HAL
open science

Sir Kenelm Digby (1603-1665), un penseur à l'âge du baroque

Anne-Laure Philippon - de Meyer

To cite this version:

Anne-Laure Philippon - de Meyer. Sir Kenelm Digby (1603-1665), un penseur à l'âge du baroque. Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. NNT : 2017USPCA051 . tel-03506224

HAL Id: tel-03506224

https://theses.hal.science/tel-03506224

Submitted on 2 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

ED 514 – EDEAGE
Études Anglophones, Germanophones et Européennes
EA 4398 – PRISMES
Langues, Textes, Arts et Cultures du Monde Anglophone

Thèse de doctorat
Mention : Études du monde anglophone

Anne-Laure PHILIPPON – DE MEYER

SIR KENELM DIGBY (1603-1665), UN PENSEUR À L'ÂGE DU BAROQUE

Thèse dirigée par le Monsieur le Professeur Franck LESSAY

Soutenue publiquement le 13 mai 2017

Jury :

M. Luc BOROT, Professeur à l'Université de Montpellier 3

Mme Line COTTEGNIES, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

M. Luc FOISNEAU, Directeur de recherche à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

M. Franck LESSAY, Professeur émérite à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

M. Joe MOSHENSKA, Professeur à l'Université de Cambridge, Trinity College

Mme Anne PAGE, Professeur à Aix-Marseille Université

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

ED 514 – EDEAGE
Études Anglophones, Germanophones et Européennes
EA 4398 – PRISMES
Langues, Textes, Arts et Cultures du Monde Anglophone

Thèse de doctorat
Mention : Études du monde anglophone

Anne-Laure PHILIPPON – DE MEYER

SIR KENELM DIGBY (1603-1665), UN PENSEUR À L'ÂGE DU BAROQUE

Thèse dirigée par le Monsieur le Professeur Franck LESSAY

Soutenue publiquement le 13 mai 2017

Jury :

M. Luc BOROT, Professeur à l'Université de Montpellier 3

Mme Line COTTEGNIES, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

M. Luc FOISNEAU, Directeur de recherche à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

M. Franck LESSAY, Professeur émérite à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

M. Joe MOSHENSKA, Professeur à l'Université de Cambridge, Trinity College

Mme Anne PAGE, Professeur à Aix-Marseille Université

Résumé : Dans le sillage des révolutions intellectuelles qui marquent l'avènement de l'époque moderne, Sir Kenelm Digby, catholique anglais, poursuit avec ardeur la connaissance du monde matériel et spirituel au gré des événements politiques qui ponctuent son époque tourmentée. À Londres comme à Paris où il est exilé, mais aussi au fil de ses nombreux voyages, Digby communique inlassablement des livres, échange des idées, et correspond sans relâche avec les savants de son époque comme Descartes, Hobbes, et Mersenne. Au sein du vaste réseau européen que constitue la jeune République des Lettres, il occupe une place de choix qui lui permet de produire une synthèse des idées en vogue.

Digby participe à la sensibilité baroque que l'on définit non seulement par l'expression d'une crise liée à l'instabilité du monde et à la contradiction des choses mais aussi par la tentative de surmonter cette crise. Par ses intérêts variés pour l'alchimie, l'atomisme, la logique et la métaphysique, il tente de rendre compte, de façon baroque, du fonctionnement du monde et de l'homme afin d'en permettre la maîtrise et le gouvernement. Dans *Two Treatises*, il adopte et adapte l'hypothèse atomiste qui lui permet de dépeindre un monde fondamentalement chaotique, en changement permanent et agité d'une myriade de collisions invisibles qui expliquent la gravité et le magnétisme, mais aussi la reproduction ou la sympathie. Son approche démonstrative se veut un rempart contre la crise sceptique de son temps, et il ne cesse d'affirmer que la certitude est atteignable par les seuls moyens humains. Soucieux de prosélytisme, il met en relief la qualité orale de la tradition catholique et justifie la résurrection des corps, amenant au premier plan le sujet et ses perceptions, mais aussi la métamorphose comme principe explicatif clé.

Mots-clés : Sir Kenelm Digby (1603-1665), Angleterre XVIIe siècle, baroque, philosophie de la nature, République des Lettres, logique, métaphysique, catholicisme, *Two Treatises*

Abstract: In the wake of the intellectual revolutions of the early modern period, Sir Kenelm Digby, an English Catholic, endeavoured to increase the knowledge of the world, both physical and spiritual, against a backdrop of political turmoil. From London as from Paris, where he was in exile, the well-travelled Sir Kenelm sent books, communicated, and discussesd ideas tirelessly with the main thinkers of the time such as Descartes, Hobbes and Mersenne. His prominent place within the dense network of the incipient Republic of Letters allowed him to produce a seminal synthesis of the ideas then in circulation.

Digby partook in the baroque sensitivity that we can define as the expression of a crisis linked to instability and contradiction, as well as the attempt to overcome it. Delving into alchemy, atomism, logic, and metaphysics, he strove to account for the secret workings of the world and of man in order to enable their mastery and government. In *Two Treatises*, he adopted and adapted the atomist hypothesis that allowed him to depict a deeply chaotic world, ridden with permanent change and fraught with innumerable and invisible clashes that explained all physical phenomena such as gravity, magnetism, generation, and sympathy. He aimed to proceed in a demonstrative manner so as to stave off the rampant crisis of scepticism, and he hammered through the idea that certainty was achievable by mere human means. In a proselyte effort, he tackled burning issues in the wake of the Reformation, promoting the oral quality of the Catholic tradition and the resurrection of bodies, while bringing forward the thinking individual and his perceptions, as well as the concept of metamorphosis, as key explanatory principles.

Keywords: Sir Kenelm Digby (1603-1665), 17th-century England, baroque, natural philosophy, Republic of Letters, logic, metaphysics, Catholicism, *Two Treatises*

Remerciements

Comme le dit si bien John Donne, « No man is an Iland, intire of it selfe », et on pourrait le paraphraser pour exprimer que cette thèse n'est pas une île, un tout, complet en soi, mais qu'elle est bâtie sur le travail des innombrables chercheurs qui m'ont précédée et qu'elle a bénéficié de l'aide et du soutien de nombreuses personnes à qui je suis heureuse de pouvoir enfin exprimer toute l'étendue de ma gratitude.

En premier lieu, on ne peut surestimer l'aide précieuse de mon directeur, M. Franck Lessay, qui a eu l'intuition de ce sujet passionnant et m'a mise sur les traces de Sir Kenelm Digby. Sa disponibilité, ses encouragements, ses relectures attentives m'ont été extrêmement précieuses, qu'il en soit chaleureusement remercié. Il a été une figure importante dans ma formation de chercheuse grâce à sa rigueur et son exigence – et sans doute retrouvera-t-il dans ce travail des échos de son cours stimulant sur Milton qui a enclenché, il y a quelques années, une réflexion et une passion pour le XVIIe siècle anglais qui durent encore.

Par lui, c'est aussi toute une institution qui m'a soutenue et qui a assuré les conditions matérielles nécessaires à mon travail. J'en profite donc pour remercier l'Université Paris 3 d'avoir fourni le cadre pour cette thèse, et son département d'anglais si dynamique et motivant qui m'a permis de faire mes classes d'enseignante. L'école doctorale 514 et l'équipe d'accueil PRISMES ont été généreux à mon égard dans l'attribution de bourses de recherche et je les en remercie de tout cœur, tout en formant le vœu qu'ils pourront continuer à nourrir de nombreuses vocations de chercheurs. La Maison Française d'Oxford m'a accueillie comme boursière et le mois passé dans la cité oxonienne fut profitable et stimulant, me permettant de consulter à loisir les manuscrits qu'héberge la Bibliothèque Bodléienne. Ce travail a aussi bénéficié d'une bourse de recherche de la SAES-AFEA sans laquelle cette thèse n'aurait pas le même aspect.

Le séminaire de M. Ethan Shagan sur l'Angleterre de la première modernité à l'Université de Californie – Berkeley a été un moment d'exaltation intellectuelle important ; il m'a permis d'affiner ma pensée sur les conflits religieux de cette période et de mieux cerner les enjeux de la période ; je remercie M. Ethan Shagan de m'y avoir acceptée.

J'ai parcouru ce chemin de thèse semé d'embûches avec plusieurs amis qui ont rompu la solitude des premières années et partagé avec moi ces peines comme Marie Terrier, Céline Prest, Marina Poisson, Sébastien Annen, Florence Bonifay, Véronique et Leopoldo Tesser pour lesquels je joins à ma reconnaissance tous mes vœux de réussite dans leur travaux respectifs. De nombreuses personnes m'ont généreusement hébergée lors de mes passages à Paris, leur discrète contribution à mon travail et leurs encouragements sont inestimables, et je pense en particulier à Guy et Marie-Christine Philippon, Claire et Tushendan Rasiah, Solène et Fabrice Damien, M. et Mme Bordelais, Marina Poisson, Céline Prest et Marie Terrier.

Mes élèves de Paris 3-La Sorbonne Nouvelle puis de Blanche de Castille ont été, par leur curiosité et leurs questions, des vecteurs d'enthousiasme pour l'approfondissement de ce travail et je leur en suis reconnaissante. Je suis aussi redevable à mes collègues pour leur soutien et leur bienveillance au cours de ces dernières années denses et chargées.

Je ne saurais trop remercier tous ceux qui ont patiemment relu ce travail, à commencer par Régis Philippon, Aurélien Ruellet, Claire Laimé, Carole Charpentier, Cécile Ferré, Marie Terrier, Marion Barratault, Florence Bonifay et Mathilde Boutin. Leur œil expert a contribué à la forme finale que revêt ce travail, je les remercie de ce travail parfois ingrat. Je tiens à exprimer une gratitude toute particulière à Claire Laimé, M. et Mme Lacroix, Véronique et Leopoldo Tesser, Daniel Fernandez, Isabelle de Meyer et Marie-Christine Sentis-Rossignol pour leur aide avec les traductions.

Mes enfants ont été des distractions bienvenues au cours de ce travail fastidieux, et je leur suis reconnaissante d'avoir été de si bonne composition lors de mes fréquentes retraites à mon bureau. Mes parents et beaux-parents ont rivalisé de dévouement tant pour m'aider à concilier ce travail avec un métier et une vie de famille exigeants que pour relire cette étude et en chasser les coquilles.

Ma gratitude va tout particulièrement à celui qui m'a courageusement incité à me lancer dans cette aventure, qui n'a pas économisé son énergie pour soutenir l'avancement de ce projet et rendre possible son achèvement. Cette thèse n'aurait jamais touché son aboutissement sans l'infaillible soutien et la générosité sans cesse renouvelée de Frédérick que je remercie de tout cœur pour sa présence, son concours persévérant et son indéfectible dévouement – ce travail lui est dédié.

Avertissements

Orthographe

J'ai conservé l'orthographe originale de Digby, à l'exception des « j » que j'ai remplacés par des « i » (« je » pour « ie ») et les « u » par des « v » (« *severall* » pour « *seuerall* ») afin d'en faciliter la lecture. Pour la même raison, j'ai écrit les adjectifs possessifs, les articles et les prépositions en entier lorsqu'ils sont abréviés (par exemple, *ye* pour « *the* », *hī* pour « *him* », *yr* pour « *your* », *wth* pour « *with* »).

Traduction des citations

Digby écrivait en italien, anglais, latin et français. J'ai traduit les citations choisies en français et mis la citation originale en note de bas de page. Ces traductions sont le fruit de mon travail, sauf lorsque j'en indique la source. Lorsqu'aucune traduction n'apparaît en note, c'est que la langue originale est le français.

Notes de bas de page

Les ouvrages cités en note de bas de pages sont classés par ordre chronologique.

Typographie pour les références et les citations en anglais

Pour les références bibliographiques en anglais, j'utilise des guillemets typographiques pour les articles, je donne la ville de publication dans la forme française. Lorsque le titre est en anglais, j'applique les règles correspondantes pour les majuscules et les signes de ponctuation.

Dans le corps du texte en français, j'utilise les guillemets français pour les citations traduites (hormis les citations au second degré). Le texte original est reproduit dans une note infrapaginale, en caractères romains (afin d'éviter la multiplication des italiques et les possibles confusions), entre guillemets.

Références

Les références bibliques en anglais renvoient à la *King James Bible* tandis que celles en français renvoient à la *Bible de Jérusalem*.

Les références à l'œuvre de Descartes sont à l'édition préparée par Charles Adam et Paul Tannery en 11 volumes, rééditée grâce au CNRS chez Vrin, Paris, 1964-1974. Conformément à un usage répandu, je cite A.T., suivi du numéro de volume en chiffres romains et de celui de la page en chiffres arabes.

Sources primaires : lettres

En l'absence de publication reprenant l'ensemble de la correspondance de Digby, je cite les lettres de Digby en prenant leurs premiers mots comme référence, ainsi que l'auteur, le destinataire, le lieu et la date quand ceux-ci sont connus. Certaines des lettres de Digby ont été publiées, je l'indique alors dans la bibliographie. Sinon, c'est le nom du fond d'archive seul qui apparaît auprès du titre. Pour une question de lisibilité chronologique, j'ai classé les lettres de Digby dans l'ordre chronologique, en inscrivant les lettres sans date dans une période vraisemblable d'écriture.

Sources primaires : Le catalogue des livres de Monsieur Digby

Le catalogue des livres de Digby, issu d'une vente de ses livres demeurés en France, est extrêmement lacunaire ; certains ouvrages n'y figurent que sous un titre abrégé, tandis que d'autres ont un nom d'auteur, un lieu d'impression, une année et un format. Quand les indications étaient parcellaires, j'ai tenté de retrouver les éditions correspondantes, mais la multiplicité des éditions a parfois rendu ce travail impossible (pour les *Œuvres* de Du Bartas par exemple, qui ont été publiées plus d'une vingtaine de fois entre 1577 et 1641). Dans ces cas-là, j'ai mis en note le titre tel qu'il apparaît dans le catalogue.

Table des illustrations

FIGURE 1 : PORTRAIT DE DIGBY INCLUS DANS OPLOMACHIA, FOLGER LIBRARY. 45

FIGURE 2 : PORTRAIT DE DIGBY FAIT À PARTIR D'UNE PEINTURE DE CORNELIUS JANSSENS, 1634 53

FIGURE 3 : FRONTISPICE DE LA 2E ÉDITION DES GROUNDS, © EEBO, BRITISH LIBRARY..... 254

FIGURE 4 : FRONTISPICE DE LA 2E ÉDITION DES GROUNDS, © EEBO, BRITISH LIBRARY..... 254

FIGURE 5 : SIR KENELM DIGBY, VENETIA AND THEIR TWO ELDEST SONS, PEINT PAR ANTHONY VAN DYCK. HUILE SUR TOILE, 137,8 CM X 210,8 CM. COLLECTION PRIVÉE. 397

FIGURE 6 : PORTRAIT DE DIGBY AVEC LA SPHÈRE ARMILLAIRE, GRAVURE FAITE À PARTIR DU PORTRAIT PEINT PAR VAN DYCK POUR ICONOGRAPHY DE R. VAN VOERST. 398

FIGURE 7: VENETIA STANLEY, LADY DIGBY, ON HER DEATHBED. PEINT PAR ANTHONY VAN DYCK. HUILE SUR TOILE, 74 CM X 82 CM, DULWICH PICTURE GALLERY, LONDRES. 580

Table des matières

REMERCIEMENTS ..... **V**

AVERTISSEMENTS ..... **VII**

TABLE DES ILLUSTRATIONS ..... **IX**

TABLE DES MATIÈRES ..... **XI**

INTRODUCTION **1**

ÉTAT DE LA QUESTION 1

PROBLÉMATIQUE ET CONCEPTS 8

Digby, penseur *8*

Un âge du baroque ? *11*

Le baroque intemporel 14

Un temps de crise 18

Conditions socio-économiques 20

Une crise de la conscience 25

MÉTHODE 27

OBJECTIFS, CORPUS ET PLAN DE L'ÉTUDE 31

PROLOGUE : VITA KENELMI DIGBEI **41**

PREMIÈRE PARTIE : PHILOSOPHIE DE LA NATURE : LA VISION D'UN MONDE MOUVEMENTÉ ET DÉCHIRÉ **69**

CHAPITRE 1. UNE PHILOSOPHIE PÉTRIE DE LUMIÈRE ET DE MOUVEMENT 77

1.A. Des fondements hérités de la scolastique *77*

1.A.1. La quantité 77

1.A.2. Les atomes 83

1.A.3. Les éléments 90

1.B. Une complexification empruntée au mécanisme *93*

1.B.1. Les interactions physiques 93

1.B.2. La causalité 101

1.B.3. Un monde physique entre unité et division 107

1.C. Éclectisme *118*

1.C.1. Un aristotélisme corpusculaire 119

1.C.2. Le paradoxe de la matière : entre passivité et activité 128

1.C.3. Un empirisme modéré 132

Conclusion *137*

CHAPITRE 2. LES PHÉNOMÈNES D'ATTRACTION DANS LE CHAOS DU MONDE 139

2.A. La chute des corps *140*
2.A.1. La gravité, mouvement extérieur et systématique, justifie l'atomisme 143
2.A.2. Vitesse de chute et instabilité 148
2.A.3. Un phénomène qui englobe sa contradiction 150
2.B. Le magnétisme *152*
2.B.1. Polémiques et problèmes 153
2.B.2. Un fonctionnement baroque 158
2.C. La sympathie *165*
2.C.1. Histoire et fonctionnement d'une notion médicale 166
2.C.2. Le Discours fait en une célèbre assemblée : un texte baroque 169
2.C.3. Le rôle central de l'imagination 179
Conclusion *187*
CHAPITRE 3. LA VIE : SUJET ET MÉTAMORPHOSES 189
3.A. Les sens et l'appréhension du réel *190*
3.A.1. Le lieu de la sensation 191
3.A.2. Fonctionnement 194
3.A.3. Sensation et connaissance 204
3.B. Le cœur qui bat *210*
3.B.1. Siège de la vie 211
3.B.1.a. Contexte 211
3.B.1.b. Le mouvement du cœur 214
3.B.1.c. Chaleur, fibres et gravité 216
3.B.2 Siège des émotions 220
3.B.2.a. Économie des émotions 220
3.B.2.b. Métaphores de l'émotion vécue 225
3.C. Conception et génération *227*
3.C.1. Conception animale et métamorphose 228
3.C.1.a. Questions suscitées et réponses historiques 228
3.C.1.b. Le système de Digby, les objections de Harvey et de Highmore 230
3.C.1.c. Causalité 237
3.C.2. Germination et simulacre 244
3.C.2.a. Influence de l'alchimie : le sel balsamique 244
3.C.2.b. La plante : un simulacre de vie 246
3.C.2.c. Palingenèse et métamorphose 248
3.C.2.d. Végétation et désordre politique 251
3.C.3. Corps et Identité 254
CONCLUSION 256

DEUXIÈME PARTIE : UNE LOGIQUE DE L'APPARENCE 259

CHAPITRE 1 : LE THÉÂTRE DE L'IMAGINATION 265
1.A. Anatomie de la pensée *265*

1.A.1. Les opérations cognitives de la pensée 266
1.A.2. Traitement cognitif des apparences : les appréhensions simples 268
1.A.2.a. Appréhension et conception de l'être 269
1.A.2.b. Appréhension de la Chose 270
1.A.2.c. La comparaison 271
1.A.2.d. Les notions 273
1.A.3. Le jugement 276
1.A.3.a. La pensée entre union et division 276
1.A.3.b. Mouvement réflexif de la pensée 279
1.A.3.c. Les apparences trompées : la mémoire 283
1.A.4. Le discours, au-delà des apparences 288
1.B. Imagination et représentation 291
1.B.1. La fantaisie : une faculté ambivalente 292
1.B.1.a Miroirs et loupes 297
1.B.1.b Le trompe-l'œil 300
1.B.2. L'image 301
1.B.2.a. Difficultés de la représentation 302
1.B.2.b. L'image de Dieu 304
1.B.2.c. Le beau 307
1.B.2d. La représentation picturale 309
Conclusion 312
CHAPITRE 2 : UNE MÉTHODE CONTRE LA CRISE DE LA CONNAISSANCE 313
2.A. Épistémologie 314
2.A.1. Caractéristiques de la connaissance 314
2.A.1.a. L'illusion de la connaissance 315
2.A.1.b. Entre matériel et spirituel 317
2.A.2. Est-il possible et légitime de connaître ? 321
2.A.2.a. La possibilité de la connaissance 323
2.A.2.b. Légitimité et fin de la connaissance 329
2.A.2.c. À quel degré de connaissance peut-on aspirer ? 331
2.A.3. La question de la vérité 339
2. B. La raison 344
2.B.1. Raison et foi 345
2.B.2. Raison et conversion 350
2.C. Méthode et tradition 357
2.C.1. Une méthode spagirique 358
2.C.2. La tradition 365
Conclusion 373
CHAPITRE 3 : UNE RHÉTORIQUE ENTRE REPRÉSENTATION ET ORNEMENT, AU SERVICE DE LA CONNAISSANCE 375
3.A. Du langage à la langue 377
3.A.1. Les abstractions 377

3.A.2. La langue comme critère ontologique 382
3.A.3. Du gouvernement des mots 389
3.B. Rhétorique 391
3.B.1. Une discipline critiquée 391
3.B.2. Les métaphores de Digby 395
3.B.2.a. Le cercle : indivisible et éternel 395
3.B.2.b. La musique : harmonie et résonance 400
3.C. Les postures 405
3.C.1. La civilité de la République des Lettres 405
3.C.2. L'amant éploré 409
3.C.3. Approche dévotionnelle 412
3.D. Mystique 415
3.D.1. Sens et illusion 415
3.D.2. L'éternité qui échappe à la comparaison 418
3.D.3. Le rôle de la connaissance dans l'éternité 422
Conclusion 424

TROISIÈME PARTIE : PERSPECTIVES MÉTAPHYSIQUES 427

CHAPITRE 1 : L'HOMME DOUBLE 437
1.A. Définition, nature et fonctionnement de l'âme 439
1.A.1. Définition et composition de l'âme 441
1.A.1.a. L'âme comme forme informante 441
1.A.1.b. Les trois degrés de l'âme 446
1.B. Spécificités de l'âme désincarnée 451
1.B.1. Les trois attributs de l'âme désincarnée 451
1.B.2. Présence et opération des substances spirituelles 456
1.B. Un dualisme insurmontable ? 462
1.B.1. Le corps, prison de l'âme ? 464
1.B.2. L'eucharistie, sacrement entre corps et âme 470
Conclusion 479
CHAPITRE 2 : DE LA LIBERTÉ 481
2.A. Déterminisme et libre arbitre 482
2.A.1. Un monde déterminé 483
2.A.1.a. Des bêtes et des chaînes causales 483
2.A.1.b. Une sourde contrainte 486
2.A.2. Le libre arbitre de l'homme 489
2.A.2.a. La volonté 489
2.A.2.b. La causalité métaphysique 493
2.A.2.c. La grâce 495
2.A.3. Essai fictionnel de liberté 497
2.A.3.a. La place de *Loose Fantasies* dans le corpus 497

2.A.3.b. Le *fatum* 500
2.B. Le bon gouvernement *505*
2.B.1. Du gouvernement de soi au gouvernement des autres 506
2.B.2. Des gouvernants 508
2.B.3. Entre spirituel et temporel 511
2.C. La tolérance religieuse *513*
2.C.1. Enjeux de la tolérance 516
2.C.2. La controverse du serment 525
Conclusion *537*
CHAPITRE 3 : LES FINS DERNIÈRES 539
3.A. Bonheur et béatitude *542*
3.A.1. Le bonheur, fin de l'homme 543
3.A.2. Ce que sont bonheur et béatitude 544
3.A.3. Du moyen d'atteindre bonheur et béatitude 550
3.B. Résurrection et éternité *556*
3.B.1. La fin du monde et la nature de l'éternité 558
3.B.2. La résurrection : approche physique 562
3.B.3. L'impossibilité du Purgatoire 571
3.B.4. Memento mori 577
Conclusion *585*

CONCLUSION 589

BIBLIOGRAPHIE 595

ANNEXES 697

INDEX RERUM 807

INDEX NOMINUM 815

Introduction

État de la question

> [Sir Kenelm Digby] est réputé pour les histoires qu'il raconte de façon trop emphatique, et une fois, son auditoire se défiant de son récit, il s'exclama : « vous pouvez douter de cela, mais c'est mon seigneur Aubeny, un homme d'honneur, qui l'a vu » et le convainquit ainsi. Mais mon seigneur, au moment de partir, s'en étonna auprès de lui : « Monsieur, mon histoire était mise en doute, et j'ai employé votre nom pour ma crédibilité[1] ».

Ce genre d'anecdote, ici rapportée par un contemporain anonyme de Sir Kenelm Digby, explique que la réputation de Digby soit difficile à dissocier, au mieux, de la fabulation, et au pire, de la charlatanerie[2]. Si on en juge par sa vie mouvementée et par les remarques de ceux qui l'ont côtoyé, le chevalier « d'Igby », comme se plaisait à l'appeler Descartes, semble avoir eu un talent réel pour raconter des histoires, qui, associé à un entregent naturel et à un goût avéré pour l'érudition, lui ouvrit l'accès à de nombreuses personnalités éminentes en Angleterre comme en France. Mais le charisme ne résiste pas à l'absence, et la mémoire populaire a associé la poudre de sympathie[3], les enquêtes alchimiques, et le vin de vipère qu'il prodiguait à son épouse[4] à la vie d'un homme qui fut tour à tour fils d'un comploteur, corsaire, savant, diplomate, homme de cour, prosélyte et philosophe. Ses nombreuses relations intellectuelles comptent les philosophes les plus remarquables de son temps comme René Descartes, Thomas Hobbes et Marin Mersenne, mais aussi diverses figures intellectuelles parmi lesquelles figurent John Selden, John Cotton, John Evelyn, Ben Jonson, John Winthrop Jr, Thomas Allen, Thomas Browne,

---

[1] « He is noted for talking to largly in a story, and bring once suspected in much company for the relation: such ses he you may disbelieve it, but then is my lord Aubeny a person of honour that saw it (wherral they were satisfyed) but my lord at parting marveling he quoted him – Sir my story was doubted and I used your name for my credit. » « Anecdotes related to Digby », Oxford, Bodleian Library, Add. Mss. 74 237, f. 70-73, 30 avril 1659.

[2] Un contemporain, Henry Stubbe, le qualifie de « Pline de notre temps pour ce qui est du mensonge » (« Pliny of our age for lying ») dans *A Specimen of Some Animadversions upon a Book Entituled, Plus Ultra, or, Modern Improvements of Useful Knowledge*, Londres, 1670, p. 161.

[3] Le romancier William Hawthorne fait apparaître dans *The Scarlet Letter* (1850) : « On avait entendu [Roger Chillingworth] évoquer Sir Kenelm Digby et d'autres hommes célèbres dont les prouesses scientifiques frisaient le surnaturel comme ayant été ses correspondants ou associés. » « [Roger Chillingworth] was heard to speak of Sir Kenelm Digby, and other famous men, – whose scientific attainments were esteemed hardly less than supernatural, – as having been his correspondents or associates. » Nathaniel HAWTHORNE, *The Scarlet Letter and Other Writings,* New York, W. W. Norton, 2005, p. 81.

[4] Hawthorne s'inspira de Digby pour écrire sa nouvelle « The Birthmark », où le protagoniste, Aylmer, tue involontairement sa femme Georgiana en lui prodiguant des soins pour cultiver sa beauté. *Ibid.*, p. 199-211 ; Alfred S. REID, « Hawthorne's Humanism: 'The Birthmark' and Sir Kenelm Digby », *American Literature*, vol. XXXVIII, n° 3, 1966, p. 337-351. La même anecdote inspira Aldous Huxley dans « Imaginary Conversation – Sir Kenelm and Venetia Digby », *in* Jerome MECKIER et Bernfried NUGEL (eds.), *Aldous Huxley Annual, A Journal of Twentieth-Century Thought and Beyond*, vol. VII, 2009, p. 38-43.

John Coke, Jan Van Dyck, Luc Holste, Pierre de Fermat et John Wallis qui tous l'ont estimé, ne serait-ce que pour son érudition et sa générosité. Le chevalier dispense son savoir à qui veut l'entendre et il met en relation, inlassablement, les penseurs de son temps ; il contribue infatigablement à propager les idées qui circulent au XVIIe siècle – transmettre et propager est au cœur de son credo intellectuel.

Parmi les raisons qui expliquent la vision romancée et caricaturée de sa vie et son relatif oubli figure d'abord son intérêt pour les choses occultes et pour l'alchimie en particulier. L'évolution de la pensée scientifique a relégué la sympathie au rang des explications physiques désuètes ou superstitieuses, a discrédité l'alchimie – malgré son important rôle dans la naissance de la chimie des matériaux[1] – et a scindé les domaines physique et théologique ; la conséquence directe de ce lent processus a été de mettre les tenants de ces méthodes au ban de la science. Un autre motif pour son exclusion réside dans la nature éclectique de ses travaux : loin d'être systématiques, ils sont de nature et de qualité diverses, allant de la philosophie de la nature (*Deux traités*, *Discours fait en une célèbre assemblée*), à la théologie (*Conférence avec une dame sur le choix de religion*, *Discours touchant à l'infaillibilité en religion*, *Lettres au sujet de la religion*), en passant par l'ouvrage de dévotion (traduction de *A Treatise of Adhering to God*), le récit fictionnel (*Loose Fantasies*) ou autobiographique (*Sir Kenelm Digbyes Honour Maintained*), l'analyse littéraire (*Observations on the 22d Stanza. of Spencers Faery Queen*), le récit de voyage (*Journal of a Voyage into the Mediterranean*), la poésie, les recettes de cuisine et d'alchimie (*A Choice Collection of Rare Chymical Secrets*, *Choice and Experimented Receipts in Physick*, *The Closet of Sir Kenelm Digby Opened*), la critique de livres (*Observations upon Religio Medici*), sans compter les préfaces ou lettres dédicatoires[2]. Enfin, le catholicisme affiché de Digby constitue une dernière tare expliquant la désaffection dont il a fait l'objet[3] ; dans une Angleterre attachée à son Église nationale comme à une partie nécessaire de son identité, le catholicisme est l'ennemi

[1] John HENRY, « Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory », *History of Science*, vol. XXIV, 1986, p. 335-381.

[2] Parmi lesquelles on trouve : AUGUSTIN, *The Confessions of S. Augustine Bishope of Hippon and D. of the Church*, traduit par Tobie MATTHEW, Paris, 1638 ; Gaultier LA CALPRENÈDE, *Hymen's Praeludia, or, Love's Master-Piece Being the Fourth Part of That So Much Admir'd Romance Intituled Cleopatra*, traduit par John COLES, Londres, 1656 ; George Hakewill, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, Oxford, 1635. Le dramaturge Gaultier de Costes de La Calprenède fréquentait sans doute le Bureau d'Adresse des Frères Renaudot, où il a pu rencontrer Digby. Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 65-67.

[3] John HENRY, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philospher », *in* G. A. John ROGERS, Tom SORELL et Jill KRAYE (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 44 ; Beverley C. SOUTHGATE, « White-Washing the Canon: 'Minor' Figures and the History of Philosophy », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. II, n° 2, 1994, p. 117-130.

extérieur, par la France et l'Espagne, et intérieur, avec les craintes d'une cinquième colonne inspirées, entre autres, par le Complot des poudres[1].

L'ensemble de ces facteurs justifie le fait qu'un homme dont le nom était communément connu en son temps et dont la réputation d'érudition n'avait d'égale que la méfiance que ses idées pouvaient inspirer ait été relégué aux oubliettes de l'histoire. L'amnésie ne touche cependant pas le milieu universitaire, ou tout au moins érudit, qui, dès le XIXe siècle, ressuscite certains écrits du chevalier, à commencer par son œuvre fictionnelle et autobiographique, d'abord connue sous le titre de *Private Memoirs*, dont Sir Nicholas Harris Nicolas, historien, prépara une édition expurgée parue en 1827, avant de publier par la suite les passages manquants[2]. Le texte est désormais connu sous le titre de *Loose Fantasies*. Ensuite, son journal de bord écrit lors de son voyage comme corsaire en Méditerranée, fut rendu public par la Camden Society, célèbre pour sa diffusion d'archives locales, en 1868[3]. Au tournant du siècle, un lointain descendant de Sir Kenelm saisit le potentiel narratif de cette vie abondante et en publie en 1896 une version romancée et élogieuse[4] ; il donne ainsi le ton et, pour un demi-siècle, les travaux sur Digby se concentreront sur les dimensions biographique, héroïque et amoureuse.

Trois grandes biographies se succèdent au XXe siècle, à commencer par celle de Bligh qui cherche à décrypter les relations amoureuses qui ont marqué la vie de Digby. Ce travail n'aurait que peu d'intérêt pour l'historien, s'il ne reproduisait pour la première fois des lettres du chevalier[5]. Deux universitaires s'attellent ensuite, dans l'après-guerre, à explorer le travail de Digby. Le premier, Robert Petersson, écrit une thèse de doctorat à Harvard et reprend, étape par étape, les événements qui marquent la vie du chevalier. L'ensemble est assez fouillé, mais le récit manque cruellement d'une mise en contexte des idées de Digby, en particulier du contexte théologico-politique qui est largement simplifié[6]. Peu après, Vittorio Gabrieli publie trois travaux notables : une édition critique de *Loose Fantasies*, l'ouvrage fictionnel et autobiographique qui retrouve enfin son nom

[1] Linda Colley montre, bien que pour une période plus tardive, combien l'anticatholicisme a contribué à forger le sentiment national britannique. *Britons, Forging the Nation 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 18-25.
[2] Kenelm DIGBY, *Private Memoirs of Sir Kenelm Digby: Gentleman of the Bedchamber to King Charles the First*, Nicholas H. NICOLAS (ed.), Londres, Saunders and Otley, 1827.
[3] Kenelm DIGBY, *Journal of a Voyage into the Mediterranean, by Sir Kenelm Digby, A. D. 1628. Edited, from the Original Autograph Manuscript in the Possession of William Watkin E. Wynne*, John BRUCE (ed.), Londres, The Camden Society, 1868.
[4] Thomas LONGUEVILLE, *The Life of Sir Kenelm Digby*, Londres, Longmans, 1896.
[5] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, Londres, S. Low Marston & co. ltd., 1932.
[6] Robert PETERSSON, *Sir Kenelm Digby: The Ornament of England, 1603-1665*, Cambridge, Harvard University Press, 1956.

original, l'édition critique d'un recueil de lettres amoureuses de Digby, le *Letter-Book*, ainsi qu'une biographie qui se concentre sur les missions romaines du chevalier, nourrie des archives italiennes[1]. Grâce à ces travaux, et en particulier à ce dernier ouvrage, la figure de Digby sort, peu à peu, du carcan de l'interprétation amoureuse pour prendre sa place dans un contexte diplomatique, international et intellectuel.

Sur cette nouvelle lancée, Michael Foster bâtit une image plus complète et mieux contextualisée de la vie de Digby dans ses articles de la *Downside Review* et du *ODNB*[2]. Sa perspective est bien résumée dans son titre « homme de foi et penseur », deux termes clés pour définir le dialogue engagé par Digby avec son époque, et le chevalier est enfin présenté sous un jour sans doute plus conforme à ce que ses contemporains connurent, celui d'un homme érudit, avide de connaissance et doté d'un solide appétit pour la vie.

Depuis la publication de ces études, cependant, les progrès de catalogage et de numérisation ont permis de découvrir de nouvelles archives, tant épistolaires que dévotionnelles ou destinées à la publication. Elles démontrent le style idiosyncrasique de Digby et requièrent de réévaluer sa personnalité intellectuelle. De fait, les idées de Digby dérangent la classification habituelle et l'on peine à le considérer comme un aristotélicien ou un platonicien, un tenant ou un adversaire de la philosophie scolastique, un poète lyrique ou un savant.

Ainsi, des études plus ponctuelles de sa philosophie ou de sa physique se penchent sur sa réappropriation de telle catégorie aristotélicienne, son atomisme ou son catholicisme, mais se fondent encore sur la biographie de Petersson et contribuent à une vision parcellaire du travail de Digby[3]. Plusieurs pôles d'intérêt se dégagent des études : le premier concerne la participation de Digby à la cabale de Blacklo et se penche sur ses idées politico-religieuses. Beverley Southgate s'est intéressé aux « blackloistes » et à leur

[1] Vittorio GABRIELI, « La missione di Sir Kenelm Digby alla corte di Innocenzo X (1645-1648) », *English Miscellany*, 1954, vol. IV, p. 247-288 ; Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby, un inglese italianato nell'età della controriforma*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957 ; Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', Part I », *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 2, 1955, p. 113-148 ; Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', Part II », *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 4, 1956, p. 440-462 ; Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', » Part III », *The National Library of Wales Journal*, vol. X, n° 1, 1957, p. 81-106 ; Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, Vittorio GABRIELI (ed.), Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1968.

[2] Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *The Downside Review*, vol. CVI, 1988, p. 35-58 ; 101-125 ; Michael FOSTER, « DIGBY, Sir Kenelm (1603-1665) », *Oxford Dictionary of National Bibliography* [en ligne], consulté le 29 septembre 2009. URL : http://www.oxforddnb.com/view /article/7629.

[3] Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2000 ; Andreas BLANK, « Composite Substance, Common Notions, and Kenelm Digby's Theory of Animal Generation », *Science in Context*, vol. XX, n° 1, 2007, p. 1-20.

conception de la tradition[1] ; Stefania Tutino s'est penchée sur l'aspect sectaire de la vision ecclésiale qu'entretient ce groupuscule catholique[2], à l'instar d'Anthony Brown qui a analysé son gallicanisme[3]. Ces trois auteurs laissent penser que le « blackloisme » était une idéologie unifiée, partagée par tous ses membres au mépris des dissensions internes qui déchirent le groupe et qui séparent, notamment, Digby, qui œuvrait à Rome, de ses acolytes parisiens.

Les idées eschatologiques du chevalier et, parmi ces dernières, le lien entre alchimie et résurrection intéresse, à juste titre, les historiens des sciences et les théologiens. C'est ainsi que James Lewis explore les idées des « blackloistes » et de Digby qu'il met en regard avec celles de Hobbes[4]. Michael Martin propose une lecture psychanalytique de l'intérêt de Digby pour la résurrection et la palingenèse qui le situe non loin des interprétations excessivement romancées de la vie et des idées du chevalier[5]. C'est aussi un travers auquel Betty J. Dobbs n'a pas échappé, mais son analyse des travaux alchimiques qui étaient à sa disposition lui permet d'aboutir à des conclusions moins caricaturales, même si elle tend à voir les choses par le prisme *whig* d'une victoire de la raison et de la rationalité scientifique[6]. Pour Bruce Janacek[7], Digby met son savoir-faire alchimique au service de son catholicisme lorsqu'il tente de démontrer la résurrection des corps dans la tradition de Paracelse[8]. Dans cette catégorie devraient aussi figurer les nombreuses études sur la poudre de sympathie qui a fait couler beaucoup

[1] Les « blackloistes » sont un groupuscule catholique à tendance gallicane qui émerge à la fin des années 1640 pour ne s'éteindre vraiment qu'à la fin du siècle. Surnommés ainsi par leurs ennemis qui reprennent le nom de plume de White (« Blaklo »), les « blackloistes » espèrent d'abord obtenir une tolérance religieuse des Indépendants, puis, après leur échec en la matière, promeuvent, au sein du chapitre qui dirige la petite Église catholique d'Angleterre, la quête d'une plus grande indépendance par rapport à Rome. Beverley C. SOUTHGATE, « 'To Speak Truth': Blackloism, Scepticism, and Language », *Seventeenth Century*, vol. X, n° 2, 1995, p. 237-254 ; « 'A Medley of Both': Old and New in the Thought of Thomas White », *History of European Ideas*, vol. XVIII, n° 1, 1994, p. 53-60 ; « 'Cauterising the Tumour of Pyrrhonism': Blackloism Versus Skepticism », *Journal of the History of Ideas*, vol. LIII, n° 4, 1992, p. 631-645 ; « Blackloism and Tradition: From Theological Certainty to Historiographical Doubt », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXI, n° 1, 2000, p. 97-114.

[2] Stefania TUTINO, *Thomas White and the Blackloists: Between Politics and Theology During the English Civil War*, Burlington, Ashgate, 2008 ; « The Catholic Church and the English Civil War: The Case of Thomas White », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. LVIII, n° 2, 2007, p. 232-255.

[3] Anthony J. BROWN, *Anglo-Irish Gallicanism, 1635-1685*, Thèse de doctorat non publiée, université de Cambridge, Cambridge, 2004.

[4] James LEWIS, *Hobbes and the Blackloists: A Study in the Eschatology of the English Revolution*, Thèse de doctorat non publiée, Harvard University, Cambridge, 1976.

[5] Michael MARTIN, « Love's Alchemist: Science and Resurrection in the Writing of Sir Kenelm Digby », *Prose Studies*, vol. XXXII, n° 3, 2010, p. 221-239.

[6] Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *Ambix*, vol. XVIII, 1971, p. 1-25.

[7] Bruce JANACEK, *Alchemical Visions: Piety and Privilege in Early Modern England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de California-Davis, Davis, 1996 ; Bruce JANACEK, « Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby », *in* Margaret OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 89-118.

[8] Lucien BRAUN, « L'idée de 'matrix' chez Paracelse », *in* Heinz SCHOTT et Ilana ZINGUER (eds.), *Paracelsus und Seine Internazionale Rezeception*, Leiden, Brill, 1998, p. 22-23.

d'encre, parmi lesquelles on remarque celle écrite par Seth Lobis qui met en parallèle l'explication physique de Digby avec ses ramifications émotionnelles et rhétoriques – ses conclusions ont été reprises par Ernst Gilman dans une brève étude sur l'importance de la circulation[1].

La classification de la pensée du chevalier peine à convaincre : Dorothea Krook-Gilead en fait un aristotélicien au détriment de la diversité que masque le terme « d'aristotélisme[2] » – tandis que les études alchimiques insistent sur ses affinités néo-platoniciennes. Caleb Mason adopte la position la plus convaincante, en le considérant comme un véritable éclectique, avec les répercussions que l'on connaît sur sa vision politique inclusive[3]. La dimension de « virtuosité », liée de près à celle d'éclectisme, a reçu un traitement convaincant sous la plume d'Andrea Romani[4]. L'ensemble tend à montrer que Digby échappe à toute classification, hormis celle qui le présente comme capable d'embrasser des contradictions.

Quelques analyses, enfin, sont consacrées à la dimension plus littéraire de ses écrits, avec le travail de Michael Streeter qui met au jour des interférences entre fiction romancée et science dans les écrits littéraires et scientifiques du chevalier[5]. Arlene Stiebel a tenté une étude stylistique de son travail qui peine à aboutir, mais qui a eu l'avantage de mieux faire connaître la théorie poétique du chevalier[6]. Joe Moshenska montre que dans *Loose Fantasies* l'interruption et l'aposiopèse sont fréquentes et il y voit la menace contre laquelle Digby écrit[7] ; de même qu'il analyse le genre de la lettre qui permet au jeune converti de jouer sur l'ambivalence entre publicité et intimité.

---

[1] Seth LOBIS, *The Virtue of Sympathy in Seventeenth-Century England*, Thèse de doctorat non publiée, Yale University, New Haven, 2005 ; Seth LOBIS, *The Virtue of Sympathy: Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 2015 ; Ernest GILMAN, « The Arts of Sympathy: Dr. Harvey, Sir Kenelm Digby and the Arundel Circle », *in* Peter C. HERMAN (ed.), *Opening the Borders: Inclusivity in Early Modern Studies. Essays in Honor of James V. Mirollo*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 265-297.

[2] Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle: A Study of Three Seventeenth-Century English Aristotelians*, Leiden, Brill, 1993.

[3] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, Thèse de doctorat non publiée, Columbia University, New York, 2001.

[4] Andrea ROMANI, *Metamorfosi del Virtuoso. Studi sulla cultura inglese del XVII secolo (1603-1676)*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Pise, Pise, 2008.

[5] Michael T. STREETER, *Romantic Science: Science and Romance as Literary Modes in Sir Kenelm Digby's* Loose Fantasies *and* Two Treatises, thèse de master non publiée, Texas A&M University, Texas, 2009.

[6] Arlene STIEBEL, *Critical Contexts for Renaissance Readers: The Poetic Theory and Practice of Sir Kenelme Digby and Sir Henry Wotton.*, Thèse de doctorat non publiée, Columbia University, Ann Arbor, Michigan, 1981.

[7] Joe MOSHENSKA, « Sir Kenelm Digby's Interruptions: Piracy and Romance in the 1620s' », conférence « Interdisciplinary Early Modern Seminars », St Catharine's College, Cambridge University, 14 mars 2012 ; Joe MOSHENSKA, « 'An After-Suppers Work': Sir Kenelm Digby and Varieties of Correspondence in the 1630s », conférence « Cultures of Knowledge in Early Modern Europe », Université d'Oxford, 7 juin 2012 ; Joe MOSHENSKA, « Sir Kenelm Digby's Interruptions: Piracy and Lived Romance in the 1620s », *Studies in Philology*, vol. CXIII, n° 2, 2016, p. 424-483.

Loin d'avoir été négligé par le public académique, Sir Kenelm Digby occupe donc une place de choix dans les études récentes, mais sa pensée n'est jamais étudiée comme un ensemble cohérent d'idées qui touchent à des domaines très divers et qui évoluent au fil des années et des bouleversements politiques. Il manque à l'historiographie du chevalier une synthèse intellectuelle qui resitue son travail au cœur de la vie des idées au XVIIe siècle. Digby n'était pas qu'un auteur sans originalité, un alchimiste rêveur ou un médiocre poète, il était aussi un lecteur actif, un avide épistolier, un collectionneur de livres dynamique et il n'avait de cesse qu'il puisse répandre ses idées ou de faire connaître les intuitions de ses correspondants. Le présent travail veut déplier le système de Digby : la méthode qu'il applique en philosophie de la nature l'amène à souscrire à l'atomisme qui lui permet d'expliquer un grand nombre de phénomènes physiques. L'atomisme était cependant associé à l'athéisme, ce qui contraint le chevalier à élaborer une métaphysique fondée sur une dichotomie entre la sphère matérielle et le monde spirituel. Or, en définissant l'âme comme radicalement spirituelle, le chevalier doit encore prouver le dogme catholique de la résurrection de la chair, ce qu'il fait à l'aide de ses connaissances alchimiques. Les choix intellectuels de Sir Kenelm s'imbriquent et méritent d'être analysés ensemble afin de rendre compte de cette pensée éclectique et d'en faire surgir les lignes de force. Cette étude ne cherche pas ce qui dans ses idées était nouveau ou préfigurait une vérité scientifique maintenant établie, ce qui reviendrait à ressusciter une perspective trop limitée de progrès historique qui estomperait l'intense dialogue de l'esprit auquel participait Digby. Au contraire, la répétition des idées, leur reprise et leur adaptation constituent le cœur de ce travail : il devient ainsi un creuset d'influences. Par le prisme de ce penseur, cette étude veut faire entrevoir la vitalité des idées d'un homme que ses engagements religieux, intellectuels et politiques ont balloté au gré des changements nombreux et radicaux dans le paysage idéologique du XVIIe siècle anglais.

Cette enquête veut ainsi révéler tout un pan de la jeune République des Lettres au sein de laquelle le chevalier était si actif[1]. Elle détaille aussi une pensée en évolution qui cherche à concilier le dogme catholique avec les avancées philosophiques de son temps, à découvrir comment le monde physique fonctionne et comment il dessine, en négatif, sa

[1] Bien que la République des Lettres soit généralement située légèrement après notre période, Digby y revendique son appartenance avec fierté comme je tenterai de le montrer. Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, Paris, Belin, 1997 ; Françoise WAQUET, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. CXLVII, n° 1, 1989, p. 473-502 ; Françoise WAQUET, « Histoire des relations intellectuelles dans la République des Lettres », *Intellectual News*, n° 1, 1996, p. 9-11.

contrepartie métaphysique. Une longue réflexion s'en dégage : elle veut, par ses fondements, pouvoir tout inclure et tout expliquer. Dresser le portrait intellectuel de Digby requiert non seulement de se pencher sur ses idées variées, mais aussi, en vertu de son intense sociabilité, de l'envisager comme un penseur à la croisée d'influences diverses et comme un relais d'idées.

Problématique et concepts

Digby, penseur

L'exergue de cette introduction le montrait : Digby a fréquemment été représenté comme un charlatan prenant ses aises avec la vérité, s'intéressant à des curiosités telle que la poudre de sympathie, que la science a depuis reléguées au musée des superstitions absurdes. Bonimenteur, bavard susceptible de rodomontades, il a été fustigé par certains contemporains comme par les générations suivantes[1]. En même temps, il est aussi perçu comme un homme de science dont on prise l'avis[2], et son travail, dans un premier temps, semble faire partie d'un certain canon philosophique – Newton et Berkeley en font une lecture détaillée[3]. Il disparaît ensuite du point de vue philosophique dès le début du XVIIIe siècle pour ne réapparaître qu'au XXe siècle. Le paradoxe de Digby se situe précisément dans cette tension vive entre vigueur intellectuelle et superficialité mondaine.

Les deux images de Digby ne sont peut-être pas aussi contradictoires qu'il y paraît au premier abord, et sa personnalité vive et haute en couleurs contribue à unifier ces deux aspects de sa personne. Dans un cas comme dans l'autre, le chevalier est un homme qui

[1] Parmi les références qui fustigent le style prétendûment superficiel du chevalier au XVIIe siècle, on remarque : S. P. RIGAUD, *Correspondence of Scientific Men of the Seventeenth Century, Including Letters of Barrow, Flamsteed, Wallis, and Newton, Printed from the Originals in the Collection of the Right Honourable the Earl of Macclesfield*, Oxford, Oxford University Press, 1841, p. 385 ; John JEAFFRESON, *A Book about Doctors*, New York, Rudd & Carleton, 1861, p. 47-50 ; Archibald MALLOCH, *Finch and Baines: a Seventeenth-Century Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, p. 7.

[2] Les références élogieuses au travail de Digby sont pléthoriques au XVIIe siècle, et l'on notera les suivantes pour la diversité des domaines dont elles traitent : John EVELYN, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura. Interpreted and Made English Verse by J. Evelyn Esq*, Londres, 1656, p. 117 ; Walter CHARLETON, *Natural History of the Passions*, Londres, 1674, p. 3, 41 ; Charles CAVENDISH et John PELL, *John Pell (1611-1685) and His Correspondence with Sir Charles Cavendish: The Mental World of an Early Modern Mathematician*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 410 ; John GADBURY, *Ephēmeris, or, A Diary Astronomical, Astrological, Meteorological for the Year of Our Lord 1673 Made Public for the Advantage of Artists and Illustration of Astrology: With a Catalogue of All the Monarchs Which Have Reigned Over Great Brittain Since the Time of K. Edgar*, Londres, 1673 ; John BULWER, *Philocophus: or, The Deaf and Dumbe Mans Friend*, Londres, 1649, p. 56-61 ; Bassett JONES, *Herm'aelogium or, an Essay at the Rationality of the Art of Speaking. As a Supplement to Lillie's Grammer, Philosophically, Mythologically, & Emblematically Offered by B. J.*, Londres, 1659, p. 71.

[3] Silvia PARIGI, « Siris and the Renaissance: Some Overlooked Berkeleian Sources », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 135, n° 1, 2010, p. 160 ; James E. MCGUIRE et Martin TAMNY, *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 392-393. Au sujet de l'évolution méthodologique dont Newton donna l'impulsion, on peut consulter Betty J. DOBBS, « Newton as Final Cause and First Mover », *Isis*, vol. LXXXV, n° 4, 1994, p. 633-643.

s'intéresse aux idées en tous genres ; il est un chercheur puisqu'il enquête sur le monde et ses habitants tout en gardant un œil sur le monde invisible, mais le mot inspire une image trop moderne de rigueur et de systématicité qui correspond mal au personnage. Digby, si l'on en croit des témoignages contemporains, était estimé par ses confrères savants. Aubrey rapporte que son ancien professeur et ami Thomas Allen l'appelait le « Mirandole de son temps », comparant Digby au célèbre humaniste Pic de la Mirandole dont la philosophie conciliatrice exerça une grande influence en son temps[1]. Sir Nicholas le décrit comme « l'homme le plus capable » avec John Coke[2], et le traducteur anglais de *The Life of Gregorio Lopez* le qualifie de « meilleur allié de la connaissance[3] ». Si les dédicaces sont le lieu de la flatterie, elles n'en reflètent pas moins l'image d'un savant et d'un érudit qui correspond bien à ce que Digby veut véhiculer. Le terme de savant, aux connotations positives et élogieuses d'encyclopédisme et de science, traduit imparfaitement le travail de synthèse auquel se livre le chevalier. Une génération après Digby, Fontenelle décrit le savant comme celui qu'anime la passion de la recherche, la sincérité, la modestie, le désintéressement dans le service du genre humain[4]. Le savant, pour lui, s'apparente presque au sage. *L'Encyclopédie* affirme que celui « qui fait bien une chose est savant quant à cette chose-là[5] », occultant presque l'aspect encyclopédique du terme. On retrouve chez Digby la passion du savant assidu au travail, qui collationne les connaissances et poursuit de ses ardeurs le savoir, mais la dimension de sagesse et de spécialisation que prend le terme dès la fin du XVIIe siècle et au Siècle des Lumières correspond mal à Digby. Le chevalier s'apparente aussi au courant des libertins érudits, sans pour autant en faire partie dans la mesure où il revendique sa foi tandis que les libertins sont généralement associés à l'athéisme[6]. L'érudit, doté d'une vaste connaissance, ne fournit pas nécessairement une réflexion originale comme tente de le faire Digby. Sir Kenelm adopte en outre une dimension pratique et opératoire dans sa

[1] Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), philosophe de la nature et critique de l'astrologie, élabora une pensée à la fois conciliatrice et polémique. Jean-Claude MARGOLIN, « Pic de la Mirandole (1463-1494) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 11 novembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pic-de-la-mirandole/.

[2] Lettre de Nicholas à Pennington, 10 juillet 1632, *CSP*, Charles Ier, Domestic, vol. CCXX, p. 44.

[3] « Learning's best advancer », Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 217.

[4] Jin LU, *Qu'est-ce qu'un philosophe ? Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au Siècle des Lumières*, Québec, Presses Université Laval, 2005, p. 30.

[5] Fortunato B. DE FELICE (ed.), *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, Yverdon, 1770, vol. I, p. 192.

[6] René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1983 ; Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », *in* Henry MÉCHOULAN et Joël CORNETTE (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 71-92 ; Françoise CHARLES-DAUBERT, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

réflexion : ses expérimentations alchimiques sont au cœur de sa pensée et les innombrables recettes qu'il élabore, expérimente ou transmet rappellent que la dimension plastique est pour lui essentielle dans l'élaboration des savoirs. De ce point de vue, le terme de *virtuoso* lui convient mieux : homme complet, celui-ci s'intéresse à toute forme de savoir auquel il s'adonne par goût et il peut aborder la connaissance par l'expérimentation[1]. Le terme même souffre hélas d'une connotation de superficialité qui a tendance à masquer la systématicité de la pensée de Digby tout en réduisant sa réflexion à un objet de conversation au détriment de sa profondeur.

Digby est indéniablement un savant, un *virtuoso* et un érudit, et son rôle central dans le réseau de la jeune République des Lettres qui sera mis en valeur au fil de ce travail est loin d'être négligeable. Cependant, le terme moins spontanément élogieux de « penseur » lui convient mieux, ou, si l'on pouvait se permettre un néologisme éloquent, il est un « réfléchisseur », une personne qui *réfléchit* les idées de son temps et qui *y réfléchit*. L'identité intellectuelle de Digby est mieux exprimée par ce terme plus dynamique de « penseur » qui conçoit des idées personnelles, qui passe les connaissances de son temps au crible de son système universalisant même si sa portée ou son influence ne sont pas nécessairement déterminantes. Le sens faible du verbe « penser » permet, en outre, d'inclure dans cette étiquette l'homme touche-à-tout qui s'intéresse à une forme de pensée mondaine et superficielle, conçue pour briller autant que pour expliquer, à une époque où la sociabilité savante passait par les salons[2]. Le penseur tolère à la fois l'éclat et l'impureté.

Ainsi, ce titre se propose d'unifier la perception générale du chevalier grâce à l'image plus juste d'un homme de son temps, auteur d'une pensée originale, éclectique et personnelle, inspirée de connaissances en circulation à son époque, au cœur d'un réseau dense et nourri de savants, d'érudits, de *virtuoso* comme de personnes diverses.

---

[1] Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part I », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 1, 1942, p. 51-73 ; Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part II », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 2, 1942, p. 190-219 ; Jean-Jacques DENONAIN, « Sir Francis Bacon et le type du virtuoso en Angleterre au XVIIe siècle », *Baroque*, n° 7, 1974 ; Lotte MULLIGAN, « Robert Boyle, *The Christian virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », *in* Robert L. CROCKER (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 97-116 ; Andrea ROMANI, *Metamorfosi del Virtuoso. Studi sulla cultura inglese del XVII secolo (1603-1676)*, *op. cit*.

[2] Deux travaux le montrent particulièrement : Pascal BRIOIST, « Écoles, librairies, tavernes et arsenaux : les lieux de sociabilité des mathématiciens anglais aux XVIe et XVIIe siècles », *Bulletin de la société d'histoire moderne et contemporaine*, vol. III, 1997, p. 21-29 ; Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris*, *op. cit*.

Un âge du baroque ?

Existe-t-il un âge du baroque ? La question implique d'une part que le baroque existe et qu'il peut être défini avec précision, et d'autre part qu'il corresponde à une période délimitée où il ne règne pas en seul maître, comme le voudrait l'expression « l'âge baroque ».

« Le baroque est mort des abus du langage », déplorait, en 1973, Claude-Gilbert Dubois qui constate les dérives d'une notion dont le champ d'application est devenu si varié qu'il a fini par signifier tout et son contraire[1]. Il semblerait que l'usage parfois trop intensif du terme ait pu le vider de sa substance : tour à tour appliqué à l'art, à l'architecture, à la littérature, à la musique, tantôt appliqué au XVIe siècle, au XVIIe siècle, ou encore au siècle suivant, le concept paraît caractériser davantage un stéréotype sur l'Europe au seuil de la modernité qu'un genre artistique. Pierre Charpentrat, critique de « l'inflation du baroque », stigmatise son utilisation sauvage et met en garde contre le formalisme creux qui peut en découler, parlant même avec emphase de « terrorisme[2] ». Le substantif, selon lui, ne devrait être employé que « pour la commodité, pour plus de rapidité, dans les opérations grossières et approximatives, en le lestant d'une épithète ou d'un déterminant qui lui donne un maximum de contenu ». Le baroque ne serait qu'un « mot-tampon chargé d'établir mille liaisons tout en maintenant les termes liés à distance réglementaire, mot-outil inlassablement pris et repris par des mains trop adroites comme par des mains inexpertes – il était inévitable que baroque *s'usât* de même que *romantique* s'était usé[3] ». Jean Rousset, de son côté, avançant la fécondité passée de la notion, appelle à lui « conserver […] son caractère d'hypothèse de travail : un outil pour questionner la réalité[4] ». L'intensité de la critique souligne combien la définition du baroque pose de problèmes. Pierre Francastel, dans une recension d'un ouvrage de Victor-Lucien Tapié, note très justement que le baroque « ne s'est pas défini entièrement au départ. Ce n'est pas une formule qu'on applique. C'est un bilan que nous dressons après épuisement d'une veine longtemps créatrice[5] ». Afin de voir si ce bilan peut éclairer certains aspects de la pensée de Digby malgré la trajectoire controversée du mot « baroque », un détour par l'histoire de cette notion complexe s'impose.

---

[1] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, [1973], 3e éd., Paris, Eurédit, 2011, p. 1.
[2] Pierre CHARPENTRAT, *Le mirage baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 182.
[3] *Ibid.*, p. 126.
[4] Jean ROUSSET, *L'intérieur et l'extérieur. Essais sur la poésie et le théâtre au XVIIe siècle*, Paris, J. Corti, 1968, p. 248.
[5] Pierre FRANCASTEL, « Baroque et Classicisme : histoire ou typologie des civilisations ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. XIV, n° 1, 1959, p. 146.

Le terme de baroque est tiré de la perle irrégulière *barroco* et semble souvent se résumer à ses deux traits constituants : l'éclat et l'impureté[1]. Benedetto Croce déduit de cette étymologie que le baroque est « une sorte de laid artistique », une « perversion artistique », un « art inauthentique[2] ». L'adjectif sert d'abord à désigner ce qui est capricieux et extravagant dans le *Seicento*, comme Jacob Burckhardt qui voit, dans son *Cicerone*, émerger ce style décadent en face de la pureté classique[3]. La notion se dessine ainsi d'abord sous le signe de la décadence, la perversion, la laideur. Il faut attendre l'élève de Burckardt, Heinrich Wölfflin[4], pour voir s'esquisser une détermination positive de ce contenu grâce aux cinq séries d'oppositions que ce dernier élabore, traçant les contours flous d'un genre artistique amenant au jour des œuvres que l'histoire de l'art avait ignorées. Wölfflin voit dans la tension entre linéaire et pictural, entre plan et profondeur, entre forme fermée et forme ouverte, entre multiplicité et unité et entre clarté et obscurité le signe de cette nouvelle esthétique[5]. Nouvel outil d'analyse, nouveau regard sur un art négligé, nouvelle approche inclusive, le baroque, en son temps, a été une notion féconde.

Le poncif « baroque » présente des constantes qui, dans les années 1950 et 1960, au sommet de sa conceptualisation, résonnaient dans une époque en quête d'unité : mouvement qui transcende les frontières nationales, qui coïncide avec l'absolutisme, qui répercute les inquiétudes d'un monde connaissant des changements radicaux. La notion mérite-t-elle, au XXIe siècle, d'être retirée du musée des idées mortes et ravivée pour être mise en parallèle avec un nouveau corpus qui n'entretient que peu de rapport avec l'histoire de l'art ?

La démarche souffre de nombreux écueils, dont l'opposition avec le classicisme n'est pas des moindres. Dans le système de Wölfflin, le classicisme est le frère ennemi

[1] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 15.
[2] Philosophe de tendance hégélienne et historien des idées, Benedetto Croce (1866-1952) a développé une esthétique influente qui invite l'homme à s'opposer avec force aux menaces des « contraires » : laid, faux, vital (qui s'oppose à la primauté de la morale) et mal. Le baroque, selon lui, tombe sous le coup d'un esthétisme décadent. Benedetto CROCE, « Baroque », *in* Benedetto CROCE, *Essais d'esthétique : textes choisis*, traduit par Gilles A. TIBERGHIEN, Paris, Gallimard, 1991, p. 158, 166, 168.
[3] Jacob Burckhardt (1818-1897), critique d'art et historien suisse germanophone, cherchait à concilier histoire politique et histoire de l'art en une histoire de la culture. Il évoque le style baroque en l'associant à une dégénérescence de l'art classique, dans le souci de rendre compte de l'ensemble de l'art italien de la Renaissance. Jacob BURCKHARDT, *Le Cicerone, guide de l'art antique et de l'art moderne en Italie*, traduit par Auguste GÉRARD, [1885], 5e éd., Paris, Firmin-Didot, 1892, p. 58.
[4] Heinrich Wölfflin (1864-1945) succède à Burckhardt comme professeur à Bâle et lègue à sa discipline la notion de « langage artistique » qui pose les fondements d'une approche formelle des œuvres d'art. Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, traduit par Claire RAYMOND et Marcel RAYMOND, [1915], 2e éd., Paris, Plon, 1952.
[5] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, *op. cit.*, p. 25-26, 135-136, 173, 210.

contre lequel le baroque se construit. *Alter ego* qui suivrait ou qui précèderait, selon les interprétations, la période de transition qu'est le baroque, le classicisme entretient cependant des frontières poreuses avec lui, au point que Wölfflin rappelle que ces notions sont relatives, qu'une œuvre est plus ou moins baroque qu'une autre, à défaut de l'être de façon absolue[1]. Est-il nécessaire de penser le baroque comme le double inversé d'une autre notion, plutôt que comme une possibilité d'expression parmi d'autres ? Toujours est-il que la notion de baroque, paradoxalement, doit son existence au classicisme et qu'elle se définit toujours, d'une façon ou d'une autre, par rapport à ce dernier, malgré des tentatives de détermination autonome. La démarche, certes critiquable, rappelle qu'un concept appliqué à l'histoire ne peut jamais se construire dans l'absolu, et que la comparaison agit comme garde-fou, permettant de passer la définition au crible du réel.

Sans aller jusqu'à faire du baroque un adjectif qui désigne toutes les créations d'une époque et le réduire ainsi à un simple repère chronologique, on peut concevoir le baroque non comme un antonyme, mais plutôt comme la variation d'une sensibilité classique, obéissant à une logique différente, comme le suggère Claude-Gilbert Dubois[2]. Un traitement baroque de l'objet procéderait par gonflement et remplissage, par emphase et sinuosité, tandis qu'une approche classique avancerait par épuration, concentration et intensification. Cette approche de la question baroque envisage les deux modes de pensée comme se confortant l'un l'autre, se prenant l'un l'autre pour étai[3], ce qui autorise l'appellation « âge du baroque » plutôt qu'« âge baroque ».

Jean Rousset, critique littéraire, applique ensuite la notion à la littérature d'expression française et rassemble le baroque en deux critères, symbolisés d'une part par le paon, qui incarne l'ostentation, l'exaltation du paraître, le masque et le déguisement, et d'autre part par Circé, figure de la mobilité, du changeant et de la fugacité[4]. Il favorise dans ses analyses les images de l'instabilité, du passage et de l'envol[5]. Son travail ouvre une page importante de l'histoire littéraire et la critique s'empare de la notion pour lui donner des contenus variés qu'elle adapte à des corpus littéraires différents. Ainsi, Herbert Knecht rassemble les tendances baroques sous les deux paradigmes du

[1] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 34.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque en Europe et en France*, *op. cit.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, Paris, J. Corti, 1954, *passim* ; Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, Michel JEANNERET et Jean STAROBINSKI (eds.), Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2006, p. 14.
[5] Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, *op. cit.*, p. 9.

merveilleux et du mystère, et fait porter l'accent sur la curiosité baroque et son désir corrélé d'être ébloui, émerveillé et étonné[1]. Peu à peu, les traits affiliés au baroque littéraire français trouvèrent une contrepartie dans la littérature outre-Manche, et la possibilité de recourir au terme « baroque » pour la littérature anglaise de la fin du XVIe siècle et de la première moitié du XVIIe siècle s'imposa[2]. Mais à force d'être jointe à des contenus si variés, la notion de baroque finit par perdre de sa substance, au point d'être associée à un type de production artistique difficile à classer dans son époque.

Le baroque intemporel

Une tendance majeure qui a façonné le concept de baroque a été essentiellement formulée par l'Espagnol Eugenio d'Ors au cours des décades de Pontigny[3]. Ce dernier exalte le baroque jusqu'à en faire une notion transhistorique, une tendance humaine générale qui émerge cycliquement dans l'histoire, à l'ère gothique par exemple. Perçu par certains comme une forme sans ancrage spatio-temporel, le baroque a ainsi été appliqué à l'art khmer, aux sites précolombiens, aux totems polynésiens, et à toute forme d'art qui pouvait, de près ou de loin, correspondre à grands traits aux caractéristiques du baroque[4].

« Partout où nous trouvons réunies dans un seul geste plusieurs intentions contradictoires, le résultat stylistique appartient à la catégorie du Baroque », affirme d'Ors dans un élan qui attribue au baroque la caractéristique de ne pas savoir « ce qu'il veut[5] ». Envisageant l'histoire de l'humanité comme une série de constantes – les fameux « éons » – qui tour à tour se font jour ou se dissimulent, s'affirment ou se cachent, le critique d'art dépeint le monde comme un entrelacs de permanences dont le baroque et le classique ne sont que deux pôles[6]. Il distingue le « style historique » du « style de culture », voyant dans le premier une tendance qui se limite à des produits culturels

[1] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 343-344.
[2] Peter N. SKRINE, *The Baroque: Literature and Culture in Seventeenth-Century Europe*, London, Methuen, 1978 ; Frank J. WARNKE, *Versions of Baroque: European Literature in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1972 ; Gisèle VENET, « L'espace du reflet – ou l'autre page » dans Henri ADAMCZEWSKI et al. (eds.), *Mélanges offerts à Robert Ellrodt*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 79-92 ; Gisèle VENET, « L'Angleterre dans l'Europe baroque », *Littératures classiques*, vol. XXXVI, 1999, p. 153-163 ; Line COTTEGNIES, « Miroir du théâtre : maniérisme et mise en abyme dans *The Convent of Pleasure* de Margaret Cavendish (1668) », *Études Episteme*, 2006, vol. IX, p. 269-283.
[3] Eugenio d'Ors y Rovira (1882-1954) est philosophe, critique d'art, essayiste et romancier, et s'attache dans son œuvre plus particulièrement aux problèmes esthétiques. Figure originale, il se considérait comme un philosophe de la culture et eut une grande influence en Espagne en son temps. Il participa aux décades de Pontigny, réunions qui oscillaient entre salon littéraire et congrès philosophique et qui cherchaient à créer une sociabilité intellectuelle au sein de l'abbaye de Pontigny. Eugenio d'ORS, *Du baroque*, traduit par Agathe ROUARDT-VALÉRY, [1931], 2e éd., Paris, Gallimard, 1968. Sur les décades de Pontigny, on peut lire François CHAUBET, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
[4] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 12.
[5] Eugenio d'ORS, *Du baroque*, *op. cit.*, p. 29.
[6] *Ibid.*, p. 80-84.

limités, comme le gothique que l'on ne retrouve que dans l'architecture, et qui ne peut être ressuscité que par plagiat ou pastiche. À l'inverse, le « style de culture » se retrouve dans de nombreuses productions de la culture, comme la prose ou les mœurs, ainsi qu'en plusieurs moments historiques. Le baroque est alors un style infini et récurrent, il se retrouve dans des choses aussi diverses que la personnalité d'un Don Juan, le clair-obscur d'un tableau, ou même la tauromachie[1]. À cette vision du baroque, Eugenio d'Ors associe ensuite certaines caractéristiques : panthéisme, dynamisme, multipolarité et continuité[2]. L'humiliation de la raison, l'imitation des procédés de la nature, la recherche de la profondeur ainsi que le sens du pittoresque illuminent chacun à leur façon un aspect de ce baroque protéiforme[3].

La vision d'Eugenio d'Ors consiste en réalité à mettre en relation des productions que le temps et les conditions d'existence séparent, mais qui semblent partager un certain élan. Au lieu de créer une catégorie pour qualifier les œuvres considérées comme dynamiques, il associe plusieurs critères – qui s'inspirent de l'art du XVIIe siècle – pour justifier son baroque. La démarche est cependant sujette à caution, dans la mesure où le choix des critères et leur association semblent parfois aléatoires. La célèbre fenêtre de Thomar du Quattrocento portugais qui clôt son ouvrage est donnée comme l'œuvre baroque par excellence, son association avec la catégorie correspondante allant presque de soi. Faute d'avoir un critère à l'aune duquel on mesure un degré de baroque, la définition de ce concept protéiforme finit par être circulaire, même si elle permet d'envisager le problème du baroque d'une façon nouvelle. Certes, Eugenio d'Ors conclut son analyse avec un accent particulier sur le dynamisme et la profondeur de ces œuvres, cependant, la nécessité d'associer ces idées au baroque reste peu claire. La notion de baroque culturel est toutefois porteuse de sens : elle rappelle à juste titre que le baroque artistique n'est pas un phénomène isolé, qu'il semble participer à une culture qui dépasse la sphère des beaux-arts. Si l'on suit la logique d'Eugenio d'Ors, il n'y aurait pas « d'âge du baroque », mais simplement des époques où cette constante serait particulièrement visible et éclatante, des âges du baroque. Le baroque serait intemporel, « reflet dans les sensibilités et les expressions de périodes de transition, de difficultés internes, de remise

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] *Ibid.*, p. 105, 117.
[3] *Ibid.*, p. 116, 125, 161.

en cause de valeurs traditionnelles, d'un affleurement de tendances profondes, douloureuses parfois, inquiètes toujours[1] ».

Cette intuition a été reprise par de nombreux critiques, et appliquée à d'autres champs de l'esprit humain. Ainsi, Christine Buci-Glucksmann, parmi d'autres, en adopte les possibilités explicatives et l'applique à Baudelaire ou encore au mythe moderne de Salomé[2]. Elle théorise la fracture entre l'œil et le regard qu'elle tire du Grand Siècle et attribue au baroque l'origine d'un nouveau partage du visible, au moyen de l'axiome « être c'est voir », oscillant ainsi entre une définition culturelle et historique du baroque[3].

Eugenio d'Ors et ses disciples placent cependant toutes les productions humaines sur un plan d'égalité, malgré des conditions concrètes d'existence extrêmement différentes. Est-il légitime d'analyser un texte de Pélage avec les mêmes outils que « l'extase de sainte Thérèse » du Bernin ? Faire surgir des traits communs aux deux œuvres peut illuminer certains aspects partagés comme l'exaltation de la liberté et la possibilité du mouvement, mais la démarche fait oublier que les deux sont issus de contextes spécifiques et répondent à des inquiétudes qui divergent. En outre, cette vision du baroque risque de renvoyer à la décadence à laquelle il était initialement associé. Si l'audace de l'expression baroque est rapprochée, à chaque époque, avec un apparent désordre, « une désorganisation intérieure de la conscience individuelle ou collective », elle finit par s'associer systématiquement avec « le climat où les personnalités se désagrègent[4] ». Un tel baroque séduit par son aspect généralisant, mais succombe précisément à sa caricature.

Une autre interprétation du baroque intemporel associe l'idée d'un mouvement universel à un retour à la forme, et fait correspondre le baroque à une étape que traverserait chaque mouvement artistique. L'idée d'Henri Focillon est, schématiquement, que tous les styles traversent quatre périodes qui peuvent être simultanées : une phase archaïque ou expérimentale, puis une étape classique suivie d'une période de plénitude et de raffinement, et enfin un épisode d'exubérance dont le baroque et le maniérisme feraient partie[5]. Les vitesses d'évolution de ces formes varient de façon fluctuante et ces

[1] Victor-Lucien TAPIÉ, « Le baroque », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 5 août 2013. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/baroque/.
[2] Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque : de Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984, p. 74-86, 190-197.
[3] Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La folie du voir : de l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986, p. 29.
[4] Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, [1957], 2e éd., Paris, Plon, 1972, p. 33.
[5] Henri Focillon (1881-1943), théoricien et historien de l'art, est connu pour son essai de méthodologie et de doctrine *La vie des formes* où il interprète l'œuvre d'art comme forme et non comme signe. Henri FOCILLON, *Vie des formes*

mouvements connaissent des phénomènes de renaissance ou de survivance qui viennent encore compliquer la trame générale d'un temps qui n'est pas perçu de façon linéaire. Focillon se situe dans une position ambiguë par rapport au baroque permanent, dans la mesure où il tempère cette interprétation avec une insistance sur l'historicité de l'œuvre d'art qui ne peut être comprise que dans son contexte, sur le parcours d'une évolution. Cette vision des choses fait de l'art immédiatement postérieur à la Renaissance un style baroque parmi d'autres, au même titre que l'art grec du Ve siècle[1]. Cependant, l'application à l'histoire de l'art limite la portée bien plus vaste de ce concept de civilisation et, s'il met en valeur le rapport qu'entretient le baroque avec la crise, il n'accorde toujours pas suffisamment d'importance au contexte spécifique de l'émergence des œuvres d'art, ainsi qu'au rapport qu'elles peuvent entretenir avec la pensée de leur temps. En outre, cette interprétation associe une fois de plus le baroque avec un phénomène de décadence, détermination péjorative dont il a du mal à être dissocié.

Dès lors, par respect pour l'historicité de l'œuvre que j'étudie, je ne souscris pas dans le présent travail à ces hypothèses. En effet, si le travail de Digby arbore une teneur baroque, c'est avant tout en tant que produit d'un temps et d'un lieu spécifiques. Son œuvre gagne à être mise en relation avec les courants de pensée et d'art de son époque, car elle permet de mettre au jour la crise qui agite le XVIIe siècle sur de nombreux plans. En outre, comme le souligne Victor-Lucien Tapié, le baroque est employé aujourd'hui comme terme de civilisation, et il paraît difficile de le dissocier de ses connotations historiques tant il est associé au contexte socio-économique du XVIe et du XVIIe siècles[2]. Les critiques cités ci-dessus ne parviennent jamais à gommer entièrement la référence au début de l'époque moderne. Ils ont tendance à niveler les productions de périodes diverses, au mépris de leurs contextes d'apparition et des convergences qui ont permis leur création. De fait, les traits du baroque sont peut-être davantage à chercher dans le contexte qui les a fait émerger et non exclusivement dans les productions artistiques et intellectuelles. Un détour par les conditions de surgissement du baroque jette un éclairage utile sur les fruits de cette époque.

suivie de l'« Éloge de la main », [1934], 5e éd., Paris, Club français du livre, 1964, p. 17, 20-21, 25-29 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 37.

[1] Henri FOCILLON, *Vie des formes*, *op. cit.*, p. 25 ; Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, *op. cit.*, p. 35.

[2] Victor-Lucien TAPIÉ, « Le baroque », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 5 août 2013. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/baroque/.

Un temps de crise

Si le baroque existe, il faut donc en chercher les caractéristiques aux XVIe et XVIIe siècles. Comme le souligne Deleuze de façon pertinente, « il est facile de rendre le Baroque inexistant, il suffit de ne pas en proposer le concept[1] ». Les critiques qui émettent des doutes sur la consistance de la notion oublient que le concept reste à construire, que la question n'est pas « le baroque existe-t-il », mais plutôt « peut-on inventer un concept capable de donner de l'existence au baroque » ? Pour reprendre l'image parlante de Deleuze, on nie l'existence de la licorne, parce que l'adéquation entre le concept défini et la réalité ne se vérifie pas[2]. En revanche, pour le baroque, le concept reste à définir pour exister, et s'il peut être agrégé à un concept opératoire, il sera alors en mesure d'éclairer des œuvres et des pensées d'une lumière nouvelle qui le rendra fécond, qui lui permettra d'ouvrir plus de possibilités explicatives qu'il n'en ferme. Il ne s'agit pas simplement d'analyser les thèmes et les formes baroques, mais aussi de montrer que la pensée d'un savant, le chevalier Digby, s'inscrit plus largement dans une sensibilité tout européenne, qui revêt des formes semblables en divers endroits. Comme le souligne Benito Pelegrìn, « le Baroque est une nouvelle conception du monde qui s'exprime dans ses façons de le voir, de le percevoir, de le représenter, à travers toutes les manifestations de la culture[3] ». Cette définition souffre cependant de l'imprécision de son objet d'étude et conduit l'auteur à embrasser un grand nombre d'œuvres et d'événements. Le baroque est l'esprit non exclusif d'un temps, il reste cependant à trouver le critère qui permette de le délimiter, car la période renferme « tout et son contraire[4] ».

Le concept de baroque est résolument posthume ; jamais les artistes ou penseurs des XVIe et XVIIe siècles n'ont eu conscience de constituer une mouvance distincte de leurs prédécesseurs et de certains contemporains. La catégorisation *a posteriori* d'œuvres de la pensée souffre de nombreuses limites : elle lisse les riches aspérités d'une histoire vivante, elle met en valeur certaines caractéristiques au détriment d'autres, parfois plus représentatives ou signifiantes, elle crée une unité artificielle là où des hommes n'avaient de point commun que d'appartenir à la même sphère culturelle, géographique et historique. Cette reconstruction permet néanmoins de discerner un élan et une direction qui aident à faire sens d'une multitude d'événements, d'œuvres et d'idées. Le travail inlassable de l'historien n'est-il pas de dégager d'un corpus donné les lignes directrices

[1] Gilles DELEUZE, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 47.
[2] *Ibid.*
[3] Benito PELEGRÍN, *Figurations de l'infini : l'âge baroque européen*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 20.
[4] *Ibid.*

afin de conclure à une certaine intelligibilité du passé ? L'application de la notion de baroque dans le présent travail se veut respectueuse du sens que Digby donnait à ses termes, mais aussi attentive aux inférences qu'ont les mots employés, les liens qu'entretiennent les idées du chevalier avec celles de ses contemporains, le contexte varié dans lequel il rédige ses écrits – sources nécessaires pour connaître et comprendre sa pensée. La notion de baroque a été féconde au XXe siècle, elle a permis de tirer de l'ombre des œuvres de qualité, restées méconnues faute de s'accorder à des catégories établies. Le présent travail fait le pari que redonner consistance à la notion pour caractériser un âge spécifique permettra de faire surgir des traits importants dans l'œuvre de Digby.

C'est le concept de « crise » qui me semble mieux contenir les différentes connotations qu'a le baroque[1]. Si je parle de baroque plutôt que de crise, c'est précisément parce que le terme regroupe une constellation culturelle signifiante et riche, différente de celle qu'ouvre le mot « crise ». Le terme de crise lui-même est pourvu d'acceptions variées qui pourraient brouiller encore les pistes, et il y aurait peu de sens à remplacer un terme controversé par un autre[2]. Il ne s'agit pas tant d'interpréter le XVIIe siècle comme un temps de crise, ce qui a été fait avec compétence ailleurs[3]. Il s'agit plutôt d'associer les symptômes du baroque avec leurs conditions d'apparition et de voir comment le baroque lui-même est en réalité un symptôme des changements majeurs que connaît le siècle, en sus d'être aussi un exemple de la tentative de surmonter ces ruptures. On entend donc le terme de crise dans son sens général d'une manifestation brusque et intense de certains phénomènes, marquant une rupture, ce qui permet de s'intéresser aux signes du changement davantage qu'à la rupture elle-même. L'analyse que fait Reinhart Koselleck de l'étymologie et de l'évolution du terme grec permet de qualifier la crise comme le moment où un changement majeur commence à devenir perceptible, mais aussi comme l'apparition de symptômes inquiétants[4]. Le XVIIe siècle répond en de nombreux points à la notion de crise ainsi entendue.

[1] José Antonio MARAVALL, *La cultura del barroco : análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 310.
[2] Sur la richesse du terme « crise » et les débats qui s'ensuivent, on peut consulter Reinhart KOSELLECK et Michaela W. RICHTER, « Crisis », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVII, n° 2, 2006, p. 357-400.
[3] Geoffrey PARKER et Lesley M. SMITH, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Londres, Routledge, 1997.
[4] Reinhart KOSELLECK et Michaela W. RICHTER, « Crisis », *art. cit.*, p. 358-361.

Conditions socio-économiques

À définir le baroque par une confluence de figures et de thèmes qui semblent surgir à la même époque, on risque de passer à côté de son véritable contenu, et peut-être que là réside une faille du débat qui en traite. La notion de baroque a été appliquée d'abord à l'histoire de l'art, essentiellement en peinture et sculpture, et à l'architecture, pour être ensuite réappropriée par les critiques littéraires. Beaucoup d'études, se cantonnant à une spécialité, ne semblent saisir le cœur du baroque que confusément. Or, au lieu de chercher à voir quelle définition du baroque correspond à quel corpus, peut-être faudrait-il revenir à ce qui constitue le cœur de la notion, au centre commun de ces différentes formes d'expression, et ne plus se cantonner aux figures récurrentes, mais plutôt à un état d'esprit, une conscience collective, une sensibilité qui a nourri un temps donné. Une telle approche permettrait de mieux comprendre le surgissement de traits communs et contemporains, tout en mettant en relation des productions d'ordre différent, émanant par exemple de la philosophie, la rhétorique, la peinture, la sculpture ou même les mathématiques.

Le baroque, comme le rappelle judicieusement Didier Souiller, n'est pas la convergence fortuite de thématiques et de styles qui semblent apparentés. Il est profondément enraciné dans une situation historique marquée par les ravages de la guerre, les crises des subsistances, une chute de la démographie ainsi qu'une hausse des épidémies et de l'inflation, le tout contribuant à dresser un tableau sombre qui contraste avec le « beau XVIe siècle[1] ». Premier signe de crise, la croissance démographique en Europe s'infléchit dès 1550 et se dégrade franchement après 1590. Son rythme est variable d'une région à l'autre, mais elle n'épargne presque aucun espace européen[2]. Les mauvaises récoltes et les famines s'enchaînent, sans que l'on puisse établir de façon claire de rapport causal entre elles[3], un malaise économique général gangrène l'Europe et la paupérisation jette quantité de vagabonds et de mendiants sur les routes[4]. La révolte, le banditisme, l'errance sont autant de visages différents d'une conjoncture économique désastreuse. Emmanuel Leroy-Ladurie identifie un « petit âge glaciaire » à la fin du XVIe siècle, qui aggrave les crises de subsistances et qui est amplifié par les guerres de

[1] Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 20-26. L'expression « beau XVIe siècle » vient d'Emmanuel LEROY-LADURIE, *Les fluctuations du climat de l'an mil à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2011, p. 42-47.
[2] Pierre LÉON, Bartolomé BENNASSAR et Pierre CHAUNU (eds.), *Histoire économique et sociale du monde, XIVe-XVIe siècles, tome 1 : L'ouverture du monde*, Paris, Armand Colin, 1977, p. 544-545.
[3] *Ibid.*, p. 547.
[4] *Ibid.*, p. 551.

religion[1]. Dans le monde méditerranéen en général, la cherté du grain atteint des records autour de 1590-1600, et le mouvement se maintient à des niveaux élevés jusqu'en 1650 si l'on en juge par les courbes que connaît le prix du grain[2]. Parmi les causes connues, on remarque la baisse brutale des arrivées d'argent provenant de l'Amérique du Sud qui casse les prix, la guerre de Trente Ans qui interrompt les voies traditionnelles du commerce et draine la population de l'Empire, les variations climatiques qui menacent les récoltes, les rendements qui fléchissent et accentuent la diminution démographique[3]. Nombre d'historiens décrivent un contexte que l'on pourrait qualifier « de crise » tant les perspectives humaines semblent maussades. L'interaction de ces facteurs survient à partir de 1560, et surtout de 1580, et ne diminue qu'à partir de 1650. D'après Didier Souiller, « quel que soit l'indice de référence retenu, ces dates reviennent, sans exception[4] ». La crise du monde rural est continue sur cette période : expropriation, aliénation économique et sociale, paupérisation[5]. La fin du XVIe siècle et le début du suivant sont perçus comme difficiles et exhalant un marasme général.

Lorsque l'on se penche sur les conditions de vie aux XVIe et XVIIe siècles, et que l'on met en relation l'esprit du baroque avec les troubles du temps, le baroque apparaît comme une réponse aux crises diverses, et l'inquiétude décrite ci-dessus prend tout son sens. José-Antonio Maravall affirmait que le baroque est une culture « qui constitue la réponse donnée, approximativement durant le XVIIe siècle, par les groupes actifs d'une société qui est entrée dans une crise difficile et dure en relation avec les fluctuations critiques de l'économie de cette période[6] ». Encore ne faudrait-il pas se limiter aux données économiques, puisque la crise touche de nombreux domaines. « Tragique, la période semble bien l'être dès le début du siècle, avec un point culminant vers 1630, dans les secteurs qui ont connu les plus lourdes mortalités catastrophiques », note Michel Vovelle[7].

À cette crise économique et démographique qui ramène sans cesse l'homme à sa finitude et lui rappelle la fugacité de la vie, s'ajoute la crise religieuse. Un siècle après la

[1] Emmanuel LEROY-LADURIE, *Les fluctuations du climat*, *op. cit.*, p. 48-68.
[2] Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, [1949], 9e éd., Paris, Armand Colin, 1990, t. II, p. 469, 652-653.
[3] Pierre LÉON, Bartolomé BENNASSAR et Pierre CHAUNU (eds.), *Histoire économique et sociale du monde*, *op. cit.*, p. 558-563.
[4] Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 22.
[5] Bartolomé BENNASSAR et Jean JACQUART, *Le XVIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 343-344.
[6] José A. MARAVALL, *La cultura del barroco*, *op. cit.*
[7] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident précédé de La mort, état des lieux : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 269.

Réforme, la rupture est consommée, mais les tensions demeurent vives. Il n'est qu'à se tourner du côté de la Bohême, où une aristocratie protestante attachée à ses privilèges affronte la domination d'une dynastie au catholicisme intransigeant, inspirée par la Contre-Réforme, qui vise à convertir ses sujets à la doctrine romaine. Plus proche de notre sujet, l'attachement des puritains anglais à leur foi précipite les guerres civiles qui agitent la première partie du XVIIe siècle, puis c'est la peur du catholicisme romain, à l'origine de plusieurs crises politiques qui ponctuent le XVIIe siècle anglais[1]. Les tensions religieuses sont au centre des préoccupations, et l'importance de la question religieuse et confessionnelle dans la pensée du chevalier Digby en particulier ne peut être trop mise en valeur. Rappelons que les catholiques anglais du début XVIIe siècle pensent encore possible un retour dans le giron de Rome – la reine Marie Tudor n'avait-elle pas engagé un tel revirement cinquante ans auparavant ? Les missions jésuites sont vivaces et riches tant en martyrs qu'en figures de dirigeants dont Parsons n'est pas des moindres[2]. La réflexion de nombreux catholiques anglais dans le débat sur le serment d'allégeance reflète le dynamisme d'un groupe soucieux de trouver une place politique. De façon générale, l'historiographie récente sur le catholicisme anglais s'accorde sur sa vitalité et sa quête d'un *modus vivendi* qui rendrait possible une alternative à l'exil et à la ruine[3].

---

[1] Michael G. FINLAYSON, *Historians, Puritanism, and the English Revolution: The Religious Factor in English Politics Before and After the Interregnum*, Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; Arthur F. MAROTTI, *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, 1999 ; Arthur F. MAROTTI, *Religious Ideology and Cultural Fantasy: Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005 ; John MILLER, *Popery and Politics in England 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 ; Peter LAKE, « Anti-Popery: the Structure of a Prejudice », *in* Richard CUST (ed.), *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics, 1603-1642*, Londres, Longman, 1989, p. 72-106.

[2] Franck LESSAY, « Robert Parsons, S.J. : de la reconquête à la recréation du royaume d'Angleterre », *in* François LAROQUE et Franck LESSAY (eds.), *Innovation et tradition de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 107-131.

[3] Christopher HAIGH, « The Continuity of Catholicism in the English Reformation », *in* Christopher HAIGH (ed.), *The English Reformation Revised*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 176-208 ; Ceri SULLIVAN, *Dismembered Rhetoric: English Recusant Writing, 1580 to 1603*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1995 ; Anthony MILTON, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Michael C. QUESTIER, « Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance », *The Historical Journal*, vol. XL, n° 2, 1997, p. 311-329 ; Alison SHELL, *Catholicism, Controversy, and the English Literary Imagination, 1558-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; Hilmar M. PABEL et Kathleen M. COMERFORD (eds.), *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.*, Toronto, University of Toronto Press, 2001 ; Arthur F. MAROTTI, *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, *op. cit.* ; Peter LAKE et Michael C. QUESTIER, *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, New Haven, Yale University Press, 2002 ; Ethan SHAGAN, *Catholics and the Protestant Nation Religious Politics and Identity in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press, 2005 ; Michael C. QUESTIER, « Arminianism, Catholicism, and Puritanism in England during the 1630s », *The Historical Journal*, vol. XLIX, n° 1, 2006, p. 53-78 ; Michael C. QUESTIER, *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, C. 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; Ronald CORTHELL, Frances E. DOLAN, Christopher HIGHLEY et Arthur F. MAROTTI (eds.), *Catholic Culture in Early Modern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007 ; Alison SHELL, *Oral Culture and Catholicism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Robert S. MIOLA, *Early Modern Catholicism: An Anthology of Primary Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Christopher HIGHLEY, *Catholics Writing the Nation in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Toujours est-il que les catholiques anglais, de même que les protestants en France, vivent leur foi sur le mode de la crise, dans la mesure où elle est en porte à faux avec la religion établie, et leur réflexion sur le serment d'allégeance se veut *crise* au sens étymologique et politique : moment perçu comme déterminant la suite des événements, temps de décision crucial[1].

Didier Souiller met ce contexte de crise en parallèle avec une certaine fascination pour la mort, un accent sur les vanités et la fugacité de la vie.

> En réalité, c'est toute l'Europe qui à travers chaque littérature, exprime à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle, une vision tragique et assez désespérée du monde : le réel quotidien n'est plus ressenti que comme une source d'horreur ou de déception, cause de nostalgie d'un passé perçu comme meilleur[2].

L'embrasement de l'Europe coïncide avec une crise de la conscience. En toute hypothèse, la méditation sur la mort, la vision tragique, voire désespérée du monde, peuvent trouver leurs racines non dans une mode passagère, mais dans les conditions socio-économiques impitoyables[3]. Le concept de baroque, vu sous cet aspect, ne peut pas être pensé en dehors de toute référence historique, puisqu'il est ancré dans une époque précise, marquée par la guerre et la famine. D'autres époques ont subi de semblables traumatismes – on pense en particulier aux crises mondiales du XXe siècle – et n'ont pourtant pas donné lieu à des productions baroques. Les conditions socio-économiques permettent ainsi de mieux comprendre que le baroque est profondément inscrit dans les difficultés matérielles d'un temps donné, dans une crise de la conscience, mais elles ne suffisent pas à elles seules à expliquer le surgissement de cette mentalité spécifique.

Un faisceau de notions récurrent pour décrire l'ère baroque, évoqué au sujet d'Eugenio d'Ors ci-dessus, tourne autour de l'inquiétude, l'anxiété, le doute, voire l'angoisse. L'anxiété, profonde, touche de nombreux domaines, et connaît une traduction littéraire. Elle trouve des racines dans le contexte socio-économique et religieux évoqué ci-dessus, et elle s'exprime ouvertement dans l'eschatologie de l'époque, et plus précisément dans la représentation de la mort elle-même.

---

[1] Michael C. QUESTIER et Simon HEALY, « 'What's in a Name?' A Papist's Perception of Puritanism and Conformity in the Early 17th Century », *in* Arthur F. MAROTTI (ed.), *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 137-153 ; Johann P. SOMMERVILLE, *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 1981 ; J. V. GIFFORD, *The Controversy Over The Oath of Allegiance of 1606*, Thèse de doctorat non publiée, Université d'Oxford, Oxford, 1971.

[2] Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 35.

[3] *Ibid.*

De fait, le baroque est souvent caractérisé par sa fascination pour la mort qui prend la forme de l'esthétisation de ses représentations, ou encore de rituels spécifiques, voire un certain goût pour les récits de martyres[1]. Michel Vovelle, dans sa vaste étude sur la mort en Occident, souligne combien, au cours de la période baroque, « la mort envahit la vie[2] ». Il amène à la lumière les influences réciproques entre les nouveaux comportements religieux à l'égard de la mort, qui se caractérisent par un accent renouvelé sur les martyrs, par une prédominance des *memento mori* et des sermons sur la vanité de la vie et la nécessité de se préparer à une bonne mort. En outre, « l'air du temps » façonne le baroque et ce dernier le façonne à son tour[3]. Michel Vovelle conclut, pour « le frisson du baroque » à un « trait de sensibilité générale, plus profonde et enracinée[4] ». Le « tragique XVIIe siècle », comme il l'appelle, cherche la mort en action, le moment du passage[5]. Le théâtre élisabéthain, constitue une excellente introduction à l'angoisse de la mort, aux origines, selon lui, de la sensibilité baroque[6]. La thématique de la mort, de son omniprésence, de sa cruauté parfois, n'est donc peut-être pas liée au baroque de façon anodine, elle n'est pas un effet de mode, mais trouve ses racines au cœur d'une situation économique et humaine difficile ; elle constitue l'un des sites essentiels où s'exprime l'inquiétude baroque.

Les vanités, genre artistique courant à l'époque étudiée, sont la traduction visuelle de cette angoisse : natures mortes qui représentent des fruits ou fleurs que le temps fane, avec des instruments de mesure, un globe ou encore un sablier, auprès d'un crâne ou d'un squelette qui rappelle que le temps passe et que se préparer à la mort est une nécessité. Si l'on en croit Michel Vovelle, il y a une réelle préoccupation aux XVIe et XVIIe siècles pour l'art de bien mourir, et les vanités s'inscrivent comme outil pédagogique pour faire connaître ce message[7]. Dès lors, il devient difficile de dissocier le contexte du XVIe et du XVIIe siècles de la détermination du baroque ; ce dernier est ancré dans des conditions matérielles difficiles qui expliquent en partie sa proximité avec les concepts de crise et d'inquiétude.

---

[1] Emile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente : étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1932 ; Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 1968, p. 16.
[2] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, *op. cit.*, p. 290.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 239, 247.
[5] *Ibid.*, p. 257, 249.
[6] *Ibid.*, p. 249.
[7] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, *op. cit.*

Une crise de la conscience

Un dernier aspect de la crise du baroque se retrouve dans ce que l'on pourrait nommer, à l'instar de Paul Hazard, une « crise de la conscience européenne ». Encore n'emprunte-t-on à l'étude de Hazard que le titre, car sa détermination semble excéder les limites temporelles qu'il y impose (1680-1715), et le XVIIe siècle qu'il décrit comme le temps de l'ordre, la discipline, la hiérarchie, qu'il résume sous le vocable de « classique », correspond mal à ce que nous connaissons de cette époque presque quatre-vingts ans plus tard. Les « grands changements psychologiques » que l'académicien décrit dans la première partie de son ouvrage mettent en valeur des variations pertinentes dans le contexte du baroque, avec un passage de la stabilité au mouvement, de l'ancien au moderne, du midi au nord, ainsi que l'émergence de l'hétérodoxie[1]. L'ensemble de ces évolutions trouve déjà un écho au XVIe siècle, que ce soit avec l'émergence de l'héliocentrisme ou les découvertes des explorateurs célèbres, les prémices de l'humanisme qui interrogent la véracité historique, et la persistance de l'Angleterre dans le schisme.

Toujours est-il que la fin du XVIe et le XVIIe siècle connaissent des transformations majeures dans le domaine de la pensée qui sont le fruit d'avancées techniques, de voyages de découverte, d'observations, mais aussi de structures de pensée renouvelées par la Réforme, pour n'en citer que quelques-unes. Est-il judicieux de parler de « crise » dans ce domaine ? De fait, le terme de « révolution » est plus courant : on parle beaucoup de « révolution copernicienne », « révolution astronomique », « révolution scientifique », mais le substantif traduit imparfaitement l'angoisse que peuvent susciter ces changements de perspective[2]. Ainsi, le passage à l'héliocentrisme, présenté comme « révolution » traduit justement l'ampleur du phénomène dans le monde de la pensée, mais masque l'inquiétude qui l'accompagne : la vision médiévale du monde est ébranlée, l'homme perd sa place centrale dans l'univers, le monde est subitement conçu comme mouvant, malgré un vécu immédiat qui fait penser le contraire. S'il y a bel et bien une révolution, il y a aussi une crise liée aux bouleversements que cette révolution provoque. Ainsi, le jeune XVIe siècle traverse une première crise qui ne verra son aboutissement qu'un siècle et demi plus tard avec la publication des *Principia* de Newton. Si la crise est l'apparition des symptômes, celle-ci prend parfois des formes plus

[1] Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Gallimard, 1968, p. 15-157.
[2] Alexandre KOYRÉ, *La révolution astronomique : Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1961 ; Thomas S. KUHN, *La révolution copernicienne*, traduit par Avram HAYLI, Paris, Fayard, 1973, p. 2-3.

discrètes, moins retentissantes, mais non moins influentes. Ainsi, la transformation des données de l'expérience décrite par Philippe Hamou peut-elle s'apparenter à une crise du sensible, un questionnement renouvelé qui, grâce à une précision jusque-là inégalée dans l'observation de phénomènes due au perfectionnement du télescope et du microscope, remet en question un réel phénoménal devenu à la fois plus proche et plus étranger[1]. La révolution scientifique, au nom chaudement débattu dans l'historiographie anglophone, n'est pas en reste dans l'élaboration d'un sentiment de crise intellectuelle[2]. Le terme de crise, qui connote un changement subit et généralement décisif dans le cadre d'une maladie, et par analogie, une phase grave dans l'évolution des choses, des événements, des idées, traduit à la fois le malaise profond causé par des transformations relativement rapides et ses conséquences déterminantes sur les orientations intellectuelles de l'époque. Il éclaire utilement la pensée de Digby, comme je tenterai de le montrer dans ce travail.

Pour toutes ces raisons, le présent travail adopte l'hypothèse d'une époque du baroque, caractérisée par une sensibilité ancrée dans un sentiment de crise et d'inquiétude liées au cadre culturel et au contexte dramatique du XVIIe siècle anglais. Le mouvement permanent et vertigineux du monde[3] dans sa perception par les hommes de l'époque vient nourrir l'idée du baroque. En face de ce monde physique inquiétant, l'importance essentielle des apparences et de l'ostentation prend tout son sens : elle rend à celles-ci leurs lettres de noblesse[4]. Ainsi, la crise baroque trahit une profonde inquiétude qui revêt l'aspect du chaos et de l'inintelligibilité – celle-là même que Jean-Pierre Cavaillé associe au scepticisme[5]. Face à l'inquiétude, l'apparence est le refuge des sens et l'ostentation, l'affirmation hyperbolique d'une existence que tout menace. Enfin, le baroque n'a pas peur des contradictions et se nourrit du profond paradoxe qui veut qu'une chose et son contraire non seulement puissent exister, mais aussi se nourrir et se renforcer, comme le font baroque et classique. Dans la culture du baroque, le paradoxe n'est plus un signe

[1] Philippe HAMOU, *La mutation du visible I : du* Sidereus Nuncius *de Galilée à « La dioptrique » cartésienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

[2] Le débat sur la pertinence de l'expression « révolution scientifique » est vaste ; les ouvrages suivants m'ont paru apporter les éclairages les plus intéressants sur la question. Herbert BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation of History*, Londres, G. Bell and Sons, 1931 ; David C. LINDBERG et Robert S. WESTMAN (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Ierome B. COHEN (ed.), *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990 ; Andrew CUNNINGHAM et Perry WILLIAMS, « Decentering the 'Big Picture': The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science », *in* Andrew CUNNINGHAM (ed.), *The Identity of the History of Science and Medicine*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 407-432 ; Roy PORTER, « The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel? », *in* Roy PORTER et Mikuláš TEICH (eds.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 290-316.

[3] Jean Rousset inclut cet aspect dans la figure de Circé, personnage en métamorphose permanente. Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque*, *op. cit.*

[4] En témoigne le titre de l'ouvrage de Claude-Gilbert Dubois : *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit*.

[5] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 9.

d'inintelligibilité du réel, mais un principe explicatif, et la métamorphose devient la figure protéiforme qui permet de tirer du sens de faits déroutants dans le monde physique comme dans le monde cognitif. Le baroque est à la fois une crise et une réponse à celle-ci.

Méthode

Est-il raisonnable – ou même désirable – d'appliquer une notion tirée de l'histoire de l'art, ancrée dans un temps historique et incarnée dans des productions matérielles, à une philosophie ou une pensée ? N'est-ce pas un problème de méthode que de caractériser une philosophie à la lumière de disciplines concurrentes et d'espérer ainsi rendre compte de sa spécificité ? Si le baroque est bel et bien un attribut de civilisation, une mentalité, une structure de pensée associée à la crise et à l'inquiétude, il requiert une appréhension multiple qui ne se limite pas aux productions matérielles de l'art ou l'architecture, mais doit aussi s'appliquer aux œuvres de l'esprit de la même époque. La démarche, certes peu courante, n'en a pas moins quelques précédents. Plusieurs historiens ou critiques littéraires appliquent en passant le baroque à des philosophes comme Pascal, Descartes ou Leibniz[1]. Le plus célèbre est sans conteste l'étude de Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque* dont le titre souligne le concept principal[2]. Deleuze, appliquant son baroque à Mallarmé et Heidegger, en fait une notion intemporelle, ce qui en affaiblit la théorisation au vu de l'analyse développée ci-dessus sur l'ancrage historique du baroque[3]. La plasticité de son concept de « pli » autorise en outre des inclusions qui paraissent excessives au vu des nombreuses applications et interprétations possibles. Son appréhension du baroque n'entrera donc pas en jeu dans le présent travail.

D'autres philosophes ont adopté une démarche semblable en philosophie, sans pour autant nier l'ancrage temporel de la notion. Ainsi, Pierre Cahné, partant du principe que le choix des images n'est jamais anodin en philosophie, s'étonne « de tout ce qu'il y a d'intuition, de fou, de poétique, en un mot d'anticartésien chez Descartes » et s'attache à mettre au jour ce paradoxe par la stylistique.

> Descartes est le contemporain de Calderón, de Rembrandt et de Théophile, c'est-à-dire qu'il participe de l'esthétique et de la vision du monde que Wölfflin, puis dans son sillage, la critique littéraire, ont appelé [sic] le temps baroque. Même si l'étiquette est ambiguë, elle a du moins le mérite d'imposer à notre regard de renoncer à tenir les œuvres de ce temps pour des

[1] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 343-344 ; « Pascal, penseur baroque par excellence », Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque*, *op. cit.*, p. 174.
[2] Gilles DELEUZE, *Le pli*, *op. cit.*, p. 5.
[3] *Ibid.*, p. 42-44.

> balbutiements ou « pas-encore » maladroits, en chemin vers une perfection visée et atteinte par la seconde moitié du siècle. Il s'agit donc pour nous de montrer (…) que Descartes appartient intimement à cette sensibilité[1].

Loin d'être de simples ornements ou illustrations, les images et métaphores de Descartes structurent sa pensée et lui confèrent un aspect intuitif qui jure parfois avec le rationalisme auquel la pensée cartésienne est généralement associée, confirmant ainsi son appartenance baroque[2]. Pierre Cahné poursuit : « dans l'emploi des images se révèlent certaines structures mentales dont Descartes n'est pas lui-même pleinement conscient, et dont il ne sait pas où elles mènent[3] ». Ce qu'il souligne, c'est la « relation préphilosophique au monde à laquelle la pensée essaiera de donner toute sa vie la dignité d'un rapport conscient », une dimension inconsciente qui lie le penseur aux préoccupations de son temps, révélée par son style, son choix de mots et d'images, le rythme de sa phrase[4].

La présente étude s'inspire de la démarche de Pierre Cahné, sans pour autant la suivre dans toutes ses ramifications, puisque ce dernier s'adonne à une étude purement stylistique et qu'il place sur le même plan le discours du philosophe et celui d'un romancier ou d'un poète, ne différenciant le premier des autres que par son « souci explicite de se situer dans une histoire qui est un interminable dialogue avec ceux qui l'ont précédé dans l'interrogation de l'Être[5] ». Le corpus de Digby étant plus hétérogène, ce serait une erreur méthodologique que de ne pas prendre en compte la différence de genre qui distingue, pour n'évoquer que ceux-ci, *Loose Fantasies* du *Journal of a Voyage* et de *Deux traités*, trois ouvrages dont le style et l'intention divergent profondément. L'approche de Pierre Cahné révèle des aspects nouveaux de la pensée de Descartes, mais elle vient compléter un fonds déjà riche d'études philosophiques sur son auteur. En ce qui concerne Digby, aucune étude systématique n'a été faite de sa pensée, il serait donc mal venu d'éclairer celle-ci au moyen du seul prisme de la stylistique. En revanche, celle-ci révèle de fait un certain nombre de traits qui éclairent utilement et efficacement la vision générale de sa réflexion ; elle fera donc partie des outils employés pour l'analyse.

Toujours au sujet de Descartes, un autre philosophe, Jean-Pierre Cavaillé, se penche sur le rapport entre le « nouveau monde » – celui que décrit la nouvelle

[1] Pierre CAHNÉ, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, Paris, J. Vrin, 1980, p. 7.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] *Ibid.*, p. 20.
[5] *Ibid.*, p. 21.

philosophie – et « la constellation culturelle à laquelle il appartient[1] ». L'auteur s'efforce de « resituer quelques bribes du dialogue critique que Descartes entretient avec la culture dont il est pétri et dans laquelle il intervient[2] ». Une telle démarche semble rendre inévitable l'apparition du terme de baroque : « nous nous intéressons autrement dit aux relations que Descartes noue, dans cet ouvrage [*Le monde*] avec ce qu'il est possible d'appeler, en prenant beaucoup de précautions, la pensée baroque[3] ». Le philosophe caractérise ensuite cette dernière à l'aide du scepticisme,

> la pensée la plus propre de cette crise qui, au tournant du XVIe siècle, bouleverse les sphères du savoir, de la politique et du social. Ce scepticisme est aussi une crise de la pensée, et comme telle, son expression théorique s'accompagne le plus souvent de sa tentative de surmontement[4].

Le critère définitoire que choisit Jean-Pierre Cavaillé pour caractériser le baroque est tout à fait pertinent par rapport à l'axe que je choisis – le scepticisme est l'un des symptômes de la notion de crise développée ci-dessus ; il traduit l'inquiétude de ne pouvoir appréhender le monde tel qu'il est véritablement, ainsi que l'angoisse de ne pouvoir jamais savoir une chose vraie. La pensée de Digby se construit en partie contre le scepticisme de son époque, mais elle en incorpore aussi quelques traits, comme la deuxième partie de ce travail tentera de le montrer.

Informée par le concept de crise baroque tel qu'il est défini ci-dessus, une approche plurielle sera la plus à même de faire apparaître les tendances baroques potentielles dans la pensée de Digby ; soumettre son œuvre au crible de plusieurs outils méthodologiques différents permettra de mieux rendre compte de la complexité de sa pensée ainsi que de la disparité de ses réflexions. Il y a d'abord l'approche littéraire qui emprunte ses outils à la critique du baroque littéraire français, et qui voit surgir des formes, des structures et des tropes propres à ce courant, distincts de la Pléiade, des écrits de la Renaissance ou des Lumières, mais aussi d'un certain classicisme qui lui est contemporain. L'histoire des sciences fournit des outils qui autorisent la mise en relation entre les découvertes et leurs présupposés d'une part et le climat général d'inquiétude et de possibilités multiples d'autre part. Enfin, la philosophie fait sens de contradictions apparentes, tirant une certaine fécondité des apories et des paradoxes qui peuvent faire corps. L'approche générale est ainsi sous-tendue par le présupposé méthodologique que le

[1] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 8.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 9.

décloisonnement des démarches propres à chaque discipline peut rendre compte, de manière plus juste, d'une pensée vivante et plastique qui échappe parfois à un certain systématisme.

Il y a là un parti-pris méthodologique qui veut appréhender les phénomènes humains dans leur globalité et qui admet mal que l'architecture, la peinture ou la littérature soient des productions indépendantes de tout contexte historique et culturel[1]. Ce travail est ainsi placé sous le signe de l'interdisciplinarité et de l'ouverture, à l'instar parfois de l'éclectisme qu'il vise à déplier et à expliciter. Si aucune définition du baroque ne fait l'unanimité de la critique, certaines constantes se dégagent du débat et permettent de cerner les contours d'une sensibilité : est baroque l'état d'esprit qui trahit une sourde inquiétude que l'on retrouve dans l'omniprésence de la mort, qui affirme avec force l'existence d'un moi hypertrophié, qui met l'accent sur le dynamisme, le mouvement, la représentation sous toutes ses formes, et qui fait la part belle à l'exaltation des émotions. J'entends donc le baroque non comme le simple caractère de ce qui est incongru, mais comme le symptôme palpable d'une crise ou d'une inquiétude, comme une sensibilité où l'imagination et la fantaisie figurent en premier lieu en réponse à un certain scepticisme, où la fugacité est mise en valeur par rapport à la permanence dans le contexte de la philosophie de la nature, où le mouvement est toujours premier, où la métamorphose est érigée en principe explicatif, où le paradoxe n'empêche pas l'intelligibilité et où les apparences sont célébrées. L'intrusion de la philosophie dans le territoire des beaux-arts ou de la littérature, en réalité, n'en est pas une, les trois formes sont apparentées : toutes trois sont l'expression de l'être humain et de la façon dont ce dernier perçoit sa place dans le monde physique et spirituel, elles manifestent l'interprétation de son entourage, et constituent, par là même, un étalon idoine pour juger toutes les productions de la pensée humaine.

Le choix de traiter de l'âge du baroque n'échappe pas au problème que suscite toute adoption d'une catégorie : simplification, surinterprétation de détails, unité d'un corps disparate d'écrits qui n'ont parfois en commun que la personne de leur auteur. C'est là la rançon de toute catégorisation ; à chercher à faire sens du monde des idées, on est forcé d'adopter des concepts et des abstractions qui ne peuvent jamais rendre exactement compte des nombreuses subtilités que le matériau continu, protéiforme et évolutif de la

[1] Benito PELEGRÍN, *Figurations de l'infini*, *op. cit.*, p. 17.

pensée humaine connaît. Faut-il pour autant renoncer aux grandes idées, aux perspectives englobantes, aux récits soutenus qui font, parfois à l'excès, la part belle aux continuités, aux permanences et aux points communs ? Quel rôle peut avoir la pensée abstraite dans le travail sur l'histoire, par définition, concrète ? « On se trompe dès que l'on veut généraliser », avertit Victor-Lucien Tapié[1]. Mais une catégorisation est signifiante si elle ouvre plus de questions qu'elle n'en oblitère, si elle trace des voies d'interprétation qui peuvent donner sens à des écrits négligés, si elle correspond aussi au projet de l'auteur de trouver une unité dans un monde changeant, une identité dans le flux permanent de la matière. Il me semble que dans le cas précis de Digby, l'analyse en résonance avec la sensibilité baroque de son époque permet une interprétation générale de son œuvre qui ne la dénature pas.

Le célèbre « tant pis pour les faits » que Hegel aurait rétorqué à qui objectait au manque de coïncidence entre sa théorie et le réel[2] est une invitation à poursuivre l'approche philosophique de l'histoire. Il incombe en effet au philosophe de retrouver les relations essentielles, de discerner les grandes directions d'une époque, « même si celles-ci ne s'expriment pas purement dans le monde des faits », explique Benjamin[3]. C'est ici que commence la tâche du chercheur qui doit estimer pour chaque fait, pour chaque idée, le degré d'adéquation de sa structure la plus intime avec le concept de baroque, pour en conclure ou non à un lien intrinsèque, à une essence partagée. Il ne s'agit pas de refuser les faits comme une lecture hâtive de Hegel voudrait le faire croire, mais bien de revoir les faits à la lumière d'un concept qui peut se révéler utile pour éclairer la pensée du chevalier Digby.

Objectifs, corpus et plan de l'étude

Le principal objectif de cette thèse est double : il s'agit d'une part d'élaborer une synthèse générale de la pensée philosophique du chevalier, et d'autre part d'évaluer la teneur de cette pensée en résonance avec le concept de baroque qui permet de mettre en valeur le dialogue entre les idées digbéennes et leur époque.

Cette thèse n'est pas un travail de réhabilitation ni une biographie, le premier supposerait une démarche hagiographique et le deuxième se focaliserait davantage sur

[1] Victor-Lucien TAPIÉ, *Le baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 3.
[2] Michael LÖWY, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 294.
[3] Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, traduit par Sibylle MULLER, Paris, Flammarion, 2009, p. 59.

une personnalité qu'une intelligence du monde. La présente étude fait le pari que la pensée de Digby, bien que parfois contradictoire et peu originale en bien des aspects, jette un éclairage nouveau sur l'histoire des idées du XVIIe siècle et présente suffisamment de cohérence pour être étudiée comme un corps autonome.

Pour mener à bien ce travail, j'ai consulté de nombreuses sources qui constituent mon corpus dont la caractéristique principale se trouve sans doute dans la variété des genres représentés : lettres personnelles, traités, opuscules, méditations, prières, épîtres, pétitions, mémorandum, lettres dédicatoires, poèmes, préfaces, notes de lecture et traductions qui ont tous en commun d'avoir été écrits par Digby. À ceux-ci s'ajoutent les catalogues des livres qui ont composé sa célèbre bibliothèque.

Les documents biographiques divers qui se trouvent, pour beaucoup, aux National Archives et à la British Library, permettent de remettre dans leur contexte matériel les idées de Digby[1]. Bon nombre de ces documents ont déjà été exploités par des biographes antérieurs[2], tandis que certains sont nouveaux.

Au cours de divers voyages d'études, j'ai rassemblé plus de 275 lettres écrites par le chevalier, dont certaines étaient jusque-là inconnues. Toutes prennent une importance variée dans mon développement, en fonction de leur teneur plus ou moins proche de la problématique choisie. Plusieurs avaient déjà fait l'objet d'une publication complète ou partielle, comme le fameux *Letter-book* intitulé *In Praise of Venetia*, qui se trouve actuellement dans la bibliothèque universitaire de Smith College, au Connecticut, et qui est composé de lettres de Digby à ses proches peu après le décès de sa femme. Ce recueil de lettres, marqué par le deuil et la douleur, intéresse cette étude pour son traitement esthétique de la mort et de la séparation du corps et de l'âme ; même si Digby ne se penche pas encore sur les conditions matérielles qui rendent possible la résurrection, ces écrits livrent une contemplation de la mort et de la fugacité de la vie qui fait écho aux vanités baroques.

Une deuxième collection de lettres qui forment un tout cohérent est adressée à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, et à son fils aîné James Cranfield. Ancien *Lord Treasurer*, le comte en disgrâce avait succombé dans l'arène politique au redoutable

[1] British Library, Londres, Add. Mss. 15 857, 18 220, 21 427, 23 119, 30 259, 34 846, 38 175 et 72 438 ; National Archives, Kew. Le détail de ces manuscrits se trouve dans la bibliographie.
[2] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.* ; Robert PETERSSON, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.* ; Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.* ; Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *op. cit.*

Buckingham en 1624 et les années 1642-1643 le trouvent dans une position neutre au cœur du conflit civil qui le rend suspect de toutes parts. Les lettres offrent un aperçu de la sociabilité et de la vie quotidienne que menait Digby en détention à Winchester House. Contrairement au *Letter-Book*, ces lettres n'ont pas de cohérence thématique, mais elles illustrent bien une vision de la vie et des relations amoureuses qu'aimait présenter le chevalier.

Enfin, le troisième grand ensemble de lettres se trouve dans les bibliothèques romaines et comprennent des missives adressées aux amis que Digby avait à Rome – essentiellement Cassiano dal Pozzo, le cardinal Francesco Barberini et Luc Holste. Elles révèlent l'intensité avec laquelle ces intellectuels s'échangent des livres et s'instruisent mutuellement.

Enfin, j'aborde, quand c'est opportun, les lettres conservées aux National Archives, à la British Library, à la Bibliothèque Bodléienne ainsi que celles reproduites dans les *Calendar of State Papers* ou dans diverses publications pour lesquelles je n'ai pas retrouvé les originaux.

Les productions plus littéraires de Digby ont un réel intérêt esthétique et trouveront leur place à ce titre dans ce travail. L'autobiographie fictionnelle *Loose Fantasies* sera examinée sous le signe de son titre : à la fois comme un produit de l'imagination – même si elle est aussi inspirée de la réalité – et comme objet pour l'entendement, selon le sens scolastique du terme *fantasy*[1]. Elle servira à illustrer l'opinion de Digby sur le rôle de l'imagination qu'il développe dans *Deux traités* ainsi que dans certaines lettres, l'ensemble faisant écho au contexte baroque français et anglais. De nombreux tropes y font leur apparition, avant d'émerger de nouveau, une quinzaine d'années plus tard, dans *Deux traités*, et permettent de retracer l'itinéraire intellectuel de Digby. Dans la mesure où ce texte a déjà fait l'objet d'une excellente édition critique par l'Italien Vittorio Gabrieli, nourrie de commentaires pertinents, qui établissent les correspondances entre le roman de Digby et les productions de son temps en passant par les allusions aux événements contemporains évoqués, et que Joe Moshenska y a apporté de nouveaux éclairages dans sa récente étude[2], l'approche sera davantage thématique que biographique. Les considérations philosophiques qui parsèment l'ouvrage recevront une

[1] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*
[2] Joe MOSHENSKA, « Sir Kenelm Digby's Interruptions: Piracy and Lived Romance in the 1620s », *Studies in Philology*, vol. CXIII, n° 2, 2016, p. 424-483.

attention particulière, car elles dévoilent les prémisses d'une réflexion sur la vie contemplative ainsi qu'une théorie littéraire et esthétique que le chevalier nourrira sa vie durant. *Loose Fantasies* est donc abordé comme faisant écho aux problématiques qui parcourent l'ensemble de l'œuvre du chevalier et comme mise en pratique d'une esthétique personnelle où image et représentation occupent une place de choix.

Les poèmes de jeunesse de Digby nous intéresseront dans la mesure où ils s'inscrivent dans cette même perspective de deuil, d'interrogation sur la mort et de réflexion sur le corps et l'âme. Si leur qualité littéraire est limitée, ils révèlent une attention à la forme qui prend tout son sens dans le contexte baroque. La théorie poétique qu'il développe dans le commentaire du huitième chant de Spenser est mise en perspective avec la lettre à Thomas May qui se penche sur les écrits du poète Spenser et sur le devenir des langues en général[1], et avec quelques autres lettres et épîtres dédicatoires où l'auteur détaille une réflexion littéraire.

J'emploie aussi le journal de bord de l'expédition de Digby en Méditerranée tel qu'il a été publié en 1868, qui relate jour après jour les aspects techniques de son voyage et qui donne des indications qui ne sont pas seulement biographiques, mais aussi révélatrices de ses objectifs et façons de penser[2].

Le pan le plus connu de la vie intellectuelle de Digby reste sans doute sa philosophie de la nature qui constitue un curieux mélange d'atomisme et de scolastique, le tout dans un style bien « *virtuoso* » : richement illustré d'anecdotes et de faits exceptionnels qui font écho à la curiosité baroque. Parmi les écrits imprimés de Digby, celui qui a suscité le plus d'intérêt reste l'ouvrage *Deux traités* qui expose en deux parties la physique puis la métaphysique de Digby afin de démontrer l'immortalité de l'âme. L'étude détaillée de cet *opus magnus* du chevalier qui, à ma connaissance, n'a jamais été travaillé en profondeur, servira de base pour éclairer ses autres écrits en philosophie de la nature : j'analyse *Discours fait en une célèbre assemblée, par le chevalier Digby touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie* pour la conceptualisation fondée sur

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.* Thomas May (1596-1650), poète et historien, qui fréquentait Ben Jonson, le cercle de Tew et dédia deux pièces à Digby, *Cleopatra* (Londres, 1639) et *Julia Agrippina* (Londres, 1639), ainsi qu'une élégie à l'occasion du décès de Venetia Stanley. Pressenti pour succéder à Ben Jonson comme poète de la cour, on lui préféra Sir William Davenant. Les années 1640 le virent se ranger, amer, comme polémiste du côté des Parlementaires. David NORBROOK, « May, Thomas (*b.* in or after 1596, *d.* 1650) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 1er octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/18423.

[2] Kenelm DIGBY, *Journal of a Voyage into the Mediterranean*, *op. cit.*

des corpuscules accessibles, qui permettait de justifier l'efficacité de la poudre de sympathie et de l'établir comme un fait réel et naturel, et non comme un effet magique et obscur. L'opuscule *Discourse Concerning the Vegetation of Plants* constitue une étude de cas, où sont appliqués les principes de base de la physique digbéenne plus de vingt ans après leur première formulation ; il constituera l'une des premières publications officielles de la *Royal Society* naissante. À ces imprimés s'ajoute un ensemble de lettres adressées à Mersenne, Descartes et Hobbes en particulier qui montre comment la réflexion de Digby s'est développée et infléchie au fil des années. Un certain nombre de lettres manuscrites et de fragments de lettres viennent éclairer cette perspective ; parmi ceux-ci, on distinguera le fragment « the operations of any substance » qui détaille les divers degrés de l'âme et qui constitue un document clé de la réflexion de Digby. De même, la lettre à Hakewill recevra une attention particulière pour son traitement de la résurrection des corps[1].

Afin de mettre en perspective les écrits de Digby, les œuvres physiques de White occuperont une place en marge de ce corpus. Thomas White affirme en effet écrire selon le système de Digby et compléter son œuvre. Ainsi sont prises en considération les *Peripateticall Institutions*, prétendument écrites pour étoffer les idées de Digby, ainsi que quelques lettres qui témoignent du dialogue que les deux hommes entretinrent à ce sujet.

À partir de sa deuxième conversion en 1635, Digby s'intéresse aux questions religieuses et aux controverses de son époque et diffuse ses idées par le biais de lettres publiées, notamment *Letters Concerning Religion Between the Lord George Digby and Sir Kenelm Digby* et *A Conference with a Lady about Choice of Religion* ainsi que *A Discourse Concerning Infallibility in Religion*. Tous trois se préoccupent de la recherche de la certitude en matière religieuse et concluent que la tradition seule garantit la pérennité de l'Église et donc son infaillibilité et la vérité de son contenu. Dans cette catégorie on analysera aussi les *Observations upon Religio Medici* qui sont une réponse à Sir Thomas Browne, et qui font état des idées de Digby sur la résurrection et le Purgatoire. Les notes de débats qui se trouvent à la British Library, la correspondance avec le père Hilaire et certaines lettres qui abordent des questions théologiques adressées à White ou à des correspondants anonymes viennent compléter la vision théologique de Digby. Ainsi, la longue lettre du franciscain John Ponce qui reprend un à un ses reproches

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit*.

au *Traité sur l'infaillibilité* permet de reconstituer le débat d'idées que Digby provoqua et d'établir un tableau de l'hétérodoxie perçue de Sir Kenelm[1].

Plusieurs écrits tiennent davantage de la vie spirituelle et de la dévotion que de la théologie. L'introduction à la traduction de Tobie Matthews des *Confessions* d'Augustin nous importe pour son analyse des écrits de l'évêque d'Hippone et pour sa conception de l'utilité en matière de lecture spirituelle. Plusieurs prières et méditations permettent de donner corps à la spiritualité vécue par le chevalier. Une étude précise de la traduction du *Treatise of Adhering to God*, faussement attribué à Albert le Grand, complète ce corpus de textes touchant à la religion et permet de mettre au jour un texte qui a été largement passé sous silence par les précédents biographes de Digby. Sous couvert de traduction, le texte est en réalité une réécriture de l'original qui propose de se dégager du monde matériel pour parvenir à la contemplation divine. On y retrouve les thèmes chers à Digby qui y explore la nature des produits de l'imagination et le moyen pour le sujet de s'en libérer. Dans cette catégorie aussi seront examinées les notes de retraite et diverses méditations ; largement ignorées par ceux qui s'intéressèrent au chevalier, celles-ci font néanmoins émerger ce que Digby percevait comme essentiel dans sa vie de foi.

Enfin, on étudie la dimension ecclésiologique de la pensée de Digby au travers de *Blacklo's Cabal*, texte important ne serait-ce que pour les nombreuses interprétations dont il a fait l'objet. Il a l'avantage de présenter une approche à la fois politique et ecclésiologique des choix de Digby et d'offrir une excellente mise en contexte de la question de l'organisation de l'Église. Le mémorandum que remit Digby au pape en 1645 constitue un bon résumé des demandes des catholiques anglais à l'Église de Rome qui souhaitent que la situation en Irlande ne porte pas préjudice à leur cause. Digby y fait appel à la générosité de l'évêque de Rome et décrit la situation politique à sa manière. Vingt ans plus tard, Digby signe une épître implorant Charles II d'accorder aux catholiques une tolérance religieuse et politique et de lever les sanctions pénales qui pèsent sur leurs biens. Il invoque tour à tour l'histoire, la tradition et le bon sens pour obtenir justice. Mais Digby ne se contentait pas de militer sur les deux fronts romain et anglais pour la reconnaissance de sa petite Église, il s'investissait aussi dans ce combat au niveau spirituel : pour preuve, deux prières pour la réconciliation de l'Église et de l'État, de sa main, se trouvent insérées à un manuscrit de la British Library[2]. Dans ces élans

[1] British Library, Londres, Add. Mss. 41 846, f. 68-73.
[2] British Library, Londres, Harley Ms., 2312, f. 1-3, 102-104.

d'intercession, Digby reprend une théologie, nourrie par l'Ancien Testament, où l'Église nationale reste le modèle désirable. En outre, Digby participe diligemment à la quête d'un *modus vivendi* pour les catholiques anglais : il rédige une proposition de serment d'allégeance, ainsi qu'un pamphlet sur l'injustice des lois pénales. Les écrits théologico-politiques de Digby comprennent aussi le plan d'un traité sur le bon gouverneur, et la personnalité qu'il doit avoir, où transparaît en filigrane la spiritualité de Digby[1]. Un chapitre rédigé, sans doute de la main de Thomas White, accompagne le plan qui ne fut jamais transformé en œuvre.

Collectionneur avide de livres et de manuscrits, Digby a richement doté ses trois bibliothèques successives, et bon nombre de livres et manuscrits lui ayant appartenu nous sont encore connus grâce aux catalogues de vente et aux reliures de qualité qu'il faisait orner de ses armes et de son chiffre. Le réseau d'échange de livres que le chevalier tisse autour de lui aide à mieux cerner le détail de ses lectures et intérêts. Une analyse partielle des ouvrages contenus dans sa bibliothèque permet de montrer que Digby se préoccupe autant des productions intellectuelles de son temps que de celles du passé. Une partie de son abondante correspondance est consacrée aux publications : Digby demande des ouvrages ou remercie pour des livres reçus, ce qui nous permet de dresser un tableau de la circulation des livres et des idées autour de Digby et de montrer qu'il a réellement contribué à diffuser les connaissances auxquelles il avait accès. Cette démarche révèle aussi les origines de certaines de ses idées et met en valeur son éclectisme intellectuel.

En outre, une source qui a été entièrement négligée par les biographes de Digby ainsi que ceux qui s'intéressèrent de près ou de loin à son œuvre se trouve dans les marges des livres de Digby. Il a en effet annoté certains de ses ouvrages et nous offre ainsi un indice de ses pratiques de lecture et de sa réflexion sur certaines œuvres clés de son époque. Je tente ainsi d'établir une petite partie du dialogue qu'eut Digby avec les idées qui circulaient en son temps. Quatre ouvrages servent ici de cas d'étude : *L'amorosa Fiammetta* et *Laberinto d'amore* de Boccace illustrent la méthode littéraire de lecture de Digby ; *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* écrit par Hooker montre son approche d'un livre théologique, tandis que *A Chronicle of the Kings of England* est

[1] Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 178-179.

représentatif de sa lecture historique[1]. Cet aspect de la recherche inclut en outre une analyse du catalogue de vente de sa bibliothèque qui nous est parvenu.

On a attribué à Digby divers livres de recettes chimiques et alchimiques, médicales et culinaires. Les trois ouvrages – *A Choice Collection of Rare Chymical Secrets, Choice and Experimented Receipts in Physick and Surgery* et *The Closet of Sir Kenelm Digby, Knight, Opened* – ont été compilés par son assistant, George Hartman, auteur de son côté d'autres collections de recettes[2]. Ces ouvrages se composent exclusivement de recettes qui présentent peu d'intérêt pour cette étude ; elles ont déjà fait l'objet d'une analyse par Betty J. Dobbs qui, à défaut d'être exhaustive, a le mérite d'en esquisser les traits prégnants. De surcroît, les nombreuses lettres de Digby que l'on retrouve dans les correspondances d'Oldenburg, Boyle et Hartlib, qui traitent essentiellement d'alchimie et qui font état d'un simple échange de recettes expérimentales accompagné de commentaires opératoires intéressent ce travail uniquement pour le réseau intellectuel et la richesse des échanges qu'elles présentent. Enfin, onze manuscrits alchimiques, dont certains de la main de Digby, ont été récemment retrouvés à la bibliothèque nationale de Strasbourg[3], offrant une perspective nouvelle sur les milieux alchimiques parisiens que fréquentait Digby, ainsi que sur son goût pour la précision dans l'établissement des textes. L'intérêt de Digby pour l'alchimie est au cœur de sa vie intellectuelle et cet aspect de sa pensée nécessite, à mon sens, une étude à part entière dont la problématique divergerait de la mienne, qui remettrait en contexte les questions alchimiques auxquelles il s'intéressait, en parallèle avec le milieu international des alchimistes. L'ensemble des écrits alchimiques représente une somme particulièrement disparate, allant de la transmutation des métaux à la préparation de médicaments, sans oublier la recette de l'alkahest, dont l'intérêt ne serait pas mis en valeur par la problématique de cette thèse. C'est pourquoi je choisis de ne traiter que des aspects qui entrent en dialogue avec la perspective que j'ai choisie.

---

[1] Giovanni BOCCACCIO, *L'amorosa Fiammetta, di nuovo ristampata, e ricorretta*, Vinegia, 1557 ; *Laberinto d'amore, di nuovo ristampata, diligentemente corretto per Thomaso Porcacchi*, Vinegia, 1564 ; Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, Londres, 1617 ; Sir Richard BAKER, *A Chronicle of the Kings of England*, *op. cit.*

[2] Kenelm DIGBY et George HARTMAN, *The Closet of Sir Kenelm Digby, Knight, Opened*, Londres, 1910 ; Kenelm DIGBY et George HARTMAN, *Choice and Experimented Receipts in Physick and Surgery As Also Cordial and Distilled Waters and Spirits, Perfumes, and Other Curiosities. Collected by Sir Kenelm Digby, Knight*, Londres, 1675 ; Kenelm DIGBY et George HARTMAN, *A Choice Collection of Rare Chymical Secrets and Experiments in Philosophy as Also Rare and Unheard-of Medicines, Menstruums, and Alkahest*, Londres, 1682. Le premier a récemment été publié dans une édition complétée d'une introduction biographique, Kenelm DIGBY, *The Closet of Sir Kenelm Digby Opened*, *op. cit*.

[3] Lawrence M. PRINCIPE, « Sir Kenelm Digby and His Alchemical Circle in 1650s Paris: Newly Discovered Manuscripts », *Ambix*, vol. LX, n° 1, 2013, p. 3-24.

Mon étude s'organise en trois parties qui recouvrent trois pans canoniques de la philosophie et qui font chacune résonner un trope représentatif du baroque, dans une approche croisée entre histoire, philosophie et littérature. Est-ce là la reconstitution artificielle d'une pensée disparate et décousue, qui évolue et qui se réinvente au fil du siècle ? Les lignes de faille sont réelles et nombreuses dans la pensée du chevalier, et je m'efforce de ne jamais les occulter – au contraire, elles prennent tout leur sens dans la perspective baroque. L'approche concurrente, qui aurait privilégié une présentation conjointe et chronologique de la vie de Digby et de sa pensée, présente des limites nombreuses parmi lesquelles la répétition et la simplification ne sont pas des moindres[1].

La première partie de ce travail s'intéresse à la philosophie de la nature : Digby dépeint le fonctionnement du monde comme un mécanisme qui fait usage du chaos, du mouvement et de la métamorphose. J'y reprends les grands sujets physiques et biologiques que le chevalier explique à l'aide d'une série de notions principalement héritées de la philosophie scolastique – gravité, magnétisme, sympathie, perceptions sensibles, mouvement du cœur et reproduction sont autant de problèmes qu'il élucide grâce au mouvement des atomes. On retrouve dans ce tableau d'un monde déchiré de mouvements un premier symptôme de la crise baroque.

Ensuite, une deuxième section aborde la logique : les processus cognitifs sont une réflexion spéculaire, par leur fonctionnement, du mouvement des atomes décrits pour le monde physique. La méthode qu'esquisse Digby pour la poursuite du savoir laisse transparaître l'inquiétude de son époque que l'on retrouve dans le scepticisme. Or, le chevalier réaffirme le pouvoir de la rhétorique en faisant usage de la théâtralisation et de toute forme de représentation. C'est pourquoi cette partie veut démontrer le rôle central de la notion baroque d'apparence dans la réflexion cognitive digbéenne.

C'est au troisième temps de cette étude qu'incombe la nécessité d'étudier la métaphysique de Digby. Le domaine englobe certaines questions théologiques telles que l'eucharistie, l'immortalité, la résurrection, la liberté et la grâce – sujets épineux dans le sillage des Réformes – mais aussi des questions qui se situent « au-delà de la physique » comme la nature de l'âme et sa composition, l'importance de la bonne vie et du bonheur et l'influence des astres sur la destinée humaine. Trois chapitres organisent ces interrogations et examinent d'abord la nature de l'âme et son rapport avec le corps, la

[1] C'est peu ou prou le choix qu'a fait Robert Petersson pour sa thèse soutenue à l'Université de Harvard.

tension entre liberté et déterminisme ensuite, et les fins dernières enfin. Ces trois questions font émerger le paradoxe et l'oxymore comme principes explicatifs systématiques dans la pensée du chevalier.

L'analyse aborde donc trois domaines majeurs de la philosophie – physique, logique et métaphysique – et associe chacun d'eux à un trait prégnant de la crise baroque – chaos, apparences et paradoxe – afin de démontrer que l'analyse de la pensée digbéenne est éclairée par la notion de baroque.

Prologue : Vita Kenelmi Digbei

Les sources qui permettent d'établir les grandes lignes de la vie de Digby sont multiples et comprennent sa correspondance ainsi que de nombreuses notes ou brouillons. *Loose Fantasies*, le roman d'inspiration autobiographique que Digby travailla tout au long de sa vie, est à la fois un indicateur de ses actions et motivations au cours des années 1620, mais aussi un obstacle[1]. Écrit lors de son voyage en Méditerranée, le récit se présente comme une histoire d'amour entre Théagènes et Stelliana à laquelle Digby ajoute une « clé » qui fait correspondre à chaque personnage une figure de son époque, le couple de jeunes héros représentant Kenelm et Venetia Stanley. L'histoire suit les grandes étapes de la jeunesse de Digby, mais elle demeure une « fantaisie » nourrie de références et de modèles. Les biographes de Digby ont tous éprouvé des difficultés à prendre de la distance avec ce récit coloré par la façon dont Digby souhaitait qu'on le connût. Si le déroulement général de cette vie mouvementée nous est familier, ce qui a résisté au temps est l'histoire romancée et transformée d'un personnage haut en couleur à qui le terme anglais de *self-fashioning* correspond bien.

Lorsque Stephen Greenblatt théorise le concept de *self-fashioning*[2] – que l'on pourrait traduire gauchement par la mise-en-scène de soi[3] – il souligne l'effort de l'individu qui modèle son identité grâce à l'artifice et à la manipulation contre une autorité royale ou divine perçue comme menaçante. La mise-en scène de soi n'est pas la simple représentation de soi qui consisterait à se mettre en valeur et se faire connaître d'une façon choisie, mais elle implique un rapport au pouvoir et à l'autorité qui a un sens particulier en cette première modernité où la société attribue à chacun une place déterminée qui commence, avec les troubles politiques anglais en particulier, à être remise en question. Si le terme a depuis été appliqué à des périodes et des contextes fort différents, il prend en réalité tout son sens au XVIIe siècle dans la mesure où il inclut une dimension baroque que Stephen Greenblatt néglige, comme beaucoup d'études néo-

[1] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit*.
[2] Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 8-9.
[3] Plusieurs traductions de cette expression sont possibles, mais elles ont toutes des limites. D'autres traductions seraient la « promotion de soi » ou « la présentation de soi » (que propose Franck LESTRINGANT, « Avant-propos : de Thou stoïque », in Franck LESTRINGANT (ed.), *Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) : écriture et condition robine*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2007, p. 9) – qui occulte la dimension représentative et presque artistique du *self-fashioning* – ou encore la « représentation orientée de soi » – qui pèche par sa lourdeur. Les traductions plus littérales, « le façonnement de soi », « la fabrique de soi » comme le « modelage de soi » mettent en valeur une dimension plastique au détriment de la théâtrale qui me paraît centrale dans le concept.

historicistes qui lui préfèrent les notions d'idéologie et d'autorité. De fait, le baroque, je le montrerai ci-dessous, a tout à voir avec les apparences et la théâtralisation, et avec la réponse individuelle de personnes à une idéologie dominante.

Les néo-historicistes des années 1980 entendent la culture comme un vaste texte que l'on peut analyser à l'aide des outils habituellement réservés à l'analyse littéraire[1], et la vie de Digby s'enrichit d'une telle approche en raison de la façon dont il mit en scène sa vie dans *Loose Fantasies*. Deux forces majeures s'y opposent : un catholicisme qui le trouble, comme le montre si bien la dernière monographie de Joe Moshenska[2], et avec lequel il entretient une relation difficile, et une allégeance temporelle au souverain anglais qui s'inscrit en porte-à-faux avec sa foi. À ces élans contraires s'ajoute une lecture partiale et partielle de sa vie où Digby théâtralise sa personne, tant dans son roman que dans ses lettres et ses conversations, usant de son charisme et de son charme pour séduire et impressionner.

Le passage qui suit retrace les grands moments de la vie du chevalier sans reprendre les éléments romanesques qui furent exploités ailleurs[3].

Kenelm Digby naît le 11 juillet 1603 à Gayhurst (aussi appelé Gothurst) dans le Buckinghamshire, d'Everard Digby (1578-1606) et Mary Mulsho (1581-1653) ; deux ans plus tard naît un frère, John Digby (1605-1645) avec lequel il entretient des liens étroits. Dans cette famille de la petite noblesse installée dans le Rutland depuis le milieu du XVe siècle[4], on compte au moins un érudit en la personne de Everard Digby, un logicien scolastique qui enseigne à St John's College, Cambridge, apparenté au bisaïeul de Sir Kenelm, et qui s'y oppose à la montée du ramisme. Sa *Theoria analytica* tente de concilier platonisme et aristotélisme : il y avance que la contemplation du monde créé ouvre l'accès à la métaphysique et que l'exercice de la raison doit permettre d'appréhender le premier principe qu'est l'être[5], autant d'idées qui inspirent son petit-neveu Kenelm. Soupçonné de catholicisme, Everard doit quitter Cambridge.

[1] Neema PARVINI, *Shakespeare and Contemporary Theory: New Historicism and Cultural Materialism*, Londres, Bloomsbury, 2012, p. 113.
[2] Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood, the Remarkable Voyage of Sir Kenelm Digby*, Londres, Penguin, 2016.
[3] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit*.
[4] Stanley T. BINDOFF, *The House of Commons, 1509-1558*, Londres, Boydell & Brewer, 1982, p. 43-44.
[5] Richard REX, « The Sixteenth Century », *in* Peter LINEHAN (ed.), *St John's College, Cambridge: A History*, Woodbridge, Boydell Press, 2011, p. 85-86 ; John A. WAGNER et Susan W. SCHMID (eds.), *Encyclopedia of Tudor England*, Santa Barbara, ABC-Clio, 2012, p. 192.

L'enfance de Kenelm est marquée par le Complot des Poudres : le 5 novembre 1635, une faction de catholiques, dont fait partie son père, tente, en vain, de faire exploser le Parlement. Everard Digby, père de Kenelm et homonyme de l'érudit de Cambridge, est arrêté, jugé pour haute trahison et soumis à une mort ignominieuse le 20 janvier 1606. Ayant auparavant légué son bien à son fils aîné, sa famille échappe à la misère. Mary Mulsho élève ses deux fils dans la religion catholique à laquelle elle reste fidèle malgré les circonstances. On a peu de renseignements sur la formation du jeune Kenelm, et certains biographes pensent qu'il a pu être en partie instruit par des prêtres jésuites de passage comme John Percy (aussi connu sous le nom de Fisher) qui avait converti la famille au catholicisme, la servait comme chapelain depuis 1599 et vivait caché dans la région[1]. Percy n'a pu l'instruire que, au mieux, jusqu'en novembre 1610, quand il est arrêté à Harrowden où il demeurait, à 30 kilomètres de Gayhurst, emprisonné puis exilé en Flandre. Kenelm venait alors de fêter ses sept ans, ce qui aurait à peine permis à Percy de l'initier à la polémique catholique à laquelle il était rompu, et de le sensibiliser à la question de la visibilité de l'Église protestante qui lui tenait à cœur[2] et que l'on retrouve fréquemment sous la plume d'un Digby plus mature. Percy est cependant parti trop tôt pour enseigner à Digby les subtilités du débat théologique, ce qui incombe sans doute à sa mère et à des prêtres de passage. Son autre professeur était Richard Napier – que Digby appelait Parson Sandie[3] – qui résidait à quelques kilomètres de Gayhurst, à Great Linford ; ministre du culte pour l'Église d'Angleterre et passionné d'astrologie et d'alchimie, il avait été lié à John Dee, le célèbre astrologue et alchimiste, et possédait une riche collection de manuscrits susceptible de nourrir la curiosité de son jeune élève[4]. Il pratiquait en outre l'art médical qui lui acquit une réputation de guérisseur, et autour de lui gravitaient de nombreux hommes de lettres et d'Église qui venaient débattre et consulter sa bibliothèque. Magicien autant que médecin, il incarne le mage médiéval que tout savoir intéresse. Sans doute Digby trouva-t-il chez lui l'inspiration pour la médecine et l'astrologie comme pour la théologie.

Non loin de Gayhurst, à Salden, résidait la famille catholique Fortescue qui recueillit Venetia et Frances Stanley à la mort de leur mère et les éleva. Le jeune Kenelm

[1] Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 29.
[2] Timothy H. WADKINS, « The Percy-Fisher Controversies and the Ecclesiastical Politics of Jacobean Anti-Catholicism, 1622-1625 », *Church History*, vol. LVII, n° 2, 1988, p. 156.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sandie Parson, 'Once againe before my going' », Londres, 30 mars 1620.
[4] L'astrologue Simon Forman lui avait légué sa collection de manuscrits en 1611, qui vint grossir une bibliothèque d'ouvrages théologiques déjà ample. Jonathan ANDREWS, « Napier, Richard (1559–1634) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 29 juillet 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/19763.

et Venetia se fréquentèrent et se lièrent d'amitié ; Digby célébra ensuite leurs sentiments naissants dans *Loose Fantasies* où il met en scène l'amour précoce de Théagènes et Stelliana.

En juillet 1617, Digby accompagne son oncle en Espagne – Lord John Digby, premier comte de Bristol et ambassadeur à Madrid, y est chargé d'obtenir la main de l'infante Maria pour le nouveau prince héritier, Charles. Ce premier voyage inaugure une vie marquée par les périples et déplacements divers qui nourriront les écrits de Digby comme sa réflexion. Pour la première fois, le jeune Kenelm, qui vient de fêter son quatorzième anniversaire, découvre la vie dans un pays catholique, où les messes se font avec force pompe dans des lieux publics, loin du secret et de la discrétion imposés aux catholiques anglais dans leur pays[1]. Son séjour est relativement bref, mais Digby en profite pour apprendre et pratiquer l'espagnol ; de nombreux livres en espagnol figurent dans le catalogue de sa bibliothèque, ainsi que dans sa correspondance, signe qu'il lisait cette langue avec aisance[2]. Peut-être aussi commence-t-il à collectionner les manuscrits.

L'année 1618 le trouve de retour en Angleterre et, à quinze ans, il s'inscrit à l'université d'Oxford, à Gloucester Hall, établissement connu pour son admission de nombreux catholiques[3]. Il y est sous la tutelle du mathématicien catholique, Thomas Allen, qui lui cèdera, peu avant sa mort, une partie de sa célèbre collection de manuscrits. Peut-être a-t-il suscité l'intérêt de Digby pour Roger Bacon dont il a permis la préservation et dont il possédait de nombreux manuscrits. Il lui transmet aussi un goût pour les mathématiques que Digby pratiquera peu, bien qu'il l'estime hautement comme méthode de connaissance – sa compétence dans le domaine lui permettra tout de même de modérer une dispute entre Wallis et Fermat au cours des années 1650. Digby présente déjà le désir non seulement d'accumuler la connaissance, mais de la rendre accessible à d'autres. Lorsque Thomas Bodley s'attelle à créer la nouvelle bibliothèque universitaire quelques années plus tard, Digby offre 50 chênes de son terrain de Gayhurst pour le bâtiment[4], puis, le 31 décembre 1634, il donne 233 volumes et 5 rouleaux à la bibliothèque Bodléienne, dont une grande partie lui avait été léguée par Allen[5]. Parmi ces

[1] Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 46-47.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Aston, 'There is a litle thinne book in 8º (or rather in 12º)' », 1635. *Catalogue des livres de Monsieur Digby*, p. 28-30.
[3] Michael FOSTER, « Thomas Allen (1540-1632), Gloucester Hall and the Survival of Catholicism in Post Reformation Oxford », *Oxoniensa*, vol. XLVI, 1981, p. 99-128.
[4] Alan DAVIDSON, « Catholics and Bodley », *Bodleian Library Review*, vol. VIII, 1967, p. 252-257.
[5] Le catalogue de Macray précise la provenance de la plupart de ces manuscrits. William MACRAY, *Codices a viro clarissimo Kenelm Digby, anno 1634-donatos, complectens*, Oxford, 1883, p. 46.

manuscrits, 95 sont issus de sa collection personnelle[1], ce qui donne une indication fiable tant de ses moyens matériels que de son goût pour les ouvrages.

Figure 1 : Portrait de Digby inclus dans *Oplomachia*, Folger Library.

Comme de nombreux gentilshommes de son époque, Digby part faire le grand tour le 31 mars 1620[2], et se dirige d'abord vers la France puis arrive en Italie en août ou en septembre. En novembre 1620, une inscription manuscrite dans un traité de géomancie du XIIIe siècle indique qu'il se trouve à Florence[3]. Il se rend ensuite à Sienne où, sous le surnom de « Fiorito »[4], il intègre l'académie des Filomati et y prononce quatre discours sur des sujets divers, allant de la cabale à l'alchimie, en passant par les interprétations talmudiques et la philosophie scolastique[5]. On y trouve déjà le style de Digby qui s'affirmera à sa maturité : une quête de sens en toutes choses, un éclectisme marqué et un goût pour les anecdotes colorées qui rendent le propos accessible – quand elles ne le détournent pas. Quand en 1621 Bonaventure Pistofilo publie son traité sur les armes, *Oplomachia*, à Sienne, il le dédicace à Digby[6]. Il semblerait que, malgré son jeune âge (il n'a pas encore vingt ans), Digby se fasse déjà

[1] Voici les numéros des manuscrits (du catalogue de Macray) de cette collection n'ayant pas appartenu à Allen : 6-9, 12-15, 18, 20-22, 29, 31, 36, 38, 44, 50, 55, 60, 63, 71, 73, 76, 78, 80, 85, 87, 94-96, 100, 101, 105, 106, 111, 114-139, 141-145, 148, 151, 152, 154, 157, 169-171, 176, 181-182, 185, 189, 195, 199, 201, 203, 208, 210, 211, 214, 215, 222, 225, 229, 231, 232.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sandie Parson, 'Once againe before my going' », *op. cit.*

[3] « Acquisitus a K. Digby Florentiae in mense novembris 1620 », l'incunable fait partie de ceux que Digby donna à la bibliothèque Bodléienne en 1634. William MACRAY, *Codices a viro clarissimo Kenelm Digby, anno 1634-donatos, complectens*, *op. cit.*, n° 50.

[4] Kenelm DIGBY, « My last oration att my departure att Siena », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1621, f. 141v.

[5] Comme Petersson et Gabrieli, je pense que ces discours, en raison de leur teneur, ont été prononcés au début des années 1620 et non à la fin des années 1640, quand Digby se trouve de nouveau en Italie : le style de Digby sera plus affirmé et davantage orienté vers les rapports corps/âme et les recettes alchimiques. Kenelm DIGBY, « Prima oratione da me detta nell'academia de' filomati », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1621, f. 118r-123v ; Kenelm DIGBY, « Deuxième discours à l'académie des Filomati : se il trasgredire », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1621, f. 124-130v ; Kenelm DIGBY, « Troisième discours à l'académie des Filomati : delli secreti modi », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1621, f. 132-139v ; Kenelm DIGBY, « My last oration att my departure att Siena », *op. cit.*

[6] Bonaventura PISTOFILO, *Oplomachia, nella quale con dottrina, e col mezzo delle figure si tratta, del maneggio, e dell'uso delle armi distinta in tre discorsi di picca, d'alabarda, e di moschetto*, Sienne, 1621.

remarquer pour son érudition et son intérêt pour toutes choses intellectuelles – de nombreux auteurs lui dédicaceront leurs œuvres, soucieux de se mettre sous la protection de ce grand mécène, gardien des arts et des lettres.

Non loin de Sienne, Galilée suscite à Padoue puis à Florence de nombreuses polémiques par ses recherches. Une dizaine d'années auparavant, il avait perfectionné la lunette et scruté le ciel ; le *Sidereus nuncius* en était issu en 1610 et, comme un pavé dans la mare, avait ouvert la possibilité de la corruption des astres et dévoilé leur profondeur vertigineuse. Les années 1614-1615 le voient débattre du rôle que doivent jouer les Écritures saintes dans l'explication des phénomènes physiques, tandis que l'apparition, en 1618, de trois comètes réveilla les controverses entre astronomes. Lorsque Digby se trouvait en Toscane, Galilée écrivait *Il saggiatore*, où il convie son lecteur à une réflexion sur la méthode scientifique. Si Digby avait rencontré Galilée, il n'aurait pas manqué d'en faire la publicité ; l'influence de ce dernier n'en demeure pas moins palpable dans la réflexion du chevalier qui se penche sur les mêmes sujets comme la gravité et les aimants. Le jeune Kenelm évite soigneusement la question de l'héliocentrisme à laquelle il préfère l'astrologie, il marche cependant dans les pas du Florentin lorsqu'il prône la mathématisation de la physique, et l'on retrouve sans doute une influence galiléenne dans le désir qu'a l'Anglais de conférer à tout raisonnement la solidité mathématique. Galilée figure en bonne position dans sa bibliothèque, grâce, sans doute, aux passages de Digby à Paris où ses ouvrages circulent encore librement[1].

Digby se rend ensuite à Madrid au début de l'année 1623, où se trouve son oncle, toujours chargé de négocier le mariage du prince Charles avec l'Infante. Le projet fait long feu, et la folle escapade du prince Charles avec le duc de Buckingham se solde par une haine tenace de ce dernier envers les Digby que Sir Kenelm devra affronter dans les années qui suivent. Gabrieli note que Digby cite rarement les auteurs espagnols[2], comparés aux sources françaises ou italiennes, mais si la littérature de la péninsule ibérique est effectivement absente de son propos, sa mystique y est, en revanche, particulièrement présente, de même qu'il ne tarit pas sur les curiosités qu'il a vues en

[1] Grâce aux tendances gallicanes des cours souveraines, le décret qui interdit à Galilée de publier et de professer ses idées n'a pas été enregistré en France où ses ouvrages, imprimés à Leyde, circulent, mouvement appuyé en partie aussi par le minime Marin Mersenne. Dans la bibliothèque de Digby se trouvaient une édition in-4° de *Il Saggiatore* (*Catalogue des livres de Monsieur Digby*, *op. cit.*, p. 24), ainsi que trois ouvrages désormais conservés à la bibliothèque de la Sorbonne : *Systema cosmicum* (in-4°, Strasbourg, Elzevier, 1635), *Nov-antiqua sanctissimorum patrum* (in-4°, Strasbourg, Elzevier, 1636) et *Discorsi e dimostrazioni matematiche* (in-4°, Leyde, Elzevier, 1638), dont les deux premiers sont peut-être ceux qui figurent au *Catalogue* (p. 23 et 51 respectivement).
[2] Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 40.

Espagne[1]. Ses séjours espagnols auront contribué à façonner son intérêt pour les choses spirituelles et théologiques.

Le 23 octobre 1623, Digby, de retour en Angleterre, est adoubé de la main du roi Jacques[2], celui-là même que son père avait tenté d'assassiner dix-huit ans auparavant. L'acte est un signe public de pardon qui marque beaucoup le chevalier qui mène, au cours de sa vie, une réflexion sur le pardon d'État. S'ensuivent quelques années ponctuées par son mariage secret avec Venetia Stanley (probablement en janvier 1625), par la naissance de son fils aîné Kenelm neuf mois plus tard, et par la préparation de son voyage en mer Méditerranée malgré l'opposition opiniâtre de Buckingham qui a été analysée ailleurs[3]. Plusieurs facteurs contribuent à expliquer son désir de partir comme corsaire. Digby se trouvait dans la situation inconfortable des catholiques anglais, tiraillés entre allégeances à Rome et à Whitehall, et sans doute devait-il soutenir l'élan de son retour en grâce, illustré par son adoubement, par quelque service à l'État. L'opposition du puissant Buckingham et les troubles que connaissait Lord Bristol – dont Digby soutenait la cause à la cour – l'incitèrent sans doute à chercher ailleurs les palmes du service et de la gloire. L'appât de la notoriété a sûrement aussi eu part à son choix et les récits des célèbres navigateurs élisabéthains ont pu l'inspirer[4]. Toujours est-il qu'après d'âpres embarras liés, entre autres, à la rivalité avec Buckingham, il quitte le port de Deal dans le Kent le 6 janvier 1628 avec trois navires et 250 hommes à la conquête de célébrité et de richesses. L'aventure durera une année (jusqu'au 2 février 1629) au cours de laquelle il tient un journal[5] qui détaille ses difficultés de commandement, de ravitaillement et de combat. Son voyage est en outre une source inépuisable d'anecdotes qui lui permettent notamment d'illustrer ses idées dans *Deux traités* – et sans doute aussi de briller en société.

---

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises: In the One of Which, the Nature of Bodies; in the Other, the Nature of Man's Soul, is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Souls*, Paris, 1644, p. 49, 205-207, 254, 332.

[2] « Buckingham hates the name of Digby, but the King has knighted Sir [Kenelm] Digby ». *CSP*, Domestic, James I, vol. CLV, p. 122-134.

[3] Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 125-146.

[4] Je n'ai pas trouvé, à ma grande surprise, les récits de Raleigh ou de Drake dans le *Catalogue*. Peut-être ces ouvrages ont-ils fait partie de sa première bibliothèque, détruite au début des années 1640. Digby semblait fasciné par Sir Walter Raleigh, bâtisseur du château de Sherborne où résidait son oncle Lord Digby. Il souligne une anecdote au sujet de l'aventurier au cours de sa lecture de Sir Richard BAKER, *A Chronicle of the Kings of England, from the Time of the Romans Goverment [sic] unto the Raigne of Our Souveraigne Lord King Charles*, Londres, 1643, Elizabeth, p. 92 ; il fait référence à l'*Histoire du monde* de Raleigh dans Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1660, f. 76. Il recopie aussi de sa main un discours de Drake contre l'Espagne, Francis DRAKE, « A Discourse Touchinge the Annoyeinye of Spaine », Peniarth Ms., Aberystwyth, et, comme le note Joe Moshenska (*A Stain in the Blood, op. cit.*, p. 127-128), plusieurs ouvrages sur ces explorateurs paraissent dans les années 1620 (comme Philip NICHOLS et Francis DRAKE, *Sir Francis Drake Revived: Calling upon this Dull and Effeminate Age, To Folowe His Noble Steps for Gold and Silver*, Londres, 1626 ; Thomas SCOTT, *Sir Walter Rawleighs Ghost, or Englands Forewarner*, Utrecht [Londres], 1626) que ce grand amateur de livres n'aura pas manqués.

[5] Kenelm DIGBY, *Journal of a Voyage into the Mediterranean*, [1868], New York, AMS Press, 1968.

La notoriété que lui confèrent son récent voyage et les richesses qu'il en rapporte, ainsi que sa dextre gestion de la colère des ambassadeurs vénitiens successifs qui demandent réparation pour la spoliation de navires de la Sérénissime, ouvre une période faste et stimulante pour Sir Kenelm. Le récent meurtre de Buckingham l'a soulagé d'un puissant ennemi et les craintes populaires que le roi ne verse dans le cryptopapisme ne semblent pas freiner une carrière de service public qui s'annonce brillante avec sa nomination comme Commissaire de la Marine en 1630. La prise d'un tel poste nécessite qu'il prête les serments d'allégeance et de suprématie ; il rejoint ainsi l'Église d'Angleterre[1], non sans en avoir débattu longuement avec l'archevêque William Laud[2].

Sur le plan politique, les tensions entre le Parlement et Charles Ier sont vives. Dès l'accession au trône de ce dernier, le coût élevé de la guerre contre l'Espagne et la pression fiscale qui s'ensuit font gronder les députés qui refusent au roi l'autorisation de lever des taxes. Les puritains reprochent au souverain son attachement aux rituels et au livre de prières. Les quatre principes de la Pétition de droit, en 1628, lui rappellent qu'il ne peut lever des taxes sans son accord ni emprisonner de façon arbitraire. Lorsque Digby rentre de son voyage en Méditerranée, le quatrième Parlement fustige les « pratiques papistes » de l'Église et la levée des taxes sur la tonne et la livre sans son consentement. Charles Ier ordonne sa dissolution le 2 mars 1629, mais non sans qu'auparavant le président de la Chambre des Communes soit maintenu assis de force, permettant le passage de trois résolutions critiquant les décisions royales. Édifié par cette expérience, Charles Ier ne convoquera plus de Parlement jusqu'en 1640.

Malgré ces événements majeurs, cette période semble être intellectuellement généreuse pour Digby. Sur le plan scientifique et technique d'abord, sa mission le mandate régulièrement à l'arsenal de Deptford où il fait sans doute partie du « cercle de Deptford », avec le gardien des entrepôts de la Marine John Wells, le maître de Trinity House Richard Polter, le médecin Henry Goddard et le mathématicien Phineas Pett. Ce groupe collaborait avec les membres du collège de Gresham[3] et permit des avancées dans

[1] *CSP-Venice*, vol. XXII, p. 452 ; John AUBREY, *Brief Lives: With « An Apparatus for the Lives of Our English Mathematical Writers »*, Oxford, Oxford University Press, 2015, vol. I, p. 327.

[2] Comme en témoigne la lettre de Laud quelques années plus tard, « William Laud à Kenelm Digby, 'I am sorry for all the contents of your letter'», 27 mars 1636, *in* William LAUD, *The Autobiography of Dr. William Laud*, *Collected from His Remains*, Frederick W. FABER (ed.), Oxford, John Henry Parker, 1839, p. 164-181.

[3] Le collège de Gresham est une institution non universitaire qui visait à dispenser des cours divers à tous ceux qui le souhaitaient, sans condition de ressources. Les professeurs y étaient nommés à une chaire spécifique (chimie, mathématiques, astrologie…) et devaient veiller à l'émulation intellectuelle de leurs pairs et de leurs élèves. Christopher Wren y donna une conférence le 28 novembre 1660 à la suite de laquelle les membres réunis décidèrent de fonder ce qui devint par la suite la Royal Society, avec un accent particulier sur les méthodes expérimentales.

la réflexion sur les logarithmes[1]. Deptford est aussi un lieu privilégié d'étude du magnétisme et plusieurs mesures clés y sont prises au cours des années 1632-1633[2]. Côté littéraire, il fréquente le poète et dramaturge Ben Jonson[3], grand rival de Shakespeare et prince des poètes, et devint un de ses proches au point de devenir, à la mort de ce dernier, son légataire et de se charger de publier le troisième volume de ses œuvres[4]. Digby recopie même de sa main une ode de Jonson traduite en anglais par William Strode d'Oxford, autour de 1630[5], et lui comme Venetia seront l'objet ou les dédicataires de morceaux littéraires divers. Digby se lie d'amitié avec le juriste Selden comme avec son rival le ministre John Coke et partage avec eux des projets éditoriaux qui ne verront pas tous le jour[6]. Lorsque Selden est confiné à la Tour après la débâcle du Parlement de 1629 et s'adonne à des poursuites littéraires, Digby aura sûrement été passionné par son élaboration de *Mare Clausum* qui défend la souveraineté maritime anglaise[7]. Quelques années plus tard, Digby retrouve Selden à Rome et poursuit ses échanges de livres et

[1] Pascal BRIOIST, « Écoles, librairies, tavernes et arsenaux : les lieux de sociabilité des mathématiciens anglais aux XVIe et XVIIe siècles », *art. cit.*, p. 21-29.

[2] Les mesures sont prises par Gunter puis Gellibrand ; j'explique le rôle et l'importance de ces hommes dans la première partie, chapitre 2, « 2.B.1. Polémiques et problèmes ».

[3] Ben Jonson (1572-1637), poète et dramaturge anglais, était déjà célèbre pour ses pièces et masques, en particulier après la mort de Shakespeare en 1616. Entouré de disciples, les fameux « fils de Ben », Jonson bénéficia sans doute de la générosité de Kenelm avant sa mort en 1637. Ian DONALDSON, « Jonson, Benjamin (1572-1637) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 20 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/15116.

[4] Stephen B. DOBRANSKI, *Readers and Authorship in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 113-115 ; Ben JONSON, *The Workes of Benjamin Jonson, Containing These Playes, viz. 1 Bartholomew Fayre; 2 The Staple of Newes; 3 The Divell is an Asse*, Londres, 1640. Je n'en ai pas retrouvé d'exemplaire dans le *Catalogue*.

[5] Copie manuscrite de la main de Sir Kenelm Digby de Ben JONSON, « Ben: Johns. Ode translat. per Gu. Stroad, Proc. Oxon. », traduit par William STRODE, qui se trouve à la Bibliothèque bodléienne, à Oxford, Ms. Montagu d. 1. On peut trouver le détail de ces odes (367 à 381) en ligne, URL : https://celm2.dighum.kcl.ac.uk/authors/jonsonben.html #deleted_id402329, consulté le 29 juillet 2016. Williame Strode (1601?-1645) traduisit ces odes en latin afin de raffermir le parallèle entre le poète et Horace si l'on en croit Victoria Moul. Victoria MOUL, *Jonson, Horace and the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 203.

[6] Digby prépare avec Coke une édition de Fulke Greville, *Certaine Learned and Elegant Workes*, qui paraît en 1633 à Londres. La copie annotée de Digby se trouve à la Bibliothèque nationale de France. Parmi les annotations, l'une remarque que le chœur final de *Mustafa* devrait inclure les termes « Blind religion » là où l'édition imprimée indique « vast superstition » pour éviter la censure. Fulke GREVILLE, *Certaine Learned and Elegant Workes*, Londres, 1633, p. 158.

[7] Digby et Selden avaient pour projet d'établir une édition des œuvres de Roger Bacon qui ne vit pas le jour. En outre, Digby possède au moins trois copies de *Mare Clausum*. Le *Catalogue* indique une édition in-12° publiée en 1634, mais la première édition londonienne est in-folio et sort en 1635, il y a donc une erreur de catalogage. Une copie de cette première édition, aux armes et au chiffre de Digby, se trouve à la Bibliothèque de la Sorbonne, qui correspond peut-être à l'une des trois références du *Catalogue* (toutes trois p. 7). L'ouvrage et le principe de souveraineté maritime parut si central à Digby que lorsqu'il commente la situation géopolitique en 1636, il avance que les Français sont peu susceptibles de « contester le Mare clausum » des Anglais ou de critiquer le livre de Selden : « je pense qu'ils oseront à peine exprimer en public une aversion pour le livre de M. Selden (qui est hautement estimé par les savants en ces lieux) » (« dispute his Mare clausum », « I scarce thinke they will yet so much as shew in publike a dislike of Mr Selden his booke (which is much esteemed by the learned men here) », DIGBY Kenelm, « Kenelm Digby [à Sir Francis Crane], 'The confidence I have of your goodnesse, maketh me now doe what in my letter to your Ho: about 2 moneths agone' », Paris, 28 février 1636). Digby possédait en outre *De successionibus* de Selden, dont deux références figurent dans le *Catalogue* (une édition in-12° de Leyde [sans doute celle de 1638], l'autre sans précision, p. 7), dont la seconde est peut-être l'exemplaire de la Bibliothèque de la Sorbonne (in-fol., Londres, 1636, qu'il fit relier avec le précédent). Enfin, on trouve aussi, dans le *Catalogue,* John SELDEN, *De anno civili et calendario veteris ecclesiæ seu reipublicæ judaicæ*, sans doute s'agit-il de l'édition londonienne in-4° de 1644.

d'idées avec lui[1]. Sir John Coke, dont l'amitié est peut-être antérieure à son voyage en Méditerranée, partageait son intérêt pour les choses maritimes et navales[2]. Plusieurs lettres à Sir Robert Cotton témoignent de leurs échanges amicaux, et tous deux collectionnaient avidement livres et manuscrits, qu'ils échangèrent aussi entre eux – en témoigne un manuscrit de travaux scientifiques et mathématiques du XIIIe siècle, *Philosophia Baconis,* que Cotton offrit à Digby[3]. Van Dyck compte parmi ses relations et certains pensent que Digby a joué un rôle important dans sa venue à la cour en 1632[4] ; outre les portraits que Digby lui commanda[5], tous deux partageaient un intérêt pour l'alchimie. Le contexte dans lequel évoluait Digby était, on le voit, riche et varié, et comptait de nombreux hommes d'État et intellectuels dont l'émulation profita à Digby.

Le chevalier fréquente en outre la jeune aristocratie de l'époque, comme Walter Montagu, avec lequel il partagera un cheminement spirituel, Lewis Dyve[6] et son lointain cousin George Digby. Il s'installe à Charterhouse Yard à Londres et fait construire une maison à Holborne[7], tout en poursuivant sans doute son avide collection d'ouvrages. La mort de Dudley Carleton, vicomte Dorchester, libère une position de ministre et le nom de Digby est évoqué comme possible successeur, mais le projet n'aboutit pas[8]. En 1632,

---

[1] De nombreuses lettres romaines évoquent cette relation d'échanges et d'amitié entre Digby et Selden : « Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Al mio ritorno di Tivoli ho vi cento qua la sua gentilissima delli 22. del cadente' », Rome, 30 septembre 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1628, f. 330r ; « Kenelm Digby à Cassiano dal Pozzo, 'Ritorno con mille gratie a V^tra Sig^ia Illma il suo cinquevolumi del Teatro chimico' », Rome, 9 décembre 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. dal Pozzo, IV, f. 85r ; « Kenelm Digby à anonyme, 'Ho diserito infin hora a riconoscere la gratia di VS fattami per la sua benigni-ma felli 2 del mese passato' », Rome, 17 juin 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 112r-113r.

[2] Sir John Coke (1563-1644) était secrétaire d'État aux Affaires étrangères et servit l'homme d'État et poète élisabéthain Fulke Greville jusqu'à la mort de ce dernier. Il fut d'abord commissaire de la marine puis obtint un siège au Parlement, à la suite de quoi il servit Charles Ier comme secrétaire d'État au cours des années 1630. Michael B. YOUNG, « Coke, Sir John (1563–1644) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com.ezproxy.univ-paris3.fr/view/article/5828.

[3] L'ouvrage se trouve désormais à la Bibliothèque bodléienne, Oxford ; il est accessible en ligne, consulté le 29 juillet 2016. URL : http://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+6,t+digby,rsrs+0,rsps+10,fa+,so+ox%3Asort^asc,scids+,pid+,vi+.

[4] Horace WALPOLE, *Anecdotes of Painting in England with Some Account of the Principal Artists and Incidental Notes on the Other Arts*, Londres, Henry G. Bohn, 1848, vol. I, p. 319-320 ; Mary S. HERVEY, *The Life and Correspondence of Thomas Howard, Earl of Arundel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, p. 304, n. 1 ; Giovanni P. BELLORI, *The Lives of the Modern Painters, Sculptors and Architects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 218-219 ; Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 436, n. 3.

[5] Digby lui commanda au moins cinq portraits de lui et sa famille (Susan J. BARNES, Nora DE POORTER, Oliver MILLAR et Horst VEY, *Van Dyck: A Complete Catalogue of the Paintings*, New Haven, Yale University Press, 2003, IV, 94 ; IV, 95 ; IV, 97 ; IV, 98 ; IV, 99), ainsi que six sujets religieux à l'huile qui sont désormais perdus.

[6] Lewis Dyve (1599-1669) est né de celle qui deviendra en secondes noces l'épouse de Lord Bristol. Digby l'a connu à Madrid et fréquenté à Londres.

[7] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », Hartingfordbury, 18 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 1-35 ; John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, vol. I, p. 327.

[8] Dudley Carleton, vicomte Dorchester (1574-1632) fut diplomate avant de devenir secrétaire d'État en 1628. L. J. REEVE, « Carleton, Dudley, Viscount Dorchester (1574–1632) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/4670. Hugh TREVOR-ROPER, *Archbishop Laud: 1573-1645*, Londres, Macmillan, 1965, p. 128.

Thomas Allen meurt et Digby reçoit, s'il n'en a déjà hérité, le legs généreux de ses manuscrits qu'il donne à la bibliothèque de Bodley en 1632, afin qu'ils soient mis à la disposition de tous. Sir Richard James est chargé d'en établir le catalogue[1]. Un don similaire qu'il fera en 1654 imposera le libre emprunt des ouvrages, en particulier par ceux qui voudraient en entreprendre une édition[2]. Par ces dons, Digby a le souci de favoriser la circulation et l'expansion de la connaissance, et il promeut l'une des valeurs de la République des lettres et de l'idéologie baconienne que la Royal Society érigera en principe : la circulation généreuse et gratuite du savoir.

Cette effervescence sociale et intellectuelle, sur un fonds de troubles politiques, s'achève pour Digby le 1er mai 1633, quand on découvre que Venetia Stanley a rendu l'âme dans la nuit. S'il y a bien un événement sur lequel ses biographes se sont penchés, c'est celui-ci[3]. Le choc est brutal pour le chevalier. Digby chante les louanges de l'amour qu'il portait à Venetia par le détour de la fiction *Loose Fantasies*. Il fit copier et relier quarante-cinq lettres et cinq méditations à la louange de Venetia, signe qu'il souhaitait cultiver la mémoire de son épouse, mais aussi l'état d'esprit dans lequel sa mort l'a précipité[4]. La douleur de sa perte, amplifiée par sa brutalité, a sans doute été réelle, et il n'y a qu'à comparer le portrait que peint Van Dyck en 1632 (Digby avec Venetia et ses fils aînés) et celui du même artiste peint en 1638 (Digby en armure) pour voir que le chevalier a été transformé physiquement : il est sensiblement plus mince, ce qui illustre sans doute les mots qu'il écrit à son frère, disant ne consommer « qu'une misérable petite pitance juste suffisante pour garder ensemble corps et âme[5] ». Il médite sur la mort, jeûne, se retire du monde et écrit les souvenirs de sa femme dans des lettres éplorées à ses proches. Cette douleur fait cependant l'objet d'une mise en scène, où Digby fait usage des expressions littéraires et des codes fictionnels pour dire l'héroïcité de Venetia et l'exceptionnalité de leur amour[6]. De fait, Digby emprunte ses expressions à Boccace[1], à

[1] Richard JAMES. British Library, Londres, Ms. Cotton Julius C., vol. III, f. 212-214.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Gerard Langbaine, 'Even now I receive the letter' », Gayhurst, 7 novembre 1654. Lettre manuscrite, Bodleian library, Oxford, Ms. Ballard 11 ; William D. MACRAY, *Annals of the Bodleian Library, Oxford*, 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1890, p. 78-81.
[3] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 180-186 ; Robert PETERSSON, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 102-105 ; Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 357-366.
[4] Le manuscrit s'intitule *Letter-Book*, et comprend 45 lettres, 5 méditations et prières et 3 réflexions sur l'âme, toutes datées de 1633-1634. La majeure partie de ces écrits a été publiée par Vittorio Gabrieli dans « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', Part I », *art. cit.*, p. 113-148 ; « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', Part II », *art. cit.*, p. 440-462 ; « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia', Part III », *art. cit.*, p. 81-106.
[5] « But whiles I eate a litle miserable pittance that may keepe soule and bodie together to endure a longer time of torture ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'I am more pleased in writing to you then in any thinge else' », Hartingfordbury, 23 mai 1633.
[6] Gabrieli démontre en détail les références littéraires latines et italiennes dans les lettres du Letter-Book. Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 99-141.

Spenser[2] et à Pétrarque[3], ce qui n'amoindrit en rien sa peine, mais permet de rappeler que ce deuil s'inscrit aussi dans une mise-en-scène de soi – un exemple de *self-fashioning* – qui a des relents de mélancolie jacobéenne[4].

À presque trente ans, la vie de Digby prend donc un tournant majeur. Il se retire du monde, mais ne renonce pas à ses poursuites intellectuelles, et sa correspondance se teinte de regret comme d'une quête d'intelligibilité. Son isolement n'est pas radical, et l'on retrouve des lettres datant de l'été 1633 où il recommande encore un homme qui l'a servi lors de son voyage en Méditerranée[5]. Il alterne entre des séjours chez sa mère, qui a recueilli ses trois fils, et sa maison à Londres. Bien qu'il ait écrit en 1633 qu'il souhaitait vendre sa bibliothèque qui ne lui apporte plus de réconfort[6], il est probablement revenu sur sa décision dans la mesure où aucun correspondant ne signale d'achat de ses livres et où Coke rapporte à son fils, un an plus tard, que le chevalier vit entouré de livres[7]. Cette idée dissone en outre avec son désir avoué de s'adonner à l'étude.

[1] Boccace figure en tête des auteurs de la bibliothèque de Digby : ce dernier possède un exemplaire de *Philoro* (Venise, 1480), quatre exemplaires de *Decamerone* (in-8°, Venise, 1529 et 1552 ; Lione, 1555 ; in-4°, Venise, s.d.), auxquels s'ajoute *Atneto* (in-8°) dans le *Catalogue* (p. 6, 52, 52, 55, 27 et 52). À la British Library, on trouve encore deux ouvrages annotés, *L'amorosa Fiammetta* et *Laberinto d'amore* (Vinegia, 1557 et 1564) reliés ensemble (sur la date de leur lecture et annotation, voir GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 107) et un manuscrit de *De mulieribus clarus* de Boccace figure sous le numéro Ms. Digby 78 à la Bibliothèque bodléienne, à Oxford.

[2] Le *Catalogue* ne présente aucune mention de travaux de Spenser, mais étant donné l'intérêt qu'avait Digby pour ce poète, il ne fait pas de doute qu'il possédait ses œuvres dans une autre bibliothèque.

[3] Digby possédait plusieurs livres de Pétrarque dans sa bibliothèque française : quatre ouvrages s'intitulent *Il Petrarca* (in-8°, Venise, 1550 ; deux exemplaires in-12°, et un exemplaire sans aucune indication, p. 52, 55, 55, 25), l'un de ces derniers pourrait être l'édition de Venise de 1616 qui se trouve à Worcester College Library, à Oxford. Le chevalier a aussi copié de sa main le passage décrivant la mort de Laure tiré d'un manuscrit de poésies italiennes écrites par Pétrarque, copié par André Gerard à Sienne, et donné à la Bibliothèque bodléienne (Digby Ms. 141) en 1632. British Library, Londres, Add. Mss. 41 846, f. 102.

[4] Lawrence BABB, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English*, East Lansing, Michigan State College Press, 1951, p. 143-185 ; Douglas TREVOR, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 17-18 ; Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, [1621], traduit par Gisèle VENET (ed.), Paris, Gallimard, 2005, p. 305-318. Babb parle d'une « mode persistente de la mélancolie parmi les intellectuels anglais » (« persistent vogue of melancholy among English intellectuals »), p. 184.

[5] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXLVI, p. 200-225.

[6] Sur la vente de sa bibliothèque : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It deserveth serious consideration to see how weake' », Hartingfordbury, 25 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 73v-81v ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*

[7] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 203.

Figure 2 : Portrait de Digby fait à partir d'une peinture de Cornelius Janssens, 1634

Les biographes de Digby rapportent que Digby se retire alors au collège de Gresham, l'une des grandes institutions intellectuelles de Londres fondée au siècle précédent où l'on enseignait des sujets divers tout en promouvant la retraite intellectuelle, l'*otium* latin[1]. Plusieurs personnes oscillaient entre le cercle de Deptford et le collège de Gresham, et les questions qui y étaient débattues n'étaient pas inconnues de Digby. Peut-être cependant n'y a-t-il là qu'un avatar de la mise en scène de son deuil : les écrits de 1634 reflètent en effet une introspection significative, mais rien ne prouve qu'elle ait eu lieu à Gresham, alors que Digby a pour habitude de faire valoir ses relations avec les gens ou les lieux d'importance. Seul Aubrey, qui fut lui-même en ce lieu, le rapporte, mais son récit manque de précision[2], et il a pu confondre avec les années 1640 où Digby se trouve effectivement dans cette illustre institution. Les lettres de cette époque, peu nombreuses en dehors de celles rassemblées dans le *Letter-Book*, ne font aucune mention de poursuites alchimiques, bien que Digby ait eu une passion pour cette recherche sa vie durant. Les seules sources dont nous disposons situent Digby à Gayhurst en août 1634, où Coke lui rend visite, puis, non loin, à Salden, début septembre, d'où il prie sa mère de l'excuser pour la désapprobation qu'il a exprimée[3]. Il envisage de partir pour la France et

[1] *Ibid.*, p. 187 ; Robert PETERSSON, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 107-109 ; Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 362.

[2] Je n'ai pas trouvé d'autre source attestant la présence de Digby à Gresham college. Aubrey y situe Digby « deux ou trois ans », mais il a pu y passer, au mieux, la période entre janvier et juillet 1634, et/ou celle entre septembre 1634 et mai 1635. John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, vol. I, p. 327. Hartlib mentionne la construction d'un laboratoire d'alchimie à Gresham avec Digby et Hunyades, mais la situe en 1640, ce qui paraît plus vraisemblable. John H. APPLEBY, « Huniades, Johannes (1576–1646) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 mai 2010. URL : http://www.oxforddnb.com/view /article/53871.

[3] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 203 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à sa mère, 'Where I have a deepe grounded respect in my heart' », Salden, 5 septembre 1634. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 208-209. La famille Fortescue, qui avait élevé Venetia et Frances Stanley après le décès de leur mère, vivait à Salden ; Digby se trouve sans doute chez eux en septembre 1634.

demande, à l'automne, une autorisation de quitter l'île qui expire en 1636[1], mais diverses raisons semblent le retenir.

Au printemps suivant, Digby s'adonne clairement à d'autres occupations. Il écrit à Hakewill pour commenter la dernière publication de son ouvrage, et réclame à Walter Aston des livres récemment publiés en Espagne[2]. Il prépare son voyage en France tout en étant impliqué dans une affaire de patente avec Sir John Meldrum[3]. Arrivé à Rye, il profite de quelques jours d'oisiveté, en attendant les vents favorables pour Dieppe, pour écrire à Coke au sujet de terres qui y ont été gagnées sur la mer, mais qui sont louées au bénéfice de quelques individus, et il propose à son ami une stratégie pour attribuer une partie de ces terres au village et au port[4]. Digby replonge ainsi dans ses intérêts intellectuels variés et fait usage de sa vaste culture pour traiter des problèmes contemporains de mise en valeur des terres ou de corruption de la matière et de résurrection.

Parvenu à Paris fin septembre 1635 et établi au collège de Boncourt, Digby fréquente les milieux récusants, anglais et gallicans. Cette institution, fondée pour enseigner aux jeunes la logique et la philosophie, a une visée pratique et souhaite rendre ses pensionnaires utiles au bien public[5]. Digby y réside et y travaille dans un contexte favorable aux poursuites intellectuelles et à l'émulation. Il se plonge dans la lecture des œuvres d'Augustin dont les volumes occupent ses étagères[6]. Henry Holden[7], lié comme

---

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Francis Windebanke, 'I presume to continue the liberty' », Paris, 20 octobre 1636. Lettres publiées, *CSP*, Domestic, Charles I, 78/102/153.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », Londres, 13 mai 1635. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 6-13 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Aston, 'There is a litle thinne book in 8º (or rather in 12º)' », s.l., [1635]. Lettre publiée, *CSP*, Domestic, Charles I, 16/308 f. 140.

[3] Sir John Meldrum (1584?-1645) officier de l'armée parlementaire après avoir été mercenaire, avait demandé la permission de bâtir trois phares près des Goodwin Sands. Digby confond sûrement avec le phare que ce dernier possédait depuis 1618 à Winterton Ness, dont l'exploitation lucrative fut contestée à tous les Parlements entre 1621 et 1626. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'My journey has been delayed by a treaty' », Londres, 31 juillet 1635. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II. Une référence à l'implication de Digby dans cette affaire se trouve aussi sous la date du 5 juin 1629 (peut-être erronée), Derbyshire Record Office, D258/19/18.

[4] Digby Kenelm, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 2 lettres au sujet du port de Rye », Rye, 14 septembre 1635. Lettres publiées, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II, n° 93, 94.

[5] Raymond CAZELLES, « Pierre de Becoud et la fondation du collège de Boncourt », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. CXX, n° 1, 1962, p. 86.

[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », Paris, 18 septembre 1636. Lettre manuscrite, Houghton Library, Harvard University, Ms. Eng 986.

[7] Henry Holden (1576/7-1662) étudia au séminaire anglais de Douai où il fut l'élève de Thomas White, puis, une fois prêtre, poursuivit sa formation à Paris. De tendance gallicane, il fut investi dans les affaires du chapitre qui, de fait, dirigeait le catholicisme en Angleterre. Comme Digby, il se fit le héraut de la tradition comme signe de vérité du message christique. Henry HOLDEN, *The Analysis of Divine Faith, or, Two Treatises of the Resolution of Christian Belief with an Appendix of Schism*, traduit par W. G., Paris, 1658 ; Anthony F. ALLISON, « An English Gallican: Henry Holden (1566/7-1662), part I (to 1648) », *Recusant History*, vol. XXII, n° 3, 1995, p. 319-349 ; Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *Recherches de sciences religieuses*, vol. LXXI, 1983,

Digby à Thomas White[1], habite non loin et lui a sans doute procuré cette place à Boncourt. L'évêque anglais Richard Smith[2] se trouvait de nouveau à Paris depuis 1631, et c'est par son intermédiaire que Sir Kenelm obtient la lettre du père de Walter Montagu à son fils, à laquelle il répond dans deux courriers[3]. Hobbes se trouve à Paris avec le jeune comte de Devonshire et s'apprête à partir, mais non sans avoir d'abord rencontré Digby. Sans doute ce dernier se rend-il déjà chez les minimes de la Place Royale, dans le cercle de Mersenne, bien que les lettres ne datent que des années 1640 au plus tôt[4]. C'est en 1637 que Baillet signale les visites de Descartes à Digby au collège de Boncourt où ils eurent « de longues et fréquentes conférences[5] », mais la rencontre n'a probablement eu lieu qu'en 1641[6]. Digby se rend aussi à Loudun pour observer les célèbres religieuses soupçonnées de possession, ainsi qu'à Tours où il fréquente la Duchesse de Chevreuse et un père carme avec qui il entame des discussions sur l'opération des anges dans le monde physique[7]. Il rencontre Frances Purbeck qui vivait à Paris avec son amant, Sir Robert

p. 191-202 ; Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 323-324, 640-641.

[1] Thomas White (1592/3-1676), prêtre anglais, se distingue par son goût pour la controverse et par son amitié durable avec Sir Kenelm Digby. Il enseigna la philosophie et la théologie au séminaire de Douai, puis, après un passage au collège de Lisbonne, s'établit à Paris où il fréquenta le cercle de Mersenne. Auteur d'ouvrages de physique et de théologie, instigateur de négociations avec les Indépendants en 1647, il s'illustra par ses idées hétérodoxes. Beverley C. SOUTHGATE, « That Damned Booke: The Grounds of Obedience and Government (1655) and the Downfall of Thomas White », *Recusant History*, vol. XVII, n° 3, 1985, p. 238-253 ; Beverley C. SOUTHGATE, *« Covetous of Truth »: The Life and Work of Thomas White, 1593-1676*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.

[2] Richard Smith (1567-1655) se rendit à Rome pour le vicaire apostolique anglais George Birkhead en 1609 afin de soutenir le clergé séculier contre les jésuites et il obtint l'ouverture du collège d'Arras pour la formation de prêtres rompus à la controverse qu'il dirigea dès 1611. Sans doute sous la pression de Richelieu, il fut nommé vicaire apostolique de l'Église catholique anglaise en 1624 avec le titre d'évêque de Chalcédoine, mais il dut affronter l'opposition grandissante des bénédictins, des jésuites, puis d'une partie des fidèles, et il retourna en France en 1629 où il demeura. Controversiste de talent, il avançait que les dogmes catholiques peuvent être justifiés par les seules Écritures ; il était un personnage clé de la petite communauté d'Anglais expatriés. Richard SMITH, *A Brief Treatyse Settynge Forth Divers Truthes Necessary Both to be Beleved of Chrysten People, and Kepte Also, Whiche are Not Expressed in the Scripture but Left to the Church by the Apostles Tradition*, Londres, 1547 ; Anthony F. ALLISON, « Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents, Part I, Some of the Issues Raised by Kellison's 'Treatise of the Hierarchie', 1629 », *Recusant History*, vol. XVIII, 1987, p. 329-401 ; « Part II: Smith at Paris as protégé of Richelieu, 1631-c. 1642 », *Recusant History*, vol. XIX, n° 3, 1989, p. 234-285 ; « Part III: The Continuation of the Controversy 1631-c. 1643 », *Recusant History*, vol. XX, n° 2, 1990, p. 164-206 ; « Some Additions and Corrections to 'Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents' », *Recusant History*, vol. XX, n° 4, 1991, p. 493-494 ; Michael C. QUESTIER, *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 473-479.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », Paris, 15 octobre 1636. Lettre manuscrite, Smith College Library, Massachussetts, Misc. Ms. 820.

[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Je viens tout a cette heure de recevoir' », s.l., [1640]. Lettre publiée, *Correspondance de Mersenne*, vol. XIII, p. 215-218 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », Londres, 24 février 1640. Lettre publiée, *Correspondance de Mersenne,* vol. IX, p. 119-124 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », Londres, 15 mars 1640. Lettre publiée, *Correspondance de Mersenne*, vol. IX, p. 203-207.

[5] Adrien BAILLET, *La vie de monsieur DesCartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, vol. II, p. 244.

[6] Marin Mersenne, *Correspondance*, vol. IX, p. 266-267, 319-320, 392, 406.

[7] Sa lettre au père Hilaire est reproduite en annexe et le contexte de la rencontre est détaillé dans le premier chapitre de la troisième partie « 1.B.2. Présence et opération des substances spirituelles ».

Howard[1], et écrit pour elle ce qui semble être la suite d'une conversation, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, où il cherche à démontrer que la raison permet de découvrir la religion véritable, grâce à sa conception de la tradition[2]. L'ouvrage est ensuite publié à Paris chez la veuve de J. Blagaert[3] en 1638, année où un informateur rapporte qu'il ne croise Digby qu'en compagnie de moines, de prêtres et de jésuites[4]. En même temps, le scandale des conversions à la cour d'Angleterre faisait rage : le changement d'Église de Walter Montagu avait reçu une attention publique, et les efforts prosélytes d'Olive Porter auprès de mourants étaient couronnés de succès en 1637-1638[5]. Dans un tel contexte, la publication de cet ouvrage, bien qu'à l'étranger, permet à Digby de s'inscrire dans ce mouvement de retour à Rome et de revendiquer une identité catholique.

Cette période d'échanges intenses, de quête de livres et de réflexion se poursuit lorsque Digby retourne au printemps 1637 à Londres. C'est à cette époque qu'il écrit une lettre dédicatoire pour la traduction qu'a faite Tobie Matthews des *Confessions* d'Augustin[6]. Il habite à St Martin's Lane[7] et non plus à Holborn, en sus d'avoir un laboratoire à Gresham College, à Bishop's gate, où, en juillet 1640, il monte un laboratoire d'alchimie avec Hans Huniades[8], l'alchimiste hongrois. Il est probable qu'il fasse, à cette époque, les expériences sur les plantes et la revivification qu'il présentera à la Royal Society en 1661[9]. On retrouve dans le projet de Gresham comme dans les idéaux de la Royal Society des valeurs auxquels Digby est attaché : une poursuite désintéressée

[1] Gordon GOODWIN, « Howard, Henry Frederick, fifteenth earl of Arundel, fifth earl of Surrey, and second earl of Norfolk (1608–1652) », rev. J. T. PEACEY, *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/13915.
[2] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, Paris, 1638.
[3] Françoise Blancvillain, veuve de Jérôme Blagaert, succède à son mari à sa mort en 1633 et opère au moins jusqu'en 1651 « rue des Carmes, près Saint Hilaire, au Miroir ». Philippe RENOUARD, *Répertoire des imprimeurs parisiens, libraires et fondeurs de caractères en exercice à Paris au XVIIe siècle*, Nogent-le-Roi, J. Laget, 1995, p. 40. Il semblerait qu'elle imprimait régulièrement des ouvrages en anglais, dont Digby possédait au moins un exemplaire qui parut cette année-là et qui lui était dédié : Francisco DE LOSA, *The Life of Gregorie Lopes that Great Servant of God,* traduit par Alonso REMON, Paris, 1638. Un autre ouvrage en anglais, publié l'année suivante, concerne la vie de Thomas Becket (Cesare BARONIO, *The Life or the Ecclesiasticall Historie of S. Thomas: Archbishope of Canterbury*, Paris, 1639), signe qu'elle était familière du milieu exilé anglais.
[4] René AUGIER, Paris, 19 mars 1638, Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 78/105/58, f. 117r.
[5] Gordon ALBION, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 193-213.
[6] Kenelm DIGBY, « 'To the Reader', preface to Sir Tobie Matthew's *Confessions of St Augustine* », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, 1638, f. 104-105.
[7] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCCLVI, p. 97-132, 356/88 ; James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ. Familiar Letters, Domestic and Forren. Divided into Four Books, Partly Historical, Political, Philosophical, upon Emergent Occasions*, 6e éd., Londres, 1688, p. 122.
[8] Voir partie I, chapitre 3, « 3.C.2.b. La plante : un simulacre de vie ».
[9] John H. APPLEBY, « Huniades, Johannes (1576–1646) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 mai 2010. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/53871. Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, Londres, 1661.

de la science, une ouverture à tous, et une entraide internationale. Le projet d'un laboratoire universel, qu'il tentera d'encourager plus tard dans sa vie et dont le collège de Gresham établit les prémisses, incarne ce rêve baconien d'avancement de l'humanité par la découverte et le partage de la connaissance.

Les années 1638-1641 sont très riches sur le plan intellectuel, mais aussi politique. Digby correspond avec les plus grands savants et érudits de son temps comme Hobbes, Descartes et Mersenne. Il fait de brèves incursions en France et aux Pays-Bas espagnols, et suit de près l'actualité de son pays, comme en témoignent ses lettres à son cousin depuis York où, après la cuisante défaite des troupes royales contre les écossais du Covenant, Digby suit les discussions de Charles Ier avec le conseil des pairs qui précéda la convocation du Long Parlement en novembre 1640[1]. Alors que les ennemis du roi s'unissent pour juger et faire exécuter Thomas Wentworth, comte de Strafford au printemps 1641, et que le Parlement obtient de s'opposer à sa propre dissolution, Digby est inquiété par la chambre des Communes qui le convoque à plusieurs reprises, en particulier parce qu'il avait lancé en 1639, avec Montagu et la Reine, un appel aux catholiques anglais demandant une contribution volontaire pour financer l'armée royale partie combattre les écossais dans la guerre des évêques. Avec d'autres catholiques prééminents, il est banni de la cour le 17 mars 1641 et obtient au début de l'été l'autorisation de quitter le pays. Il se rend alors en France et tue le baron Mount le Ros en duel. Profitant de l'occasion, il publie un opuscule sur cet épisode qui met en valeur son courage et sa loyauté envers Charles Ier – il se met ainsi en scène ses vertus martiales tout autant que son dévouement au roi, malgré sa religion. Il fuit aux Pays-Bas espagnols, y prend les eaux, avant de s'aventurer à Cologne. Au cours de ce séjour, il rencontre Descartes, mais aussi d'autres érudits notables, comme le médecin Johan van Beverwijk[2] à qui il raconte l'épisode de la guérison sympathique de Howell qu'il ne publiera qu'une quinzaine d'années plus tard.

En août 1642, Charles Ier lève une armée contre la volonté du Parlement, pour mater la rébellion d'Ulster en Irlande où de nombreux protestants furent pillés ou périrent

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'As long as my Lord your father was at home, I forbore troubling your lordship' », York, 25 septembre 1640. Lettre publiée, Richard BOYLE, *The Lismore Papers: Selections from the Private and Public Correspondence*, Londres, 1888, vol. IV, 2e série, p. 123-136 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'By my last volumnous letter (rather booke) your lordship will have understood very exactly what passed' », York, 1er octobre 1640. Lettre publiée, Richard BOYLE, *The Lismore Papers: Selections from the Private and Public Correspondence*, Londres, 1888, vol. IV, 2e série, p. 137-140.
[2] Johan BEVERWYCK, *Alle de wercken, zo in de medicyne als chirurgie,* Amsterdam, 1660, p. 111.

aux mains des catholiques. Les événements ont une incidence directe sur Digby, récemment rentré en Angleterre : il est soupçonné d'avoir organisé la cavalerie royale et d'avoir recruté des troupes, et il est arrêté le 7 août, puis est relâché une semaine plus tard, non sans s'être lié avec Sir Roger Twysden[1] et Sir Basil Brooke[2] à la prison de King's Bench. À mesure que le pays s'enfonce dans la guerre civile, Digby doit composer avec une hostilité accrue : par exemple, au mois d'août, son nom sert à galvaniser la population de Portsmouth contre les papistes[3]. Après avoir pris les eaux à Tonbridge Wells, Digby retourne à Londres où, en compagnie de ses amis Cranfield et Buckhurst[4], il est de nouveau arrêté le 12 novembre. Incarcéré à Winchester House alors que Têtes Rondes et Cavaliers s'affrontent sur le champ de bataille, il s'adonne à des poursuites intellectuelles et sa correspondance avec les Cranfield révèle qu'il mène une vie sociale absorbante. C'est probablement à cette époque qu'il entame la rédaction de *Deux traités*. Il obtient sans doute au cours de ces mois *Chronicle of the Kings of England* écrit par Sir Richard Baker, qui vient de paraître chez Daniel Frere à Londres et qu'il va abondamment annoter. Il rédige aussi sa critique du célèbre *Religio Medici* de Thomas Browne[5], mais la maladie de la pierre le tourmente et il obtient sa libération fin juillet 1643. La reine le nomme chancelier, et il se rend en France après avoir témoigné de sa relation avec Laud devant la commission qui préparait le procès de l'archevêque et qui cherchait à prouver les liens qu'entretenait cet ami de Digby avec Rome[6].

Digby est fier de son appartenance à la République des Lettres, comme je tenterai de le montrer au fil de ma démonstration. Son goût pour le savoir et la conversation

---

[1] Roger Twysden (1597-1672), baronet, représentant du Kent, était emprisonné pour son rôle dans une pétition critiquant le pouvoir que le Parlement s'arrogeait. David L. SMITH, « Twysden, Sir Roger, second baronet (1597–1672) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 8 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com /view/article/27929.

[2] Basil Brooke (1576-1646), catholique et royaliste, fut arrêté pour avoir levé des fonds pour soutenir l'armée de Charles Ier. Martyn BENNETT, « Brooke, Sir Basil (1576–1646) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 8 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/3528.

[3] George GORING, *True Newes from Portsmouth Being Colonell Goring His Speech Delivered to the Soldiers in Portsmouth Before His Shutting up the Gates: Wherein He Labours to Withdraw Their Hearts and Mindes from Their Fidelitie to the Parliament: Also the Information of a Coachman, Given into the House, Concerning His Carrying down Many Gentlemen and Moneyes to Portsmouth: With the Discovery of the Earl of Portland, and Sir Kenlns Digby, and Mr. Welton His Brother as Agents and Actors in the Berraying and Delivering up of the Siad [sic] Town of Portsmouth*, Londres, 1642.

[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'With alike feeling of joy as Joseph wept over his brethren' », Tonbridge Wells, 13 septembre 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/4 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'You suffered so much, and so many wayes' », Tonbridge Wells, 27 sept 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/3 ; Menna PRESTWICH, *Cranfield: Politics and Profits under the Early Stuarts. The Career of Lionel Cranfield*, *Earl of Middlesex*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 567.

[5] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici Occasionally Written by Sir Kenelme Digby, Knight*, Londres, 1643.

[6] Hugh TREVOR-ROPER, *Archbishop Laud: 1573-1645*, *op. cit.*, p. 420.

savante, ainsi que son érudition et sa générosité lui permettent de se lier avec des personnes éminentes de tous bords. Le 1er février 1643, il se plaint de douleurs liées à la maladie de la pierre à son ami puritain William Harley, celui-là même qui promouvait des mesures plus strictes contre les catholiques dans les années 1620 et qui, pendant la guerre civile, prenait parti contre Charles Ier[1] – ce qui lui conférait une influence susceptible d'aider Digby en détention. Engagé dans le conflit civil, il n'en entretient pas moins des liens amicaux et intellectuels avec ceux que les circonstances politiques situent dans le camp adverse, signe que sa poursuite du savoir se voulait non seulement éclectique, mais aussi irénique.

À Paris, Digby renoue avec les amis qu'il avait fréquentés quelques années auparavant, il revoit Mersenne et rencontre François Bonneau du Verdus[2]. Une fois de plus chez Daniel Frere à Londres, ses remarques sur une strophe de *Faery Queene* de Spenser sont publiées, pour lesquelles il s'est peut-être inspiré de notes de Ben Jonson[3]. Il publie en 1644 ce qui peut être considéré comme la grande œuvre de sa vie, les *Two Treatises*, un ouvrage où il cherche à prouver l'immortalité de l'âme en démontrant le fonctionnement des corps qu'il oppose à celui des entités spirituelles. Le livre, dont la dédicace est signée le 31 août 1644, est imprimé chez Gilles Blaizot, rue Bordelle[4]. L'ouvrage, au premier abord, paraît détaché des conditions politiques de sa production, mais une analyse détaillée montrera qu'il n'en est rien.

Il quitte ensuite Boncourt pour l'hôtel de Blainville, dans la paroisse Saint Germain-l'Auxerrois, et emprunte 10 000 livres tournois au Dr Jean Kerton pour financer son prochain voyage à Rome. La somme, considérable, est garantie par la bibliothèque de Digby, confiée aux soins de Henri Holden et de Peter Fitton[5], qui sont chargés d'en

---

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Robert Harley », Winchester House, 1er février 1643. Lettre manuscrite, Longleat House, P.O., vol. II, f. 69.

[2] François Bonneau du Verdus (1621-1675) était mathématicien, philosophe, élève de Gilles Personne de Roberval et correspondant de Hobbes. Robert V. MACNAMEE (ed.), « François Bonneau du Verdus », *Electronic Enlightenment Biographical Dictionary* [en ligne], consulté le 8 octobre 2016. URL : http://www.e-enlightenment.com/person/bonnefranc004582/?lives=occ&s=academy%20member&r=51.

[3] Kenelm DIGBY, *Observations on the 22. Stanza in the 9th Canto of the 2d Book of Spencers Faery Queen Full of Excellent Notions Concerning the Frame of Man, and His Rationall Soul*, Londres, 1644 ; James A. RIDDELL et Stanley STEWART, *Jonson's Spenser: Evidence and Historical Criticism*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1995, p. 90-91.

[4] À ma connaissance, Blaizot imprimait surtout des ouvrages en latin ou en français. Philippe RENOUARD, *Répertoire des imprimeurs parisiens*, *op. cit.*, p. 41. On peut trouver une liste partielle des ouvrages qu'il imprima sur le site de Worldcat, consulté le 8 octobre 2016. URL : http://www.worldcat.org /identities/viaf-214240559/.

[5] Peter Biddulph, alias Fitton (1602-1657), prêtre catholique formé au collège de Rome puis de Douai, servit son Église comme agent à Rome avant l'arrivée de Digby. Il dirigea le chapitre et fréquenta la communauté anglaise des exilés catholiques à Paris dans la deuxième partie des années 1640. Caroline M HIBBARD, *Charles I and the Popish Plot*, *op. cit.*, p. 67, 142-144 ; Geoffrey HOLT, *Saint Omers and Bruges Colleges: 1593-1773. A Bibliographical Dictionary*, Londres, Catholic Record Society, 1979, p. 69 ; Thomas A. BIRRELL, « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *Recusant History*, vol. IV, 1958, p. 142-178.

établir le catalogue et, si la dette n'est pas remboursée dans l'année, de la vendre aux enchères avec les tableaux qui se trouvent aussi dans le logis de la cour du Maure pour satisfaire le créancier. Le sort de cette bibliothèque est un mystère. On rapporte que, pris dans la tourmente de la guerre civile, sa bibliothèque anglaise, « la meilleure de tout le pays et la plus remplie de Ms » avait été pillée ; étant donné le soupçon qui pesait sur Digby et comme Londres et le Buckinghamshire étaient aux mains des parlementaires en 1642 et 1643, l'assertion est vraisemblable et Digby l'écrit lui-même à Winthrop Jr.[1]. Arrivé à Paris, Digby reconstitue visiblement une collection conséquente qu'il héberge dans la « rue des Anglais », à « la cour-du-Maur[2] » – mais il n'est pas impossible que des vestiges de la première bibliothèque l'aient suivi à Paris. Dans le *Catalogue des livres de Monsieur Digby* conservé à la Bibliothèque Nationale figurent de nombreux livres auxquels Digby fait référence dans *Deux traités*, ce qui confirme l'hypothèse selon laquelle le catalogue répertorie effectivement le contenu de la bibliothèque parisienne de Digby[3].

Digby se rend ensuite à Rome comme émissaire de la reine Henriette-Marie, afin d'obtenir le soutien du pape pour la cause royale. Arrivé avec ses fils aînés Kenelm et John, Digby se lie avec les figures intellectuelles du lieu comme le bibliothécaire du pape Luc Holste[4] – qui l'accusera par la suite d'avoir volé une Bible de Sixte de la collection dont il a la responsabilité[5] – et Cassiano dal Pozzo[1]. Il fréquente les Anglais qui s'y

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656. Lettre publiée, *Collections of Massachussetts Historical Society*, 3e série, vol. X, p. 15-18. Voir aussi Christophe DUPUY, *Humanisme et politique : lettres romaines de Christophe Dupuy à ses frères, 1636-1645*, Paris, Papers on French Seventeenth-Century Literature, 1988, vol. II, p. 107-108 ; Léopold DELISLE, *Sir Kenelm Digby et les anciens rapports des bibliothèques françaises avec la Grande-Bretagne*, Paris, E. Plon Nourrit et Cie, 1892, p. 13-14 ; Alfred W. POLLARD, « English Book-Sales, 1676-1680 », *in Bibliographica*, Londres, Kegan Paul, Trench, Tübner and co, 1895, p. 382.

[2] Actes notariés, 14 février 1645, MC/ET/XC/74 ; Charles LEFEUVE, *Les anciennes maisons de Paris, histoire de Paris rue par rue, maison par maison*, 5e éd., Paris, C. Reinwald A. Twietmeyer, 1875, p. 475. Je suis redevable à Aurélien Ruellet pour ces informations qu'il exploite dans son travail, Aurélien RUELLET, *La maison de Salomon : contribution à l'histoire du patronage scientifique et technique, France et Angleterre, 1600-1660*, Thèse de doctorat non publiée, Université François Rabelais, Tours, 2014, p. 63-64.

[3] Léopold DELISLE, *Sir Kenelm Digby et les anciens rapports des bibliothèques françaises avec la Grande-Bretagne*, *op. cit.*, p. 16. Cependant, aucun ouvrage publié après 1649 n'y figure (un bon tiers des ouvrages dans le *Catalogue* n'est pas daté et pourrait contredire cette idée. J'ai entamé la vérification de ces ouvrages dans le but de vérifier cette hypothèse et n'ai pas encore trouvé d'ouvrage postérieur à 1649. Parmi les ouvrages datés, 16 ont été publiés entre 1645 et 1648 et deux seulement en 1649), le sort de sa bibliothèque reste donc à déterminer. En Italie, en 1649, on s'en inquiétait : « Que seront devenus tant de beaux livres qu'il avoit à Paris ? » demande Christophe Dupuy à son frère, Rome, 6 octobre 1649, *in* Christophe DUPUY, *Humanisme et politique*, *op. cit.*, vol. II, p. 235). Certains rapportent que la bibliothèque fut saisie en vertu du droit d'aubaine puis vendue, à la mort de Digby, et que son cousin George en racheta une part conséquente. Alfred W. POLLARD, « English Book-Sales, 1676-1680 », *op. cit.*, p. 382-384.

[4] Luc Holste (1596-1661), érudit et humaniste allemand, fut bibliothécaire du pape. Il est particulièrement réputé pour son travail sur des ouvrages géographiques et pour sa correspondance. *Encyclopedia Britannica* [en ligne], « Luc Holste, Vatican Library », consulté le 21 octobre 2016. URL : https://global-britannica-com.ezproxy.univ-paris3.fr/biography/Luc-Holste.

[5] Christophe DUPUY, *Humanisme et politique*, *op. cit.*, vol. II, p. 141, 150-151.

trouvent comme le comte Arundel[2] et John Evelyn[3]. Il rend fréquemment visite au cardinal Francesco Barberini avant que celui-ci, tombé en disgrâce, ne fuie à Paris. Dans le contexte de la montée du rigorisme et des assertions jansénistes, il soutient les efforts de Jean Bourgeois, venu défendre le livre d'Arnauld[4] contre les attaques jésuites[5]. Il entame les négociations avec le pape Innocent X pour obtenir, au nom de la reine catholique Henriette Marie, un soutien financier pour Charles Ier[6]. Il quitte Rome fin décembre 1645 avec seulement 20 000 couronnes pour le roi anglais. Une lettre à Cassiano dal Pozzo indique que la reine le mande en Irlande, mais aucun document ni témoignage n'atteste qu'il s'y soit effectivement rendu[7]. Il retourne à Rome à l'été 1646 et plaide la cause des catholiques anglais, sous la houlette de Henri Holden, Peter Fitton et avec le soutien de Thomas White, et il demande la reconnaissance de l'autorité du chapitre et de son doyen ainsi que la nomination d'évêques pour l'Angleterre[8]. La négociation avec le pape se solde par un échec qui laisse Digby amer[9] ; Digby quitte Rome pour ne plus y revenir.

L'année 1648 soumet Digby à des épreuves considérables parmi lesquelles la guerre civile occupe un rang de premier plan. Fort du soutien des Écossais grâce à l'accord de l'*Engagement* qui implique d'instaurer un régime presbytérien pour trois ans, Charles Ier compte sur l'invasion écossaise pour retrouver son trône. L'épreuve de force

---

[1] Cassiano dal Pozzo (1588-1657), savant italien, mécène et collectionneur, travailla comme secrétaire du cardinal Francesco Barberini. Passionné, il attirait un cercle d'érudits et d'artistes férus d'antiquité parmi lesquels on compte, parmi beaucoup d'autres, Nicolas Poussin. Stéphane LOIRE, « Poussin, Nicolas (1594-1665) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 octobre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nicolas-poussin/.

[2] Thomas Howard, comte d'Arundel (1585-1646), catholique anglais, mécène et érudit, se constitua une grande collection d'œuvres d'art lors de ses voyages sur le continent. Son cercle d'amis compte de nombreuses personnalités auxquelles Digby était lié, comme John Selden ou Henry Peacham qui dédia son *Complete Gentleman* à Digby. Henry PEACHAM, *The Compleat Gentleman: Fashioning Him Absolut, in* the *Most Necessary and Commendable Qualities Concerning Minde or Body, That may be Required in a Noble* Gentleman, [1622], 2e éd., Londres, 1634 ; Ernest GILMAN, *Recollecting the Arundel Circle: Discovering the Past, Recovering the Future*, New York, Peter Lang, 2002.

[3] Certaines lettres à Holste ont été traduites et publiées dans *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 10-14.

[4] Il s'agit d'Antoine ARNAULD, *La fréquente communion*, Paris, 1643. Le grand Arnauld s'y oppose à la fréquente communion et estime que les pécheurs ne peuvent recevoir la grâce en communiant fréquemment sans exercer de contrition et de repentir. Il y reproche aux jésuites leurs concessions dans ce domaine.

[5] Jean BOURGEOIS, *Relation de M. Bourgeois, docteur de Sorbonne et député de vingt évêques de France vers le S. Siége [sic] pour la défense du livre* De la fréquente Communion*, composé par M. Arnauld, contenant ce qui s'est passé à Rome en 1645 et 1646 pour la justification de ce livre. Avec les Lettres des évêques aux papes Urbain VIII et Innocent X et quelques autres pièces sur le même sujet*, s.l., 1695, p. 24-25, 31, 57, 86-87.

[6] Vittorio GABRIELI, « La missione di Sir Kenelm Digby alla corte di Innocenzo X (1645-1648) », *English Miscellany*, vol. IV, 1954, p. 247-288 ; *CSP*, Domestic, Charles I, vol. DX, p. 1-38.

[7] « Kenelm Digby à Cassiano dal Pozzo, 'La settimana passata io servisi a Vtra Sigia Illma per riconoscer al meglio che ho potuto il molto che le devo' », Paris, 16 février 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 77r-v.

[8] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, Douai, 1680, p. 3-5, 32-40 ; Kenelm DIGBY, « The Negotiation of the Hon.ble Sr Kenelm Digby Resident », traduit par anonyme, Westminster Diocesan Archives, Londres, série A, vol. XXX, doc. 100, 1647, f. 315-334.

[9] Aubrey rapporte même que Digby se fâcha avec le pape (« he grew high and hectored at his holiness »), John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, vol. I, p. 326.

se solde par un échec royaliste, et la *New Model Army* remporte une victoire éclatante à Preston en juillet. Le fils aîné de Digby, Kenelm, y succombe sur le champ de bataille, puis son fils benjamin George meurt dans son école, tandis que la situation financière du chevalier se dégrade[1]. Au printemps suivant, sa mère décède, et Digby n'est toujours pas autorisé à rentrer[2]. Il retourne illégalement dans son pays désormais privé de roi, mais il est de nouveau banni par le Parlement. De retour en France, il semble vivre entre Calais et Paris, comme en témoignent ses lettres. Ses biens en Angleterre sont sous séquestre et plusieurs affaires de dettes sont conclues en sa défaveur[3]. La description de sa situation financière revêt des accents désespérés quand, en 1652, il écrit à son cousin pour que ce dernier plaide sa cause au Parlement[4]. Il y explique avoir accepté une mission secrète à Rome pour la cause française, et s'être rendu à la ville Éternelle sous couvert de mission pour Henriette-Marie. L'allégation n'est probablement pas vraie, mais elle témoigne de la situation extrême dans laquelle il se trouve.

Sans doute dans ces années Digby travaille-t-il à la publication prochaine de sa traduction du *De Adhaerendo Deo*, publiée par Henry Herrington à Londres en 1654[5]. La lettre dédicatoire à sa mère raconte qu'il dut quitter l'Angleterre précipitamment (sans doute en 1643) et ne put emporter avec lui que ce petit ouvrage attribué à Albert le Grand. Touché par son contenu, il décide de le traduire et dédicace le fruit de son travail à sa mère qui ne lit pas le latin. Dans l'ouvrage de 1654, la lettre est datée du 6 octobre 1649, soit plus de six mois après la disparition de sa mère. Le manuscrit comprend une lettre dédicatoire sensiblement différente de sa version publiée : Digby y donne des gages d'amour filial nombreux et touchants, il ne tarit pas d'éloges sur la constance et la piété de sa mère, et il y fait référence à des événements personnels comme la lettre qu'écrivit

[1] « Kenelm Digby à Henry Holden, 'As a feaver welcomed me to Rome, so it whereth me out' », [Rome], 13 janvier 1648. Lettre publiée, PUGH, *Blacklo's Cabal*, p. 73 ; *Report on the Manuscripts of His Grace the Duke of Portland*, vol. I, p. 478 ; « Kenelm Digby à William Lenthall, 'I would not presume to trouble you' », Paris, 30 septembre 1648. Lettre manuscrite, Bodleian library, Oxford ; Tanner LXXII, f. 328-329.

[2] « Dorothy Abingdon à Kenelm Digby, 'Accordinge to your derections' », s.l., 1er avril 1649. Lettre manuscrite, *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. II, p. 258-296 ; « Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », Paris, 26 mars 1652. Lettre publiée, PUGH, *Blacklo's Cabal*, p. 83-88 ; Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, Londres, 1892, vol. III, p. 2173. Dorothy Abingdon était une servante de Mary Mulsho, mère de Sir Kenelm.

[3] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173-2174 ; The National Archives, Key, SP 20/10/1, seq. 8, f. 5v-6.

[4] Kenelm DIGBY, « Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », *op. cit*.

[5] Dans l'exemplaire de Thomason à la British Library, numérisé dans la base *Early English Books Online*, la date a été barrée et corrigée par « 1653 », peut-être parce que l'ouvrage a été publié avant le 25 mars qui marque le début de l'année selon le calendrier julien encore en vigueur en Angleterre. Si cette hypothèse est vraie, l'ouvrage a été publié dès le retour de Digby à Londres.

Everard Digby à ses deux fils la veille de son exécution[1]. Rien n'indique que sa mère ait reçu cette lettre dédicatoire accompagnant la traduction, et il n'est pas certain qu'elle a été écrite de son vivant – peut être l'excès de tendresse filiale est-il une forme de panégyrique posthume.

Les circonstances matérielles difficiles n'ôtent cependant pas à Digby son âme de chercheur, et il continue à recevoir dans son laboratoire parisien – John Evelyn et John Finch[2] figurent parmi ses visiteurs – de même qu'il suit les cours de Nicaise le Fèvre à Paris[3]. William Davisson[4], médecin de Louis XIII, donnait des cours de chimie au Jardin du Roi auxquels Digby se rendit peut-être, étant données leur amitié et leur foi commune en la médecine paracelsienne. Il continue à échanger des recettes de cuisine et d'alchimie avec de nombreux correspondants[5]. En 1651, H. Moseley publie à Londres *Letters Concerning Religion*, qui avait probablement circulé auparavant à l'état de manuscrit[6]. Échangées entre George Digby et son cousin Sir Kenelm, les lettres sont datées de 1638, et George y discute de la *Conference* de Kenelm à Lady Purbeck, publiée en 1638. L'ensemble envisage diverses controverses, avec un accent particulier sur la démonstration de l'infaillibilité, et c'est George qui a le dernier mot et la part belle dans l'économie du texte. Il est tout à fait possible que Digby n'ait pas eu la main sur cette publication, et sa présence en France peut justifier qu'elle se soit faite à son insu. George

[1] Kenelm DIGBY, *A Treatise of Adhering to God*, Ms. f. 7r-v.

[2] John EVELYN, *Diary. Now First Printed in Full from the Manuscripts Belonging to Mr. John Evelyn, and as Edited by E. S. de Beer,* Oxford, Clarendon Press, 1955, vol. III, p. 49 ; John Finch à Anne Conway, Paris, 11 décembre 1651, *Conway Letters*, p. 60 ; John Finch à Edward Conway, Padoue, 30 octobre 1653, *ibid*., p. 85.

[3] John EVELYN, *Diary*, op. cit., vol. III, p. 49. Nicaise le Fevre (1610 ?-1669 ?), chimiste français, est l'auteur de *Traicté de la chimie* (1660) ; il s'intéressait à la façon dont les corps pouvaient être volatilisés et dont les esprits pouvaient être solidifiés. Il succéda à Davisson à la chaire de chimie au Jardin du roi, puis à la Restauration de Charles II, il s'occupa d'une officine pharmaceutique au palais St James et compta parmi les membres de la Royal Society dès 1663. Antonio CLERICUZIO, « The Internal Laboratory. The Chemical Reinterpretation of Medical Spirits in England (1650-1680) », *in* Piyo RATTANSI et Antonio CLERICUZIO (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 56-57.

[4] William Davisson ou Davidson (1593-1669), d'origine écossaise, fit sans doute ses classes à Montpellier et devint médecin. Dès 1626, il enseignait la chimie à Paris ; il devint médecin du roi en 1644 puis intendant des Jardins du Roi en 1647. Entre 1647 et 1651, il occupa la première chaire de chimie au Jardin, et Aubrey rapporte que Hobbes suivit un cours avec lui. Il partit ensuite pour la Pologne où il occupa des postes semblables, avant de revenir en France en 1667. Digby le connut dès son troisième voyage en France (1635), comme en témoigne sa lettre à Nicholas Coke où il raconte les derniers moments de Sir Francis Crane et son autopsie, Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Nicholas Coke, 'It is a great displeasure to me that unto the letter I received from your honble by Sir Francis Crane' », Paris, 8 juillet 1636. Ernest T. HAMY, « William Davisson, intendant du Jardin du Roi et professeur de chimie, 1647-1651 », *Nouvelles Archives du d'Histoire Naturelle*, 1898, série 3, n° 10, p. 1-38 ; John READ, « William Davidson of Aberdeen, the First British Professor of Chemistry », *Ambix*, 1961, vol. IX, n° 2, p. 70-101 ; Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2000, p. 61-63.

[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Balthasar de Monconys, 'Les deux lettres que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire' », Paris, 23 octobre 1653. Lettre publiée, Balthasar DE MONCONYS, *Iournal des voyages de Monsieur de Monconys,* s.l., 1665, p. 139.

[6] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion Between the Lord George Digby and Sir Kenelm Digby, Knight*, Londres, 1651.

Digby se trouvait alors lui aussi en France, engagé dans l'armée, il est donc probable qu'il n'ait pas été impliqué dans cette publication. Deux hypothèses demeurent : la première voudrait que l'imprimeur, ayant eu accès au manuscrit, ait vu dans le nom de Digby un argument commercial et ait imprimé l'opuscule pour son profit, et la deuxième en rejette la responsabilité aux ennemis de Sir Kenelm qui s'opposaient à son retour en Angleterre et profitèrent du manuscrit pour amplifier son discrédit comme catholique, tout en rétablissant quelques vérités protestantes. *A Discourse Concerning Infallibility*, adressé à George, paraît l'année suivante et constitue une réponse à la dernière lettre de George[1]. Publié à Paris chez Peter Targa[2], il semble le fruit d'un effort pour reprendre le dessus en matière religieuse sur la scène publique. Dans la lettre dédicatoire, Digby y avance l'excuse d'une dette contractée et d'un devoir de répondre aux scrupules religieux de son cousin ; dans le corps du texte, il y reprend ses grands principes sur la tradition.

Soudain, en 1653, sa vie prend un nouveau tournant que ses biographes ont souvent eu du mal à interpréter. Assailli de dettes, il invoque l'Acte d'oubli pour revenir en Angleterre et mettre de l'ordre dans ses affaires[3]. Il obtient gain de cause en novembre et se rend en Angleterre en janvier 1654 où il fait libérer ses biens de l'hypothèque. Sa situation financière s'améliore singulièrement : il semble avoir une rente, et d'aucuns pensent qu'il sert d'intermédiaire entre Cromwell et Mazarin[4], ce qui n'est pas impossible étant donnée son insertion dans la vie de cour française. Dans les années qui suivent, il entretient de bonnes relations avec le Protecteur[5], au point que plusieurs le soupçonnent d'œuvrer en agent secret de Cromwell[6]. De retour à Londres, il publie aussitôt sa traduction *A Treatise of Adhering to God* évoquée ci-dessus, peut-être comme la justification d'une traversée du désert : les préceptes spirituels qu'il y promeut, associés à

[1] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion Written by Sir Kenelme Digby to the Lord George Digby, Eldest Sonne of the Earle of Bristol*, Paris, 1652.

[2] Pierre Targa est reçu comme libraire-imprimeur en 1634. Il est imprimeur de l'archevêché et exerce jusqu'en 1661 au moins, « rue S. Victor, au Soleil d'or ». Philippe RENOUARD, *Répertoire des imprimeurs parisiens*, *op. cit.*, p. 413. Outre les nombreuses commandes de l'archevêché, il a publié, entre autres, une œuvre de Richard Crashaw (*Carmen deo nostro : te decet hymnus sacred poems*, Paris, 1652), signe qu'il était connu du milieu expatrié anglais, ainsi que divers ouvrages liés à la controverse entre Guez de Balzac et Du Moulin, et aux événements de Loudun que Digby avait sûrement lus.

[3] Kenelm DIGBY, « Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », *op. cit*.

[4] Michael FOSTER, « Digby, Sir Kenelm (1603–1665) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 29 septembre 2009. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/7629.

[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Meeting with so good a means of writing to you' », Londres, 31 janvier 1655. Lettre publiée, *Collections of Massachussetts Historical Society*, 3e série, vol. X, p. 5-6 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Lord Dorset, 'Thankes are too barren a returne' », Londres, 24 août 1655. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/3(61).

[6] John THURLOE, *A Collection of the State Papers of John Thurloe. Containing Authentic Memorials of the English Affairs from the Year 1638, to the Restoration of King Charles II*, Londres, 1742, vol. IV, p. 175 ; *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. CXXV, p. 206-245.

la lettre dédicatoire dans sa version publiée, le font apparaître comme un érudit qui s'est exclusivement occupé de choses spirituelles pendant son exil – et pendant les troubles dramatiques des années 1648-1649 en particulier. Digby fait un pas supplémentaire dans le *self-fashioning*, et présente son absence et son exil sous un jour flatteur et politiquement calculé.

Digby poursuit ses intérêts alchimiques en proposant à Clodius, le gendre de Hartlib, un laboratoire « universel » et deux années de financement pour ses recherches[1] – celui-ci décline cependant, peut-être parce que l'offre était assortie de la condition que Digby récupérât ses terres, dont le sort était encore incertain, ou parce que l'exclusivité des découvertes devait revenir au chevalier. Digby envisage en outre de faire venir ses papiers de Paris pour les offrir à Clodius, signe de la confiance qu'il lui prêtait. Les recettes de Digby continuent de circuler, et Robert Boyle en expérimente régulièrement[2]. Il fait encore un don de livres à l'université d'Oxford[3] ainsi qu'à la jeune université de Harvard, par l'intermédiaire du puritain John Winthop Jr.[4] – la diversité religieuse des institutions auxquelles il donna des livres et des manuscrits anciens reflète combien la poursuite du savoir et sa diffusion transcendait, pour lui, les divisions religieuses.

En 1656, Digby repart en France, et se rend à Toulouse puis à Montpellier. Il s'adresse à trois reprises à l'académie de Montpellier et aborde tour à tour la pierre philosophale, l'éternité et la poudre de sympathie[5]. Deux ans plus tard, ce dernier discours paraît en français à Paris ; Richard White le traduit ensuite en anglais et il est publié la même année à Londres chez R. Lownes et T. Davies, qui en feront une deuxième édition peu de temps après. L'opuscule aura tant de succès que sa version anglaise connaît quatre éditions successives du vivant du chevalier[6]. Ce dernier repart vers le nord et passe deux

---

[1] Robert BOYLE, *The Works of the Honourable Robert Boyle: In Six Volumes. to Which is Prefixed the Life of the Author*, Thomas BIRCH (ed.), Londres, 1772, vol. VI, p. 86-87. Samuel Hartlib (1600-1662), originaire de Pologne, rêvait d'un savoir universel et partageait avec John Durie la vision d'un réseau intellectuel qui permettrait de réconcilier les divisions entre protestants grâce à d'intenses relations d'échange et de communication. Il espérait créer la « maison de Salomon » qu'avait esquissée Bacon, mais qui ne vit jamais le jour.

[2] Robert BOYLE, « Promiscuous Observations », Royal Society, Londres, The Boyle Collection, RB/1/25/15, RB/1/25/19.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Gerard Langbaine, 'Even now I receive the letter' », Gayhurst, 7 novembre 1654. Lettre manuscrite, Bodleian library, Oxford, Ballard 11.

[4] Kenelm DIGBY à John WINTHROP, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656. Lettre publiée, *Collections of Massachussetts Historical Society*, 3e série, vol. X, p. 15-18.

[5] Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante, ou relation nouvelle historique et politique de tous ses estats, selon la face qu'ils ont depuis la fin de l'année 1666 jusques au commencement de l'année 1669, representez en divers tableaux, suivis des portraits et des alliances des roys et des princes*, Genève, 1669, p. 328-329.

[6] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée, par le chevalier Digby touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie*, Paris, 1658 ; Kenelm DIGBY, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly of Nobles and Learned Men at Montpellier in France by Sir Kenelme Digby, Knight; Touching the Cure of Wounds by the Power of*

mois à Bordeaux où il fréquente François Bonneau du Verdus et François Peleau, correspondants de Hobbes[1]. Il essuie un revers de santé au printemps et retourne à Paris où on lui demande, sans doute par le biais de Thomas White, de modérer une dispute entre mathématiciens anglais et français. Il s'en charge avec enthousiasme et Pierre de Fermat, qu'il a peut-être rencontré lors de son récent périple méridional, lance le défi qui concerne, entre autres, les équations de Diophante. John Wallis et Lord Brounker représentent le côté anglais tandis que Bernard Frénicle du Bessy, qui fréquente assidument Digby au cours de ces années tant à Paris qu'en Normandie, sera l'un des champions français avec Fermat[2]. Après moult péripéties et une hostilité marquée, l'Oxonien John Wallis parvient à imposer sa solution.

Digby se met ensuite en route en compagnie de Thomas White à l'été 1658. Ils sont à Francfort en janvier suivant[3] et la correspondance de Hartlib indique que le chevalier parcourt le pays à la recherche de l'alkahest, le solvant universel cher aux alchimistes. À cette occasion, il se rend sans doute aussi en Suède[4] et continue d'étendre son réseau de correspondance. Il rentre ensuite à Paris, qu'il quitte peu après, définitivement.

La situation a radicalement changé en Angleterre, et la Restauration ne semble pas pénaliser Digby, malgré les accusations de collusion avec Cromwell qu'il a essuyées au cours des années 1650. Il reprend sa place à la cour et sa situation financière semble moins mauvaise ; il se fait l'intermédiaire de nombreux courtisans qui cherchent à avancer leurs affaires ou à faire valoir leurs droits[5]. Au service d'Henriette-Marie, Digby s'adonne à la vie de cour, malgré un bref bannissement en 1664 qui ne le prive pas de sa charge de chancelier. Signes de son retour en grâce après l'interrègne, il obtient une rente

Smpathy [Sic]; with Instructions How to Make the Said Powder, Whereby Many Other Secrets of Nature are Unfolded, traduit par Richard WHITE, Londres, 1658. Les quatre éditions anglaises contemporaines de Digby paraissent en 1658 (1e et 2e éditions), 1660 (chez le même imprimeur) et 1664 (imprimé par J. G. et vendu par Octavian Puleyn).

[1] « Lettre de François Bonneau du Verdus à Thomas Hobbes, 'La dernière lettre que j'aye reçeu de vous fut du 22e Xbre. De cela il y a trois moys », Bordeaux, 22 mars 1657. Lettre publiée, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel MALCOLM (ed.), Oxford, Clarendon Press, vol. I, p. 452-453 ; « Lettre de François Peleau à Thomas Hobbes, 'J'ai receu toutes vos Lettres, ensemble' », Bordeaux, 8 février 1657. Lettre publiée, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, vol. I, p. 438.

[2] Je détaille les épisodes de cette querelle dans la deuxième partie de cette thèse, chapitre 3, « 3.C.1. La civilité de la République des Lettres ». La correspondance a été publiée en partie : John WALLIS, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum Vicecomitem Brouncker*, *Anglum*, *D. Kenelmum Digby*, *item equitem Anglum*, Oxford, 1658.

[3] Digby rapporte, entre autres, de Francfort deux recettes culinaires : l'une concerne la préparation du sanglier, l'autre l'utilisation de bacon pour préparer du jambon. Kenelm DIGBY, *The Closet of Sir Kenelm Digby Opened*, Jane STEVENSON et Peter DAVIDSON (eds.),Totnes, Prospect Books, 2009, p. 178, 212.

[4] Arthur COLLINS, *Letters and Memorials of State*, Londres, 1746, vol. II, p. 698.

[5] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. LXXXII, p. 651-637, 29/82/3.

de Charles II, des terres, et le remboursement de la somme qu'il avait avancée pour la rançon des captifs d'Alger, plus de trente ans auparavant[1], bien qu'il peine à désolidariser son nom de conspirations diverses[2].

Ses poursuites intellectuelles semblent un peu moins vives, et peu de lettres de cette époque témoignent de sa légendaire recherche de livres. Lorsque la Royal Philosophical Society se crée à Gresham College, Digby ne fait pas partie des membres fondateurs, mais il y est élu deux jours plus tard. Il y prononce un discours sur la revivification des plantes pour lequel il aurait fait des expérimentations en 1640. Sans doute assez fier de sa prestation, il fit publier le discours et en donna une copie à chaque membre présent[3]. Il continue de servir d'intermédiaire entre savants et de s'intéresser aux publications récentes : il rencontre Huygens en 1661[4] et réagit au *Sylva* de John Evelyn peu avant sa parution[5]. Le mathématicien Bernard Frénicle du Bessy, avec qui il avait entretenu une certaine familiarité dans les années 1657-1658, lui demande de presser Huygens – qui venait de quitter Londres pour La Haye – de renouveler ses observations de Saturne[6]. En 1662, le gouvernement souhaite règlementer la fabrication des bouteilles en verre afin de prévenir les fraudes, et un rapport fait valoir que c'est Digby qui a inventé les bouteilles en verre trente ans auparavant et qu'il a employé Colnett pour les lui fabriquer[7].

Cette vie dense et mouvementée se termine le 11 juin 1665, lorsque, perclus de douleurs liées à la maladie de la pierre, Digby s'éteint à son domicile londonien. Il est enterré dans la crypte de Christ Church, à Newgate, auprès de son épouse. Il laisse derrière lui un fils, John Digby, et de nombreuses dettes, ainsi qu'un nom toujours entaché de conspiration[8].

---

[1] University of Massachusetts Library, Misc. Ms. 822 ; London Metropolitan Archives, HMD/X/038 ; *CSP*, Domestic, Charles II, vol. XXXVII, p. 1-16 ; vol. IL, p. 165-187.
[2] Andrew YARRANTON, *A Full Discovery of the First Presbyterian Sham-Plot, or, A Letter from One in London, to a Person of Quality in the Country*, Londres, 1681, p. 15.
[3] John EVELYN, *Diary, op. cit.,* vol. III, p. 294.
[4] Christiaan HUYGENS, *Œuvres complètes de Christiaan Huygens. Correspondance 1660-1661*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1890, vol. XXII, p. 576.
[5] John EVELYN, *Diary*, *op. cit*., vol. III, p. 294 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, Londres, 1661.
[6] Bernard DE BESSY, « Bernard Frénicle de Bessy à Kenelm Digby, 'J'ai fait jusques a present conscience de derober' », Paris, 31 août 1661. Lettre publiée, Christiaan HUYGENS, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 337-339.
[7] The National Archives, Kew, HL/PO/JO/10/1/314.
[8] L'année suivante, le domicile de son fils John, soupçonné de cacher des armes, est fouillé. *CSP*, Domestic, Charles II, vol. CLXXII, p. 231-254.

Première Partie : Philosophie de la nature : la vision d'un monde mouvementé et déchiré

> L'honnête homme doté de courage doit connaître sans équivoque la visée de sa vie sur Terre, il doit savoir utiliser les contemplations éminentes des théologiens, les spéculations subtiles des métaphysiciens, les observations précises des philosophes de la nature et les démonstrations élégantes des mathématiciens quand bon lui semble, et s'en servir […] sans jamais cependant en faire son métier[1].

Ce que doit être la philosophie de la nature selon Digby se trouve résumé dans la phrase ci-dessus : fondée sur l'observation, au service de qui veut gouverner, nécessaire à l'honnête homme, mais périphérique dans sa vie active. Pourtant, malgré cette dernière réserve qui semble la reléguer à une science annexe et dépendante, le chevalier a acquis pour sa physique une notoriété certaine et il n'est pas inhabituel de croiser son nom dans des ouvrages généraux d'histoire des sciences[2]. On vante ou on vilipende tour à tour son adoption précoce de l'atomisme, son explication matérielle de la lumière, ou encore son adaptation de l'aristotélisme des écoles, tout en notant que le principal intérêt de son travail réside dans les considérations qu'il développe sur le monde immatériel. De fait, à partir du milieu des années 1630, Digby cherche avant tout à établir l'immortalité de l'âme et le fonctionnement des esprits – sa physique est soumise à ses impératifs métaphysiques. « Tout le monde doit admettre une composition métaphysique dans les corps physiques », affirme-t-il[3]. L'étude des corps vise donc la connaissance du fonctionnement spirituel dès l'instant où elle fait découvrir le rôle de Dieu dans le

[1] « A complete brave man, must know solidely the maine end of what he is in the world for: and withall, must know how to serve himselfe when he pleaseth, and that it is needfull to him, of the Divines high contemplations, of the Metaphysitians subtile speculations, of the naturall Philosophers minute observations, of the Mathematicians nice demonstrations; […] though without making any of them his professed businesse. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises: In the One of Which, the Nature of Bodies; in the Other, the Nature of Man's Soul, is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Souls*, Paris, 1644, lettre dédicatoire, non paginée. Une traduction complète de cette lettre se trouve en annexe.

[2] Kurd LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik, Bd. Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des Siebzehnten Jahrhunderts*, [1890], Hildesheim, G. Olms, 1984, vol. II, p. 188-207 ; Joseph NEEDHAM, *A History of Embryology*, [1934], 2e éd., New York, Abelard-Schuman, 1959, p. 121-124 ; Andreas MELSEN, *From Atomos to Atom: The History of the Concept Atom*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1952, p. 73-77 ; Robert KARGON, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 63-73 ; Margaret OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 135-154 ; John HENRY, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Basingstoke, Macmillan, 1997, p. 78 ; Bruce JANACEK, « Digby, Kenelm (1603-1665) », *in* Wilbur APPLEBAUM (ed.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution: From Copernicus to Newton*, New York, Garland Publishing, 2000, p. 191 ; Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2000, p. 33-34 ; Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[3] « All must admitt in Physicall bodies, a Metaphysicall composition. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 24.

monde ; en conjuguant action et contemplation, elle mène au salut[1]. Ce savoir se révèle même supérieur à tout autre et donne un avantage certain dans l'au-delà à ceux qui le poursuivent[2].

Le terme de « philosophie de la nature » désigne ici tout ce qui se rapporte à la nature et au monde concret au sens large, ce qui inclut la vie végétale, animale et humaine. Dans cette acception, elle correspond au domaine traditionnel de la philosophie qu'est la physique. Pourtant, à aucun moment Digby ne parle de physique proprement dite, il préfère évoquer le fonctionnement des corps. Cette approche peut s'expliquer par la subordination de ses idées sur le monde matériel à celles qui concernent le monde immatériel, mais aussi par le champ d'études plus réduit du terme « physique » qui n'est qu'une partie de la science des corps, au même titre que les mathématiques par exemple[3].

L'étude des corps compose le premier volet des considérations que Digby tient sur l'immatérialité de l'âme : en dévoilant comment opèrent les corps dans le monde physique, il cherche à prouver leur corruptibilité et leur soumission à la mort. Par comparaison, il démontre ensuite que les substances spirituelles n'obéissent pas aux mêmes lois, qu'elles sont donc immatérielles, et par là, éternelles. Puisque par définition, l'immortalité est la négation de ce qui est mortel, Digby oriente ses recherches vers les causes de la létalité dont le champ s'étend jusqu'aux confins de la corporéité, et, afin de ne pas définir d'emblée l'âme par la négative, il engage la démonstration avec un raisonnement positif qui détaille l'être et le fonctionnement des corps, mêlant ainsi déduction et comparaison pour prouver l'immortalité de certaines entités[4]. Il lui faut donc

[1] Digby reprend de la sorte la démarche scientifique de la Renaissance qui visait à conduire l'élève de l'appréhension complexe des causes dans la nature à la contemplation de Dieu. Ann BLAIR, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 435.
[3] *Ibid.*, p. 342.
[4] « Nous nous étions proposé de prouver que l'âme est immortelle. À cette fin, nous nous enquîmes des fondements de l'immortalité et, trouvant qu'ils étaient négatifs, conçûmes que nous devions débuter notre enquête par une exploration de la définition de la mortalité et de ses effets. Une fois ceux-ci établis, nous amènerions l'âme et la scruterions afin de voir si la mortalité y a une prérogative ou si elle se rapportait d'une façon ou d'une autre à sa condition, en l'absence de quoi nous pourrions conclure avec certitude qu'elle est nécessairement immortelle. En explorant les causes de la mortalité, nous vîmes que tous les corps autour de nous étaient mortels, et en déduisîmes que la mortalité s'étendait aux confins de la corporalité, et nous nous trouvâmes forcés, afin de libérer l'âme d'une telle contrainte, de montrer qu'elle n'est pas corporelle. Ceci ne pouvait être effectué sans parcourir la définition de la corporéité. » « We proposed unto our selves to shew that our soules are immortall: whereupon, casting about to find the groundes of immortality, and discerning it to be a negative, we conceived that we ought to beginne our search, with enquiring What Mortality is; and what be the causes of it. Which when we should have discovered, and have brought the soule to their teste, if we found they trenched not upon her, nor any way concerned her condition, we might safely conclude, that of necessity she must be immortall. Looking then into the causes of mortality, we saw that all bodies round about us were mortall: whence perceiving that mortality extended it selfe as farre as corporeity, we found our selves obliged, if we would free the soule from that law, to shew that she is not corporeall. This could not be done without enquiring what corporeity was. » *Ibid.*, p. 350.

définir le corps – ensemble cohérent de parties – et ses opérations, liées au mouvement local, ce qui explique que la grande œuvre de Digby, *Deux traités*, s'ouvre sur une présentation substantielle de sa physique. Il emploie pour celle-ci les termes aristotéliciens. Si l'auteur admet que le premier pan de sa démonstration est démesuré par rapport au second, il justifie son choix par la nécessité de passer en revue l'ensemble des parties qui composent les corps afin de ne pas être pris en défaut lors de sa discussion de l'âme. Cette antériorité est donc démonstrative, donc, mais aussi spirituelle. Petit à petit, au temps de la fameuse « révolution scientifique », on vient à définir la matière comme extension, ce qui permettait de réintroduire la nécessité de Dieu pour expliquer la vie et les choses de l'esprit[1]. Digby fait pleinement usage de cette potentialité et il semble s'engager dans la controverse pour des raisons religieuses[2]. Chez Digby, l'immortalité de l'âme dépend donc de la réussite opérationnelle du mécanisme[3].

La dimension religieuse de cette quête est particulièrement saillante dans les écrits dévotionnels du chevalier. Au cours d'une retraite, il légitime, de façon attendue, l'étude des choses matérielles par l'accès qu'elle donne au divin :

> Le ciel la terre les elements et tout ce que tu as crée me peuvent servir fournir [sic] de moyen pour me conduire a toy pourvueu que je ne m'y arreste en eux. L'univers est le livre ou je pourray lire ta grandeur. Mais il faut donc que je passe outre. Il faut que j'adore et que j'ayme toy en eux, non eux en eux mesmes[4].

Il s'inscrit dans la tradition thomiste qui veut que la nature et la Révélation soient toutes deux des « livres de Dieu » et que la première constitue le reflet de la seconde[5]. Étudier la nature permet ainsi de progresser dans la connaissance de Dieu et empêche le chercheur de s'appesantir stérilement sur le monde matériel qu'il risque alors d'idolâtrer. Digby affirme fréquemment la noblesse du monde fini, il élève l'éphémère, le changeant, le provisoire, à la dignité d'objet d'étude ; il clame que l'univers matériel mérite que l'on s'y intéresse et que l'on y consacre ses forces, qu'il est une porte possible vers le divin.

---

[1] Ann THOMSON, *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 45 ; Margaret OSLER, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 179.

[2] Si François Russo affirme qu'il ne semble pas y avoir de lien entre les activités scientifiques et les positions religieuses, l'exemple de Digby prouve le contraire dans la mesure où il s'engage dans l'étude de la nature avec le but avoué de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. François RUSSO, « Catholicism, Protestantism, and the Development of Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *in* Guy MÉTRAUX et François CROUZET (eds.), *The Evolution of Science. Readings from the History of Mankind*, New York, New American Library, 1963, p. 317-320 ; John HENRY, « Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum », *The British Journal for the History of Science*, *op. cit.*, 211-239.

[3] David CUNNING, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 31.

[4] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 156r-v (2e méditation). La méditation est reproduite en annexe.

[5] Peter HARRISON, « 'The Book of Nature' and Early Modern Science », *in* Klaas VAN BERKEL et Arjo VANDERJAGT (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, Louvain, Peeters, 2006, p. 8-9.

Cette vision a l'avantage de présenter physique et métaphysique du point de vue de l'harmonie et de la complémentarité, ce qui constitue l'un des traits majeurs de la pensée digbéenne. Plutôt qu'une parenté avec le néoplatonisme qui entérine une fission entre l'apparence et l'être, elle fait surtout surgir un trait baroque par son éloquent attachement au transitoire et au mouvant, tout en s'inscrivant dans une métaphysique baroque qui apparaît comme une oscillation entre l'être et le paraître, entre l'éphémère et le permanent, faisant de l'illusion à la fois le plus grand danger, mais aussi le plus grand plaisir de l'intellect[1].

La poursuite du savoir et l'enquête sur la nature, en outre, vont de pair avec une responsabilité à laquelle l'honnête homme ne peut se dérober : une rectitude morale exemplaire est nécessaire à la confrontation avec l'immensité du monde inconnu. Le projet n'est pas dénué d'une dimension politique, puisque la connaissance du monde naturel permet ensuite sa manipulation et son utilisation à des fins humaines, et que la maîtrise de la nature est un exercice de gouvernement.

Ainsi, le monde naturel constitue une voie d'accès à la connaissance du divin, mais il transpire de son étude une visée unifiante, de ce fait que Digby adhère implicitement à l'idée irénistе de son époque qui veut que si l'on parvient à prouver le fonctionnement du monde physique de façon certaine, on pourra rassembler les chrétiens dans une Église réunifiée. Puisque la métaphysique découle des opérations des corps, l'assentiment général aux dogmes essentiels de la foi s'imposera naturellement et le chemin vers l'unité des chrétiens se trouvera tracé. Une telle idée, très présente dans les écrits d'un Davenport par exemple, présuppose que la métaphysique soit ancrée dans une physique spécifique, mais aussi que toutes deux puissent être sujettes à la démonstration, deux principes qui sont loin de faire l'unanimité au XVIIe siècle, qui fondent pourtant l'argumentation du chevalier, comme on le verra dans sa logique[2]. De surcroît, la visée irénique de cette philosophie de la nature trouve son pendant dans la large audience qu'un traité sur les corps peut briguer : de part et d'autre de la Réforme, on s'intéresse à ces

[1] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 105.

[2] Christopher Davenport (1595?-1680), franciscain, aussi connu sous son nom de religion Franciscus à Sancta Clara, faisait partie de la maisonnée de la reine Henriette Marie dans les années 1630, où il a pu rencontrer Digby. Il publia en 1634 à Lyon *Deus, Natura, Gratia*, approuvé par Thomas White, dans lequel il tente de montrer que les 39 articles de l'Église d'Angleterre ne sont pas incompatibles avec les dogmes catholiques et le Concile de Trente. John DOCKERY, *Christopher Davenport, Friar and Diplomat*, Londres, Burns & Oates, 1960, p. 84-93 ; Nicholas TYACKE, « Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution », *in* Conrad RUSSELL, *The Origins of the English Civil War*, New York, Barnes and Noble Books, 1973, p. 227 ; Caroline M. HIBBARD, *Charles I and the Popish Plot*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983, p. 45, 172.

idées et l'on s'en inspire. Ainsi, Baxter, apologue protestant, fait usage de la réflexion de Digby sur l'âme pour expliquer la place de Dieu dans le monde[1]. Dès lors, l'étude des corps sert l'objectif fédérateur de la pensée digbéenne, c'est-à-dire qu'elle assoit à la fois une métaphysique, toujours présente au fil de la démonstration, mais aussi une spiritualité qui veut que la contemplation divine passe par l'étude du monde fini.

La philosophie de la nature que le chevalier développe en divers endroits n'a, jusqu'à présent, jamais été étudiée dans son ensemble, et encore moins en regard de sa logique et de sa métaphysique. Référence y est faite généralement pour illustrer un propos plus ample sur l'adhésion du philosophe à telle ou telle opinion. L'exposition la plus exhaustive de sa philosophie de la nature se situe dans la première partie de *Deux traités* : « De la nature et des opérations des corps[2] », aussi appelée ici *Traité des corps,* constitue une théorie physique à part entière et développe les éléments fondamentaux de sa pensée que l'on retrouve dans les opuscules ultérieurs sous différentes formes. Si l'on en croit le soin apporté à l'écriture et aux corrections, les manuscrits de *Deux traités* conservés à la Bibliothèque Sainte-Geneviève constituent l'une des versions finales de cette œuvre, à défaut d'être celle donnée à l'imprimeur[3]. On y remarque des corrections nombreuses en certains endroits, signes que l'auteur souhaitait que son ouvrage traitât des découvertes et des discussions les plus récentes, ainsi qu'un changement non négligeable de structure. La version publiée en 1644 à Paris par Gilles Blaizot se compose de 38 chapitres explicitant chacun un point particulier de l'étude des corps. Le manuscrit, lui, n'en comprend que dix : les trois premiers, semblables à l'ouvrage imprimé, exposent sa conception de la quantité, de la densité et la rareté, et des quatre éléments. Les suivants, plus longs, détaillent tour à tour la lumière et le feu (chapitre 4), le mouvement local naturel et violent (chapitre 5), les corps mixtes, leur composition et leur dissolution (chapitre 6), le mouvement de certains corps (chapitre 7), le mouvement et les opérations qui génèrent la vie (chapitre 8), le mouvement des sens et leurs causes, les qualités sensibles (chapitre 9) et les actions des animaux qui s'apparentent à la raison (chapitre 10). Le choix de

[1] Richard Baxter (1615-1691), pasteur puritain, estimait que l'homme reçoit toutes les grâces nécessaires pour atteindre l'état nécessaire au salut, plutôt que ce soit l'action du Christ, situé en l'homme, qui accomplisse les actions nécessaires (repentance, foi, amour, obéissance) en l'homme. Il reprend l'idée de Digby qui veut que le corps soit en une âme et non l'inverse qui lui permet de créer un parallèle avec la présence de l'homme en Dieu, ce qui explique que l'homme soit capable d'atteindre la vie éternelle. Richard BAXTER, *Aphorismes of Justification with Their Explication Annexed: Wherein Also is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works*, Londres, 1649, p. 117.

[2] « The First Treatise Declaring the Nature and Operations of Bodies », Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 1.

[3] Je dois la confirmation de cette idée au conservateur de la réserve de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, M. Yannick Nexon, que je remercie pour la passionnante discussion à ce sujet.

multiplier le nombre de chapitres tout en conservant le même mouvement d'ensemble et un contenu similaire semble dicté par le souci de clarté qui anime Digby. Comme je tenterai de le montrer par la suite, Digby tend à réduire tout savoir à des éléments simples et fondamentaux, liés et indépendants en même temps, qui portent en eux toutes les possibilités explicatives. Ainsi, plutôt que d'offrir à la lecture un chapitre sur les mouvements de certains corps (chapitre 7 du manuscrit), Digby préfère publier 6 chapitres sur chacun de ces mouvements, rendant l'ensemble plus digeste et surtout plus méthodique[1]. Le mouvement général du simple au composé est renforcé : un nombre restreint d'éléments explique ainsi un ensemble de phénomènes extrêmement divers.

Les deux autres opuscules présentant ses considérations physiques sont le *Discours fait en une assemblée célèbre touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie* et *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*[2]. Le premier justifie et dépeint la possibilité de l'action à distance par le biais de la poudre de sympathie, tandis que le second détaille les étapes de la croissance de la plante ; tous deux sont l'occasion d'incursions au cœur de phénomènes biophysiques[3]. À ces écrits systématiques s'ajoutent de fréquentes remarques plus ponctuelles qui émaillent l'abondante correspondance du chevalier et qui seront analysées à la lumière des grands principes exposés dans *Deux traités*.

Sur la base de ce corpus et en gardant en mémoire les objectifs métaphysiques de l'étude digbéenne des corps, je passe en revue et j'analyse ici les grandes idées du chevalier sur la physique avec le souci de recréer sa façon personnelle de comprendre le fonctionnement du monde. Un premier chapitre établit les éléments fondamentaux de sa pensée et en dégage les grandes lignes, avec un accent particulier sur la parenté intellectuelle et les grandes influences présentes dans son travail. Déjà, une vision du monde baroque se dégage avec de nombreux traits qui font écho à cette sensibilité contemporaine, en particulier un accent sur la lumière et sur le mouvement, mais aussi une vision du monde inquiétante caractérisée par le désordre et le chaos. L'application de

[1] Il expose donc tour à tour la raréfaction et la condensation (chapitre 17), l'attraction (18), la filtration, la restitution et les attractions électriques (19), le cas particulier de l'aimant (20), les conclusions de sa discussion sur l'aimant (21) et les réponses aux objections à sa théorie de l'aimant (22).

[2] Kenelm DIGBY, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly, op. cit.* ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, *op. cit*.

[3] Le terme « onguent armaire » est la traduction du latin *unguentum armarium*, et constitue un remède qui agit à distance sur les blessures à l'arme blanche. L'onguent a été d'abord théorisé par Paracelse. PARACELSE, *Bücher und Schrifften I*, Hildesheim, Olms, 1971 ; Roberto POMA, « L'onguent armaire entre science et folklore médical », *Archives de Philosophie*, vol. LVVIII, n° 4, 2010, p. 601-613.

ces idées aux controverses dans le domaine physique lors de la première modernité fait l'objet du deuxième chapitre consacré aux questions qui entourent la circulation, le mouvement et la sympathie ; il vise à montrer combien le changement et la métamorphose sont des pivots de sa pensée[1]. Le troisième poursuit l'étude des polémiques dans le domaine biologique et se penche sur la place du sujet vivant dans le monde et ses interactions avec son environnement qui se font sous le signe de l'imagination et de l'illusion.

L'objectif de cette partie est double : exposer la science digbéenne des corps dans le détail, et prouver qu'une philosophie de la nature, au même titre que d'autres productions de l'esprit, peut être analysée plus finement et mieux comprise grâce aux interférences qu'elle a avec la sensibilité baroque. De ce fait, au fil des pages, on devine des traits qui semblent surgir de la sensibilité baroque : prévalence de la lumière et du mouvement, usage abondant de métaphores et d'images, emploi récurrent de paradoxes et mise en valeur des métamorphoses en tous genres. Parallèlement, une systématicité et une recherche d'harmonie sont aisément décelables, qui font osciller la pensée du chevalier entre le style de la Renaissance dont il est le produit tardif et le baroque dont il semble aussi le héraut. Loin d'appliquer des catégories stériles à une pensée complexe, ce travail se veut respectueux des contradictions qui affleurent fréquemment dans la pensée du chevalier ; il veut montrer qu'elles sont significatives parce qu'elles s'inscrivent dans une approche qui inclut des éléments non raisonnables et une part de mystère et de curiosité tout baroques qui semblent échapper à la vigilance d'un auteur en apparence centré sur la seule démonstration rigoureuse.

[1] Le terme de « première modernité », équivalent approximatif de l'anglais « early modern », couvre les XVIe et XVIIe siècles.

Chapitre 1. Une philosophie pétrie de lumière et de mouvement

Une dissection du réel inaugure la philosophie de la nature digbéenne. L'examen concerne l'infravisible, mais non l'infrasensible ; fidèle à ses principes logiques, le chevalier défait le monde physique pour en dégager les premiers éléments constitutifs et en déterminer les interactions. Ceux-ci doivent être assez polyvalents pour justifier un maximum de phénomènes physiques, mais aussi suffisamment détaillés pour fournir une véritable explication des mystères de la nature, ce qui explique que le chevalier consacre à leur exposition une si large partie de son *Traité des corps*. Comme le note Alexandre Koyré, la refonte des concepts fondamentaux est l'une des tâches centrales auxquelles s'attache le XVIIe siècle et Digby s'inscrit pleinement dans ce mouvement de redéfinition des notions premières[1]. Il montre que tous les phénomènes procèdent du même mécanisme simple qu'il détaille dans les premiers chapitres, et il construit son système à partir de définitions qu'il veut nouvelles et cohérentes. Le chapitre présent analyse donc les éléments de base qui composent la physique de Digby, tout en montrant à la fois leur variation par rapport à la tradition à laquelle ils appartiennent, et la teneur proprement baroque qu'ils arborent sous la plume du chevalier.

1.A. Des fondements hérités de la scolastique

Inspiré de la tradition grecque, Digby cherche l'élément clé, l'item unique qui permettrait de justifier l'ensemble des phénomènes physiques et naturels : plutôt que de choisir l'un des quatre éléments comme les présocratiques, il penche vers un fondement numérique et trouve dans un concept de quantité ajusté à ses besoins les possibilités explicatives qui lui sont nécessaires.

1.A.1. La quantité

Comment se fait-il que deux corps faisant le même volume puissent avoir une masse différente ? Telle est l'interrogation liminaire qui anime Digby au seuil de son étude physique. Deux corps ne peuvent occuper le même espace : la différence de poids ne peut donc être due à la présence d'un troisième corps. Pour résoudre cette énigme, Digby adopte une méthode qu'il emprunte à l'astronomie – l'hypothèse – et introduit ainsi dans son ouvrage, de façon délibérée et appuyée, l'illusion productive, la fantaisie

[1] Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 13.

au service de la réalité, dans une démarche qui est loin de faire l'unanimité à son époque[1]. Les astronomes calculent les mouvements à partir de ce qu'ils supposent être les orbites, les parcours et les évolutions des étoiles et des planètes qu'ils observent – en aucun cas n'ont-ils la certitude que leur examen est conforme à la réalité[2], tout dépendants qu'ils sont de leurs instruments d'optique et de leur position d'observateurs. Dans le manuscrit de *Deux traités*, Digby ajoute même que les astronomes peuvent déterminer par avance le mouvement des cieux grâce à leurs calculs, mais « qu'il leur importe peu que ceux-ci soient vrais et réels[3] ». Il biffe ensuite cette remarque sans doute pour couper court aux critiques qui lui reprocheraient de faire fi, lui aussi, de la réalité du monde physique par son usage d'hypothèses, mais il adopte l'approche de la fiction utile et féconde. Cette nouvelle méthode ouvre à Digby un champ de possibles : plutôt que de fonder sa physique sur un enchaînement rigoureux où la vérité est établie à chaque étape et où les conjectures sont gardées pour la fin à la manière scolastique, il peut commencer par une supposition qui sera validée si l'ensemble de ce qui suit est cohérent et libre de toute contradiction. La confirmation se fait *a posteriori*, et la démarche ouvre un cadre à la fiction qui se trouve ainsi dotée d'une dignité nouvelle, d'une légitimité philosophique.

Digby emprunte la plupart de ses catégories à l'antiquité grecque, et bien souvent il leur donne un tour contemporain, coloré par le mécanisme de son époque. Est-ce à dire que ses concepts de base sont relégués au rang d'hypothèses, en particulier ceux qu'il emprunte à Aristote ? De fait, bien que le Stagirite soit une autorité dont Digby se réclame souvent, le chevalier cherche à instaurer de la circonspection dans les trop nombreux préceptes des Écoles et sa reprise de la théorie aristotélicienne la déclasse en effet du rang d'autorité indiscutable à celle d'hypothèse recevable. Le philosophe Andreas Blank abonde dans ce sens et ajoute que Digby organise ses idées en fonction du concept épicurien et stoïcien de « notions courantes » qui veut que les noms des concepts soient des indicateurs de ce qu'ils signifient, et que l'usage commun d'un terme soit, par conséquent, l'un des critères de son sens et de sa validité[4]. Ainsi, aux concepts

[1] Newton est un exemple notoire du refus de l'hypothèse fictive et imaginative qu'il oppose aux hypothèses issues de l'analyse des conditions des phénomènes, c'est-à-dire à des suppositions plus réalistes. Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 16, 27 ; Desmond M. CLARKE « Hypotheses », *in* Desmond M. CLARKE et Catherine WILSON (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 249-271.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 16.
[3] « Not caring whither in truth & in reality they be so. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 49v.
[4] Andreas BLANK, « Composite Substance, Common Notions, and Kenelm Digby's Theory of Animal Generation », *Science in Context*, vol. XX, n° 1, 2007, p. 3.

aristotéliciens de densité et de rareté, Digby ajoute ceux de quantité et de substance qu'il emprunte au langage courant. Il évite ainsi de parler de forme pour se concentrer sur la matière au moyen de termes fonctionnels et accessibles[1]. Les notions de Digby sont ainsi tirées d'une tradition intellectuelle, mais aussi plébiscitées par le sens commun, ce qui permet, dans l'approche du chevalier, de leur accorder un statut d'hypothèse valable. Cette double validation justifie leur adoption comme fondement, et se voit confirmée *a posteriori*, comme fiction vérifiée.

Le principe initial que Digby emprunte à Aristote est la quantité, c'est-à-dire ce qui permet au corps d'avoir des parties. Sa première propriété est d'être grande ou petite, ce qui se traduit concrètement par la présence de plus ou moins de parties[2]. Pour la définir et l'épurer de son passé scolastique, le chevalier recourt aux définitions communément admises et conclut qu'elle est mesurée grâce à la comparaison. La quantité est l'extension d'une chose calculée par un nombre d'extensions plus petites, mais de même nature, qui sont des parties de l'ensemble, comme le drap que l'on évalue en toises[3]. Dès lors, puisqu'elle comprend nécessairement des parties, la quantité peut se résumer à sa capacité à être divisée en ces dernières, elle équivaut donc à la divisibilité. Cette définition est rendue évidente quand on se tourne vers la quantité discrète, comptabilisée grâce à un nombre, plutôt que la quantité continue aussi appelée extension. De fait, il est dans la nature du nombre d'être divisé, son application à la quantité est donc idoine.

Digby est conscient que sa définition de la quantité prête le flanc à la critique, et son interprétation des atomes diffère parfois de celle de ses contemporains. En promouvant une infinie divisibilité[4], il introduit dans le monde physique communément admis pour sa finitude, l'infiniment petit – et comme on le verra par la suite, ce n'est pas là sa seule incursion de l'infini dans le fini. L'infini étant normalement, sur le plan métaphysique, l'attribut du divin, et le divin n'étant jusque-là jamais défini en termes d'extension et encore moins en termes de petitesse, il faut que le chevalier montre, d'une part, que Dieu se situe sur un autre plan et, d'autre part, que la matière lui reste soumise, que cet infini nouvellement découvert ne menace pas sa suprématie – il le fera en prouvant que le monde des esprits ne répond à aucun des impératifs du monde physique.

[1] *Ibid.*, p. 4 ; Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Columbia, New York, 2001, p. 13-24.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 24, 411.
[3] *Ibid.*, p. 9-11.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », Londres, 15/25 sept [s.d.], f. 99r.

Adopter la proposition inverse et admettre l'existence de minuscules corps indivisibles obligerait à fixer la limite minimale en deçà de laquelle on ne peut plus parler de corps. Outre la difficulté de mesure que cette approche pose, elle obligerait Digby à rompre l'adéquation qu'il établit entre indivisibilité et éternité, comme on l'étudiera au sujet des atomes, et par conséquent rouvrirait la voie aux accusations d'athéisme auxquelles l'atomisme renaissant était fréquemment associé[1]. En jeu dans cette définition se trouve la division fondamentale entre corps et âme, entre mondes matériel et immatériel : la définition digbéenne de la quantité est à la racine de son dualisme.

Ce principe essentiel qui fait correspondre la quantité avec la divisibilité fait l'objet de la vindicte de Joseph Glanvill qui affirme dans son *Vanity of Dogmatizing* l'impossibilité de connaître les processus physiques et métaphysiques qui régissent l'univers, réfutant au passage la démarche et les arguments de Digby, sous prétexte que la capacité de l'homme à connaître s'est excessivement émoussée depuis Adam. L'argument, caractéristique des sceptiques, lui vaut une réponse cinglante de Thomas White dans *Sciri, sive, sceptices et scepticorum a jure disputationis exclusio* qui est suivi d'une traduction en anglais publiée en même temps que la réplique de Glanvill, *Scire/i tuum nihil est*[2]. Après avoir affirmé qu'il est impossible de connaître l'âme (chapitre 3) et d'expliquer le fonctionnement de la perception et de la mémoire (chapitre 4), le sceptique s'en prend à la composition de la matière (chapitre 5) et avance que les parties doivent être séparées et distinctes dans leur masse et leur quantité, et que la divisibilité, par conséquent, doit présupposer la diversité des parties. Il se fie pour sa démonstration aux sens qui font prendre conscience que les parties sont variées et nombreuses et il remet en cause la méthode de Digby et de White qui, affirme-t-il, nient les données simples fournies par les sens perceptifs. De fait, Digby ne se réfère pas, dans sa définition de la quantité, aux organes sensoriels, qui peuvent être source d'erreurs, mais préfère se fonder

[1] Margaret OSLER, « Baptizing Epicurean Atomism: Pierre Gassendi on the Immortality of the Soul », *in* Paul FARBER et Margaret OSLER (eds.), *Religion, Science, and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 163 ; J. J. MACINTOSH, « Robert Boyle on Epicurean atheism and atomism », *in* Margaret OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 197.

[2] Joseph Glanvill (1636–1680), pasteur de l'Église d'Angleterre, est célèbre pour sa promotion du scepticisme ; il pensait que la nature ne pourrait être connue qu'au jardin d'Éden. Il s'engagea dans une bataille de pamphlets avec Thomas White au sujet de ce qui est connaissable. Joseph GLANVILL, *The Vanity of Dogmatizing, or, Confidence in Opinions Manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty of Our Knowledge, and Its Causes: With some Reflexions on Peripateticism, and an Apology for Philosophy*, Londres, 1661 ; Thomas WHITE, *Sciri, sive, sceptices & scepticorum jure disputationis exclusio authore Thoma Anglo ex Albis East-Saxonum*, Londres, 1663 ; Thomas WHITE, *An Exclusion of Scepticks From All Title to Dispute Being an Answer to The Vanity of Dogmatizing*, Londres, 1665 ; Joseph GLANVILL, *Scire/i tuum nihil est, or, The Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing, Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius*, Londres, 1665.

sur la notion commune qui porte déjà la trace du travail intellectuel, si ténu soit-il. L'adéquation avec ce qu'indiquent les sens n'est pas négligée comme le pense Glanvill, elle est dissociée de sa contrepartie plus théorique qui nécessite d'abstraire les informations sensorielles, dans une démarche qui pourrait s'apparenter à la méthode mathématique. La quantité n'a pas besoin d'être perçue puisqu'elle est infra-sensible, elle est un outil mental qui ouvre un accès à la compréhension du réel. Ce processus discret de mathématisation du monde[1] échappe à la sagacité de Glanvill qui refuse la justification théorique *a posteriori* et promeut à la place une réflexion conforme, à chaque étape, à la perception que le sujet a du monde.

Ainsi, le concept digbéen de la quantité est faussement présenté par son auteur comme simple et dénué de polémique et son équivalence avec la divisibilité, essentielle pour la démonstration, est loin de faire l'unanimité. Elle permet toutefois d'accorder à chaque chose dans le monde une identité numérique qui la rend reconnaissable et qui se compose d'un équilibre particulier entre rareté et densité, évalué grâce à la notion de quantité. Ainsi, la pensée de Digby s'inscrit dans le mécanisme d'inspiration baroque que décrit Herbert Knecht, puisque son exposition du savoir « recherche la forme mathématique, qui ordonne idéalement les connaissances au sein d'un tissu cohérent[2] ». Par sa mathématisation, le monde devient saisissable.

Grâce à l'identité numérique qu'est la quantité, chaque chose peut être classée sur une échelle de densité et qualifiée de plutôt dense ou plutôt rare, ce qui entraîne des caractéristiques différentes. Parmi ces dernières, Digby remarque que, sur le plan empirique, les parties des corps denses sont plus serrées et difficiles à diviser que les corps rares, en sus de paraître plus lourdes. Ce constat signifie-t-il que le degré de densité joue un rôle dans la chute ? Pour traiter de ce sujet brûlant, il reprend les définitions opérationnelles proposées par les philosophes qui le précèdent, à commencer par Galilée qui postule que le milieu ambiant offre une résistance accrue proportionnelle à l'état de l'objet cheyant. Digby récuse cette idée : une livre de plomb massif et une livre de plomb en poussière comprimée tombent à la même vitesse, avance-t-il ; elles ne sont pas composées des mêmes corps, néanmoins elles contiennent des corps de même nature, ce

[1] Giorgio ISRAËL, *La mathématisation du réel : essai sur la modélisation mathématique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 106-107.
[2] Herbert H. KNECHT, « Le fonctionnement de la science baroque : le rationnel et le merveilleux », *Baroque*, n° 12, 1987.

qui signifie, dans le système de Digby, que ces derniers partagent la même quantité[1]. Ce n'est donc pas le nombre d'entités dans un volume qui importe, mais plutôt la nature de la matière qui occupe ce volume qui permet de déterminer la masse et l'allure de la descente qui s'ensuit.

Ce raisonnement permet à Digby d'évacuer la question du vide interstitiel qui faisait rage à son époque[2] : dans l'hypothèse où les corps rares sont plus « aérés » que les denses, qu'y a-t-il entre leurs différentes parties ? La présence de vide obligerait à admettre que les corps flottent, vision effrayante d'un monde sans ancrage, à la dérive, soumis à des forces contraires et arbitraires, outre le fait qu'elle empêcherait le mouvement des petits corps isolés puisque, d'après Aristote, le mouvement ne peut exister qu'au sein de la matière attenante[3]. L'accent que le chevalier fait porter sur la quantité, et non sur les corps premiers ou atomes, invalide l'hypothèse du vide dans la mesure où seule l'identité numérique influe sur la masse et la vitesse. Digby agrémente son propos des récents calculs de densité de l'air, de l'eau et de l'or par Galilée et Marin Ghetaldi[4] – le sérieux et la rigueur de cette approche prouvent que Digby n'est pas un dilettante, mais bien qu'il est au courant des dernières recherches qu'il cherche à s'approprier[5]. À chaque corps correspond un nombre précis qui équivaut à sa densité propre ; Digby s'inscrit subtilement ici dans la mathématisation du monde qui veut que tous les phénomènes physiques répondent à une numération.

L'exemple qu'emploie Digby fait appel à une expérience quotidienne : quand on vide un bac d'eau, comment la séparation entre le contenant et le liquide se fait-elle ? Leurs degrés de rareté respectifs, différents puisque bac et eau ne sont pas composés de la même matière, expliquent la division naturelle. Les gouttes d'eau qui demeurent sur le

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 18.

[2] La querelle du vide bénéficie d'une bibliographie fournie au sein de laquelle on distinguera Pierre GUENANCIA, *Du vide à Dieu : essai sur la physique de Pascal*, Paris, F. Maspero, 1976, *passim* ; Pierre MARAGE, « Pour une histoire du vide », *in* Edgard GUNZIG et Simon DINER (eds.), *Le vide, univers du tout et du rien*, Bruxelles, Éditions Complexe, Revue de l'Université de Bruxelles, 1998, p. 45-63 ; Simone MAZAURIC, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, *passim* ; Sylvain MATTON, *Trois médecins philosophes du XVIIe siècle, Pierre Mosnier, G. B. de Saint-Romain, Guillaume Lamy : autour de la grande expérience de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 7-16, 19-36.

[3] « Ainsi, ils pourraient avoir des petites parties de leur corps qui flotteraient dans le vide, contrairement à ce qu'ils cherchent à éviter » ; « And so, would be liable to have little partes of its body swimme in those greater vacuities; contrary to what they strive to avoyde » ajout inter-linéaire, Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.,* Ms. vol. I, f. 50r.

[4] Marin Ghetaldi (1568-1626), géomètre et homme politique de Raguse, contribua à développer la géométrie analytique et entretint une correspondance régulière avec Galilée. Nikola SALTYKOW, « Souvenirs concernant le géomètre yougoslave Marinus Ghetaldi, conservés à Doubrovnik, en Dalmatie », *Isis*, vol. XXIX, n° 1, 1938, p. 20-23 ; Charles C. GILLISPIE (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, New York, Charles Scribner's sons, 1970-1980, vol. V, p. 381-383.

[5] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 18.

bord et l'absence de morceaux de bac dans le liquide évacué s'expliquent par le fait que l'ensemble « bac et eau » forment une quantité déterminée et continue qui prévaut sur l'unité de l'eau seule[1]. Pour oiseuse que puisse paraître la discussion, rappelons que la Renaissance prend très au sérieux la question de l'individuation qui trouve chez Digby un écho dans le problème de l'identité[2]. Le raisonnement choque le bon sens moderne, par cela même qu'il revient à assigner une même densité à l'eau sous ses formes liquide, solide et vaporeuse, et donc à leur allouer, sur le plan théorique, la même vitesse de chute et la même masse. Afin de saisir ce concept primordial dans la pensée de Sir Kenelm, il ne faut envisager la quantité que comme une donnée théorique qui permet une classification systématique du monde, une mathématisation utile à sa compréhension. Digby privilégie, en choisissant la quantité comme source de toute sa physique, un principe qui lui permet à la fois de rester fidèle à la vision aristotélicienne d'un monde continu, sans vide, mais aussi de favoriser une approche réglée, méthodique et mathématique caractéristique de son temps, tout en promouvant l'intelligibilité du monde physique.

Ainsi, grâce au concept de quantité et à ses corollaires de densité et de rareté, Digby, dans le sillage de Galilée, prêche l'intelligibilité du monde grâce aux outils mathématiques, ainsi que la continuité de la matière physique, par son refus du vide interstitiel, au détriment des contours marqués de chaque chose. La continuité promue par Digby évoque la distinction entre styles linéaire et pictural dressée par Wölfflin : si le premier procède à l'aide d'essences, et insiste sur le dessin et les contours marqués des choses dans une perspective toute classique, le deuxième met en valeur les relations qu'entretiennent les formes, « s'efforce de saisir l'espace dans une unité vitale et mouvante » et propose une vision du monde symphonique plutôt qu'analytique[3]. De même, le refus du vide et la continuité affichée de la matière qui en découle effacent les contours de chaque chose physique pour y substituer une vision continue de l'étendue renforcée par le mouvement des atomes.

1.A.2. Les atomes

Si le vide n'existe pas et si la matière qui constitue le monde est continue, comment expliquer que les choses individuelles soient distinctes ? Dans le détail, la

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 118-119.
[2] Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, vol. LXVI, 2000, p. 159-184.
[3] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, traduit par Claire RAYMOND et Marcel RAYMOND, [1915], 2e éd., Paris, Plon, 1952, p. 25-26 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 23.

question de l'individuation se pose sous un angle nouveau chez Digby et chez ses contemporains atomistes[1]. De fait, l'hypothèse atomiste au XVIIe siècle, qui ressuscite d'une façon ou d'une autre la pensée antique, suppose que le monde soit fait de petits corps mouvants et, dans une certaine mesure, interchangeables. Deux séries de questions s'ensuivent. D'une part, la nature de l'association entre la personne ou la chose et ses atomes reste à déterminer, puisque si le nombre de particules est fini, il faut convenir de la réutilisation possible de certaines pour constituer d'autres entités ; ainsi, un corps humain peut comprendre un atome ayant auparavant composé un champignon ou un coléoptère. D'individuelle, la matière qui compose l'enveloppe charnelle devient peu à peu perçue comme provenant d'un magasin où la nature va puiser librement ; la chair humaine est un emprunt temporaire à la réserve générale. La matière est en permanence recyclée. De surcroît – et il s'agit là d'un corollaire de l'interrogation précédente – les atomes étant des forces en mouvement, ils suscitent la question de l'identité de la personne ou de la chose par rapport aux aléas et aux transformations qu'impose le temps : qu'est-ce qui fait que la graine et la plante qui en sort quelques semaines plus tard sont le même végétal ? La première a perdu des atomes et en a agrégé d'autres : peut-on encore parler d'une seule et même entité ? Digby traite de ces questions à de nombreuses reprises, comme l'étude de sa biologie le montrera ; il suffit de souligner pour le moment que le tourbillon perpétuel du monde physique qu'il décrit avec éloquence met en péril l'identité personnelle, la signature individuelle de chaque chose, et que le chevalier tente de substituer aux données habituelles de permanence la notion de quantité, afin de réaffirmer avec force que l'individu continue d'exister dans un monde mouvant, continu et fluctuant.

Corps naturel le plus menu du monde physique, l'atome de Digby, paradoxalement, n'est pas indivisible[2]. Le débat autour de l'indivisibilité faisait rage au XVIIe siècle, quand les atomistes distinguaient « être divisible par la pensée » et « être réellement divisible », et préservaient ainsi la toute-puissance de Dieu tout en affirmant l'existence d'une unité minimale[3]. Ils évitaient ainsi la réfutation classique de l'atomisme

[1] Udo THIEL, « Individuation », *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 212-264 ; Joanna K. FORSTROM, *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*, Londres, Continuum, 2010, p. 29-53 ; Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, p. 184-187.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 38. La question de la divisibilité réelle ou potentielle est centrale dans l'atomisme du XVIIe siècle. Descartes s'oppose avec force à l'indivisibilité. Daniel GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 120-121 ; Sophie ROUX, « Descartes atomiste ? », *in* Egidio FESTA et Romano GATTO (eds.), *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, Napoli, Vivarium, 2000, p. 211-274.
[3] Sophie ROUX, « Descartes atomiste ? », *art. cit.*, p. 214.

qui consiste à exhiber les paradoxes de l'indivisibilité pour la géométrie euclidienne[1]. Digby fustige dans une lettre à Mersenne les atomes de Démocrite qu'il estime de pures contradictions : irréductibles, ils sont éternels en vertu d'une adéquation ancienne entre la perfection de l'entité indivisible et l'immortalité[2]. Mais s'ils sont matériels, ils ne peuvent être éternels, puisque, faisant partie du monde physique, ils sont mortels et corruptibles. À l'inverse, si ces atomes étaient spirituels, ils ne pourraient concourir à composer les choses matérielles[3]. Digby rejette ce modèle et semble plutôt s'inspirer de la tradition scolastique des *minima naturalia* dans la mesure où il dessine l'existence de quatre types d'atomes différents sur le plan qualitatif, correspondant aux quatre éléments[4]. Conformément à la pensée des *minima*, la dimension ou la forme de l'atome importent peu dans le système digbéen, alors qu'elles sont centrales dans les théories atomistes de penseurs inspirés d'Épicure, Gassendi et Charleton en premier lieu[5]. À l'origine, la théorie scolastique désigne le minimum en-deçà duquel la forme ne subsiste plus, la limite inférieure de la divisibilité – mais Digby n'y voit pas de contradiction avec son principe d'infinie divisibilité[6].

La forme des atomes, négligée dans *Deux traités*, fait toutefois surface dans un opuscule plus tardif, le *Discours fait en une célèbre assemblée*, publié en 1658. Le *Discours* occupe une place particulière dans l'œuvre physique du chevalier, du seul fait que plusieurs théories que Digby récuse par ailleurs y apparaissent presque fortuitement. Fruit de sa maturité, il peut constituer le signe que la pensée de Digby évolue au fil des années, ou encore qu'il adapte sans vergogne ses explications à son public. Prononcé pour l'Académie de Montpellier en 1657, puis sans doute lu à l'Académie de Castres en 1658, le *Discours* s'adresse principalement à des médecins français sans aucun doute familiers de la pensée de Descartes, mais aussi des atomes antiques[7]. L'évocation du lieu naturel ou

[1] Fred D. MILLER Jr., « Aristotle against the Atomists », *in* Norman KRETZMANN (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 87-111.
[2] Robert PETERSSON, *Sir Kenelm Digby: The Ornament of England, 1603-1665*, *op. cit.*, p. 187 ; James LEWIS, *Hobbes and the Blackloists*, *op. cit.*, p. 108. Digby avait dans sa bibliothèque le livre de l'atomiste Jean-Chrysostome Magnen qui présentait, une quinzaine d'années plus tard, la doctrine de Démocrite. L'ouvrage se trouve à présent à la Bibliothèque de la Sorbonne. Jean-Chrysostome MAGNEN, *Democritus reviviscens: sive vita & philosophia Democriti. Authore Joanne Chrysostomo Magneno*, La Haye, 1658.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Je viens tout a cette heure de recevoir' », s.l., [1640].
[4] Robert KARGON, *Atomism in England*, *op. cit.*, p. 63-77.
[5] Margaret OSLER, « Baptizing Epicurean atomism », *art. cit.* ; Margaret OSLER, « Fortune, Fate, and Divination: Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism », *in* Margaret OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 155-174.
[6] Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles*, *op. cit.*, p. 10.
[7] Pierre-Marie MOREL, « Epicurean Atomism », *in* James I. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 71-75. Alain Niderst, qui a travaillé sur les archives de l'Académie de Castres, mentionne que le 14 mai 1658, Digby donne un discours sur la poudre de sympathie. Or, les

de la forme des atomes pourrait n'être qu'une façon de vulgariser sa propre pensée, une manière d'adopter un vocabulaire connu afin de rendre sa pensée accessible en peu de temps. Plausible aussi est l'hypothèse selon laquelle Digby cherche à combler les interstices laissés par l'exposition de sa théorie atomiste des années 1640. Toujours est-il qu'en 1657, il discute du contour des corpuscules : il conteste la conception lucrétienne des atomes crochus pour avancer que les particules de sel sont, suivant leur particularité, des cubes, des hexaèdres, des colonnes ou des hexagones[1]. L'expérimentation permet de l'affirmer, puisque, quelle que soit la transformation à laquelle les sels sont soumis, ils reviennent toujours à leur forme initiale. Cette « figure » propre à chaque atome, comme l'appelle le chevalier, est l'une des forces majeures de l'union des parties et explique qu'un atome, préférant toujours la compagnie de ses semblables, s'agglutinera plus facilement avec ses analogues. Ainsi, dans la force de l'âge, Digby adapte son système atomiste aux théories dominantes de Gassendi et Descartes[2].

Parmi les influences notables, celle de Lucrèce a été particulièrement remarquée par des commentateurs des XIXe et XXe siècles qui n'ont pas hésité à accuser Digby d'avoir plagié le poète latin[3]. Elle est réelle et indéniable : Digby inaugure *Deux traités* avec un adage du Latin récemment redécouvert qui annonce la primauté du toucher dans l'étude des corps – « toucher, être touché est l'apanage des corps[4] » – pour ensuite reprendre dans son ensemble l'idée lucrétienne que les particules quittent les corps pour en rejoindre d'autres en permanence. Cependant, la comparaison s'arrête là, dans la mesure où leur traitement de la sensation diffère sensiblement. L'épicurien, en atomiste

lettres de Digby attestent qu'il est souffrant à Paris début mai 1658 et qu'il part pour l'Allemagne le mois suivant, ce qui rend peu vraisemblable sa présence à Castres en mai 1658. On peut en conclure que la date qu'a trouvée Alain Niderst est erronée, ou que les académiciens de Castres lurent le discours de Digby récemment publié ce jour-là. Alain NIDERST, *Madeleine de Scudéry, Paul Pellisson et leur monde*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1976, p. 71. Samuel Chappuzeau ne donne pas de date, mais il est probable que le discours a été prononcé fin 1656 ou début 1657, lorsque le chevalier se trouve dans le sud de la France ; Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante*, *op. cit.*, p. 328-329.

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée, par le chevalier Digby touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie*, Paris, 1658, p. 92-94.

[2] Il ne s'agit pas ici de déterminer si Descartes était atomiste, ni d'assimiler sa pensée à celle de son rival Gassendi. Il suffira pour le moment de souligner que Descartes s'est défendu d'être atomiste, mais que certaines de ses explications se comprennent mieux au regard de la théorie corpusculaire. Daniel GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, *op. cit.*, p. 121 ; Sophie ROUX, « Descartes atomiste ? », *art. cit.* Sur Gassendi, on peut se reporter à George S. BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, Londres, Macmillan, 1908 ; Marie CARIOU, *L'atomisme : trois essais* ; *Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978 ; Margaret OSLER, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, *op. cit.* ; Saul FISHER, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science: Atomism for Empiricists*, Leiden, Brill, 2005.

[3] Charles T. HARRISON, « The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century », *Harvard Studies in Classical Philology*, 1934, vol. XLV, p. 7-8 ; Wolfgang B. FLEISCHMANN, *Lucretius and English Literature, 1680-1740*, Paris, A. G. Nizet, 1964, p. 21 ; Emma L. E. REES, *Margaret Cavendish: Gender, Genre, Exile*, 2003, p. 54-79 ; Line COTTEGNIES, « Le 'renouveau' de l'épicurisme en Angleterre au milieu du dix-septième siècle de Walter Charleton à Margaret Cavendish – une histoire franco-britannique », *Études Epistémè*, vol. XIV, 2008, p. 123-173.

[4] Digby cite Lucrèce en latin : « Tangere enim & tangi, nisi corpus nulla potest res », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 1 ; LUCRÈCE, *De la nature. De rerum natura*, traduit par José KANY-TURPIN, Paris, Garnier Flammarion, 1997, I, 303.

démocritéen, attribue à la forme des atomes de nombreux phénomènes, dont la perception, tandis que le chevalier se concentre sur la composition des particules agrégées pour expliquer toute sensation – la question de la forme que revêtent ces petits corps demeure problématique, comme on l'a vu[1]. En outre, Lucrèce prêche l'existence du vide que le chevalier honnit. Si les atomes d'Épicure ou de Démocrite évoluent dans le vide, les *minima naturalia* sont contigus et forment une extension continue[2]. Le vide, frappé d'anathème par les aristotéliciens, se trouve récusé grâce, entre autres, à l'argument digbéen de l'essence qui veut que le néant soit la négation même de l'existence et qui réduit ainsi l'existence du vide à une contradiction[3]. Dès lors que l'on parle d'atomisme au XVIIe siècle, il est impossible d'échapper à l'influence de Lucrèce, mais l'Anglais aborde cet héritage avec circonspection et prudence.

Pour soutenir la théorie corpusculaire, Digby emploie les trois types de preuves que Christoph Meinel identifie comme caractéristiques de l'atomisme au XVIIe siècle : l'argument de la divisibilité, vu précédemment, la justification épistémologique qui lui permet de retrouver le même schéma explicatif dans le versant logique et cognitif de sa pensée, et les considérations empiriques qui lui font affirmer que, malgré leur petitesse et leur subtilité, les atomes peuvent être vus et sentis dans certaines circonstances[4]. Digby adopte ainsi un atomisme qui connaît un regain de faveur à son époque, et il le défend de façon tout à fait similaire à ce qui se faisait en son temps.

Le chevalier avait ainsi connaissance des théories atomistes qui lui sont contemporaines, et il s'en est inspiré pour définir sa propre vision des choses, en adoptant certains principes et arguments et en en refusant d'autres comme le vide. La théorie corpusculaire qu'il choisit emprunte à plusieurs traditions notamment alchimiques[5]. Or, parmi les multiples possibilités qui s'offraient à son époque, Digby opte pour un modèle qui trouve des échos dans l'approche picturale décrite par Wölfflin, tandis qu'un atomisme démocritéen aurait davantage correspondu à l'approche linéaire, concentrée sur

[1] LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, livre II, v. 150-164, 460-470 ; livre IV, v. 615-630.
[2] Jean SALEM, *Les atomistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013, p. 25-34, 115-126, 207-213 ; Pierre-Marie MOREL, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 48-58.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 159, 17, 21, 24.
[4] Christoph MEINEL, « Early Seventeenth-Century Atomism », *art. cit.*, p. 72-85 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 53, 96, 254.
[5] William R. NEWMAN (ed.), *The* Summa Perfectionis *of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study*, Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 143-190 ; William R. NEWMAN, *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey, an American Alchemist, in the Scientific Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 92-114.

les formes et les contours de chaque chose[1]. De fait, Digby fait la part belle au mouvement, à l'instar du style pictural qui, dans l'explication wölfflinienne, « cède […] à tout mouvement se propageant à l'ensemble des choses. D'une part des lignes d'une netteté singulière dont la fonction est de diviser, d'autre part des frontières estompées, ce qui favorise la liaison des formes entre elles[2] ». Ce baroque qui « saisit toute chose en vibration », et estompe les frontières, s'applique bien à l'atomisme de Digby qui envisage le monde physique sous l'aspect de la continuité de la matière, sans interstice ni espacement[3]. Cette sensibilité au mouvement n'est pas spécifique à l'atomisme digbéen, et, de façon générale, se trouve partagée par de nombreux systèmes atomistes, mais l'importance qu'accorde Digby à la nature des relations qu'entretiennent les atomes entre eux s'avère éloquente et particulière.

La description inlassable d'un monde en plein chaos, animé de forces contraires s'incarne au mieux dans l'image guerrière fréquente sous la plume de Digby. Le topos n'est pas nouveau, déjà Lucrèce l'employait pour qualifier le monde[4]. Digby a une connaissance de première main de combats, dans la mesure où il livra bataille à plusieurs reprises depuis son navire lors de son périple en mer Méditerranée[5]. En outre, les événements contemporains exposent les Anglais à la guerre, même s'il faut attendre les années 1630 pour que ses conséquences économiques et religieuses soient plus directement ressenties sur l'île. La génération de Digby avait été inévitablement exposée aux événements violents de la guerre de Trente Ans qui faisait rage sur le continent par le biais de pamphlets et opuscules – précurseurs des journaux – ou par les nombreux sermons qui priaient les fidèles de ne pas abandonner leurs frères protestants en Bohême[6]. Si l'Angleterre échappe dans un premier temps aux désordres de la guerre de Trente Ans, celle-ci pèse indirectement sur les finances anglaises et nourrit les tensions. La première

[1] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 25-26.
[2] *Ibid.*, p. 22.
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, livre II, v 117, 322.
[5] Dans le journal de bord que Digby tient au cours de son voyage, le passage relatant la bataille d'Alexandrette est particulièrement annoté. Il y rajoute de nombreuses annotations mettant en valeur ses qualités de chef (« ayant d'abord fait un bref discours pour encourager mes hommes », « having first made a short speech to encourage my men », ajout interlinéaire p. 38) et sa victoire (« dans cette bataille, je ne perdis aucun homme, mais en tuai 49, et je blessai de nombreux Vénitiens, je tirai de mon navire 200 coups et de ma flotte 500 coups, et eux en tirèrent autant vers moi », « in this fight I lost noe men, but killed 49, and hurt many of the Venetians, and shott from my shippe 200 shott, 500 from my fleete, and they as many att me », ajout en marge p. 39), Kenelm DIGBY, *Journal of a Voyage into the Mediterranean*, *op. cit.*, p. 38-44. On peut voir aussi Kenelm DIGBY, *Articles of Agreement Made Betweene the French King and Those of Rochell, upon the Rendition of the Towne... Also a Relation of a Brave and Resolute Sea-Fight, Made by Sir Kenelm Digby*, Londres, 1628 ; Joe Moshenska, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 257-263.
[6] Robert VON FRIEDEBURG, « The Continental Counter-Reformation and the Plausability of Popish Plots, 1638-1642 », *in* Charles W. PRIOR et Glenn BURGESS (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 53-57.

guerre des évêques s'achève en 1639 à Berwick sans bataille alors que la deuxième voit les Écossais envahir le nord de l'Angleterre et défaire l'armée royale à la bataille de Newburn. Digby suit les événements de près et il rapporte à son cousin les négociations qui s'ensuivirent entre Charles Ier et le conseil des pairs[1], peu avant la convocation de ce qui deviendra le Long Parlement[2]. On estime qu'il y eut, entre l'été 1643 et l'été 1644 – lorsque Digby publie *Deux traités* – 645 rencontres armées au cours desquelles des hommes trouvèrent la mort en Angleterre et au Pays de Galles, dont au moins 25 sur sol anglais comptaient plus de 5 000 hommes. On voit une alternance entre sièges et batailles rangées. La crainte de l'invasion touchait toutes les régions anglaises, tandis qu'en Irlande, la guerre se faisait plus brutale encore avec de fréquents massacres[3]. Batailles et faits d'armes composaient un fond d'inquiétude réel en ce milieu de siècle.

Digby se réapproprie cette omniprésence de la guerre, usant ici de la bataille navale pour dire le dessèchement qu'opère le froid, là de la guerre civile pour décrire la désagrégation des éléments, en passant par le siège ou encore la bataille rangée qui évoquent les atomes s'agrégeant à un nouveau corps[4]. Dans son *Discours fait en une célèbre assemblée*, il montre le lait sur le point de s'évaporer : les atomes du sel balsamique fondent sur leurs équivalents lactés et les « estrangle[nt] sur la place », et si certains parviennent, au terme d'un effort considérable, à s'échapper, ils s'envolent accompagnés des atomes de sel « qui s'attachent à eux, qui comme bons lutteurs ne

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'As long as my Lord your father was at home, I forbore troubling your lordship' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'By my last volumnous letter (rather booke) your lordship will have understood very exactly what passed' », *op. cit*.

[2] Mark KISHLANSKY, *A Monarchy Transformed, Britain 1603*-1714, Londres, Penguin, 1996, p. 136-157 ; Blair WORDEN, *The English Civil Wars*, *1640-1660*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2009, p. 24-39.

[3] John MORRILL, « Rules of Saints and Soldiers: The Wars of Religion in Britain and Ireland 1638-1660 », *in* Jenny WORMALD (ed.), *The Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 98-101.

[4] « Mais les autres parties rares et chaudes […] conservèrent l'état liquide, défiant les assauts du froid, tandis que leurs camarades […] cédaient aux conquérants » ; « But the other rare and hoat partes […] did conserve themselves in their liquid forme, in defyance of the assaulting cold; whiles their fellowes […] yielded to the conqueror », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 150.

« De sorte que ses parties sont pressées et combattent les unes contre les autres, et, à terme, par la multiplication de leur force, elles contraignent l'ensemble à céder à sa propre division [...] dans ces choses où les éléments sont unis par des parties si petites que rien moins qu'une guerre civile (attisée par un ennemi extérieur et subtil qui les conduit à s'étriper elles-mêmes) peut amener leur destruction » ; « as to make the partes of it presse, and fight one against an other, and att the length, by multiplication of the force, constraine it to yield and suffer division […] in which the Elements are united by such little partes, as nothing but a civill warre within themselves (stirred up by some subtile outward enemy, whereby they are made to teare their owne bowels) could bring to passe their destruction », *ibid*., p. 131.

« Par conséquent, [les atomes] demeurent aux alentours, l'assiégeant, comme s'ils voulaient retourner à leur demeure d'origine dès que l'usurpateur étranger, trop puissant pour eux, le leur permettrait » ; « And consequently there they remaine round about besieging it, as though they would returne to their originall homes, as soone as the usurping strangers that were too powerfull for them, will give them leave », *ibid*., p. 138.

« Ces huissiers de nature rare combattent un temps comme les premiers rangs peu armés de deux régiments sur un champ de bataille intermédiaire, entre deux combats majeurs » ; « these rare [...] ushers have struggled a while like the first lightly armed rankes of two armies in the interjacent field between their maine battalies », *ibid*., p. 140.

quittent jamais leur prise, qu'ils n'ayent le dessus de leur adversaire[1] ». Ces images de combats parfois très expressives dépeignent le monde brisé, fragmenté, morcelé qui sert de toile de fond à l'inquiétude de l'ère baroque et que l'atomisme digbéen ne fait que renforcer. Les atomes de Digby sont des lutteurs, des guerriers, des combattants qui déchirent et lacèrent le monde matériel avec une violence inouïe et insoupçonnée. Le choix de l'atomisme, pour le chevalier, est ainsi un choix résolument baroque, non pas par son étrangeté, mais par la continuité et le mouvement permanent qu'il impose au monde, le déchiquetage désordonné, mais systématique, qu'il inflige à une nature qui connaît la guerre perpétuelle et l'inquiétude imprescriptible. Il ne s'agit pas seulement d'un monde dynamique, mais bien d'un monde caractérisé par sa violence perpétuelle, nécessaire à son bon fonctionnement. L'image déborde son rôle de simple métaphore, dans la mesure où Digby n'emploie pas la guerre comme comparaison, mais réellement comme mode de fonctionnement. Sans combat, le monde serait en repos, c'est-à-dire qu'il ne serait plus matériel[2].

1.A.3. Les éléments

De quoi sont faits ces atomes guerriers ? Digby puise dans l'héritage aristotélicien de la théorie des quatre éléments pour les qualifier : le monde est composé d'air, de feu, de terre et d'eau qui correspondent à des atomes de nature distincte. Dans le chaos du monde, ils mènent une guerre perpétuelle, chacun générant des interactions diverses au sein de sa sphère d'activité propre. L'ensemble des corps matériels, y compris les corps vivants, est constitué de ces quatre types de corpuscules, dont chacun a une action spécifique. Digby ignore volontairement les questions de savoir s'il existe plusieurs sortes de chaque élément, ou s'il est possible de trouver des éléments purs dans la nature, ratiocinations stériles selon lui qui contournent la question de leur efficacité et de leur fonctionnement[3].

Au cœur de la nature, ces quatre corps simples résistent à toute division, mais, paradoxalement, ne constituent pas des entités indivisibles, pour les raisons évoquées ci-dessus. Fruits des qualités premières (humide, sec, chaud et froid) et de l'équilibre entre rareté et densité, les quatre éléments s'agrègent et s'agglomèrent pour former l'ensemble

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 147.
[2] L'image de la guerre est si importante dans la pensée de Digby qu'il l'emploie même pour décrire, paradoxalement, la paix et la douceur. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », Spa, 29 août 1641, f. 27r.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 31.

des corps mixtes dont le monde est fait[1]. L'action de ces éléments est à la source de nombreux effets et chaînes causales, ce qui explique que Digby emploie la métaphore de la conception pour la décrire[2]. Les corps mixtes ou composés sont un fragile équilibre entre les quatre éléments qui y conservent leur pureté malgré tout et qui – c'est là l'une des spécificités notables de Digby – ne peuvent jamais être dénaturés[3]. La variation de densité ou de rareté, qui se fait dans certains changements comme l'évaporation de l'eau, ne modifie jamais la nature de l'élément de base pour Digby, alors que pour son ami White, c'est justement la raréfaction et la condensation qui transforment un élément en un autre[4]. White explique qu'il écrit *Peripateticall Institutions* dans l'esprit de Digby, mais cette affirmation appelle une distance critique du fait que des divergences entre les deux penseurs transparaissent régulièrement, en particulier dans le domaine physique. Stefania Tutino affirme que Digby évacue la théorie des éléments que White tente à tout prix de préserver, alors qu'il semblerait que ce soit plutôt le contraire[5] : les deux auteurs assurent que les combinaisons possibles d'atomes sont infinies et que l'unité de base demeure toujours l'un des quatre éléments, mais seul Digby préserve la nature inchangeable de l'atome élémentaire.

Parce que le baroque met l'accent sur l'ostentation et l'apparence, l'axiome « être c'est voir[6] », formulé par Christine Buci-Glucksmann, souligne l'un des constituants essentiels de la sensibilité baroque. Le regard revêt, dans cette période, une portée épistémologique et esthétique, qui accorde à la représentation de la vue et de la lumière une place de choix, et Digby s'inscrit au cœur de cette fracture entre l'œil et le regard par son système atomiste[7]. De même, Wölfflin note, en distinguant arts linéaire et pictural, que « l'un est l'art de ce qui est, l'autre de ce qui paraît[8] ». L'art pictural tente de capter « l'apparition de la réalité » et non sa nature même, ce qui renforce le rôle central du regard dans la sensibilité baroque : il n'est plus simplement un moyen pour percer la réalité, mais plutôt une expérience en soi, digne d'être représentée.

---

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 116.
[3] *Ibid.*, p. 143.
[4] Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions: In the Way of that Eminent Person and Excellent Philosopher Sir Kenelm Digby. The Theoricall Part: Also a Theologicall Appendix of the Beginning of the World*, Londres, 1656, p. 54 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 144-145.
[5] Stefania TUTINO, *Thomas White and the Blackloists: Between Politics and Theology During the English Civil War*, Burlington, Ashgate, 2008, p. 28-29. Anne Davenport effectue une assimilation semblable entre les deux philosophies de la nature de White et de Digby : Anne A. DAVENPORT, « Baroque Fire. A Note on Early-Modern Angelology », *Early Science and Medicine*, vol. XIV, n° 3, 2009, p. 372.
[6] Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La folie du voir : de l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986, p. 29.
[7] *Ibid.*, p. 29, 45.
[8] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 24.

Dès lors, l'accent que met Digby sur le feu au sein de sa théorie des quatre éléments n'est pas anodin[1]. Le feu est central dans son système explicatif, justement parce qu'il permet d'illuminer et d'être vu, deux activités par rapport auxquelles tous les éléments sont ensuite définis. L'air est la substance qui autorise cette action illuminative, mais qui n'est pas visible en soi. Le corps, qui ne bloque pas cette même vertu, mais qui est visible, s'identifie à l'eau, tandis que la terre est ce qui obstrue la lumière du feu, elle est son contraire, son adversaire même. Le monde entier est ainsi décrit comme un clair-obscur digne d'un Caravage où ombres et lumières se combattent, créant des gradations de matière qui s'offrent à la vue du sujet. Mais en lieu et place d'attitudes figées, le tableau que Digby peint est en mouvement perpétuel, puisque ces éléments ne peuvent exister sans mouvement, que ce soit sur Terre ou dans les cieux matériels[2]. L'action propre du feu est de diviser, comme on le voit dans le processus de la digestion que Digby avance comme modèle de transformation[3]. Si Jean Rousset adopte la flamme comme symbole à la fois de la vie fugitive et du monde en mouvement, c'est pour rendre raison d'une thématique prévalente dans les œuvres baroques, où les éléments épars, dans un tournoiement étourdissant, par d'infinies volutes, créent des jeux de lumière, où le feu, figé dans une statuaire religieuse ou profane, signe du mouvement destructeur qu'opère le temps, consume ce qui l'entoure.

> C'est toujours cet univers sans assises, en équilibre sur un abîme ; c'est toujours cette mousse, cette vague, ce nuage que stucateurs et architectes baroques pétrifient par un miracle sans fin, quand ils donnent la solidité durable de l'édifice à ce qui n'est ni solide ni durable ; et sur ces changeantes constructions, l'homme, comme un fantôme que chasse le vent, semble ne s'arrêter qu'un instant pour dire ce que disent tous les poètes du temps : je passe[4].
>
> [Le poète] ne respire à l'aise que dans un univers palpitant qu'anime de toutes parts le feu, symbole de l'amour divin ; la vie du monde, c'est pour lui une combustion éperdue, un échange de feux et de flammes, un déploiement d'étincelles dont les étoiles, « éternelles danseuses », sont les signes visibles jetés à travers le ciel[5].

---

[1] « Les philosophes de la nature estiment tous de façon unanime que le feu est l'élément le plus actif », « the common judgement of all the searchers of nature; who unanimously agree that fire is the most active Element », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, p. 36. Lorsque Digby mentionne les quatre éléments, il commence toujours par le feu (p. 30, 31). Le feu constitue en outre une image fréquente dans ses lettres : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'There are so many mutuall tyes of frendship' », s.l., [1642-1643] ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I am sorry I can not returne' », s.l., [1642-1643] ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », s.l., s.d. [1633] ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », Hartingfordbury, 24 mai 1633 ; Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », s.d.

[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 31, 127.

[3] *Ibid.*, p. 91. Plus généralement, l'image de la digestion sert à dire la santé ou son absence, et à décrire, par analogie, l'état d'une âme bien nourrie et stimulée ou non. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.*, f. 28r ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 435 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion op. cit.*, p. 111-112 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'Considerez comment quiconque a l'esprit fortement attachè' », s.l., s.d., f. 122r-v.

[4] Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 29.

[5] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 125.

Les données fondamentales du système digbéen abordent ainsi le monde physique du point de vue de sa mobilité, de son instabilité et du chaos qui l'anime ; elles décrivent le réel dans une optique à tendance baroque.

1.B. Une complexification empruntée au mécanisme

L'ensemble des éléments fondamentaux se conjugue pour constituer les relations causales complexes que sont le mouvement et les associations qui font osciller le monde physique entre unité et division.

1.B.1. Les interactions physiques

Le mouvement qui anime le monde découle directement des principes de base évoqués ci-dessus. Le Soleil, grâce à sa nature flambante, source de chaleur et d'activité, projette en permanence des atomes ignés vers la terre qui vont pénétrer ou rebondir sur les nombreux obstacles qu'ils rencontrent en chemin, en fonction de la force de leur propulsion et de la densité des objets[1]. En conséquence, ces nombreux objets et personnes, fouettés par une pluie serrée d'atomes, vont à leur tour perdre des corpuscules détachés par le choc. Puisque le vide n'existe pas, l'univers est un entrelacs d'atomes contigus qui, invisibles à l'œil nu, s'agitent en tous sens, font et défont les choses matérielles. Le monde organisé issu du chaos originel n'est donc en réalité qu'une nouvelle forme, qu'une apparence d'ordre qui recèle un rythme effréné de matière en mouvement.

> Il est évident que sortant continuellement de sa source, qui est le Soleil, et s'élançant avec une merveilleuse vitesse de tous côtez par lignes droites ; là où [la lumière] rencontre quelque obstacle en son chemin par l'opposition de quelque corps dur et opaque, elle se réfléchit, elle saute de là, *ad angulos aequales*, et reprend un autre cours par une autre ligne droite, jusques à ce qu'elle ait bricollé vers un autre costé par le choc d'un autre solide ; et ainsi elle continuë à faire de nouveaux bonds çà et là, tant qu'enfin étant chassée de tous côtez par les corps qui s'opposent à son passage, elle se lasse et s'esteint[2].

L'image de la balle du jeu de paume complète cette description et illustre le deuxième principe : lorsque la balle percute la muraille, elle entraîne avec elle de petits atomes de couleur ou d'humidité par exemple[3]. De même, l'atome qui a effectué l'incision agrège les atomes disjoints et les entraîne dans sa folle course. Ainsi sèche le linge mouillé : les atomes de lumière le frappent et le départissent peu à peu de tous ses atomes d'humidité

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 98v-99r.
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 33.
[3] L'image de la balle qui rebondit est caractéristique des discours sur l'atomisme et des réflexions sur la 68. Descartes comme Hobbes l'emploient pour évoquer les lois de la réfraction ou la circulation de la lumière. René DESCARTES, « La dioptrique », A.T., vol. VI, p. 81-105 ; Karl SCHUHMANN et Yves Charles ZARKA, *Hobbes une chronique : cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 63-64.

qu'ils charrient ailleurs. Lorsque le Soleil se couche, les atomes, tels des cavaliers ailés privés de leurs chevaux, tombent à terre et emboutissent ceux qui les entourent. Parmi les nombreux exemples colorés, on retiendra celui de l'huile de tartre : ayant besoin de cette denrée, Digby demande à un ami alchimiste, Monsieur Ferrier, de la lui fabriquer[1]. Ce dernier s'exécute, et Digby, étonné, s'aperçoit que l'huile sent la rose, alors que l'opérateur lui assure n'y avoir pas eu recours. La saison étant à la floraison des roses, l'air était saturé d'atomes issus de ces fleurs qui parfumèrent l'huile. Fait curieux, l'huile, qui perdit son odeur quelque temps plus tard, redevint odorante chaque année à la même époque. L'anecdote prête à sourire, mais elle illustre bien la permanence des atomes dans les corps divers ainsi que leur omniprésence. Elle permet au chevalier d'inclure dans sa description l'ensemble des phénomènes perçus par les sens, comme les odeurs, et d'indiquer que son système se veut complet, entier, qu'il englobe la totalité des explications physiques. L'exemple est représentatif d'une curiosité proprement baroque, qui veut qu'aucun fait ne mérite d'être ignoré, qu'aucun récit ne soit passé sous silence, pour la raison que les paradigmes du merveilleux et du mystère peuvent être conciliés avec une justification rationnelle de la réalité[2].

L'explication atomiste est suffisamment plastique pour permettre à Sir Kenelm de traiter les récits les plus fantaisistes et pour faire triompher l'érudition sur le dogmatisme. Ainsi, Digby explique la « pétrification » de Barbarie, où, rapporte Pierre Biddulph, alias Peter Fitton, tout un village fut transformé en pierre : habitants et animaux furent figés dans leurs postures quotidiennes et les choses elles-mêmes subirent la transformation lapidaire. Digby, étonné, mais non sceptique, reprenant son principe selon lequel rien ne peut résister à la force des atomes projetés par le Soleil, en déduit que des atomes de pierre, issus d'une cause violente, pénétrèrent tous les corps environnants[3]. L'anecdote lui valut une réputation de charlatan ; elle fait usage de principes spagiriques et rappelle les

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 535. Ferrier était un alchimiste important dans les cercles alchimiques. Pierre Borel fait référence à la même anecdote, mais sans mentionner Digby. Pierre BOREL, *Petri Borelli historiarum et observationum medicophysicarum centuriae IV : Accesserunt Isaaci Cattieri ; observationes medicinales rarae, Borello communicatae : et Renati Cortesii vita codem Borello authore*, Cörner, 1670, p. 277 ; Lawrence M. PRINCIPE, « Sir Kenelm Digby and His Alchemical Circle in 1650s Paris: Newly Discovered Manuscripts », *Ambix*, vol. LX, n° 1, 2013, p. 20. « L'huile de tartre » est un deliquium de chaux et s'obtient en brûlant du tartre à l'air libre ou dans un fourneau. Si l'on en croit Christian Montésinos, il s'agit dans ce procédé de produire « l'agent mortel qui ouvrira le corps alchimique cru, c'est-à-dire qui séparera le fixe du volatil par la mort alchimique ». Christian MONTÉSINOS, *Dictionnaire raisonné de l'alchimie et des alchimistes : l'alphabet d'Hermès*, 2e éd., Cadix, Éditions de la Hutte, 2013, p. 237.

[2] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz : essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, L'âge d'homme, 1981, p. 343-344.

[3] Kenelm DIGBY, « Lettre de Sir Kenelm Digby à un ami, 'I entertain'd you from Paris' », Toulouse, 17 septembre 1656.

interrogations sur la pétrification et l'origine des minéraux qui agitaient les alchimistes puis la *Royal Society*[1]. La quête de la pierre philosophale, présente dans nombre de traités d'alchimie du chevalier, mais aussi dans sa correspondance comme métaphore de la puissance transformatrice qu'ont certains corps, pourrait trouver une explication atomiste proche de celle des statues de Barbarie[2]. L'anecdote illustre aussi la flexibilité du système digbéen : l'atomisme doit pouvoir tout expliquer et inclure tout phénomène dans son fonctionnement, aussi mystérieux et curieux soit-il. Cette approche situe sur le même plan la plaisante anecdote qui circule comme une curiosité ainsi que la recherche rigoureuse d'une explication rationnelle. Comme le souligne Herbert Knecht, le rationalisme baroque se caractérise par ce jeu entre des mouvements intellectuels divergents, entre des thèses hermétistes et des idées atomistes par exemple, qui, loin de s'exclure, sont à l'origine d'un échange stimulant[3]. À l'instar d'une Daphné qui devient lierre dans les bras d'Apollon, saisie dans la pierre par Le Bernin, les atomes portent en eux toutes les explications des métamorphoses ; ils rendent possible et raisonnable le règne du merveilleux et de la mutation radicale fantasmée par les alchimistes[4].

Ce fonctionnement implique, en premier lieu, que la lumière soit matérielle. Alors que la tradition néoplatonicienne postule que lumière et bien sont deux aspects d'une même entité, et que l'analogie entre Soleil et Dieu est un poncif que le chevalier lui-même emploie, Digby réfute toutefois abondamment cet amalgame entre lumière et spiritualité. Signe probable du malaise que ce choix provoque, le symbole se retrouve pourtant souvent dans *Loose Fantasies* et dans ses écrits de jeunesse, comme s'il avait du mal à trouver d'autres images pour dire la splendeur et le rayonnement divins. Associé au bien et à la beauté, le Soleil se lève ou se couche en fonction de l'état d'esprit de la superbe héroïne dont le prénom évoque aussi la lumière[5]. Toutefois, l'image traditionnelle de l'astre du jour est à l'occasion subvertie. Il en va ainsi dans la bouche

[1] William LYNCH, *Solomon's Child: Method in the Early Royal Society of London*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 63-70.
[2] Certains des ouvrages alchimiques que Lawrence Principe a retrouvés à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg sont de la main de Digby. Leur étude permettrait d'approfondir l'explication atomiste du monde. Il note aussi que Monsieur Ferrier, cité dans le *Discours fait en une célèbre assemblée*, est mentionné dans au moins l'un de ces manuscrits. Lawrence M. PRINCIPE, « Sir Kenelm Digby and His Alchemical Circle in 1650s Paris », *art. cit.* ; Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part II. Digby and Alchemy », *Ambix*, vol. XX, n° 3, 1973, p. 143-163.
[3] Herbert H. KNECHT, « Le fonctionnement de la science baroque », *art. cit.*
[4] Charles AVERY, « 'Sculpture Gone Wild': Bernini and the English », *in* Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 166.
[5] On trouve quelques exemples de cette analogie aux pages suivantes : Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 25, 50, 84, 115.

d'une Stelliana éplorée qui suggère que le Soleil couchant « présent auteur de la vie et de la végétation décochera des flèches de poison froid et de destruction vers le monde ». Il en va de même lors d'un échange de souvenirs, où le narrateur compare la mèche de cheveux de Stelliana à un faisceau de rayons solaires « convertis en une substance solide[1] ». Par l'association du Soleil à la matérialité des cheveux, par l'image qui, en vertu d'un renversement baroque, fait se lever le Soleil à l'occident, lieu de la mort, et lui confère une puissance destructrice afin de dire l'intensité de l'amour qu'éprouve une jeune fille délaissée, le narrateur renverse l'un des grands tropes littéraires de son temps, comme pour souligner que la fantaisie et l'étude de la nature partagent un terrain commun. De ce fait, dans le *Traité des corps*, le chevalier consacre pas moins de trois chapitres à cette idée, l'un pour expliquer que la lumière est matérielle, et les deux autres pour répondre aux objections que cette proposition peut susciter[2]. Il réfute d'abord la pensée aristotélicienne qui avance que la lumière est une qualité, affirmation qui nécessiterait un accord général sur la définition du terme très controversé de « qualité ». L'hypothèse est donc stérile, ce qui suffit au chevalier pour l'invalider. Toute chose qui est nécessite une existence indépendante. Digby fait appel à un argument notable qui découle de la proximité visuelle de la lumière avec le feu : il recommande à son lecteur d'imaginer ce que serait du feu raréfié. Le résultat évident s'apparente forcément à la lumière, avance-t-il, la conclusion est donc, puisque le feu est matériel, que la lumière est du feu raréfié, et par là, qu'elle est corporelle[3]. L'argument peut paraître spécieux, mais il montre combien l'imagination joue un rôle essentiel dans l'élaboration de la preuve scientifique, et tout particulièrement dans l'argumentation de Digby. Si le fonctionnement de l'hypothèse comme conquête du savoir nécessite peu ou prou le recours à l'imagination et que l'usage de la fiction pour illustrer un argument n'est pas nouveau[4], l'hypothèse est évoquée avec poésie par Digby qui met ainsi en valeur l'irréalité de ce détour cognitif. Si l'on en croit Bernard Chedozeau, « les constructions d'une imagination

[1] « For that sun which is now declining to the west shall alter his course, and rise where soon he will set, and his beams, which are now the authors of life and vegetations, shall dart cold poison and destruction upon the world. » « As though a stream of the sun's beams had been gathered together and converted into a solid substance. » *Ibid.*, p. 43, 39.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 39-63.
[3] *Ibid.*, p. 43-45.
[4] Signe du statut ambigu qu'avait l'utilisation de l'imagination dans la démonstration scientifique, le jeune Christiaan Huygens, instruit dès son plus jeune âge par la physique cartésienne, reprocha à Descartes son abus de conjectures et alla jusqu'à comparer les *Principes de la philosophie naturelle* à un roman. Pierre COSTABEL, « Christiaan Huygens », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 12 juin 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie /christiaan-huygens/ ; Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas : éléments de sensibilité baroque dans la* Création du monde, Chapell Hill, University of North Carolina, 1973, p. 89-147 ; Marlies E. KRONEGGER et Jean-Claude VUILLEMIN (eds.), *Esthétique baroque et imagination créatrice : colloque de Cerisy-la-Salle*, Tübingen, G. Narr, 1998, p. 280-284 ; Frédérique AÏT-TOUATI et Stephen GAUKROGER, *Le monde en images : voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Paris, Garnier, 2015, p. 11-39.

valorisée positivement » sont l'une des marques du baroque et peut-être peut-on voir là un signe supplémentaire de l'interaction de Digby avec son époque[1]. Les autres preuves s'inscrivent dans un raisonnement plus attendu : analyse de la corruption de la lumière et des résidus matériels qu'elle laisse, de la chaleur qu'elle produit, de son amplification au moyen de loupes, de son caractère non instantané, de son mouvement et de son indépendance par rapport aux vents. L'explication occupe une part non négligeable de l'argumentation de Digby dans la mesure où elle fonde sa pensée et s'oppose au raisonnement scolastique.

Dès lors que l'on peut appliquer cette explication à l'ensemble des phénomènes physiques, les qualités occultes sont rendues caduques – et c'est là l'un des combats majeurs de Digby. Dans la pensée d'Aristote, on compte habituellement dix catégories qui servent chacune à classer les êtres[2]. Parmi celles-ci, la catégorie des qualités occupe particulièrement le chevalier qui y voit une distorsion de la pensée originale du Grec. La doctrine des qualités développée par Aristote et les savants grecs était à l'origine fondée sur la nature, relate le chevalier, mais des penseurs plus tardifs, désireux de n'apparaître ignorants en rien, l'ont adaptée à leurs besoins, créant une qualité pour chaque processus naturel. La pléthore de qualités existantes rend la nature incompréhensible en raison de sa complexité et décourage l'honnête homme dans sa poursuite du savoir, le convainquant qu'au fond, rien ne peut être connu[3]. Digby attribue donc la responsabilité du scepticisme à la théorie des qualités. Qualifiée d'obscure, cette dernière masque en effet le monde, justifiant le secret, l'arcane, la dissimulation dans la nature et dans le langage, outre le fait qu'elle confère des considérations morales aux qualités[4]. Ceux qui assurent que les phénomènes de la nature sont les effets de l'intervention directe des anges pèchent de même[5]. De la sorte, l'Anglais se distancie de la mouvance baroque traditionnelle : alors que l'art et l'architecture jouent avec les effets d'énigme et de mystère, le chevalier appelle la lumière et l'intelligibilité de tous ses vœux et récuse les explications obscures, tout en intégrant au royaume des choses intelligibles l'ensemble des phénomènes physiques, aussi étranges qu'ils puissent paraître. Dès lors, le mystère en philosophie

[1] Bernard CHEDOZEAU, *Le baroque*, Paris, Nathan, 1989, p. 149.
[2] Pierre PELLEGRIN, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009, p. 20-22.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 351-352. Le passage fait partie de la préface au *Traité des âmes* reproduite et traduite en annexe.
[4] *Ibid.*, p. 98.
[5] *Ibid.*, p. 203.

naturelle n'existe plus que dans la mesure où les secrets de la nature n'ont pas encore été percés ; il n'a pas de réalité comme phénomène qui dépasse l'entendement.

On a parfois avancé que Sir Kenelm préserve les qualités occultes sous couvert d'hypothétiques interactions mécaniques ; le raisonnement n'est pas absurde dans la mesure où Digby conserve en effet les mêmes notions de qualités intrinsèques à la nature en accordant des caractéristiques spécifiques aux atomes qui composent les corps[1]. Ainsi, un atome humide et froid est un atome d'eau, et il est à la base de tout corps de consistance fluide[2]. Dès lors, l'argument paraît circulaire et à peine plus convaincant que les raisonnements que Digby fustige, puisque le chevalier explique une texture (fluide) par un état (liquide), ce qui revient à dire que toute matière fluide s'apparente peu ou prou à de l'eau. Cependant, la démarche du chevalier diverge du système qu'il s'applique à invalider : si, certes, il confère une sorte de qualité aux éléments constitutifs, il accorde cependant aussi une place centrale aux interactions entre ces petits corps, tant sur le plan microcosmique que macrocosmique, ce qui a pour effet de créer la vision d'un monde dynamique. Il privilégie, dans son explication, le processus au résultat.

Un autre postulat nécessaire à l'explication digbéenne des interactions physique exige que le mouvement ne soit plus causé par un retour de chaque chose vers son « lieu naturel » comme le prescrit Aristote. Ce dernier ne postule pas une conception de l'espace neutre, comme le fera Descartes, mais il voit dans l'univers un centre et une périphérie, un haut et un bas. Chaque élément a un lieu naturel : le feu va naturellement vers le haut tandis que la terre va vers le bas, et tout mouvement d'un corps composé majoritairement de l'un des quatre éléments vers son lieu naturel est considéré comme un mouvement naturel. À l'inverse, tout mouvement qui éloigne l'élément de son lieu naturel est un mouvement contraint[3]. Digby perçoit l'espace comme une étendue partiellement neutre, où les interactions d'atomes se font indifféremment, mais où la gravité permet de réintroduire les notions de haut et de bas empruntées à Aristote. Digby définit le mouvement local comme la pénétration d'un corps diviseur, dense par définition, au sein d'un rare, qui modifie la relation du corps à l'univers. En d'autres termes, il s'agit d'une mutation de l'objet par rapport aux autres corps extérieurs[4]. Dans la lignée de Sir Francis

[1] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 140-149.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 30.
[3] Pierre PELLEGRIN, *Le vocabulaire d'Aristote*, *op. cit.*, p. 62-63.
[4] *Ibid.*, p. 33.

Bacon et, plus anciennement, de certains philosophes grecs[1], Sir Kenelm place, au cœur de sa philosophie de la nature, un dialogue cohérent avec les notions communes, celles que tout homme entretient en son esprit quand on lui parle de mouvement. Sur ce qui constitue la nature du lieu, le chevalier s'oppose à l'espace imaginaire des Écoles qui exige que chaque chose ait un endroit précis auquel elle est fixée ou vers lequel elle tend. Digby réfute cette inutile invention d'entités imaginaires qui rend le monde moins intelligible, du fait qu'elles sont des créations artificielles imposées à la nature et non des conceptions surgies de cette dernière. Loin de dénigrer la dimension de création et d'imagination qui, par ailleurs, tient une place cruciale dans la physique du chevalier, Digby critique son utilisation déplacée – l'homme de savoir doit se mettre d'abord à l'écoute de la nature, et l'imagination est là pour suppléer le manque d'intelligibilité de certains phénomènes. Au fil de l'écriture de *Deux traités*, Digby nuance son rejet de cette théorie fondatrice et biffe une parenthèse qui aurait laissé penser qu'elle ne serait qu'une aberration de langage :

> par conséquent, dans la nature, nous ne devons pas chercher une cause spéciale à l'application d'un corps mû à un lieu comme lieu (ce qui n'est qu'un terme de logique), mais seulement estimer quelle action réelle et physique l'unit à un autre corps, que l'on appelle lieu[2].

En lieu et place de cette remarque dépréciative barrée, la version publiée du texte décrit le mouvement comme un rapport qui découle de la division. Plus loin, au cours d'une explication sur la gravité, l'auteur attaque de nouveau la théorie, puis renonce à publier le passage : « de même, la métaphysique [nous l'enseigne] de façon évidente ; en appliquant à cet objet le discours général que nous avons élaboré pour montrer qu'un corps ne peut avoir une inclination déterminée à se déplacer vers un lieu déterminé[3] ». Plutôt que de définir le lieu comme une puissance déterminée qui alloue à chaque chose une place désignée, conformément à la physique aristotélicienne, Digby attribue la puissance du mouvement à la division et non plus au lieu. Il consacre à cette idée cinq chapitres substantiels sur les mouvements local et violent, qui correspondent à un chapitre unique

[1] Les stoïciens et les épicuriens, en particulier, prenaient en compte les notions communes pour élaborer leur philosophie. Andreas BLANK, « Composite Substance, Common Notions, and Kenelm Digby's Theory of Animal Generation », *art. cit.*, p. 3.

[2] « And therefore in nature we are not to seeke for speciall cause of applying the mooved body to a place as place, (which is merely onely a logicall one) but onely to consider what reall and physicall action uniteth it to that other body, which is called its place. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 68v.

[3] « And the like doth metaphysikes most evidently; by applying unto this subject, the discourse we made in common to shew that a body cannot have a determinate inclination to move itself unto a determinate place. » *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 139r.

dans le manuscrit[1]. L'ensemble porte les marques d'un travail de réécriture et de correction important – il semblerait que Digby ait voulu ajouter des réflexions qui furent sans doute sujettes à débat à l'*Academia parisiensis* de Mersenne ou encore au cabinet des frères Dupuy qu'il fréquentait à l'époque[2].

La théorie de Digby est la suivante : un corps doit nécessairement être mû par un agent extérieur[3]. Il part d'un principe essentiel d'action et de réaction qu'il estime ne pas devoir justifier, puis étudie le rôle du milieu ambiant dont l'activité est disputée[4]. Si l'on prend le cas d'une flèche : le mouvement impulsé par la corde tendue sera continué par la sagette avant de faiblir peu à peu, à mesure qu'elle retombe au sol. Le milieu ambiant – à savoir l'air – soutient-il l'essor du projectile ? Aristote l'affirme, mais Galilée le dément[5]. Digby pose le problème en termes plutôt galiléens : il ne s'attache pas à la fin du mouvement, mais il l'approche de façon phénoménale, il étudie le mouvement comme la relation entre deux corps et non comme l'expression de la nature même d'un item. Cependant, il récuse les conclusions du Toscan, objectant que tout corps en touche à tout moment un autre, et que de là surgit le mouvement ou son absence. Dès lors, l'air, seul corps contigu à la flèche lors de son vol, a nécessairement un rôle dans son déplacement. Si l'air était un milieu stable, la flèche retomberait, mais comme il est traversé de courants multiples, d'ondulations et de vibrations, il peut soutenir le vol du projectile. Le désordre inhérent à l'atmosphère, son agitation permanente, jouent un rôle primordial dans l'explication du mouvement. Paradoxalement, Digby se range donc du côté du Stagirite, mais emploie à cette fin les expériences de Galilée et de Mersenne. Il change visiblement d'avis au cours de la rédaction puisqu'il biffe dans le premier manuscrit un

[1] ARISTOTE, *Physique*, traduit par Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2000, 208 a 27-213 a 11 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 63-116 ; Ms. vol. I, chapitre 5, f. 104r-156v.

[2] Les réunions de l'académie de Mersenne débutent en 1635 avec une orientation mathématique. Le projet se voulait international et Mersenne entretenait à cette fin des relations avec de nombreux correspondants. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1971, p. 590-594. Les lettres de Mersenne témoignent que Digby fréquentait le couvent des Minimes. Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne, religieux minime*, Paris, Beauchesne et fils, 1932, vol. VI, p. 101 ; vol. VII, p. 312, 409 ; vol. VIII, p. 317-318, 355, 402 ; vol. IX, p. 14-15, 120-121, 203-207. Parmi les nombreuses académies parisiennes et divers salons, Digby était connu des frères Dupuy comme en témoignent les lettres de Christophe Dupuy à ses frères, et il est tout à fait vraisemblable qu'il ait fréquenté leur cabinet pendant ses années parisiennes. Philippe FORTIN DE LA HOGUETTE, *Philippe Fortin de la Hoguette : lettres aux frères Dupuy et à leur entourage : 1623-1662*, Florence, Olschki editore, 1997, vol. II, p. 7-12 ; Christophe DUPUY, *Humanisme et politique : lettres romaines de Christophe Dupuy à ses frères, 1636-1645*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1988, p. 37 ; Jérôme DELATOUR, « Le cabinet des frères Dupuy », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, vol. XXV-XXVI, 2005, p. 157-200.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 70.

[4] John L. RUSSELL, « Action and reaction before Newton », *British Journal for the History of Science*, vol. IX, 1976, p. 32.

[5] Galileo GALILEI, *L'essayeur de Galilée*, Besançon, Presses Université de Franche-Comté, 1980, p. 230-231 ; Maurice CLAVELIN, « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », *Dix-septième siècle*, vol. CCXLII, n° 1, 2009, p. 31-43 ; Jean-Marie LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, [1939], 2e éd., Paris, J. Vrin, 1970, seconde partie, articles 22, 24 et 25.

éloge de Galilée où il affirmait que ce dernier répondait de façon si « divine » à la question qu'il serait blâmable de chercher une réponse ailleurs[1]. L'ajout marginal infléchit sa position : le chevalier y avance, démonstration de Mersenne à l'appui, que l'argumentation de Galilée avorte en raison de l'hypothèse erronée qu'un mouvement violent linéaire sera toujours uniforme. Digby témoigne ainsi de la vitalité des débats qui eurent lieu dans le cercle de Mersenne, mais aussi de son souci d'être au courant des débats les plus récents. Son explication repose donc sur la conception atomiste d'un monde fondamentalement chaotique et animé d'une spirale infinie de remous qui engendrent une agitation perpétuelle.

Plus qu'une interprétation concurrente, c'est une conception de l'univers radicalement opposée qui s'offre à la lecture : au lieu d'un monde immobile et stable où chaque chose a un lieu fixé où se trouver ou vers lequel tendre, la théorie corpusculaire digbéenne dépeint un espace où tout est mouvant en permanence, où la réorganisation de la matière est constante, où le repos n'existe pas. La rencontre des atomes est fortuite, accidentelle, involontaire même. Les conséquences sont de taille : comment dès lors expliquer la présence d'êtres raisonnables ? Où situer l'action divine ? Digby se trouve contraint de compléter cette vision arbitraire de la matière par une conception de la causalité qui ne laisse aucune place au hasard ou à l'intervention divine, en dehors du commencement.

1.B.2. La causalité

Comme le souligne Kenneth Clatterbaugh, le XVIIe siècle s'illustre par son effort pour réduire la multiplicité des causes matérielles, finales, formelles, efficientes ou immatérielles qui rivalisent pour expliquer l'origine de chaque chose[2]. Avec d'autres penseurs tels que Hobbes, Descartes, Boyle et même Newton, Digby se situe plutôt du côté de la causalité mécaniste que métaphysique, dans la mesure où il promeut des causes physiques au détriment de raisons finales. La causalité matérielle est la clé de son premier traité dans lequel Digby cherche à montrer que tous les phénomènes visibles ont une cause matérielle[3]. De fait, parmi les volutes et les tournoiements baroques, la cohésion de

[1] « Les proportions en sont si divinement exprimées par Galilée dans son quatrième dialogue sur le mouvement que nous aurions tort de chercher cette doctrine ailleurs », « Which proportions are so divinely expressed by Galileus in his fourth Dialogue of motion, that we should be to blame to seeke that doctrine any where else », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.,* Ms. vol. I, f. 143v. L'ajout marginal se trouve sur le f. 143r.
[2] Kenneth CLATTERBAUGH, « The Early Moderns », *in* Helen BEEBEE, Christopher HITCHCOCK et Peter MENZIES (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 55-56.
[3] Robert KIELY, *The Architect in the Alembic: Chemistry, Neoplatonism, and Religion in Seventeenth Century English Generation Theory*, Thèse de doctorat non publiée, Northwestern University, Chicago, 1996, p. 79-103.

l'univers visible s'avère difficile à discerner et Digby alimente un questionnement sur l'ordre et l'harmonie du monde à teneur tout à fait classique. Wölfflin souligne combien, dans la quête de l'unité, le rapport des parties au tout diffère. Ainsi, le style classique, selon lui, conquiert son unité en conférant à chacune des parties une fonction autonome, tandis que le baroque « supprime cette autonomie à l'avantage d'un motif majeur créateur d'unité. D'un côté coordination, de l'autre subordination des accents[1] ». La conception digbéenne de la causalité place son auteur dans une perspective, une fois de plus, baroque, puisqu'elle minimise le rôle de chaque élément au profit de celui qui survient en premier, au début de la chaîne, qu'il identifie ensuite au créateur. Le monde vaporeux prend sous la plume du chevalier un aspect inquiétant, voire menaçant, dans la mesure où la providence bienveillante ne semble plus y avoir de place. En réponse à cette situation, Digby opte pour une causalité strictement définie, un enchaînement de causes et de conséquences si dense qu'il n'y a nulle place pour le hasard ou la fortune – tout au moins où ceux-ci ne sont plus que les noms d'une causalité mal comprise.

Le simple fait de s'intéresser à la cause des phénomènes reflète une prise de position particulière, dans la mesure où cette démarche affirme l'intelligibilité de l'origine de tout phénomène et lui accorde un rôle de choix dans l'établissement du fait[2]. La démarche porte le sceau reconnaissable de la philosophie scolastique et si Digby veut s'affranchir de la multiplicité des causes, il reste attaché à l'image traditionnelle de la chaîne pour expliquer le monde. En réalité, le chevalier évoque toujours la chaîne causale de façon abstraite et c'est au lecteur d'en trouver l'illustration dans sa physique des atomes. Comme le souligne Norwood Hanson, l'évocation de chaînons n'illumine pas forcément l'ensemble, ni ne contraint à penser l'enchaînement nécessaire, elle sert essentiellement, dans le cas de Digby, à rappeler que tout peut être connu à qui prend la peine de chercher[3]. L'usage digbéen de l'image de la chaîne relève davantage de la modélisation et de la comparaison que du concept explicatif.

Pour Digby, si la cause est en acte, l'effet est nécessairement[4]. Pour le prouver, il reprend un adage d'Aristote : « qu'il est vrai que s'il y a un effet, il y a une cause, et de même il est vrai que si la cause est en acte, ou en train de causer, l'effet sera toujours

[1] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 179-180.
[2] John HENRY, « Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory », *History of Science*, vol. XXIV, 1986, p. 335-381.
[3] Norwood R. HANSON, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 50-52.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 443.

nécessairement[1] ». L'expression porte la marque de Descartes et fait peut-être écho à la troisième méditation métaphysique publiée en latin peu avant *Deux traités*[2]. Digby y voit deux interprétations concurrentes : d'une part, il estime que si une cause a un effet, l'effet sera nécessairement. D'autre part, si la cause est parfaite, c'est-à-dire que si toutes les conditions sont réunies pour en faire une cause, alors l'effet sera par nécessité. Digby opte pour cette dernière interprétation et pose que si un effet attendu ne suit pas immédiatement une cause, alors celle-ci ne surviendra pas dans la mesure où il manque un élément à la cause pour la faire agir. Le chevalier assortit son commentaire d'une démonstration avec des objets mathématiques qui n'ajoute au précédent raisonnement que l'illusion d'une grande rigueur. La causalité métaphysique digbéenne semble suivre le même schéma ternaire : l'agent est l'entendement qui appréhende le réel et qui agit sur le patient – la volonté – qui à son tour met en œuvre l'effet[3]. Dans son explication, Digby met en valeur l'instantanéité qui lie la cause à l'effet, ce qui s'applique très bien à son interprétation du monde spirituel, où tout se déroule simultanément, où l'âme acquiert, en l'espace d'un instant l'ensemble de la connaissance possible grâce aux enchaînements nécessaires. Le modèle s'adapte cependant mal au monde matériel, puisqu'il ne prend pas en compte les causes qui mettent beaucoup de temps à produire certains effets. L'absence d'exemples empêche de conclure à la possible application de cette explication à des phénomènes matériels. Une hypothèse serait de circonscrire cette explication de la causalité au royaume spirituel et d'en faire un modèle idéal et désincarné. À l'inverse, la causalité physique serait calquée de façon lâche sur sa contrepartie métaphysique, avec la récurrence de chaînes, mais sans son versant instantané.

La causalité que Digby semble prêcher est donc une ferme concaténation qui jamais ne varie : une même cause ne peut pas produire un effet différent, et chaque conséquence implique un agent proportionnel[4]. Cependant, l'auteur ne s'aventure pas plus loin dans sa théorie et souligne, au demeurant, que pour prouver le mobile de chaque résultat, il faudrait une pléthore de discours et d'expériences impossible à inclure dans un si petit traité[5]. En réalité, la causalité n'est que le juste agencement et l'ordonnancement

[1] « That as it is true, if the effect be, there is a cause; so likewise it is most true, that if the cause be in act, or causing, the effect must also be. », *ibid.* La citation est probablement la réécriture d'un principe aristotélicien que l'on peut trouver dans le passage suivant : ARISTOTE, *Métaphysique*, traduit par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN (eds.), Paris, Garnier Flammarion, 2008, α2, 994a, 11-19.
[2] René DESCARTES, *Méditations [traduction française de 1647]*, A.T., vol. IX, p. 27-42.
[3] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 80-81.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 90, 100.
[5] *Ibid.*, p. 203.

idoine des phénomènes, « leurs causes sont matérielles et palpables et leur caractère admirable se situe uniquement dans la mise en ordre et le classement ingénieux, merveilleux, dédaléen des unes par rapport aux autres[1] ». Il applique cet enchaînement à la formation de l'homme, notant qu'une savante combinaison de contraction, de dilatation, d'humidification et de durcissement en divers endroits provoque le surgissement d'un homme, « avec ces éléments de base, toutes les premières combinaisons, et l'homme frais éclos se trouvait cristallisé ». Sir Kenelm n'hésite pas à adapter le vers de Virgile pour focaliser le processus de création sur l'homme et non plus sur l'univers[2]. De façon implicite, le philosophe s'oppose ici à la génération spontanée, bien qu'il semble la promouvoir en certaines autres occasions, et il réaffirme la réalité de la succession des causes contre la fausse impression que l'homme est fait d'emblée. En réalité, ces considérations permettent d'ores et déjà d'affirmer que la génération spontanée que promeut l'auteur n'est pas une naissance *ex nihilo*, mais le fruit d'une combinaison encore inconnue de causes qui restent à découvrir. Dans cette explication de la causalité, Digby reprend deux principes épistémiques que ni Platon ni Aristote n'admettent, mais qui sont chers aux stoïciens : d'une part, le fait que toute action suppose un contact et, d'autre part, l'inertie, comme on le verra pour la gravité, ce qui renforce sa position éclectique[3]. La causalité est en fait un autre nom de la nature, qui peut se réduire à un ensemble de causes simples qui produisent des effets connus[4].

Au regard de ces contradictions et incomplétudes, loin de chercher à établir une réflexion sur le fonctionnement de la causalité, Digby cherche simplement à souligner combien les choses sont solidaires dans le monde physique. À la suite de la description de plusieurs expériences sur les aimants, le chevalier fait valoir que, de même que ces derniers sont liés au métal, de même les causes sont inextricablement accordées à leurs effets : « ils sont tous suspendus à une même ficelle[5] ». Les causes s'enchaînent, maillon par maillon, de même que les êtres sont joints, irrémédiablement, les uns aux autres dans la grande chaîne de l'Être. À Mersenne, il explique que les substances qui composent le monde sont organisées en « séries ou rang ou ordre de différents *Quod est* ou choses en

[1] « Since the causes of them are palpably materiall, and the admirable artifice of them, consisteth only in the Daedalean and wunderfull ingenious ordering and ranging them one with an other. » *Ibid.*, p. 204.
[2] Il cite : « ut his exordia primis, Omnia, & ipse tener *hominis* concreverit orbis » au lieu de « ut his exordia primis, omnia, et ipse tener *mundi* concreverit orbis », [mes italiques], VIRGILE, *Bucoliques*, traduit par Eugène SAINT-DENIS, [1997], 2e éd., Paris, Belles Lettres, 2002, livre 6, p. 33-35 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 231.
[3] Jean-Joël DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 266.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 83-84.
[5] « For they hang all upon one string. », *ibid.*, p. 195.

puissance a l'Estre, qui reçoivent l'Estre plus ou moins[1] ». Une consécution de choses qui sont ou qui sont sur le point d'être, telle est la nature selon Digby. Au Père Hilaire, carme à Tours, il adresse une analyse de l'univers créé sous le signe de la concaténation :

> Or dans cette chaine qui n'est qu'une, encore que composée de divers chainons, nous pouvons ni marquer que le plus haut bout et le plus proche de l'artiste qui l'a fabriquée (cettuy là qu'Homere dit gentilment est attaché au pied de la chaise de Jupiter) contient les plus parfaits et les plus grans chainons ; et qu'a mesure qu'on descend, on les troque de main en main plus estroites, petites, et imparfaites[2].

Au sommet se trouvent les êtres parfaits et éternels ; au pied, on voit les substances mouvantes et périssables, tandis qu'au milieu, il y a les êtres humains qui participent des deux natures : grâce à la série d'êtres, le monde devient connaissable, mais aussi organisé, ordonné, hiérarchisé[3]. L'image de la chaîne est la garantie de l'unité du monde, nécessaire à qui souhaite accéder au savoir. La causalité, en écho à son statut spécifique dans la philosophie aristotélicienne, permet d'analyser les faits, mais surtout de fonder la connaissance des divers domaines où elle s'applique[4]. Au cœur de l'homme, des « lignes centrifuges se tracent » aussi : depuis les sens jusqu'à l'entendement, le lien invisible amène toute information à l'organe central, la fantaisie[5]. Les traits font écho aux trajectoires des atomes dans le monde physique.

> De mes prémisses je déduis que la chaine causale dorée qui, grâce à plusieurs chaînons, lie la Terre aux cieux, commençant avec Dieu, en passant par les anges, les orbes des cieux et des planètes, jusqu'aux éléments les plus bas, tissant ensemble les mondes intellectuel, céleste et matériel, et incorporant la providence éternelle et ses deux servantes, la chance et la fortune, qui gouvernent l'action humaine et les événements grâce à l'autorité qu'elles dérivent de leur énigmatique maîtresse, a lié mes mains et celles de ma femme, nos cœurs et nos âmes, de sorte que la mort ne peut les détendre. Au contraire, elle nous portera au-delà de la mer orageuse de ce monde pour jouir de notre amitié dans une paix et une sécurité éternelle là où le premier nœud fut fixé, où le premier chaînon fut rivé[6].

Dans cette image se distinguent deux sortes de relations : celles qui attachent les amants et celles qui fixent les origines et leurs conséquences. La fortune qui a une grande

---

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Je viens tout a cette heure de recevoir' », *op. cit.*

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », Paris, 8 janvier 1638, f. 4r.

[3] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck: The Self-Portrait with a Sunflower and the Vision of the Painter*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 233-237.

[4] Raymond BOUDON, Marie GAUTIER et Bertrand SAINT-SERNIN, « Causalité », *in Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 20 juin 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/causalite/.

[5] « From all these there are lines drawne inwards, which meete in one center. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », s.l., s.d., f. 63v-64r.

[6] « So that I conclude from my premises that the golden chain of causes which by severall linkes reacheth from heaven to earth, beginning with God and passing through the Angels, the orbes of heavens and planets, downe to the lowest elements, knitting together the intellectuall, celestiall and materiall world, and lapping in aeternall providence, and her two handmaides, chance and fortune (who governe human action and events by authority derived from their incomprehensible Lady), did binde together my wifes and my hands, hartes and souls, which death cannot loose; but rather will ferry us over the tempestuous sea of this world to enjoy our friendshippe in tranquility and aeternal security where the first knoot of it was tyed and where the first linke of the chain was fastened. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », Londres, 11 septembre 1633, f. 140.

influence dans le roman de Digby, *Loose Fantasies*, est réduite à n'être plus qu'un élément dans une longue et dense chaîne de causes à effets. La métaphore prend des allures cosmiques et Digby l'emploie pour justifier le caractère surnaturel de l'amour de Théagènes et Stelliana. On sent une touche de déterminisme y poindre, résumée dans le verbe « gouvernent » qui semble laisser peu de place à l'initiative humaine.

Ailleurs, Digby emploie de nouveau l'image de la chaîne pour expliquer les cas de prémonitions, « car toutes les causes de toutes choses sont enchaînées l'une a l'autre ; et qui a un seul chainon de la chaine et s'en sçait bien servir et la tirer proprement par ce chainon et la passer adroitement par ses mains, il gaignera aisement tous les deux bouts[1] ». Outre que les choses ou les événements soient afférents les uns aux autres, l'image de la chaîne permet au chevalier d'affirmer la possibilité de connaître tant les conséquences que les causes premières. Si ces dernières devraient avoir priorité en raison de leur noblesse et de l'accès à la grâce qu'elles ouvrent, la connaissance des conséquences à venir ou des effets en train de se dérouler s'avère utile dans des circonstances médicales ou marchandes par exemple. La chaîne causale a donc avant tout une valeur épistémique.

Que tout vienne d'une cause unique implique la présence de Dieu en filigrane dans le fonctionnement de la nature, comme on l'analysera lors de l'étude de la métaphysique digbéenne. Mondes matériel et spirituel sont unis par la séquence d'événements, ce qui signifie qu'il n'y a pas deux chaînes indépendantes, mais une causalité unique. Cette prise de position est nécessaire pour préserver la possibilité de l'action de Dieu dans le monde physique, c'est-à-dire les miracles.

Les lignes de force que dessinent les chaînes causales ont ainsi le Dieu Créateur pour point de fuite. Cette verticalité fonctionne comme un appel à l'évasion ou à la recherche de ce qui est premier en toute chose. La causalité prône l'intelligibilité pleine de toute chose, à l'instar du classicisme qui veut accorder à la raison les pleins pouvoirs et illuminer le monde[2].

La succession ininterrompue de phénomènes conduit à un déterminisme mécaniste et suscite la question de la liberté et du libre arbitre. Tout est si étroitement associé que la contingence et l'acte fortuit n'ont pas de place dans le monde – ces derniers sont en

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit*.
[2] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 224.

réalité la prérogative de l'homme qui les nomme ainsi par son ignorance des causes nécessaires[1]. Digby définit aussi, dans son commentaire sur *Religio Medici* de Sir Thomas Browne, la prédestination comme une suite de conséquences qui produit des effets infaillibles et nécessaires[2].

Au monde mouvant de la matière, Digby applique une conception stricte de la causalité qui lui permet de préserver – au moins en théorie – l'unité du monde et son intelligibilité, parfois au péril du libre arbitre humain. Son modèle de causalité a ainsi, avant tout, une valeur épistémologique.

1.B.3. Un monde physique entre unité et division

L'articulation entre unité et division dans le monde naturel est la charnière du système de Digby – d'une part, il prêche un mouvement permanent qui se traduit par une division continue du monde physique, et d'autre part, comme pour contrebalancer cette position radicale, il avance une causalité très dense qui unifie l'ensemble des phénomènes terrestres. La nature d'un corps est d'être composé de parties, et la différence d'un corps à l'autre se trouve dans leur nombre de parties et l'agencement de celles-ci par rapport à la substance. Les opérations des corps sont causées par le mouvement local, conséquence de la présence de parties. Ce qui n'a pas de parties n'est pas un corps, et seuls ceux-ci sont divisibles, telles sont les deux idées maîtresses de la démonstration du *Traité des corps*[3]. Le chevalier, en quête d'une unité qui lui permettrait de comprendre et d'expliquer le monde physique, se trouve sans cesse en butte à la division permanente et à la multiplicité des voies qu'affiche la nature. Au sein de cette tension se situe la possible intelligibilité du monde physique.

Si l'on en croit l'interprétation de Sophie Roux, Descartes voit une contradiction essentielle entre « corps » et « être indivisible », puisque l'étendue se définit, dans son système, précisément par la divisibilité[4]. Digby, on l'a vu, parvient à maintenir cette association avec l'existence d'atomes, mais il doit par conséquent retrouver une définition de l'unité qui soit compatible avec l'infinie divisibilité de la matière.

De la scolastique Digby hérite de la question de l'individuation, au cœur du paradoxe de l'unité et de la division. La pensée scolastique accordait aux individus dans

[1] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici Occasionally Written by Sir Kenelme Digby, Knight*, Londres, 1643, p. 313-314.
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 350.
[4] Sophie ROUX, « Descartes atomiste ? », *art. cit.*, p. 214.

le monde la propriété de l'unité qui ressortissait à la métaphysique[1]. Qu'est-ce qui permet qu'une chose ou qu'un être soit individuel et achevé, distinct de la matière qui l'entoure et des êtres de la même catégorie ? La réponse à cette énigme métaphysique passe par une explication physique qui justifie l'unité de la chose en termes de rapport de densité. Refusant le temps, l'espace ou toute autre qualité extérieure, Digby, on l'a vu, opte pour une individuation numérique fondée sur la quantité[2]. Appréhender la chose comme une entité contraint à expliquer à la fois sa séparation du reste du monde ainsi que l'unité qui transcende sa composition en parties, comme on le montrera bientôt.

La division, cause ou signe de mortalité, est omniprésente dans le monde matériel. *Deux traités* abondent d'images de guerre, de combats, de batailles qui n'en finissent plus de décrire le climat désordonné et clivé de la nature, à l'instar du pays en pleine guerre civile. Le monde physique, en réalité, est une lutte constante de contraires qui s'opposent et cherchent à se dominer[3]. Le désordre prévaut dans la nature et en particulier dans l'air, dont on peut étudier les variations au cours des processus de condensation, de variation et d'ondulation[4]. La description souligne une inquiétude toute baroque, elle-même décuplée par le fait que le monde physique porte à la division et jamais ne conduit à l'unité, dans la mesure où la définition du mouvement local correspond à la division[5]. Le feu, par exemple, provoque la scission des parties, et conduit à la mort violente[6]. Cette même réflexion sous-tend la définition du sacrifice, comme on l'analysera ultérieurement[7]. La divisibilité est la cause majeure de corruption, et Digby reprend le grand principe de Lucrèce : « ce qui se fend et se divise en parties/ ne peut certes prétendre à l'immortalité[8] ». Les parties ne sont pas nécessairement des choses distinctes, mais elles portent la potentialité d'être autonomes, et ce pouvoir est directement percevable par l'entendement[9].

[1] Peter R. DEAR, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 225.
[2] Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *art. cit.*
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », Hartingfordbury, 24 mai 1633, p. 457.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 102.
[5] *Ibid.*, p. 35.
[6] *Ibid.*, p. 417-418.
[7] Voir partie III, chapitre 1, « 1.B.2. L'eucharistie, sacrement entre corps et âme ».
[8] « Nothing but corporeity and divisibility is the cause of corruption, » Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion*, *op. cit.*, p. 28 ; LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, livre III, v. 640-641.
[9] « The partes which are considered in Quantity, are not diverse thinges: but are onely a vertue or power to be divers thinges: which vertue, making severall impressions upon the senses, occasioneth severall notions in the understanding: and the understanding is so much the more prone to conceive those partes as distinct thinges, by how much Quantity is neerer to be distinct thinges, then the qualities of the apple are. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 13-14.

Signe de l'importance explicative de la division, les images et métaphores ayant trait à la coutellerie sont pléthoriques. Dans le *Discours sur la sympathie*, l'exemple célèbre de Howell blessé à l'épée est loin d'être anodin et le chevalier insiste sur l'image de la lame, pénétrée d'atomes de sang qui « font là leur résidence, sans que rien les en puisse chasser » et qui est l'occasion d'introduire des expérimentations avec des éléments tranchants[1]. Acérée, la lame figure les flux d'atomes qui n'ont de cesse qu'ils divisent le monde matériel de toutes parts. Dans *Deux traités*, le couteau est pris comme exemple dans des situations parfois inattendues : pour décrire l'opération des corps froids et denses, par exemple[2]. Dans la description du mouvement local, le couteau sert tantôt à appuyer l'idée que tout mouvement est division, tantôt à figurer la capacité de clivage qu'ont divers corps apparentés à une coutellerie plus ou moins aiguisée[3]. Ailleurs, le couteau remplace l'aiguille de la boussole pour indiquer la présence du magnétisme[4]. L'analyse de l'entendement est l'occasion d'imaginer un sujet qui appréhende l'objet « couteau » avec ses qualités d'acéré ou d'émoussé, ses parties de lame et de manche ou encore sa matière de bois ou d'acier, tout en prenant en considération sa finalité[5]. La comparaison se transforme alors en personnification avec un couteau doué de volonté et de connaissance, désirant être maintenu d'une telle façon et appelant un mouvement

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 175. James Howell (1594?-1666), historien et écrivain, partit, après des études à Oxford, pour Madrid, en mission diplomatique où il se lia d'amitié avec Sir Kenelm. Il fut un écrivain littéraire et politique prolifique – ses *Familiar Letters* en particulier sont passées à la postérité.

[2] « [Les petites parties] vont s'immiscer de force dans les pores, et passer violemment entre les parties et, par conséquent, vont forcément séparer les parties de cette chose les unes des autres, comme un couteau ou un triangle le font d'une substance solide. » « They will forcibly gett into the porousnesse of it, and passe with violence betweene part and part, and of necessity separate [sic] the partes of that thing one from an other; as a knife or wedge doth a solide substance, », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 28.

[3] « Il en va de même lorsque nous coupons avec un couteau, dans l'effet produit par le couteau que la main presse, ou par la main qui applique et met en action la lame et la puissance coupante du couteau. En physique et dans la nature, ce geste est une contrepartie de ce que les mathématiciens appellent, en géométrie ou en arithmétique, le fait de tirer un nombre ou un trait dans un autre ». « As when we cutt with a knife, the effect proceedeth from the knife pressed on by the hand; or from the hand as applying and putting in action the edge and cutting power of the knife. Now this in Physickes and nature is cleerely parallel to what in Geometry and Arithmetike the Mathematicians call drawing one number or one side into an other », *ibid.*, p. 71.
« Lorque deux couteaux, dont l'un a une lame plus acérée que l'autre, sont pressés avec la même force dans une matière tendre, le plus aiguisé fera une entaille plus profonde que l'autre. Il en va de même avec deux corps, dont l'un a une densité supérieure à l'autre : le premier fendra l'air avec plus de puissance et descendra plus rapidement que l'autre. Car dans ce cas, la densité peut être comparée à la lame du couteau, puisqu'elle consiste à diviser » ; « for as two knifes whereof one hath a keener edge then the other, being pressed with equall strength into like yielding matter, the sharper will cutt deeper then the other: so, if of two bodies one be more dense then the other; that which is so, will cutt the ayre more powerfully, and will descend faster then the other: for in this case, density may be compared to the knifes edge, since in it consisteth the power of dividing », *ibid.*, p. 81-82.

[4] « Un couteau que l'on tire depuis le pôle de l'aimant vers l'équateur », « a knife drawne from the pole of a loadestone towardes the aequator », *ibid.*, p. 202.

[5] « Par exemple, s'il appréhende un couteau correctement […] il y trouvera un manche et une lame – la lame est faite d'acier, épais à l'arrière et fin du côté coupant, […] et toute autre chose qui concerne l'existence de ce couteau ou sa fabrication, qu'il tire de sa notion ou de son appréhension d'un couteau », « for example, if he apprehendeth rightly a knife, […]; in the knife he will find hafte and blade; the blade of iron, thicke on the backe, and thinne on the edge; […], and whatsoever else concerneth the Being or the making of a knife: and all this he draweth out of his notion or apprehension of a knife », *ibid.*, p. 355-356.

spécifique de ses vœux imaginés. L'image est déroutante, et pourtant elle révèle qu'une nature intrinsèque à chaque chose en commande l'usage et l'effet ; ces derniers ne lui sont pas imposés par les facultés de l'homme, même lorsqu'il s'agit d'un artefact. La démonstration aurait pu se faire avec n'importe quel autre instrument de la vie courante, et le choix du couteau souligne combien la division est centrale dans la pensée de Digby et confère au passage une teneur baroque et inquiétante, où la coupure, la division et la scission semblent obéir à une logique qui leur est propre et qui échappe à l'homme, contrairement à ce qu'il penserait de prime abord[1]. La division, au cœur de la pensée de Digby et de son explication du monde physique, occupe aussi une place centrale dans son esthétique qui n'est pas sans résonnance politique.

Comment la vie peut-elle surgir d'un monde caractérisé par un tel chaos, où le mouvement répond sans cesse au mouvement ? Cet état de fait, chez Digby, n'est pas originel, mais semble être postérieur à la Création, puisque l'on retrouve au cœur de son argumentation des traces d'une certaine nostalgie pour une unité primitive désormais perdue. De même que l'homme a été marqué par le péché depuis Adam et Ève, et que la mort a été introduite dans le monde, de même l'unité originelle du monde a été bouleversée et ne se retrouve que dans certains éléments naturels qui échappent à la division décrite ci-dessus ; ainsi l'or, par la perfection de son matériau, résiste à l'eau et au feu qui ont des atomes trop gros pour s'immiscer dans la nature intime du métal. Tout au plus peut-il être coupé dans sa masse, mais non dans son essence[2]. Si la nature appelle de ses vœux l'unité, c'est qu'elle est l'instrument de Dieu qui a fait toute chose en vue de la perfection[3].

L'existence de parties ne dément pas la possibilité de l'action collective. Cette coopération constitue un autre signe de l'unité primordiale du monde matériel : la nécessité pour les parties de collaborer pour effectuer une action. Les parties « conspirent » entre elles pour accomplir une activité, affirme l'auteur. Digby choisit pour

[1] On pourrait mettre cette analyse en lien avec la réflexion de Claude-Gilbert Dubois qui explique que « le baroque, qui est une esthétique de la violence, s'est complu dans les déchaînements d'une agressivité qui se donne d'autant plus libre cours qu'elle se veut au service d'un idéal ». Claude-Gilbert DUBOIS, *Profondeurs de l'apparence*, *op. cit*., p. 70.

[2] « Car ni les parties de l'eau ni celles du feu qui se frayent un chemin dans le corps de l'or ne sont suffisamment petites et subtiles pour s'immiscer entre les parties qui composent son essence, et par conséquent, elles ne peuvent qu'en diviser la quantité ou l'ensemble, mais non ce dont sa nature est composée. » « For neyther the partes of the water, nor of the fire that make themselves a way into the body of the gold; are small and subtile enough to gett betweene the partes that compose the essence of it: and therefore, all they can attaine unto, is to divide it onely in his quantity or bulke; not in the composition of its nature. » *Ibid.*, p. 133.

[3] *Ibid.*, p. 231 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

exemple la Monnaie de Ségovie, qui avait été bâtie à la fin du siècle précédent et qui faisait usage de machines sophistiquées. Frapper monnaie suscitait plusieurs problèmes : les pièces devaient être rigoureusement identiques, pile et face devaient être gravées très précisément et de façon égale sur chaque pièce, et chacune devait peser exactement le même poids. Ces contraintes, auxquelles s'ajoutait la nécessité de prévenir les tentatives de fraudeurs et de faussaires, trouvèrent une solution dans la mécanisation du procédé, ce qui en faisait l'un des domaines les plus en pointe à cette époque en termes d'ingénierie[1]. Bâtie sur la rive de l'Eresma qui faisait tourner ses quatorze roues géantes, la Monnaie de Ségovie fut la première à employer des rouleaux à la place de marteaux pour frapper les pièces[2]. Cette ingénieuse machine constitue pour Digby le paroxysme des parties agissant en vue d'une fin commune : tous ensemble, les éléments constituants agissent de concert pour produire l'œuvre finale, une succession de mouvements simples génère un ensemble complexe qui suffit à expliquer le résultat et permet de prévenir un recours indésirable aux qualités occultes[3]. Le procédé plaît à Digby : il y retrouve l'un des grands principes de sa méthode pour acquérir la connaissance qui est analysée en deuxième partie de ce travail. Si l'un ou l'autre élément est ôté du mécanisme, plus rien ne fonctionne. Cette métaphore est révélatrice à deux titres : d'abord, elle s'inscrit dans la tradition littéraire et philosophique de processus vivants comparés à des mécanismes modernes, usage qui souligne une certaine forme de causalité et de complémentarité[4]. Ensuite, elle rappelle que si la division en parties est nécessaire pour créer un mouvement, il n'en demeure pas moins une zone de mystère comme le montre le terme « conspirer » qui peut impliquer une action secrète, généralement préjudiciable, même si le mot est aussi employé au XVIIe siècle pour dire la simple action collective. L'activité accordée par ce verbe aux constituants souligne que chacun est une cause partielle du résultat final. Si le fonctionnement de la Monnaie est présenté comme un idéal de travail en commun, il peut aussi comprendre un arcane, un complot, une manigance, déjà si présents dans le monde baroque du chevalier.

[1] Glenn S. M. FANTOM, « Reutilization of Our Industrial Heritage: The Unique Example of the Royal Segovia Mint in Spain (1583) », *in* Jose M. DE LA PORTILLA et Marco CECCARELLI (eds.), *History of Machines for Heritage and Engineering Development*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2011, p. 9-10.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 207. L'image de l'horloge et de la montre participe à cette fascination pour les mécanismes automatiques. On la retrouve dans Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.*, f. 30v.
[4] La théorie de l'animal-machine constitue l'un des exemples de cette tradition. François DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 23-72.

La comparaison animale complète cette vision des mécanismes. Leur statut faisait polémique au XVIIe siècle : l'hypothèse cartésienne de l'animal-machine est célèbre et elle trouve un écho important dans *Deux traités* où Digby, dans un renversement baroque typique de son style, inverse la comparaison et rapporte l'histoire d'un roi de Chine qui, voyant une horloge, la prit pour un animal étant donné qu'elle se mouvait d'elle-même régulièrement[1]. L'anecdote qui rapproche animaux et mécanismes sert aussi à souligner que les animaux ne sont pas dotés de raison, qu'ils ne sont que des « instruments matériels destinés à remplir, sans leur connaissance ni leur réflexion, une tâche de la raison transcendante, comme une horloge[2] ». Les oiseaux, par exemple, font toujours leurs nids de la même manière suivant leur espèce, ce qui démontre que leur ouvrage ne relève pas de leur choix ou de leur raison, contrairement aux hommes qui construisent leur maison chacun suivant ses goûts et capacités. Dès lors, Digby range les animaux du côté de la nature bien ordonnée dont les opérations se déroulent suivant leur logique interne, comme un mécanisme. Il met en place un système cognitif qui permet d'expliquer les réactions animales sans recourir à la raison dont l'apanage revient à l'homme.

Digby doit prouver que le chaos du monde physique n'implique pas nécessairement que celui-ci soit aléatoire, mais aussi que la règle de la division permanente ne contredit pas le sens commun. De fait, trois procédés naturels portent vers l'unité : il suffit de voir les tendances naturelles à l'accord en matière de poids, de densité et de proportions ou de figures[3]. Les corps présentant une pesanteur similaire s'assemblent, pour la simple raison qu'un corps léger se situerait en un lieu plus élevé qu'un lourd, tandis que deux corps de poids analogue « se tiennent fort bien ensemble dans un mesme équilibre[4] ». Les parties arborant la même quantité aspirent à se rejoindre, attendu que, explique le chevalier, « la nature et l'effet de la quantité, est de réduire à l'unité toutes les choses esquelles elle se trouve si ce n'est que quelqu'autre puissance plus forte […] ne l'empesche[5] ». Lorsqu'il en explique le motif, Digby n'hésite pas à jouer du paradoxe : puisque la quantité équivaut à la divisibilité, elle n'est pas « plusieurs » d'elle-même, elle est une extension continue, elle tend donc vers l'unité. La

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 325.
[2] « The birdes are but materiall instruments to performe without their knowledge or reflection, a superiour reasons counselles: even as in a clocke », *ibid.*, p. 324.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 156.
[4] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 89-90.
[5] *Ibid.*, p. 91.

preuve empirique se trouve dans le mélange facile de l'huile avec l'huile, du vif-argent avec le vif-argent[1], par opposition à la séparation rapide de ces liquides après qu'ils sont mélangés[2]. Ainsi, la proximité de corpuscules partageant la même quantité suffit à recréer une unité temporaire, plutôt qu'une juxtaposition arbitraire.

La présence en filigrane d'une intention de la nature, d'un dessein qui tend à l'unité primordiale et qui affleure aussi dans certains processus physiques frappe dans l'explication de Digby : la sympathie, la gravité, le magnétisme sont autant de forces d'attraction qui révèlent une intention[3]. Enfin, la figure des atomes joue un rôle important dans l'unification naturelle : sans aller jusqu'à admettre les « atomes crochus » très en vogue[4], Digby laisse ouverte la question concernant la forme des atomes et l'influence qu'elle peut avoir sur l'association de certains corps entre eux[5]. L'ensemble de cette réflexion constitue un ajout dans la marge du manuscrit correspondant qui permet au chevalier de renforcer la discussion de la finalité dans la nature au sein de *Deux traités*[6]. Cette modification rappelle que le mélange de deux matériaux n'est pas rendu possible par le vide – qui n'existe pas pour Digby – mais plutôt par une nature qui vise la perfection. Parfois, l'auteur postule aussi une cinquième essence, au-delà des quatre éléments, au sein de laquelle ces derniers sont en paix et en équilibre, mais il ajoute que cet état ne peut être atteint parfaitement qu'une fois l'ensemble de la matière corrompu et pétrifié[7]. Ainsi, si la division déchire le monde physique, elle est toujours précédée d'une unité qui n'est pas uniquement métaphysique[8]. D'ailleurs, le chevalier note que le fait

[1] L'exemple du vif-argent n'est pas anodin, dans la mesure où il posait un problème de définition : considéré comme un métal (avec l'or, l'argent, le cuivre, le fer, l'étain, le mercure et le plomb), le vif-argent était aussi un constituant d'autres métaux, ce qui devrait l'inclure dans la catégorie des alliages (avec le bronze, le laiton et l'electrum). Claudio GALDERISI et Cinzia PIGNATELLI, *The Medieval Translator: The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2007, vol. X, p. 99.
[2] *Ibid.*, p. 91-92.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 158, 163, 192.
[4] Le concept d'atome crochu vient de Lucrèce ; il avance que les atomes sont dotés de petits crochets qui leur permettent de « titiller » les sens sans les blesser. LUCRÈCE, *De la nature. De rerum natura*, traduit par José KANY-TURPIN, Paris, Garnier Flammarion, 1997, livre II, v. 426-430, p. 138-139.
[5] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 92-96.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 248r-249v.
[7] « [La nature] veille à ce que les éléments, tant qu'ils sont à l'état brut, se combattent et se détruisent les uns les autres, et que l'univers entier soit composé d'oppositions qui, chacune à son tour, tentent de conquérir la maîtrise des autres. Par conséquent, elle calcule son cours afin d'obtenir un état, comme s'il y avait une cinquième essence parmi ceux-ci, où tous leurs combats et disputes sont composés, et ceci, selon ses lois, ne peut s'accomplir sans que l'ensemble de la matière où se trouve la forme générale ne soit corrompu et putréfié. » « She [nature] seeth that the elementes as long as they are in their crude qualities, fight and destroy one an other; and the whole universe is composed of contrarieties which by turnes seeke each of them to gett the Mastery. Therefore she directeth her course to make a resultancy, as it were a fifth essence out of these, wherein all their strifes and quarrels may be composed; and this, by her lawes, can not be done with out corrupting and putrifying the whole matter wherein the generall forme is comprehended. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*, p. 457.
[8] « […] s'ils notent bien que rien n'est divisible qui n'est pas déjà, en soi, *un* (quand on l'abstrait de la division). Car il en est de la nature de la division même de faire le multiple, ce qui implique que ce qui est à diviser doit nécessairement ne pas être multiple avant d'être divisé. » « […] if they but marke well how nothing is divisible, but what of it selfe

d'être divisible est une potentialité, pas un acte, ce qui est un préliminaire indispensable à la définition de l'unité, mais aussi à son analyse de l'atome[1].

Plus fondamentalement, ces mouvements convergents sont la trace de l'unité intrinsèque de la nature, qui précède toute division. Seul ce qui est *un* en soi, avant toute division, peut être divisé ; l'un précède le multiple. D'ailleurs, tous deux ont une existence modale différente : l'unité « *yard* » comprend « *three feete* » qui est un pluriel. La mesure « *yard* » peut être dite *une* puisqu'elle est un outil conceptuel entier. Elle peut être divisée en trois parties égales, mais elle n'est alors plus une quantité continue[2]. En réalité, même s'il y a une identité mathématique entre trois pieds et un « *yard* », ce sont deux entités modalement différentes de ce fait qu'elles font usage d'unités distinctes ; elles correspondent à deux points de vue divergents. La même explication pourrait s'appliquer à la Trinité, mais curieusement Digby ne l'aborde pas dans *Deux traités*. Sans doute la question était-elle cause de trop de dissensions. Cet exemple soumet l'approche par les nombres aux unités qu'ils représentent et établit une limite à la mathématisation du monde que promeut Digby par ailleurs.

La nature unit les parties corporelles de plusieurs manières. L'union accidentelle rassemble des parties qui ne semblent avoir aucun rapport entre elles ; séparées, elles sont autant d'éléments indépendants, mais elles conservent toutefois la même nature que le tout. La division n'a aucun impact sur l'harmonie de l'ensemble : un morceau de verre a toujours son identité, bien qu'il ne fasse plus partie de l'entité « vase » ou « coupe ». À l'inverse, on retrouve l'unité substantielle des parties par exemple dans les mécanismes et les créations qui portent la marque d'une intention : si une partie est retirée, non seulement elle ne partage plus l'identité du tout, mais en outre l'ensemble ne peut plus fonctionner[3]. Il en va ainsi du bras de l'homme : il n'y a plus de trace de vie dans le

(abstracting from division) is one. For the nature of division, is the making of many; which implyeth, that what is to be divided, must of necessity be not many before it be divided. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 35.

[1] *Ibid.*, p. 177.

[2] « Et par conséquent, nous devons prendre garde, en appliquant ces notions dans notre entendement, aux choses telles qu'elles sont en soi : nous devons, tant que nous pouvons, concevoir ces parties comme une quantité continue dont nous pouvons élaborer des notions distinctes dans notre entendement. Mais, quand les gens du commun affirment qu'un mètre comprend trois pieds, c'est vrai en un sens – on peut en faire trois pieds – mais dans la mesure où c'est un mètre, il s'agit d'une quantité ou d'une chose, et non de trois. » « And therefore we must beware of applying these notions of our mind, to the thinges as they are in themselves: as much as we must, of conceiving those partes to be actually in a continued quantity, whereof we can frame actually distinct notions in our understanding. But as, when ordinary men say, that a yard containeth three feete; it is true in this sense, that three feete may be made of it; but that whiles it is a yard, it is but one quantity or thing, and not three things. » *Ibid.*, p. 40 ; Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 28.

[3] « Il y en a deux sortes : la première est telle que ses parties divergentes semblent n'entretenir aucune relation les unes aux autres, ni de correspondance entre elles qui lui permettrait de faire un travail particulier dans lequel chacune serait nécessaire. Mais plutôt, elles semblent faites de ce qu'elles sont, par hasard ou par accident, et aucune harmonie n'est

membre sectionné, le bras amputé n'est plus une partie de l'homme[1]. Dans ce dernier cas de figure, les parties sont subordonnées les unes aux autres. L'intention de l'agent créateur influence donc la modalité de l'union des parties, ce qui s'inscrit dans la lignée de la métaphysique digbéenne qui fait la part belle à la volonté.

Aborder la question des corps et de leur divisibilité n'est pas anodin au XVIIe siècle en raison de la portée politique et métaphysique que suscitent ces interrogations[2]. Que le corps soit composé de parties implique nécessairement qu'il soit divisé et donc, d'une certaine manière, qu'il soit déjà détruit. Jusqu'en 1640, le Parlement anglais s'adressait toujours au monde extérieur d'une seule voix, signe de l'unité du pouvoir. Les années 1640 voient cependant s'opérer un changement et le corps législatif se met à gouverner en fonction de la majorité, et il suffira à Chillingworth de mentionner que ce corps connaît des divisions et comprend des parties pour l'incarcérer à la Tour de Londres[3]. L'Écosse et l'Irlande ne cherchent pas seulement à transformer les institutions de leur nation, mais plus profondément à évoluer vers un modèle de constitution que l'on appellerait aujourd'hui fédéral, où chaque nation aurait son propre parlement qui siègerait en même temps, qui possèderait un droit de veto et qui serait représenté par des commissions dans les parlements voisins[4]. Au fil des années 1640, c'est l'unité de la couronne et de ses deux royaumes qui est mise en cause. Digby affirme avec force que ce type de pluralité est naturel, mais qu'il ne contredit pas une certaine unité, située sur un autre plan. L'unité indivisible nécessaire à la cohésion du corps politique dépend de la métaphysique et n'empêche pas l'existence de parties en matière physique. La discussion polymorphe de la cohérence dans le monde matériel et de la composition des corps en parties vient renforcer une pensée politique à visée conciliatrice. Dans *A Discourse*

---

détruite par une telle division. […] Mais il y a des autres corps dans lesquels la différence entre les parties est manifeste et notable ; ils contiennent une telle subordination des parties les unes aux autres que nous ne pouvons douter que la nature a fait de tels mécanismes (si nous pouvons les appeler ainsi) à dessein, et qu'elle a voulu une telle diversité dans une chose dont l'unité et l'être étant ce qu'ils sont, dépendent de l'harmonie de plusieurs parties divergeantes qui devraient être détruites par leur séparation. » « There are two kindes: the one, of such, as their differing partes seeme to have no relation to one an other, or correspondence together to performe any particular worke, in which all of them are necessary; but rather they seeme to be made what they are, by chance and by accident; and if one part be severed from an other, each is an entire thing by it selfe, of the same nature as it was in the whole; and no harmony is destroyed by such division. […] But there are other bodies in which this manifest and notable difference of partes, carrieth with it such a subordination of one of them unto an other; as we can not doubt but that nature made such engines (if so I may call them) by designe; and intended that this variety should be in one thing; whose unity and being what it is, should depend of the harmony of the severall differing partes, and should be destroyed by their separation. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 204-205.

[1] On trouve une image comparable dans Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 21.

[2] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 140-149.

[3] Christopher HILL, *The Century of Revolution: 1603-1714*, [1961], 3e éd., Londres, 1967, p. 174-175.

[4] John MORRILL, « Rules of Saints and Soldiers: The Wars of Religion in Britain and Ireland 1638-1660 », *in* Jenny WORMALD (ed.), *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, p. 93.

Concerning the Vegetation of Plants, Digby compare le développement du haricot à un soulèvement dans le corps politique :

> On peut y lire le sort réservé aux corps politiques, quand les membres inférieurs qui ne devraient se préoccuper que d'obéissance, ont le pouvoir entre leurs mains. Alors, chacun d'eux suivant son inclination à l'impétuosité, conduit le tout à un état de confusion et ce que chacun souhaitait maîtriser à sa tumultueuse façon est détruit, à moins qu'un Architecte supérieur […] n'amène la lumière et l'ordre dans ces ténèbres et ce chaos[1].

La trace des désordres civils des années 1640, douloureusement vécus par Sir Kenelm, est visible. Les conséquences sont doubles : d'une part, Digby affirme qu'un tel chaos est tout à fait naturel, que l'insoumission des particules ignées est une clé de voûte du fonctionnement du monde physique. D'autre part, il affirme aussi, implicitement, que l'État est une entité qui va à l'encontre de la nature, et qu'il ressortit à l'action divine. Le discours porte l'empreinte monarchique, ce qui est peu étonnant en 1661, et cette association de l'État à l'artificialité peut faire écho aux idées de Hobbes[2]. Mais déjà, en 1644, Digby établissait la nécessité de la soumission des parties au tout pour effectuer un travail, au contraire des corps où les parties sont toutes égales et semblent associées par hasard – et son analyse se prête facilement à une lecture politique[3]. Les nombreuses références aux troubles politiques au fil de ses écrits avivent la perception d'un monde morcelé, fractionné, démembré qui sert de toile de fond à une pensée baroque, pétrie de mouvement et d'instabilité. Comme Digby l'indique ailleurs dans un blason sur sa femme, « l'ordre et l'union maintiennent et rendent puissantes les moindres choses qui separemment seroyent comme rien[4] ». L'unité est aussi un programme politique au service de la force.

La question de l'unité des parties se pose en des termes différents dans la philosophie antique et moderne si l'on en croit la synthèse de White. Les Modernes, explique-t-il, cherchent à comprendre ce qui fait l'unité du *continuum* et à justifier comment les parties du monde restent ensemble ; faute d'explication satisfaisante, ils ont tendance à le prendre pour une vérité évidente. Les Anciens, à l'inverse, postulent que la

[1] « We may read the fate which hangeth over political ones when the inferiour Members that should study nothing but obedience, have gotten the power into their hands: for then every one of them following their impetuous inclinations, the whole is brought into confusion; and that is destroyed which every one in their tumultuary way aimed to gain the Mastery of; unlesse a superiour Architect, […] do come to draw light and order, out of that darknesse and confusion. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 10-11.
[2] Thomas HOBBES, *Leviathan*, Noel MALCOLM (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, chap. XXVI, p. 414-451 ; David D. RAPHAËL, « Loi naturelle et loi artificielle dans la pensée de Thomas Hobbes », *in* Louis ROUX et François TRICAUD (eds.), *Le pouvoir et le droit : Hobbes et les fondements de la loi*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1992, p. 116-118.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 204-205.
[4] Kenelm DIGBY, « Fragment, 'Les images et les pourtraits' », Harley Ms. 4153, 1630, f. 129r.

division en parties est postérieure à l'unité de la matière[1]. De cet avis, White, mais aussi Digby, tirent leur opinion que la divisibilité de la matière est toujours en puissance, ce qui permet d'expliquer la quantité par la divisibilité. Dans *Peripateticall Institutions*, White reprend la même équivalence entre divisibilité et quantité qu'il explique grâce à l'usage commun des substantifs indénombrables : le client qui requiert du drap ou de la liqueur en commandera une certaine quantité associée à une unité déterminée en fonction de la nature du bien, ce qui revient à parler du produit grâce à ses parties. Cette similitude suffit, selon lui, pour dresser l'identité entre les deux termes[2]. Comme Digby, et à l'instar de Sir Francis Bacon[3], White a le souci de revenir aux acceptions et aux expériences quotidiennes et communes, fort de la conviction que le sens véritable des mots vient du vulgaire et non des savants.

Cette conception de l'unité et de la division suscite l'opprobre de Joseph Glanvill, philosophe sceptique et adversaire notoire de Thomas White. Au cours d'une critique de White, il affirme que la quantité ne comprend que des parties en acte, et que la composition de parties potentiellement divisibles est un non-sens. De fait, les sens perçoivent la distinction entre les parties d'un corps : un corps ne peut être dit froid *et* chaud que si l'on accepte qu'il soit composé de parties *en acte*[4]. Glanvill interdit donc la réconciliation métaphysique que Digby tente de mettre en œuvre et pousse la réalité de la division en parties jusqu'à la notion même d'extension, qui n'est finalement qu'un amas de parties. Le sceptique semble sourd aux implications politico-métaphysiques de la théorie de Digby – il expose cette théorie plus conforme aux sens lors de la Restauration, époque politiquement moins tourmentée par la question de l'unité métaphysique des corps, mais aussi plus marquée par le clivage des partis politiques émergents[5].

Ainsi, Digby articule unité et division dans le monde physique sur le mode d'une différence de niveau : l'infinie division au sein de la nature n'empêche pas l'unité métaphysique que l'on retrouve dans certaines tendances de la nature à l'union. À partir

[1] Thomas WHITE, *Sciri, sive, sceptices & scepticorum jure disputationis exclusio*, *op. cit.*, p. 45-46.
[2] Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 32.
[3] Lisa JARDINE, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 25-27.
[4] Joseph GLANVILL, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, Londres, 1676, p. 64-66 ; Ferris GREENSLET, *Joseph Glanvill: A Study in English Thought and Letters of the Seventeenth Century*, New York, Macmillan, 1900 ; Richard H. POPKIN, « The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill », *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, n° 2, 1954 p. 305-311 ; Sascha TALMOR, *Glanvill: The Uses and Abuses of Scepticism*, Oxford, Pergamon Press, 1981.
[5] Toby BARNARD, « Restoration or Initiation? », *in* Jenny WORMALD (ed.), *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, p. 126-131.

de son outil conceptuel de quantité et des interactions physiques rendues possibles par l'existence d'atomes fondés sur les quatre éléments, Digby tente d'expliquer l'ensemble des phénomènes physiques, tout en préservant au mieux une unité fondamentale nécessaire à ses conceptions métaphysiques.

1.C. Éclectisme

Situé à la croisée de plusieurs courants intellectuels et ouvertement éclectique, Digby fait usage des notions et des raisonnements qui s'intègrent au mieux dans sa pensée. Cette variété d'approches lui a valu d'être mal compris par de nombreux commentateurs à la recherche d'une certaine pureté de pensée, comme Alexander Ross qui voit en lui un mauvais aristotélicien[1]. À l'inverse, une enquête se penche particulièrement sur son caractère pluraliste et conclut que son principal intérêt réside précisément dans la capacité à faire feu de tous bois, qui fait écho à son irénisme et avance que l'éclectisme est une position signifiante et délibérée, cohérente avec les idées de Digby sur le savoir universel[2]. Loin de rechercher, à la façon classique, la pureté du dogme ou l'innocence originelle, Digby poursuit la voie du compromis. L'éclectisme en soi n'est pas un choix baroque, mais il est le signe d'une crise de la croyance et de l'insuffisance perçue des maîtres à penser. La façon dont Digby intègre divers concepts à un système plus général illustre les idées qui circulaient en son temps, mais aussi les arrangements auxquels certains étaient prêts pour rendre le monde physique plus intelligible. Trois grands points de conciliation se dégagent : la lecture corpusculaire d'Aristote, le fragile statut de la matière qui oscille entre activité et passivité dans un contexte principalement mécaniste, et le rôle de l'expérimentation au sein d'une démonstration qui se veut incarnée, proche du monde réel. Digby oscille entre scolastique et nouvelle philosophie[3].

---

[1] Alexander ROSS, *Medicus Medicatus: or, The Physicians Religion Cured, by a Lenitive or Gentle Potion. With some Animadversions upon Sir Kenelme Digbie's Observations upon Religio Medici*, Londres, 1645, p. 87-89. Alexander Ross (1591-1654), pasteur de l'Église d'Angleterre, était un prolifique aristotélicien dont le souci constant de défendre le Stagirite le conduisit à s'engager en particulier pour une cosmologie scolastique. Walter PAGEL, *William Harvey's Biological Ideas: Selected Aspects and Historical Background*, New York, Karger Medical and Scientific Publishers, 1967, p. 346-348 ; David ALLAN, « Ross, Alexander (1591–1654) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 avril 2014. URL : http://www.oxforddnb.com /view/article/24110. Francis Johnson analyse la manière dérisoire dont Ross s'oppose à Wilkins : Francis R. JOHNSON, *Astronomical Thought in Renaissance England: A Study of the English Scientific Writings from 1500 to 1645*, Baltimore, John Hopkins Press, 1937, p. 277-282. John Wilkins (1614-1672), théologien et philosophe de la nature, dirigea Wadham College à Oxford pendant la période parlementaire et le Protectorat (1648-1659), puis, à la Restauration, joua un rôle important dans l'établissement de la Royal Society. Ses travaux firent date dans l'élaboration de la méthode expérimentale, Barbara J. SHAPIRO, *John Wilkins 1614-1672, an Intellectual Biography*, Berkeley, University of California Press, 1969.

[2] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*

[3] J'emploie ici le terme de « scolastique » comme une méthode de recherche héritée du XIIIe siècle qui procède par questions et commentaires et qui tourne autour des enseignements d'Aristote. Sa dimension pédagogique et son

1.C.1. Un aristotélisme corpusculaire

L'atomisme de Digby est-il une hypothèse de travail ou une tentative de description fiable du réel ? Digby postule l'existence de minuscules corps divisibles qui justifient l'ensemble des phénomènes physiques, et ses explications s'apparentent à celles de la plupart des atomistes, mais le statut qu'il accorde à son système demeure flou. En effet, à plusieurs reprises, le chevalier rappelle que le monde est considérablement plus complexe et que les mécanismes décrits en sont une simplification. À la fin d'un chapitre sur les animaux, Digby note que le grand architecte qui a mis en place « les causes suffisantes pour tous ces effets dans un meilleur ordre et de façon plus complète que ce qui est exposé ici » a laissé la possibilité que même dans ce système dessiné à gros traits les agents corporels soient à l'origine des phénomènes[1]. Digby espère ainsi ouvrir une voie pour un atomisme croyant et engagé qui laisse toute sa place au Dieu créateur. Il rappelle dans le même geste que sa description du monde n'en est qu'une version succincte. Ailleurs, il souligne son approche didactique, avançant que l'homme en quête d'intelligibilité doit réduire la nature à « un petit modèle ou une méthode gouvernable, qu'il peut tourner et manipuler à loisir[2] ». Comme on l'analysera au cours d'une réflexion sur la logique, Digby cherche sans cesse à réduire le connaissable à ses éléments les plus petits, et le choix de l'atome participe pleinement de cette démarche. La *terrella* qu'il décrit était l'œuvre du médecin royal William Gilbert qui avait composé ce globe miniature pour y essayer ses expérimentations sur le magnétisme[3]. Plus généralement, l'invention trouve un écho dans l'analogie entre microcosme et macrocosme qui fait florès à la Renaissance et qui postule des correspondances entre la vaste sphère qu'est l'univers et le monde miniature qu'est l'homme. Le chevalier encourage l'homme de science à comprendre le fonctionnement de l'aimant afin de saisir le mouvement du

---

adaptation à l'humanisme renaissant en sont aussi des composantes essentielles. Aux XVIe et XVIIe siècles eut lieu un renouveau de cette pensée, que l'on appelle la « seconde scolastique », par rapport à laquelle Digby s'inscrit tantôt en opposition, tantôt en défenseur. Peter R. DEAR, *Mersenne and the Learning of the Schools*, *op. cit.*, p. 7-8 ; Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, *op. cit.*, p. 339-340.

[1] « He […] may have sett causes sufficient for all these effects, in a better order, and in compleater rankes, then those which we have here expressed: and yet in so coarsely hewed out, appeareth a possibility of having the worke done by corporeall agents. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 326-327.

[2] « Any man […] must endeavour to draw the matter he enquireth of, into some small modell, or into some kind of manageable methode; which he may turne and wind as he pleaseth. » *Ibid.*, p. 181.

[3] William Gilbert (1544[?]-1603) fut médecin de la reine Elisabeth, puis de Jacques Ier. Philosophe de la nature et copernicien, il s'intéressait aux affaires maritimes et au magnétisme, ce qui le conduisit à publier son œuvre majeure, *De Magnete* qui fit date dans les controverses de l'époque. Duane H. DU BOSE ROLLER, *The* De Magnete *of William Gilbert*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1959, p. 131-141 ; Suzanne KELLY, *The* De Mundo *of William Gilbert*, Amsterdam, M. Hertzberger and Co, 1965, p. 56-74 ; Stephen PUMFREY, « Neo-Aristotelianism and the Magnetic Philosophy », *in* John HENRY et Sarah HUTTON (eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought, Essays in the History of Science, Education and Philosophy: In Memory of Charles B. Schmitt*, Londres, Duckworth, 1990, p. 177-189 ; Peter R. DEAR, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 159-161 ; Stephen PUMFREY, *Latitude and the Magnetic Earth*, Duxford, Icon Books, 2002.

monde. Est-ce la même démarche qu'il adopte avec l'atomisme ? L'atomisme de Digby n'est-il qu'une modélisation de la nature ? Il semblerait que, lors de ses incursions dans la philosophie de la nature, il ne soit pas à la recherche de ce qui compose réellement le monde, mais de ce qui permet de le rendre intelligible.

> Il importe moins de savoir si ce que nous appelons corps ou point immuable l'est vraiment, que de savoir qu'il le semble à l'humanité. Du fait que l'homme parle des choses en fonction des notions qu'il s'en fait dans son esprit (le discours n'étant autre que l'expression des images qu'il entretient en lui-même à un autre homme) et ses notions étant formées à partir de l'apparence des choses, il doit nécessairement se constituer les mêmes notions, que les choses soient véritablement ainsi en soi, ou qu'elles ne le soient qu'en apparence, quand cette apparence ou cet aspect sont toujours constamment les mêmes[1].

De cette citation, on peut inférer que le critère de validité appliqué par le chevalier aux notions humaines est axé sur la cohérence davantage que sur l'adéquation avec le réel. L'apparence, si elle est stable et durable, suffit à fonder une théorie, c'est là l'un des principes de sa logique qui sera analysée dans la deuxième partie de ce travail. Digby se fonde en effet en partie sur l'expérience sensible pour établir l'hypothèse des atomes : si leur petitesse exclut généralement que leurs chocs soient perceptibles, l'homme les ressent tout de même lorsqu'il fait par exemple l'expérience de la chaleur ou du froid, qui est provoquée par les atomes[2]. Le raisonnement a été composé sur un folio plié ajouté au manuscrit, signe qu'il constitue sans doute une réponse tardive aux détracteurs de son atomisme. L'argument paraît circulaire, mais il est doublé d'une réelle croyance que les atomes sont à la portée des sens : en témoigne un passage sur le précepteur qui, malgré sa cécité, instruit les fils du chevalier et affirme pouvoir sentir les atomes qui agitent l'atmosphère[3]. Les apparences sensibles sont ainsi à l'origine de l'atomisme du chevalier. L'atomisme de Digby est avant tout épistémique, il fonde la possibilité de la connaissance et se révèle cohérent avec les apparences.

Il demeure difficile de juger l'adhésion réelle du chevalier Digby à l'atomisme, dans la mesure où il subsiste des preuves qu'il s'en sert comme modèle explicatif potentiellement dissocié du réel. Des considérations épistémologiques laissent penser que Digby n'envisageait pas nécessairement que le monde qu'il décrivait se comportait réellement ainsi, mais il estimait que son système résumait efficacement les processus

[1] « To which purpose, it importeth not whether these, that we call immoovable bodies and pointes, be truly so, or do but seeme so to mankinde. For man talking of thinges according to the notions he frameth of them in his minde, (speech, being nothing else but an expression to an other man, of the images he hath within himselfe) and his notions being made according to the seeming of the thinges; he must needes make the same notions, whether the thinges be truly so in themselves, or but seeme to be so, when that seeming or appearance is alwayes constantly the same. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 96 ; *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 133r-136v.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 274.

physiques. Caleb Mason abonde dans ce sens lorsqu'il décrit l'atomisme de Digby en termes d'impératifs sémantiques qui indiquent quel type de langage peut être employé dans le discours scientifique, et non comme système théorique dont certaines règles, qui valident ou invalident des propositions sur le monde physique, peuvent être déduites[1]. De fait, le chevalier adopte un atomisme particulièrement flexible qui sert à décrire le monde et à l'expliquer à partir d'observations concrètes, mais qui ne s'offre pas comme règle dogmatique ferme. Tout phénomène physique peut être expliqué par l'atomisme digbéen qui brille par son adaptabilité. L'auteur, à dessein, refuse d'ébaucher un système qui interdise certains phénomènes. Si considérer l'atomisme de Digby comme la simple adoption d'un langage spécifique paraît excessif, il est vrai que l'usage de ce système ressortit davantage à la modélisation du réel qu'à sa description.

Destiné à rendre le réel intelligible, l'atomisme répond aussi à un désir prononcé de mettre le monde en ordre. Cohérence interne et symétrie deviennent ainsi les maîtres mots d'une pensée qui cherche le sens et l'organisation d'un univers dont la complexité semble défier la raison. La quête de l'ordre est prépondérante dans l'œuvre de Digby : « la symétrie de l'ensemble et la cohérence nécessaire des parties importent au plus haut point aux hommes de prudence et de discernement[2] ». Ce désir de symétrie et d'harmonie se trouve comblé par les atomes : le même processus physique permet d'expliquer des phénomènes disparates allant de la gravité à la sensation de froid, de la prise de conscience d'un ressenti au développement de l'embryon animal. Dans ce contexte, l'analogie entre microcosme et macrocosme trouve une explication raisonnée. Les lois qui régissent les astres sont les mêmes qui gouvernent les mouvements terrestres[3]. « L'homme est un petit monde, une réplique exacte du grand monde, et de Dieu lui-même[4] » ; l'homme fait à l'image de Dieu s'interprète ainsi dans le sillage de cette célèbre analogie. L'homme est un véritable « abbrégé du grand univers[5] ». La démarche de Digby, dans son ensemble, est caractérisée par la recherche de condensés, d'esquisses qui mettent l'infini à la portée de l'entendement, qu'il trouve dans la théorie atomiste

[1] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 126-138.
[2] « The symmetry of the whole, and the due cohoerence of the partes, are of great weight with prudent and solide men. »
Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 8.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 127.
[4] « Man is a little world, an exact type of the great world, and of God himself. » Kenelm DIGBY, *Observations on the 22. Stanza in the 9th Canto of the 2d Book of Spencers Faery Queen Full of Excellent Notions Concerning the Frame of Man, and His Rationall Soul*, Londres, 1644, p. 10.
[5] Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 147v.

pour expliquer l'univers, mais aussi dans certaines métaphores pour illuminer le fonctionnement de l'homme.

Le choix que fait Digby de l'atomisme est donc sans doute davantage dicté par le besoin d'un certain systématisme dans l'explication du réel. De fait, conformément à son souhait de réduire l'ensemble du monde connaissable à de petites unités, l'atome remplit parfaitement sa dimension épistémique. En outre, il permet d'analyser de la même façon le matériel et l'immatériel – ou plutôt, de déplacer la ligne ténue qui sépare ces deux sphères. Pour Digby, tout ce qui peut s'expliquer par les interactions entre atomes ressortit au champ matériel et corporel, et inclut donc certains processus cognitifs comme je tenterai de l'analyser dans la deuxième partie de cette étude. En revanche, tout ce qui ne peut se réduire à un fonctionnement d'atomes incombe au domaine spirituel. L'atomisme est ainsi l'instance qui donne corps au dualisme de Digby.

L'une des caractéristiques du système digbéen se situe dans son aspect englobant. La théorie corpusculaire de Digby s'inscrit en effet dans la lignée de l'atomisme théologique tel qu'il est décrit par Léopold Mabilleau. Ce dernier distingue l'atomisme physique, qui est un moyen de systématisation scientifique, de sa contrepartie métaphysique, qui constitue un essai d'explication total. Dieu étant l'unique principe de cet ensemble, on peut appliquer avec profit cette dernière catégorie au mécanisme de Digby[1]. De fait, le choix même de ce système physique est dicté par la nécessité de prouver l'existence de Dieu, comme Digby le décrit à Mersenne :

> Quant à l'existence de Dieu, mon principal fondement est ce que vous touchez, qu'il est impossible que les choses matérielles ayent esté *ab aeterno*, que vous dites ne sembler point necessaire. Car si elles ont esté *ab aeterno*, il y a eu mouvement *ab aeterno* ; ce que je demontreray impossible. Et s'il n'a pas esté, il est necessaire qu'il y ayt eu quelque existence *ab aeterno*, qui luy ayt donné son commencement. Et cela estant conclu, par l'éternité et la nature d'existence simple, j'infereray toutes autres perfections.

Digby ne tente pas d'expliquer Dieu ni les instances divines au moyen des atomes, mais plutôt en négatif par rapport à ceux-ci. Les atomes n'étant pas éternels, ils montrent en filigrane ce que sont les natures spirituelles. Dans une lettre antérieure au minime, il déclare qu'une fois accomplie la démonstration de l'immortalité de l'âme, ayant examiné les opérations de l'âme dans le corps, il pourra démontrer l'existence de Dieu, ce qui « sera plus court et moins pénible[2] ». Ce second volet de la démonstration ne vit jamais le

[1] Léopold MABILLEAU, *Histoire de la philosophie atomistique*, *op. cit.*, p. 399-400, 428-435.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », Londres, 24 février 1640.

jour, et aucune mention n'en est faite dans le reste de la correspondance de Digby. Cependant, l'intention est probablement réelle et Digby promeut par son traité des corps la possibilité d'un atomisme chrétien, à condition bien sûr que cet atomisme ne soit pas inspiré de Démocrite, mais bien, paradoxalement, d'Aristote.

Autre argument de taille en faveur de son système, l'atomisme est précisément ce qui permet à Digby de revaloriser Aristote. En effet, le Stagirite, dénigré par son association avec la philosophie scolastique, mérite d'être reconsidéré, si l'on en croit le chevalier. De fait, ce dernier maintient les principes fondamentaux de la physique aristotélicienne : refus du vide, mouvement provoqué par contact direct, permanence des quatre éléments ou encore analyse du monde en termes de substance et d'accident. Il ne se lasse pas, au cours d'un long passage qu'il ajoute peu avant la publication, de vanter les mérites du penseur grec et de fustiger ses prétendus disciples, « sectaires » véritables qui n'hésitent pas à inventer à partir des mots du maître, « ou plutôt de leur ignorance de ceux-ci », des modèles qu'il n'aurait jamais imaginés, et « à l'appui de leurs thèses ils citent le Stagirite à l'instar des hérétiques qui citent les Écritures en défense de leurs dires[1] ». La doctrine des qualités est évidemment ici incriminée et constitue la preuve ultime que le travail du philosophe a été détourné. La référence à la Réforme n'est pas anodine et souligne combien philosophie de la nature et dogmes théologiques vont de pair, que l'un et l'autre s'étayent mutuellement. La remarque est ouvertement polémique, mais ne semble pas lui avoir attiré l'ire d'un public protestant, puisqu'aucun de ses détracteurs ne la relève. Digby détaille le processus qu'a subi la doctrine des qualités : à l'origine, la nature apprit aux hommes à distinguer les corps entre eux en fonction de leurs qualités, et ces dernières pouvaient être classées en fonction de leurs applications entre habitus et puissances. Aristote rangeait la beauté et la santé du côté des habitus, et la force et l'agilité, du côté des puissances[2]. Les qualités du Grec correspondent à la disposition spécifique des parties qui caractérisaient un corps donné et que l'on ne

[1] « À ce sujet, je pense qu'il est opportun de dire un mot sur la façon dont les sectataires ou plutôt ceux qui prétendent suivre Aristote (car en vérité, ils ne le suivent pas), ont introduit un modèle de doctrine (ou plutôt d'ignorance) dont il n'aurait même pas rêvé, à partir de ses mots ; ils brandissent ses textes pour confirmer leurs dires, comme les hérétiques le font avec les Écritures pour prouver leurs assertions. » « Upon this occasion, I thinke it not amisse to touch, how the latter sectatours, or rather pretenders of Aristotle, (for truly they have not his way) have introduced a modell of doctrine (or rather of ignorance) out of his wordes, which he never so much as dreamed of; howbeit they alleage textes out of him to confirme what they say, as Heretikes do out of scripture to proove their assertions. » Le passage est entièrement absent de la version manuscrite de l'ouvrage. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 344.

[2] Il s'agit là de l'interprétation digbéenne de la pensée d'Aristote. La distinction entre puissance et habitus se comprend souvent, de façon schématique, en comparaison avec l'inné et l'acquis. Francis GOYET, « Prudence et 'Panurgie' », *in* Ullrich LANGER (ed.), *Au-delà de la* Póetique : *Aristote et la littérature de la Renaissance*, Paris, Librairie Droz, 2002, p. 14-18.

pouvait trouver dans aucune autre entité[1]. Ses fidèles, quelques siècles plus tard, employèrent ces catégories à leurs propres fins, par facilité, et les réifièrent. Or, ces termes ne permettent pas d'expliquer la nature. « Toute la doctrine des qualitez est fort mal fondée et mal entretenue, et n'est qu'une eschapatoire pour l'ignorance de ceux qui prétendent n'ignorer rien », explique le chevalier à Mersenne, de « touts les volumes des philosophes modernes vulgaires, qui se croyent bien subtils et profonds quand ils bastissent et *texunt* des toiles de [sic] araignées sur des termes qu'ils n'entendent point et qui, en effet, ne signifient rien[2] ». Les qualités sont des cache-misères pour des philosophes arrogants qui ont provoqué la grave crise qui secoue la philosophie moderne, le scepticisme, « la croyance qu'on ne peut rien trouver de certain en matieres physiques[3] ». Le combat contre le scepticisme, évoqué en détail plus bas, était aussi mené par Marin Mersenne qui souligne dans son ouvrage *La vérité des sciences* que la pensée d'Aristote, ne doit pas être embrassée parce qu'elle émane du Stagirite, mais bien parce que « nous n'en trouvons point de plus véritable », et que la raison existe et ne doit pas être supplantée par de fallacieux paradoxes[4].

Les définitions les plus simples des corps sont ainsi devenues confuses[5]. Au lieu de montrer la dépendance de certaines qualités comme la chaleur ou le froid sur les corps, en montrant par exemple comment elles surgissent de l'agencement spécifique de certaines parties, les philosophes scolastiques en ont fait une entité particulière, indépendante, dont on ne peut dire quoi que ce soit. Au bout du compte, la doctrine des qualités est devenue une servante docile qui se plie à tous les désirs des savants qui, pour chaque mystère, inventent une nouvelle qualité. Pour Digby, ces qualités n'ont pas plus de sens que les inventions juvéniles latinisantes de l'écolier dont il raconte la plaisante anecdote :

> Quand il s'en revint de chez ses amis, il s'entendit demander par son père, quel est le terme latin pour pain ? Il répondit *painibus*. Et pour bière ? *bièribus*. Et ainsi à toutes les autres choses qu'il lui demandait, il ajoutait simplement une terminaison en *–bus* à chacun des mots anglais. Son père, bien qu'ignorant le latin, s'en rendit compte rapidement et comprit que les mystères que son fils avait appris ne méritaient pas le coût de son maintien à l'école. Il le pria

[1] *Ibid.*, p. 345.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.*
[3] *Ibid.*
[4] Marin MERSENNE, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 109 ; Jean-Pierre DESCHEPPER, « Marin Mersenne, *La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens* », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. LXXV, n° 27, 1977, p. 496-498.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 352.

> immédiatement d'enlever son *pantalonibus* et ses *chaussuribus* et de s'atteler à son bon vieux travail de gâcheur de *mortieribus*[1].

Les philosophes scolastiques se comportent comme l'écolier, ils inventent des termes pour masquer leur ignorance et tenter d'expliquer le monde. Digby leur reproche deux choses : d'une part, la doctrine des qualités ainsi conçue n'explique rien et ne fait que paraphraser une description simple de la réalité, et, d'autre part, elle fait croire à l'existence d'une myriade de petites entités, séparées par nature de la substance à laquelle elles appartiennent, indifférentes aux autres substances, et étant toujours à l'origine des mêmes effets[2]. De même, les Écoles n'enseignent pas ce qui est nécessaire pour soigner, Hippocrate et Galien[3] ne prennent le malade en compte que partiellement. Dans une lettre de 1642, c'est un Digby confiné à Winchester House, malade, persuadé que la médecine de son temps n'a pas de cure pour son mal, qui vante par contraste le savoir-faire des médecins d'une autre époque, tel Erasistrate, l'un des fondateurs de l'école de médecine à Alexandrie, celui-là même qui diagnostiqua l'origine de la fièvre qui consumait le prince héritier Antiochus, la passion pour sa belle-mère Stratonice[4]. L'exemple surprend, et pourtant il est révélateur de l'approche holiste de Digby : expliquer l'être humain implique de prendre en compte toutes ses dimensions, parmi lesquelles se trouve l'aspect affectif ; rendre compte du monde impose d'en aborder tous les aspects, y compris la dimension spirituelle. La philosophie scolastique, par son approche parcellaire et fragmentée, a fini par celer l'unité du monde au bénéfice de considérations lacunaires et oiseuses. Si le chevalier s'inscrit en plein dans le mouvement de la Renaissance qui dénigrait à loisir la science de l'époque précédente et qualifiait d'obscur l'Âge Moyen, perçu comme une transition négligeable vers l'humanisme qui redora le blason de la philosophie, son travail n'en porte pas moins le souci indéniable de rendre intelligible le monde et de le mettre à la portée de tout honnête homme. L'atomisme l'emporte chez lui sur la doctrine des qualités grâce à sa vertu épistémologique, et non par sa plus grande adéquation au réel.

---

[1] « When he came home to see his frendes, being asked by his father, what was latine for bread? answered *breadibus*; and for beere? *beeribus*; and the like of all other thinges he asked him, adding only a termination in *Bus*, to the plaine English word of every one of them: which his father perceiving and (though ignorant of Latine) yet presently apprehending, that the mysteries his sonne had learned, deserved not the expence of keeping him at schoole, bad him immediately putt of his *hosibus* and *shoosibus*, and fall to his old trade of treading *Morteribus.* » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 345.

[2] *Ibid.*, p. 344.

[3] Claude Galien (131-201) étudia la médecine à Pergame puis à Alexandrie, et il pratiqua ensuite la médecine à Rome. On considère qu'il est le père de la médecine expérimentale et ses ouvrages constituèrent la base des connaissances médicales des siècles qui suivirent. Jacqueline BROSSOLLET, « Galien Claude (131 env.-env. 201) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 26 novembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/claude-galien/.

[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I am sorry I can not returne' », s.l., [1642-1643], f. 63.

La critique de Digby concerne tous les dogmatismes : elle fustige, comme beaucoup d'autres à la même époque, la dévotion aveugle d'un auteur dont on oublie trop facilement qu'il est humain, et donc enclin à l'erreur[1]. Le chevalier rappelle que les philosophes péripatéticiens et thomistes ne se sont pas privés de diverger sur tel ou tel point de la doctrine d'Aristote, il ne faut donc pas se scandaliser de certaines libertés prises avec les écrits antiques[2]. S'éloigner un peu des interprétations conventionnelles du père de la philosophie permet à Sir Kenelm de revendiquer l'adhésion à un aristotélisme plus pur. Peut-être le chevalier rappelle-t-il aussi son attachement à Aristote afin de contrer les critiques que lui font certains aristotéliciens comme Ross, Leyburn ou John Ponce et, plus généralement, ceux qui lui reprochent son catholicisme hétérodoxe[3]. Il se flatte de suivre le Stagirite dans son principe le plus élémentaire : « il nous a lui-même par ses mots et par son exemple, exhortés à quitter les sentiers battus par nos ancêtres quand la vérité nous menait ailleurs », et, fort de cette caution philosophique, il s'engage dans une lecture personnelle et atomiste du Grec[4]. Puisque, comme souvent avec Digby, l'origine de l'erreur historique est langagière, il lui faut d'abord redéfinir les termes du Stagirite : ainsi, dans *Génération et corruption*, l'auteur indique que tous les corps mixtes sont faits de *minima*, que Digby renomme *atomes*. Dans la pensée aristotélicienne, l'ensemble des qualités naturelles qui découlent de la composition des éléments est façonné sur la base de parties minimales, c'est-à-dire sur les atomes correspondant aux quatre éléments chez Digby[5]. Les *minima naturalia* ont traditionnellement des vertus plus chimiques, mais Digby en fait une interprétation plutôt mécanique qui correspond à un aristotélisme corpusculaire, imaginé au XVIe siècle par Pomponazzi[6], qui attire encore de nombreux disciples au siècle suivant comme Julius Scaliger[7]. D'une façon générale, dans

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 343.
[2] Sarah HUTTON, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press Oxford, 2015, p. 83-85.
[3] George Leyburn (1600-1677), prêtre catholique romain, fut chaplain de la reine Henriette-Marie et joua un rôle actif au sein du chapitre qui dirigeait l'Église catholique anglaise, au sein duquel il s'opposa de façon virulente à White. John Ponce (1599-1672), théologien irlandais, rejoignit l'ordre franciscain à un jeune âge et s'opposa aux thèses de Digby sur l'infaillibilité dans une lettre conservée à la British Library (Add. Mss. 41 846, f. 67-73).
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 343. Cette attitude était courante à l'époque, Cristina MERCER, « The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism », *in* Tom SORELL (ed.), *The Rise of Modern Philosophy: The Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 33-65.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 343.
[6] Pietro Pomponazzi (1462-1525), philosophe italien, influença le courant de pensée rationaliste qui s'affirmait à la Renaissance. Il enseigna la philosophie à Padoue puis à Bologne, et son ouvrage *De immortalitate animae*, défend l'inséparabilité de l'âme et du corps et par conséquent, la nécessaire mortalité de la première. Adelin C. FIORATO, « Pomponazzi Pietro (1462-1525) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 décembre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pietro-pomponazzi/.
[7] Julius Caesar Scaliger (1484-1558), érudit italien installé à Agen, est resté célèbre pour ses querelles avec Erasme. Sa grande œuvre, *Poétique en sept livres*, se divise en deux parties, l'une dogmatique qui promeut Aristote, l'autre critique

le cas des *minima*, mais aussi d'autres notions, Digby se réapproprie les termes aristotéliciens et leur attribue une définition propre, ce qui lui permet de définir son « aristotélisme atomiste »[1].

Le système de Digby est donc profondément éclectique : non seulement mêle-t-il l'atomisme à l'aristotélisme, mais il prône de surcroît une esthétique néoplatonicienne, un idéal stoïcien, et une synthèse alchimique comme je tenterai de le montrer dans les chapitres prochains. Il justifie sa propre approche éclectique et sa lecture atomiste d'Aristote, excipant des exemples d'Hippocrate et de Galien, de Démocrite et du pseudo Geber[2] :

> tous les philosophes font ainsi, qu'ils soient des commentateurs d'Aristote antiques ou des chercheurs modernes qui s'intéressent aux phénomènes naturels de manière raisonnée et compréhensible, ainsi que quiconque qui se donnera la peine de les étudier observera facilement[3].

Il poursuit le passage en justifiant certaines libertés prises avec le texte d'Aristote, s'autorisant du précédent créé, avance-t-il, par l'ensemble des philosophes qui mêlent à leurs commentaires leur « propre jugement », et objectent à leurs prédécesseurs certaines interprétations. Le chevalier s'inscrit dans une longue tradition d'éclectisme aristotélicien, il participe aux deux courants décrits par Charles Schmitt, puisqu'il n'hésite pas à puiser l'inspiration à des sources aussi variées que l'alchimie, l'observation empirique ou les œuvres littéraires classiques, mais il intègre aussi à son raisonnement les dernières découvertes expérimentales ou théoriques, qu'elles soient ou non fondées sur les principes aristotéliciens[4]. À l'instar de Descartes, Bacon, Galilée, Froidmont, ou Morin, Digby estime qu'il pourra atteindre la vérité en empruntant à diverses traditions philosophiques les éléments de sagesse qu'elles détiennent, plutôt que par adhésion

---

qui envisage des compromissions. Christoph LÜTHY, « An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger », *Monist*, vol. LXXXIV, n° 4, 2001, p. 542-561.

[1] La démarche de Digby, pour hétérodoxe qu'elle soit, n'est pas unique : il existe un courant de pensée, à son époque, qui adapte l'aristotélisme aux théories mécanistes. Cees LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002 ; Cees LEIJENHORST, Christoph LÜTHY et Johannes M. THIJSSEN, *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, 2002.

[2] Geber, aussi connu sous le nom de Abu 'Abd Allah Jābir ibn Hayyān al-Sufi, donna à l'alchimie sa grande renommée au Moyen-Âge, mais il subsiste de nombreuses incertitudes dans l'attribution de ses œuvres. René ALLEAU, « Alchimie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 26 novembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie /alchimie/.

[3] « The same do all naturall Philosophers, eyther auncient commentatours of Aristotle, or else moderne inquirers into naturall effects, in a sensible and understandable way: as who will take the paines to looke into them, will easily perceive. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 343-344 ; Jean-Claude MARGOLIN et Sylvain MATTON, *Alchimie et philosophie à la Renaissance : actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991)*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 72-73.

[4] Charles SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 92.

dogmatique à un système susceptible d'ériger son auteur en absolu[1]. Le choix de l'aristotélisme corpusculaire répond au besoin de réhabiliter la métaphysique aristotélicienne – nécessaire du seul fait qu'elle vise à prouver l'immortalité de l'âme – ainsi qu'au désir de proposer une méthode qui fasse valoir l'unité et la conciliation plutôt que la dispute et la dissension. Au cœur de cette approche, on retrouve le désir pressant de Digby de promouvoir l'unité sociale et politique dans un contexte de polémiques et de discordes.

1.C.2. Le paradoxe de la matière : entre passivité et activité

Si Digby n'entre pas dans la catégorie des philosophes aristotéliciens à strictement parler, il n'est pas certain que son système s'avère radicalement mécaniste non plus. Le statut réel de la matière et de l'extension dans son approche va permettre, une fois analysé, de donner une indication quant à son degré d'adhésion au mécanisme. La question est sujette à débats pour la bonne raison que, en filigrane, se profile le rôle de Dieu dans la nature. Or, les apports de la nouvelle philosophie sont inégalement assimilés à la théorie du chevalier ; le mécanisme exige en effet que la matière soit entièrement passive, mue conjointement par un principe divin et la volonté humaine. Digby se plie à ce dessein général lorsqu'il attribue tout effet physique au mouvement provoqué par les atomes de lumière qui jaillissent du Soleil, qui tient lieu de cause première et originelle et symbolise, de façon traditionnelle, la figure de Dieu. Lorsque Digby commence à exposer le mouvement chez les êtres vivants, il se fait fort d'expliciter la concaténation des effets à partir des principes évoqués ci-dessus et de ne pas détailler l'ensemble pour chaque phénomène. Il ajoute qu'il ne se tiendra pas exactement au déroulement de chaque processus causal[2]. L'argument général est résumé à la même page :

> Maintenant que nous avons expliqué la nature des mouvements par lesquels les corps se font et se décomposent, et au sein desquels ils doivent être considérés principalement comme passifs, tandis qu'un agent extérieur exerce son influence et provoque de tels changements […], nous allons passer en revue les mouvements de ces corps qui semblent des agents plutôt que des patients et qui contiennent en leur sein le principe de leur propre mouvement[3].

---

[1] Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 173-175 ; Charles SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, *op. cit.* ; Charles SCHMITT, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, Kingston, McGill Queens University Press, 1983 ; Margaret OSLER, « Fortune, Fate, and Divination », *art. cit.* ; J. J. MACINTOSH, « Robert Boyle on Epicurean atheism and atomism », *art. cit.* ; Dennis DES CHENE, *Physiologia : Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; Donald R. KELLEY, « Eclecticism and the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXII, n° 4, 2001, p. 577-592.

[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 204.

[3] « The next thing we are to employ ourselves about, now that we have explicated the natures of those motions by meanes whereof bodies are made and destroyed; and in which they are to be considered chiefly as passive, whiles some exterior agent working upon them causeth such alterations in them, and bringeth them to such passe as wee see in the changes that are dayly wrought among substances; is, to take a survey of those motions which some bodies have,

Il y a donc un mystère à élucider, un énigmatique paradoxe qui fait que certains corps semblent se soustraire à la règle générale de passivité de la matière – jusqu'à présent scrupuleusement respectée par l'auteur – et afficher des velléités d'activité propre. Il s'agit bien évidemment des entités vivantes. Une première explication réside dans le fait que les éléments composant le corps sont si petits que ce dernier paraît faussement homogène, et ces parties ont une action les unes sur les autres. Le pivot de cette citation réside cependant dans le mot « principalement » (*chiefly*) qui ne marque pas l'absolue nécessité, mais la vérité générale. Digby applique au mécanisme le même principe fondateur de son propre atomisme : il doit être flexible et pouvoir souffrir un certain nombre d'exceptions qui n'invalident pas son principe général. Dès lors, le maître mot de la nature digbéenne devient la plasticité, la polyvalence qui, poussée à son extrême, engendre une espèce de monstruosité baroque qui finit par démentir la systématicité apparente d'une doctrine attachée en surface à l'harmonie, à la symétrie et à l'ordre.

De fait, au fil des pages de *Deux traités*, la tentation d'attribuer un certain niveau d'activité aux particules de la matière est récurrente. La nature est présentée comme une force de volonté et de désir qui s'exprime parfois par le biais de particules actives. Elle est aussi pourvue d'intentionnalité : « l'intention de la nature dans toutes les opérations de l'aimant est de marier les corps attirés et attirants[1] ». Le passage du participe passé au participe présent souligne que la nature confère la possibilité de l'action à ses éléments divers – elle tient ici la place de Dieu. Alors que Digby cherche par ailleurs à retirer le Verbe et les instances spirituelles de la matière physique, en dehors de leur acte liminaire de création, il réintroduit subrepticement la divinité sous le nom de « nature » ce qui a pour effet de nuancer son dualisme.

À plusieurs reprises, Digby manque d'accorder aux particules élémentaires une dimension active et même morale. Ainsi, au cours d'une digression sur le Créateur, Digby note que ce dernier a prescrit aux astres « les mouvements divers desquels ils *n'oseraient* dévier en quelque circonstance que ce fût », avant de biffer le verbe pour inscrire le plus modéré « ne pourraient[2] ». Les termes que Digby emploie pour parler des atomes

wherein they seeme to be not so much patients as agents; and do containe with in themselves the principle of their owne motion; and have no relation to any outward object, more then to stirre up that principle of motion, and sett it on worke. » *Ibid.*

[1] « The intention of the nature in all the operations of the loadestone, is to make an union betwixt the attractive and the attracted bodies. » *Ibid.*, p. 192.

[2] [Mes italiques] « The various motions they ~~dare~~ may not swarve from in the least circumstance. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. II, f. 42r.

mouvants sont éloquents : « les usurpateurs étrangers », « les assiégeants », « les émissaires actifs », « les sergents et ouvriers invisibles » ou encore « les agents[1] ». Les atomes digbéens ont une forte propension à l'anthropomorphisme et de là à leur accorder le libre arbitre, il n'y a qu'un pas. L'exemple le plus frappant se trouve dans un passage décrivant la conception animale. À l'aide d'une couveuse artificielle, Digby ouvre des œufs fécondés à différents stades de leur développement afin d'observer les membres qui se forment[2]. Comme le souligne Eve Keller, le lecteur est renforcé dans son rôle de témoin par diverses prises à partie ainsi que par l'emploi de la deuxième personne du singulier, « si vous le voulez bien », « vous le verrez », « vous commencerez sous peu à discerner les yeux[3] ». Mais, peu à peu, un autre sujet émerge : le poussin à naître qui « en vient rapidement à emplir l'ensemble de la coquille et transforme la substance de l'œuf en parties de son corps. Puis, lassé d'une habitation si étroite, il rompt sa prison et une poule parfaitement formée surgit[4] ». Pour un philosophe qui par ailleurs s'oppose rigoureusement à ce que les animaux soient dotés de raison, son attribution d'une ébauche de volonté au poussin est paradoxale. Eve Keller suggère que face au besoin d'expliquer qu'un être doué de volonté soit issu d'un processus purement mécanique, la rhétorique s'arroge alors le pouvoir que la théorie ne peut conférer : elle accorde la subjectivité. Ainsi, le poussin, d'une substance agie, devient acteur de son développement. Ailleurs, le chevalier dépeint la germination du haricot en des termes similaires : « la peau qui enveloppe et contient la substance du haricot, ne peut que se fendre et se déchirer afin de laisser au corps enflé qui s'arroge l'espace nécessaire le passage et la liberté de se dilater[5] ». La substance devient ainsi sujet. Cette vision téléologique met en valeur les moyens que possèdent ces entités pour parvenir à une fin déterminée, mais elle permet aussi d'accorder une activité et une volonté aux poussins et aux haricots que le mécanisme, d'ordinaire, refuse à ses objets d'étude.

L'inclusion de la matière active dans une théorie à dominante mécaniste ne fait pas figure d'exception au XVIIe siècle, tant s'en faut. Antonio Clericuzio fait une

[1] « The usurping strangers », « the besieging atoms », « the active emissaries », « the invisible serjeants and workmen », « the Agents », *ibid.*, p. 138, 139.
[2] Cette méthode était courante en son temps, et Nathaniel Highmore avait entrepris des observations similaires.
[3] « If you please », « you will see it », « you will ere long beginne to discerne eyes », *ibid.*, p. 220-221.
[4] « This little creature soone filleth the shell, by converting into severall partes of itself all the substance of the egge. And then growing weary of so straight an habitation, it breaketh prison, and cometh out, a perfectly formed chicken. » *Ibid.*, p. 221 ; Eve KELLER, « Embryonic Individuals: The Rhetoric of Seventeenth-Century Embryology and the Construction of Early-Modern Identity », *Eighteenth-Century Studies*, vol. XXXIII, n° 3, 2000, p. 300-334.
[5] « The skin which wrappeth up and containeth the substance of the Bean, must needs crack and tear to afford way and liberty to the dilatation of the swelled body: which having thus obtained room for it self to perform such actions as in those circumstances are naturall and necessary to it. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 10.

typologie des degrés d'activité dans les diverses philosophies de la nature, et il distingue les atomistes en fonction de l'origine qu'ils attribuent au mouvement : d'une part, ceux comme Sennert, qui soutiennent que la matière est entièrement inerte, mais que Dieu a accordé à certains petits corps la vertu d'un pouvoir créateur ; d'autre part, ceux qui, à l'instar de Descartes et Huygens, postulent que la matière inanimée est mue par les impacts de corpuscules n'ayant que des propriétés mécaniques (leur taille et leur forme) ; et enfin ceux qui, à l'exemple de Gassendi et Charleton, pensent que la matière est active et que les atomes sont dotés de mouvement depuis le commencement[1]. Digby semble occuper une niche proche des idées de Descartes sur l'étendue : les interactions des atomes dans son système provoquent en effet l'ensemble des phénomènes, mais l'origine du mouvement des atomes se trouve dans le Soleil qui, par son immensité, concentre et magnifie les propriétés volatiles du feu. Si Descartes n'est pas atomiste, il avance cependant une définition de l'étendue comme infiniment divisible qui rend possible l'atomisme de Digby. Ce fonctionnement semble le pendant de l'hypothèse copernicienne – jamais ouvertement évoquée par Digby – puisqu'il place le Soleil au centre de tous les mouvements de la Terre. L'héliocentrisme, souvent associé au baroque[2], revêt une forme atomiste chez le chevalier.

Lorsqu'il accorde ainsi un certain degré d'activité à la matière, Digby est-il trahi par sa rhétorique ? Ses mots dépassent-ils le sens qu'il veut véhiculer ? Au contraire, cette transition d'une matière passive vers des éléments actifs, au lieu d'être l'expression d'un malaise dans la gestion de l'activité, est peut-être la véritable métamorphose baroque : à l'inverse de la transformation lapidaire de Daphné, Digby tente de figer le moment imperceptible où ce qui n'est que matière inerte prend souffle et forme, où le minéral revêt une vie nouvelle qui n'est pas nécessairement spirituelle. À défaut de saisir le moment dans la pierre, il le traduit par des mots dont la dimension plastique permet toutes les mues. Ainsi, Digby opte toujours pour l'interprétation du monde qui favorise la plus grande malléabilité, comme on le voit dans son choix de l'éclectisme et son refus du dogmatisme, dans son adoption d'un atomisme flexible pour remplacer les qualités figées,

[1] Daniel Sennert (1572-1637), professeur de médecine allemand, est célèbre pour sa théorie atomiste inspirée des alchimistes. Christian Huygens (1629-1695), physicien néerlandais, était au cœur d'une dense réseau d'intellectuels éminents auquel il ne faisait pas déshonneur. Pierre Gassendi (1592-1655), prêtre catholique, fait découler tout savoir de l'expérience sensible et cherche une voie moyenne, à l'aide de l'atomisme, entre dogmatisme et scepticisme. Walter Charleton (1620-1707) était un fervent partisan d'Epicure et des théories alchimistes de Van Helmont. Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles*, *op. cit.*, p. 9-33, 105, 63-74, 92-102.

[2] Umberto ECO, *L'œuvre ouverte*, traduit par Chantal ROUX DE BÉZIEUX et André BOUCOURECHLIEV, Paris, Seuil, 1965, p. 29.

dans son adhésion souple au mécanisme de son époque à l'opposé d'un vitalisme qui scinderait le monde entre matière inerte et vivante. La métamorphose, récurrente sous sa plume, constitue la figure qui accorde la plus grande ardeur à une matière presque inanimée, elle se situe dans le délicat entre-deux de la vie et de la pierre, de la présence et de l'écriture[1].

1.C.3. Un empirisme modéré

Le chevalier, j'ai tenté de le montrer, adopte des fondements théoriques qui s'apparentent à l'aristotélisme et à l'atomisme, à une époque où l'empirisme et l'expérimentation s'apprêtent à acquérir leurs lettres de noblesse. Mais quelle part laisse-t-il à l'expérimentation au cours de sa démonstration ? Ce dernier volet qui interroge les influences du chevalier s'intéresse maintenant à sa méthode. Si Digby semble privilégier l'explication des liens entre les choses à partir de principes premiers, il ne néglige pas pour autant la dimension expérimentale qui joue un rôle actif dans son argumentation.

On distingue deux pôles dans ce débat. Francis Bacon, promoteur acharné de l'expérimentation, vante les mérites de cette démarche qui bannit le dogmatisme honni, source de futiles disputes au profit d'une observation minutieuse accessible à tous et nourrie du travail des artisans. La nature doit être forcée, malmenée, travaillée, pour révéler ses œuvres et ses mécanismes[2]. À l'inverse, Thomas White condamne l'empirisme auquel la Royal Society naissante voue un culte assidu, et qu'il considère comme l'héritage du scepticisme. Selon White, l'expérimentation ne peut révéler qu'une vérité hypothétique, particulière, tout au plus les résultats peuvent-ils être généralisés quand l'expérimentation aboutit toujours au même effet. Une telle méthode proscrit l'élaboration d'un système universel, exclut la réflexion sur les catégories employées et aliène la question de la vérité[3]. En somme, cette approche est trop dissociée de l'indispensable réflexion métaphysique.

Où Digby se situe-t-il dans cette querelle ? Premier constat, la figure de Sir Francis Bacon et de ses idées point çà et là dans les écrits du chevalier. Si aucune référence directe n'y est faite au fil de *Deux traités*, son nom est cité aux prémices de son

[1] Sur l'importance de la métamorphose pour la sensibilité baroque : Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 14 ; A. Kibédi VARGA, « L'univers en métamorphoses », *in* Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise : variations et résurgences. Actes du colloque international de Valenciennes, 1979*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1980, p. 3-6.
[2] Francis BACON, *Francis Bacon: The New Organon*, Lisa JARDINE et Michael SILVERTHORNE (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 52.
[3] Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle: A Study of Three Seventeenth-Century English Aristotelians*, Leiden, Brill, 1993, p. 41-49.

Discours fait en une célèbre assemblée comme argument d'autorité, pour signifier que le chancelier avait connaissance du procédé que Sir Kenelm s'apprête à exposer – si la mention est sans doute inexacte, elle permet à Digby de revendiquer l'héritage de Lord Verulam[1]. Ses lettres à Pierre de Fermat soulignent qu'il a fréquenté le chancelier et qu'il a échangé des idées avec ce dernier à la cour[2]. Si l'on se penche sur le catalogue, on retrouve deux livres de Bacon : *De sapientia veterum*, publié chez Robert Baker en 1609 à Londres, et *Opera moralia et civilia*, édité par William Rawley et publié chez Whitaker en 1638[3]. Étant donné que Digby avait fréquenté Lord Verulam et connaissait son œuvre, et qu'il adhérait à la méthode expérimentale comme en témoignent dans ses recettes alchimiques et *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, il est étonnant qu'il ne le cite qu'à la fin des années 1650, dans des lettres ou publications françaises avant tout.

Un manuscrit au titre alléchant d'« Enquête sur le mouvement des corps en correspondance avec les articles de gravité et de lévité que Francis Bacon, Lord Verulam, propose dans le cinquième livre de *L'avancement du savoir* » que la catalogue d'Ayscough à la British Library attribue à Digby n'est sans doute pas son œuvre[4]. L'enquête sur la nature de la gravité y diffère beaucoup de la pensée de Digby : l'auteur pose un principe de mouvement interne à chaque chose et cherche à déterminer la séparation des choses au moyen d'expérimentations, comme le recommande Sir Francis Bacon. La quantité n'intervient qu'au cours des expérimentations, comme des paramètres

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 6 ; Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve: Sir Kenelm Digby and the Powder of Sympathy », *The British Journal for the History of Science*, vol. XLI, n° 2, 2008, p. 165.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je me donnai l'honneur de vous écrire le 19 du mois passé' », s.l., 5 décembre 1657. Lettre publiée, FERMAT, *Œuvres*, vol. II, p. 359-361 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Avrei temuto d'infastire troppo V. S. Illustrissima con nueva lettera' », s.l., 15 mai 1658. Lettre publiée, FERMAT, *Œuvres*, vol. II, p. 379-382.

[3] *Catalogue des livres de Monsieur Digby*, p. 35, 5.

[4] Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *Ambix*, vol. XVIII, 1978, p. 13 ; Betty J. Dobbs déplore dans son article qu'un traité de Digby ait été jusque là ignoré dans l'étude de la pensée physique et chimique du chevalier : le « traité des mouvements ». Référencé sous le nom de « Sloane 63 » dans le catalogue des manuscrits de Sloane établi par Samuel Ayscough en 1872, Digby s'en voit attribuer la parenté. Cependant, les catalogues suivants, qui corrigent au passage la numérotation du manuscrit, référencent le traité sans mentionner d'auteur. Après vérification dans le catalogue établi par Sloane lui-même, aucune référence à Digby n'est faite, Ayscough est donc le seul à attribuer ce traité au chevalier. Le titre de ce petit traité de 85 folios invoque Bacon (dont le relieur inscrivit le nom sur la tranche) tandis que le sous-titre fait appel à Digby : « la première partie du livre de Sir Kenelm Digby (étant une étude des corps préalable à ses hautes considérations sur l'immortalité de l'âme) pourra être illustré en certains endroits ». Cause probable de l'attribution du texte à Digby, ce sous-titre induit cependant en erreur : il s'avère qu'il n'y a aucune référence directe à l'ouvrage de Digby et que les principes traités sont très éloignés de ceux de Digby. Samuel AYSCOUGH, *A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the British Museum Hitherto Undescribed: Consisting of Five Thousand Volumes; Including the Collections of Sir Hans Sloane, Bart. the Rev. Thomas Birch, by Samuel Ayscough*, Londres, John Rivington, 1782, vol. I, p. 420 ; « A Survey of the Motions of Body in Satisfaction to the Articles of Enquiry de Gravi & Levi, Which Francis Bacon, Lord Verulam, Proposeth in His 5th Book Of the Advancement of Learning. The First Part of Sir Kenelme Digby's Booke [Being a Survey of Bodies in Order to His High Considerations of the Immortalities of the Soul] May Hence in Some Places Receive Some Illustrations », Ms. Sloane 70.

que l'on change pour découvrir les véritables propriétés de la gravité. L'auteur analyse la résistance des corps, en fonction de leur forme et de leur proportion, traite de la fameuse question de l'aimant et s'interroge sur l'ascension de la flamme. Ces questions sont toutes abordées par Digby dans son premier traité sur les corps, mais de façon bien différente. La quantité demeure le principe de base pour évaluer tout mouvement ou changement dans la pensée de Digby alors que l'auteur du manuscrit n'en parle qu'incidemment. En outre, la différence de style est flagrante : le manuscrit déborde de personnifications de la gravité et de notions physiques, figure de style presque absente des écrits du chevalier qui pourtant ne manquent pas d'images. Le traité n'est donc sans doute pas du chevalier, ni même d'un disciple, mais a pu être rédigé dans la deuxième moitié du XVIIe siècle par un philosophe de la nature qui souhaitait attirer l'attention en faisant référence à des noms de gens en vue dans le titre de son ouvrage, bien qu'il ne traitât pas réellement de leurs idées par la suite. Au mieux, le manuscrit illustre l'influence intellectuelle de Digby en son siècle.

Il ne faut donc pas surestimer l'influence de Sir Francis Bacon sur Digby. Ce dernier critique la fiabilité des sens et de la perception humaine au cours de sa réflexion sur le fonctionnement des cinq sens. Qu'est-ce qui peut attester que ce que nous voyons *est* réellement ? Les sens ont leurs limites propres : les yeux ne voient pas les mouvements très rapides du Soleil ou du fleuret, et il suffit d'aviser les astres pour comprendre qu'il y a certaines cadences que l'on ne perçoit pas[1]. Si les expériences d'optique étaient l'apanage des racoleurs de foire, Digby explique qu'en réalité, les illusions visuelles n'en sont pas, que l'œil les voit réellement – mais ce n'est pas pour autant qu'elles correspondent à la réalité physique[2]. C'est à l'entendement de déterminer si les sens sont de justes rapporteurs. Le style de Digby est adapté à sa circonspection pour les sens : il relate en détail et parfois avec poésie le fruit de ses études, tout en conservant la distinction fondamentale entre l'état physique comme la vision et le cheminement du sujet, par exemple l'acte de voir. Afin que chacun avise la même chose, l'auteur cherche à orienter le vécu de l'observateur par sa description. À titre d'exemple, au chapitre 31 qui concerne les couleurs, il décrit une manipulation qu'il tire sans doute de sa rencontre avec le jésuite Francis Line à Liège[3] : si une bougie projette, à travers une

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 56-58.
[2] *Ibid.*, p. 259.
[3] *Ibid.*, p. 270-271. Francis Line, prêtre catholique et philosophe de la nature, était connu en Angleterre sous le nom de Francis Hall. Il étudia au collège anglais de Liège, puis y fut nommé professeur de mathématiques et d'hébreu. Il mena des querelles de pamphlet contre Thomas White à la fin des années 1650 puis contre Robert Boyle. Digby l'a peut-être

vitre, les couleurs rouge et bleue sur un papier ou un mur, et si le spectateur place son œil dans le faisceau de l'une des deux couleurs de sorte que la tache bleue ou rouge se situe sur sa paupière, il verra l'autre couleur sur la vitre. Au lieu de parler du côté de la bougie qui « apparaît » à travers le verre, Digby barre le verbe pour le remplacer par la chandelle qui « est vue », réintroduisant ainsi l'acte de perception et le sujet grâce au passif[1]. Tout essai de Digby est sans cesse ramené à l'expérience du sujet, toute observation, rappelle-t-il discrètement, est un vécu – plaisant de préférence – comme il le remarque lorsqu'il ajoute que d'autres expérimentations « agréables » confirmeront ses dires[2]. De ce point de vue, sa méthode fait écho à l'époque du baroque : elle met au centre de son cheminement le sujet et son expérience, elle se fonde sur un vécu, sur des sensations, non sur une abstraite spéculation. La démarche fait écho à la fracture entre œil et regard que décrit Christine Buci-Glucksmann, qui distingue l'acte physique de la vision de son expérience[3]. Elle reprend en d'autres termes ce que Wölfflin disait : « le dessin et le modelé ne coïncident plus, au sens géométrique, avec le support plastique de la forme ; ils ne révèlent que l'apparence, saisie par l'œil, de l'objet. […] C'est l'apparition de la réalité qui est maintenant captée[4] ». Le récit tout autant que la recréation de l'expérience par les mots fait office de preuve et revêt une tonalité baroque chez Digby.

À la lecture de l'œuvre physique de Digby, parsemée d'anecdotes concrètes, de remarques liées à l'observation de phénomènes, de recettes diverses, on peut se demander si le terme d'expérimentation est idoine. L'intérêt de Digby pour les considérations pratiques se trouve peut-être dans sa maîtrise de l'alchimie – cette technique requiert de suivre des recettes et des protocoles plus ou moins rigoureux, afin d'atteindre un résultat souvent fantasmé. Le recours à un savoir pratique est récurrent et sert régulièrement de preuve chez Digby. Il confirme ainsi sa théorie du mouvement avec une manipulation de pendules menée par Galilée[5] qu'il ajoute en marge dans le manuscrit de *Deux traités* ; ailleurs il encourage le lecteur à faire ses propres observations à partir de lumières et de

rencontré à Liège lors de son passage dans les Pays-Bas espagnols en 1640-1641. Anita McConnell, « Line, Francis (1595–1675) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 novembre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com /view/article/16723.

[1] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 355r.

[2] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 355v.

[3] Christine Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, *op. cit.*, p. 45.

[4] Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 24.

[5] Galilée employa le pendule pour mesurer le temps qui passe, étudier la conservation de l'énergie ainsi que la gravité. Michael Matthews, « Idealisation and Galileo's Pendulum Discoveries: Historical, Philosophical and Pedagogical Considerations », *in* Michael R. Matthews, Colin F. Gauld et Arthur Stinner (eds.), *The Pendulum: Scientific, Historical, Philosophical and Educational Perspectives*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2006, p. 209-235.

couleurs[1]. Il fait de fréquentes références aux « *husbandmen* », les hommes qui cultivent la terre, et rappelle que les théorèmes naturels exigent des « expériences naturelles » – les données concrètes de l'existence physique sont de toute première importance pour le chevalier[2]. Dans son *Discours fait en une célèbre assemblée*, il stipule que « pour les choses physiques, il faut se rapporter en dernier ressort à l'expérience ; et tout discours qui n'est pas soutenu par là doit être répudié, ou au moins soupçonné illégitime[3] ». L'expérimentation a donc davantage valeur de légitimation, de vérification par le réel, plutôt que de point de départ ; elle sert à vérifier une théorie, et non l'inverse. Les écrits alchimiques de Digby s'inscrivent dans la tradition des carnets de laboratoires où observations et manipulations sont consignées pour établir un protocole à suivre – *A Choice Collection of Rare Chymical Secrets* se présente comme une méthode pour confectionner la pierre philosophale[4]. Plusieurs relations contemporaines font état des essais menés par Digby, comme cette anecdote d'une main anonyme, datée du 30 avril 1659, qui rapporte des expériences que Digby menait avec un certain Père John Porrie sur l'ambre qui attire la paille[5]. Lorsque Digby note que parfois le sensible ne corrobore pas la théorie, il s'empresse d'ajouter que c'est parce que nos sens et nos perceptions sont limités[6]. Au fil de sa démonstration, il explique qu'il faudrait beaucoup plus de manipulations et de discours pour prouver l'effet de chaque chose, et il justifie ainsi le rôle de l'expérimentation dans l'argumentation[7]. Le chevalier critique Cabeo qui « n'était pas de cette sorte de gens par qui la science se trouve augmentée. Pas plus qu'il ne semble savoir faire de ces expériences dont découle la science[8] » puis il se ravise, raie le passage, incrimine un défaut dans l'observation ou dans l'expression. Le chevalier accorde donc une place de choix à cette approche du réel par l'expérimentation. Cependant, il l'aborde parfois avec circonspection, notant ici que cette méthode ne permet pas de tout savoir, puisqu'elle ne peut être employée pour découvrir le fonctionnement de l'âme, ou là que les constatations des gens du commun se doivent d'être prises avec discernement étant donné qu'elles ne sont pas toujours fiables – les histoires étant aisément exagérées[9]. Une

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, expérience du balancier : Ms. vol. I, f. 117r ; expérience des couleurs : p. 271.
[2] *Ibid.*, p. 125, 98.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 97.
[4] Kenelm DIGBY et George HARTMAN, *A Choice Collection of Rare Chymical Secrets and Experiments in Philosophy as Also Rare and Unheard-of Medicines, Menstruums, and Alkahest*, *op. cit*.
[5] « Anecdotes related to Digby », Add. Mss. 74 237, 1659, f. 73.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 95-96.
[7] *Ibid.*, p. 203.
[8] « He was not of the kinned of those men by whom sciences are augmented. Nor seemeth he to have knowne how to make experiments, so as science may follow out of them. » Le passage est biffé et remplacé par « eyther his experiment or his expression was defective. » *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 251r ; p. 195.
[9] *Ibid.*, p. 415-416, 51-52.

lettre à Sir Tobie Matthews met en valeur les vertus de l'observation, lui associant l'ensemble des maximes des sciences naturelles, qui ne sont autres que « les règles constantes et fixes déduites de la scrutation attentive et précise des orbites et mouvements de tels corps et agents qui, par leur composition excellente et parfaite, surviennent en tout temps et toutes occasions, de façon complète, contrôlée, et sans détour[1] ». Une fois en possession de ces maximes issues de l'observation, chacun peut constater la nature d'objets particuliers et juger de leur conformité avec les règles. L'acmé de ce processus survient lorsque les analyses de l'honnête homme concordent avec les axiomes des doctes : l'âme trouve alors son repos, rassurée d'avoir accompli sa quête de sens. Si elle ne trouve pas dans le quotidien l'accomplissement de ces règles, fatiguée de chercher, elle se perd dans la spéculation.

Conclusion

Dans sa description du fonctionnement physique, Sir Kenelm privilégie, grâce au choix de l'atomisme, la lumière et le mouvement, créant une dynamique qui s'apparente à l'esthétique baroque romaine : un monde mouvant, où le clair-obscur voile et dévoile les détails d'un réel aux contours incertains au sein duquel le sujet exerce ses facultés sensitives, entrant en relation avec ce monde grâce à ses perceptions et à son entendement. La métamorphose surgit çà et là, reflet d'une vie fondamentalement mouvante, d'une réalité complexe que le travail linéaire de la phrase peine à dire. Le Soleil, paradoxalement, constitue la source immobile de tout mouvement grâce aux atomes ignés qu'il projette en direction de la Terre. Les atomes de Digby ont deux spécificités : ils sont divisibles – puisque l'indivisibilité est l'apanage des êtres divins – et ils sont de nature différente, suivant l'élément aristotélicien auquel ils appartiennent. Ils se situent à un endroit précis sur les deux échelles qui vont de l'humidité à la sécheresse et du chaud au froid. Rassemblés, ces atomes composent un corps complexe dont la signature est unique et peut être évaluée numériquement – Digby se garde bien de donner un exemple de signature, mais il promeut de la sorte la méthode mathématique qu'il érige en modèle de démonstration. Ce modèle atomiste a l'ambition d'expliquer l'ensemble des phénomènes physiques que Digby décrit au moyen de la comparaison avec les couteaux

[1] Sir Toby Matthews (1577-1655), écrivain et homme de cour, se convertit au catholicisme en 1607 à Rome et fut ordonné prêtre quelques années plus tard. La fin des années 1630 et le début des années 1640 voient plusieurs échanges de lettres avec Digby. « [The maximes of naturall sciences, which the studie of Philosophy furnisheth us with;] are nothing else but constant and unvarying rules gathered out of heedeful and accurate observing the trackes and motions of such bodies and agents as by their excellent and perfect composure, do proceede att all times and upon all occasions, in a complete, masterly, and unerring way. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I thinke there is nothing trewer' », Liège, 15 septembre 1641 ; Joe Moshenska, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 62-63.

et autres objets tranchants. Cette image souligne combien le monde physique se caractérise par le chaos et la division. Le clivage, le déchirement, la scission et la fragmentation sont si prépondérants dans le monde physique que la seule forme d'unité que l'on peut discerner dans ce dernier se trouve justement dans l'existence d'atomes.

Digby cherche à tenir le cap entre Charybde et Scylla, entre un dangereux dogmatisme qui tiendrait toute vérité de la spéculation, sans rapport avec le réel, et un empirisme qui accorde une trop grande importance à des perceptions parfois peu fiables. L'observation quotidienne, régulière, précise doit être au fondement de la réflexion, mais elle doit se recouper avec la théorie et la spéculation afin de constituer un savoir éprouvé. Sir Kenelm n'accuse pas les sens d'être trompeurs ou de ne fournir que des illusions, mais il souhaite rétablir la réalité sensorielle dans son exercice normal : la réalité ne peut être connue qu'à travers le double prisme des organes sensoriels et cognitifs. Une expérience ne vaut que dans la mesure où elle est aussi appréhendée par une pensée éclairée qui seule peut mettre en perspective l'événement et en tirer une conclusion. L'entendement est l'unique source possible d'un savoir aussi certain qu'une démonstration mathématique. Cette démarche n'est pas nouvelle et elle entre en résonance avec une approche alchimique[1]. Digby n'est pas un expérimentaliste de la première heure, il est un conciliateur qui cherche à réintégrer le bon sens, les « notions communes » et le quotidien au cœur de la réflexion philosophique, et un certain empirisme s'intègre à ce titre dans son raisonnement. Le sujet est sans cesse replacé au sein de l'observation ; le style écrit de Digby prend en compte les défauts inhérents à l'observation et à la duplication nécessaires pour parler d'expérimentation.

Ainsi, les éléments de la physique digbéenne révèlent un mode de pensée axé sur la plasticité de la nature, mais aussi, parfois, sur son caractère menaçant et inquiétant. Nourri de la réflexion déductive aristotélicienne, étayé par des considérations tirées de l'expérience, Digby replace au centre de sa réflexion le sujet et son expérience. Sous-tendu par une crainte sourde qui s'exprime en filigrane du texte, la physique baroque de Digby trace un chemin vers une certitude fantasmée qui, atteinte, pourra réconcilier et rassurer. Il reste désormais à voir comment il applique son système explicatif aux grandes controverses physiques de son époque.

[1] John HENRY, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, *op. cit.*, p. 47-48.

Chapitre 2. Les phénomènes d'attraction dans le chaos du monde

Si chaque action dépend d'un contact direct, précepte établi au chapitre précédent, comment expliquer que deux entités éloignées puissent exercer ou subir une influence ? Le mouvement à distance est avant tout un phénomène d'attraction que l'on retrouve sous trois formes chez Digby : dans la gravité qui décrit l'interaction des corps avec la Terre, dans le magnétisme où aimants et fer cherchent à s'unir et dans la sympathie qui met mystérieusement en relation blessure et remède. Ces trois manifestations recouvrent une même réalité qui peut paraître énigmatique au lecteur moderne, plus familier de la gravité que de la sympathie. En soi, pour Digby, l'action à distance n'existe pas, elle est une illusion donnée par les atomes invisibles qui agissent en vertu des lois qui régissent le mouvement, de façon contiguë et attenante.

L'enjeu est multiple pour Digby : cherchant à frapper d'ostracisme les qualités obscures, il établit comme postulat que tout phénomène physique doit être explicable à partir d'un système cohérent et holiste. Contrer la doctrine du lieu naturel, réfuter les qualités obscures et dissocier les questions physiques de la métaphysique : voilà la triple ambition du chevalier. Le résultat permet de justifier sa théorie atomiste, de se prononcer dans les débats majeurs qui agitent les cercles intellectuels de son époque et de reconstituer l'unité du monde non plus autour de concepts tels que l'harmonie ou la stabilité, mais au moyen de la frénésie, du chaos et de la métamorphose.

La démonstration ne va pas de soi : les lettres de Digby à Mersenne témoignent de l'évolution de sa pensée[1], les multiples ratures, ajouts et réécritures des passages concernant ces trois phénomènes trahissent une hésitation[2], peut-être même un embarras. De fait, si l'atomisme digbéen doit pouvoir tout expliquer, il faut parfois au chevalier en infléchir les principes premiers et inventer des exceptions pour justifier des phénomènes étonnants, quoique banals. Il recourt à ses auteurs préférés, anciens et modernes, et réfute tour à tour les idées d'Aristote, de Descartes et de Galilée pour forger une synthèse éclectique et originale, bien que parfois traversée d'incohérences.

---

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », Londres, 24 février 1640 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », Londres, 15 mars 1640 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Je viens tout a cette heure de recevoir' », s.l., [1644 ?].

[2] On peut voir en particulier le chapitre 7 du premier manuscrit, Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 195v-259v.

L'étude de ces trois phénomènes recèle des surprises : alors que l'accent porte sur le tourbillon physique et perpétuel des atomes, sur la matérialité irréductible du monde, l'imagination prend subitement une place privilégiée. Un événement quotidien, habituel, ordinaire peut se transformer en quelque chose d'exceptionnel, une métamorphose proprement baroque s'opérant par le truchement d'une imagination protéiforme et transformatrice.

2.A. La chute des corps

La théorie du lieu naturel promue par Aristote et ses successeurs trouve sa validation empirique dans la chute des graves, notion que le chevalier, par conséquent, place au centre de ses préoccupations et qu'il relit à la lumière de son atomisme. La gravité, au cœur des débats, constitue une pierre d'achoppement de la nouvelle philosophie par rapport à la pensée scolastique. On doit à Albert de Saxe la théorie selon laquelle la vitesse de chute est proportionnelle à l'espace parcouru par le mobile, thèse qui séduit Galilée dans sa jeunesse[1]. Buridan élabore ensuite au XIVe siècle la théorie dite de l'*impetus* qui explique l'augmentation de la vitesse par l'action conjuguée de la force de l'impulsion et de la gravité[2]. L'*impetus* est ainsi une cause efficiente qui produit le mouvement et son effet et qui s'affaiblit en le produisant, ce qui explique que tout corps tende à revenir au repos[3]. Le XVIIe siècle hérite ainsi, grossièrement, d'une double question : celle de la chute proprement dite – du mouvement vers le sol –, et de son accélération. Les salons parisiens sont le théâtre d'âpres débats et de recherches poussées dans le domaine, tant dans le cercle de Mersenne que Hobbes fréquente presque quotidiennement, que dans le Cabinet des frères Dupuy où Gassendi envoie la description de ses expérimentations maritimes, au point qu'un critique évoque une « seconde affaire Galilée » pour décrire le climat qui caractérise ce long débat international qui ne s'achève vraiment qu'avec la mort de Marin Mersenne en 1648[4]. Digby propose donc une théorie qui se veut à la pointe des recherches récentes, et il consacre visiblement beaucoup d'énergie à étayer ses propres conceptions, si l'on en juge par le nombre pléthorique de

[1] Pierre DUHEM, « Dominique Soto et la scolastique parisienne (suite) », *Bulletin Hispanique*, vol. XIII, n° 2, 1911, p. 160.
[2] Paolo GALLUZZI, « Les fondements galiléens d'une science moderne du mouvement. Une vie exemplaire », *in* Giorgio TABORELLI (ed.), *Galilée : l'expérience sensible*, Paris, Vilo, 1990, p. 18.
[3] Alexandre KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1986, p. 94-95 ; René DUGAS, *La mécanique au XVIIe siècle : des antécédents scolastiques à la pensée classique*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1954, p. 28-31.
[4] Cees LEIJENHORST, « Hobbes and the Galilean Law of Free Fall », *in* Carla R. PALMERINO et Johannes THIJSSEN (eds.), *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, Dordrecht, Kluwer, 2004, p. 165-166 ; Carla R. PALMERINO, « Galileo's Theories of Free Fall and Projectile Motion as Interpreted by Pierre Gassendi », *in ibid.*, p. 137-138 ; Paolo GALLUZZI, « Gassendi e l'affaire Galilée delle leggi del moto », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, vol. LXXII, n° 74, 1993, p. 86-119.

corrections et d'ajouts faits aux deux chapitres (10 et 11) qu'il consacre à la question dans le manuscrit de *Deux traités*. Non seulement est-il parmi les premiers à rendre compte en anglais de l'explication que fait Galilée de la gravité, mais en outre il se nourrit des débats parisiens pour avancer une théorie cohérente avec son atomisme et recevable en cette époque marquée par le récent procès de Galilée.

Deux modèles majeurs de gravité se font concurrence au XVIIe siècle. D'une part, les premiers coperniciens affirmaient qu'un principe intrinsèque d'attraction agissait entre tous les éléments de matière, version qui s'accommoda d'une certaine théorie corpusculaire et triompha sous le nom de gravité vers la fin du XVIIe siècle ; il fournissait la clé de la plupart des mouvements terrestres et de tous les mouvements célestes[1]. Ils avançaient, avec, entre autres, Galilée, que les corps veulent revenir à leur tout d'origine, ce qui signifie qu'une particule de terre voudra rejoindre la Terre, même si elle se trouve sur le sol de la Lune. Il s'agit alors d'une tendance naturelle vers un lieu d'origine, qui diffère de l'interprétation aristotélicienne qui veut que les corps se dirigent vers le centre de l'Univers, quelle que soit la position de la Terre dans ce dernier. Ainsi, Gilbert percevait la chute des corps comme une forme de sympathie, où le mouvement des graves est « un mouvement de réunion (*coacervatio*) des parties disjointes qui, à cause de la matière qui les forme, se dirigent en lignes droites vers le corps de la Terre[2] ». La loi de la chute des graves constitue pour lui non un mouvement universel, mais une vertu propre à chaque astre, et explique ce mouvement non comme un appétit vers un certain lieu, mais une tendance « vers la source commune, vers la mère d'où elles sont issues, vers leur principe, où toutes ces parties se trouveront unies, conservées, et où elles demeureront en repos, sauves de tout péril[3] ». Etienne Pascal et Roberval avancent de leur côté, dans une lettre au mathématicien Fermat, que la gravité est « une attraction mutuelle ou un désir naturel que les corps ont de s'unir ensemble » comme dans le magnétisme[4]. Ce modèle

[1] Thomas S. KUHN, *La révolution copernicienne*, traduit par Avram HAYLI, Paris, Fayard, 1973, p. 295.
[2] William GILBERT, *De magnete*, traduit par P. FLEURY MOTTELAY, New York, Dover, 1958, p. 225 ; Pierre DUHEM, *La théorie physique : son objet, sa structure*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1989, p. 316-317.
[3] Pierre DUHEM, *La théorie physique*, *op. cit.*, p. 318-319 ; William GILBERT, *De mundo nostro sublunari philosophia nova, opus posthumum ab authoris fratre collectum pridem et dispositum*, Amsterdam, 1651.
[4] Etienne Pascal (1588-1651), père de Blaise Pascal (1623-1662), président à la cour des aides, fréquentait le cercle de Mersenne, et s'intéressait aux mathématiques, à la mécanique et à la musique. Gilles Personne de Roberval (1602-1675), professeur de mathématiques au collège Royal, fut mêlé à tous les grands débats scientifiques de son époque. Pierre de Fermat (1601-1665) est un mathématicien célèbre pour la vigueur qu'il imprima à l'arithmétique. Pierre de FERMAT, *Œuvres de Fermat,* Paris, Gauthier-Villars et fils, 1894, vol. II, p. 36 ; Pierre DUHEM, *La théorie physique*, *op. cit.*, p. 320.

conserve l'idée aristotélicienne que la gravité est une tendance innée dans le corps grave et non une attraction violente exercée par un corps étranger[1].

D'autre part, on trouve le modèle d'une gravité universelle, où la gravité ne vient plus d'une tendance interne au corps, mais d'une force extérieure. Cette version, plus strictement atomiste, voulait que les corps libres soient entraînés vers la Terre par le choc des corpuscules d'air, principe auquel Digby adhérait à sa manière. Chaque astre exerce une force sur les corps qui l'entourent, quelle que soit leur origine. Kepler interprète la gravité comme « une affection mutuelle entre corps parents, qui tend à les unir et à les conjoindre[2] », et il explique le magnétisme de même. Kepler défend cette gravité universelle et extérieure et Mersenne semble vouloir y souscrire[3]. Digby adopte cette ligne d'interprétation et en donne une version très personnelle qui ne nécessite pas d'autre astre que le Soleil.

L'une des caractéristiques de la nouvelle philosophie est son approche strictement mécaniste de la question et la franche séparation d'avec les questions métaphysiques associées au phénomène. Digby ne déroge pas à cette tendance, il s'efforce d'analyser la pesanteur en termes rigoureusement atomistes et réserve la discussion métaphysique pour son deuxième traité. Alors que les notions de sympathie et d'attraction de semblables sont au cœur des théories de gravité au seuil du XVIIe siècle, Digby s'illustre par le fait qu'il distingue ces trois domaines dans son souci de trouver une explication atomiste pour chacun de ces phénomènes. En outre, les débats sur la gravité sont associés à la réflexion sur le mouvement des astres dont on supposait qu'il était lié à cette force mystérieuse et il est curieux que Sir Kenelm s'abstienne de toute considération astronomique – tout au plus souscrit-il implicitement à l'hypothèse copernicienne. Digby ne témoigne pas d'un projet cosmologique particulier dans sa correspondance, bien qu'il y fasse régulièrement référence à l'astrologie ; il avait pourtant un intérêt pour l'observation céleste, si l'on en juge par les lettres de l'inventeur William Gascoigne qui lui présenta son télescope micromètre ainsi que celles de Thomas White qui lui faisait aussi part de ses intuitions à

[1] Alexandre KOYRÉ, *Chute des corps et mouvement de la Terre de Kepler à Newton : histoire et documents d'un problème*, traduit par Jacques TALLEC, Paris, J. Vrin, 1973, p. 11-54 ; Alexandre KOYRÉ, *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 83-158 ; Pierre Duhem, *La théorie physique*, *op. cit.*, p. 313-315.
[2] Johannes KEPLER et Tycho BRAHE, *Astronomia nova, seu Physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis, ex observationibus G. V. Tychonis Brahe*, Prague, 1609, p. 151 ; Pierre DUHEM, *La théorie physique*, *op. cit.*, p. 319.
[3] Marin MERSENNE, *Synopsis mathematica ad reverendiss. patrem Simonem Bachelier*, Paris, 1626, p. 8.

ce sujet[1]. Peut-être le chevalier a-t-il estimé qu'il n'avait pas de synthèse à offrir à ce sujet, ou que la question était trop délicate à traiter dans le sillage de la récente affaire Galilée.

2.A.1. La gravité, mouvement extérieur et systématique, justifie l'atomisme.

Pourquoi les choses tombent-elles vers la Terre ? La gravité est le « résultat sans doute le plus décisif de la physique du premier XVIIe siècle », elle fait débat et sa théorisation permet de mettre au point les lois fondamentales de la dynamique moderne[2].

Le principe qu'avance le chevalier est relativement simple : il attribue la force descendante de tout corps aux flux nourris d'atomes projetés par le Soleil qui poussent tout corps vers le bas. Les petits chocs provoqués sont à l'origine de la poussée qui, par conséquent, constitue une action entièrement extérieure au corps descendant. La gravité de Digby n'est donc ni une force interne à l'objet ni une attraction. En soi, les corps demeurent indifférents à tout mouvement, comme l'explique le chevalier à Mersenne :

> En ma Philosophie je bannis la gravite (et semblables accidents) comme accidents internes d'un corps et qui operent sur iceluy, et luy cause (pour exemple) mouvement vers le ventre. Tout corps de soy est indifferent à tout mouvement ; et ce qui le cause d'une part ou d'autre est un agent exterieur[3].

Un corps ne peut ainsi pas se mettre en mouvement de lui-même, tout corps est mû, et Digby repousse volontairement la question de l'origine du mouvement pour une discussion ultérieure. La philosophie scolastique distingue le mouvement naturel qui est un retour du corps vers son lieu d'origine ou sa situation habituelle, du violent qui projette le corps hors de cet endroit ; Digby reprend les mêmes termes et les caractérise par la présence ou non d'une cause constante[4]. La permanence dans le temps est ce qui caractérise le « naturel », en écho à la définition de la nature comme l'enchaînement de causes qui produisent des effets connus[5]. La gravité s'inscrit donc dans la catégorie des mouvements « naturels », mais elle n'est en aucun cas liée à une attirance de l'objet pour

---

[1] David SELLERS, « A Letter from William Gascoigne to Sir Kenelm Digby », *Journal for the History of Astronomy*, vol. XXXVII, n° 4, 2006, p. 408 ; Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 65.

[2] Vincent JULLIEN, *Ce que dit Descartes touchant la chute des graves : de 1618 à 1646, étude d'un indicateur de la philosophie naturelle cartésienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 9.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », Londres, 15 mars 1640.

[4] La philosophie scolastique est variée et évolue au fil du Moyen-Âge, à des rythmes différents suivant les pays. L'étude que fait Pierre Duhem du dominicain Dominique Soto (1494-1560) montre bien le travail d'adaptation et l'immense plasticité que connaît ce mouvement philosophique. L'émergence de la notion d'*impetus* comme force imprimée au corps lors de son lancement est particulièrement intéressante pour la présente étude. Pierre DUHEM, « Dominique Soto et la scolastique parisienne », *Bulletin Hispanique*, vol. XII, n° 3, 1910, p. 275-302 ; Yoav BEN-DOV, *Invitation à la physique*, Paris, Éditions Seuil, 1995, p. 26-27 ; Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1986, p. 69 ; John L. HEILBRON, *Galileo*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 48.

[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 83.

un endroit plus bas, elle ne s'analyse pas en termes de retour, mais d'avancée. Signe de l'intérêt qu'il porte à ce phénomène au début des années 1640, Digby ajoute à *Deux traités* un double folio couvert d'une fine écriture qui détaille des idées sur la pesanteur qu'il exposait déjà à Mersenne quelques années auparavant : tout corps se trouve pris dans la double série parallèle d'atomes descendants et ascendants décrite au chapitre précédent[1]. Les causes du mouvement sont par conséquent exclusivement corporelles puisqu'aucun corps n'est caractérisé par un besoin de se rendre vers un lieu qui lui serait plus naturel.

> Or ce qui cause le mouvement en bas de corps solides et denses, est un perpetuel impulse des perpetuels coups de petits corpuscules qui descendent tousjours en l'air pour faire place à de plus petits qui perpetuellement montent à cause de la lumiere qui les attire et subtilise. Ces coups, encore que petits, estant continuels et comme infinis, sur un subjet indifferent, le font mouvoir[2].

La polyptote indiquant la perpétuité, renforcée par l'adjectif « continuel » et l'expression « comme infini » soulignent le malaise de Sir Kenelm pour décrire cette cause continue, mais non éternelle, pour la dénuer de toute connotation métaphysique tout en lui accordant une fiabilité élevée. Les atomes, bien qu'éthérés, se dirigent vers la Terre dans la mesure où ils bénéficient de la lancée que le Soleil leur imprime, ils sont littéralement projetés jusqu'à la Terre. Si vive et intense est cette impulsion qu'une fois le Soleil couché, le mouvement ne cesse de s'entretenir jusqu'à l'aube. L'atome qui chute rebondit sur les obstacles qu'il croise, détachant de la sorte une particule du corps qu'il entraîne dans son élan : par exemple, un corpuscule qui frappe la Terre emporte avec lui une particule de terre. Fort de cette collision, l'atome désormais composé est propulsé dans un mouvement ascendant que sa scission va interrompre : de fait, les densités de ses fragments divers étant différentes, la rupture, selon Digby, est inévitable. L'atome, dénué de sa partie flambante qui poursuit une quête ascendante, voit sa densité s'accroître. Le moment précis où son cheminement s'inverse n'est pas défini : est-il frappé par un atome descendant ? Est-il entraîné par sa masse ? Toujours est-il que sa densité, à l'origine de la chute, augmente puisque les atomes sont de plus en plus serrés et nombreux à mesure qu'ils se rapprochent du sol, ils s'agrègent donc plus facilement, se font plus diligents et leur impact sur les autres atomes s'intensifie. À mesure qu'ils remontent, la différence de densité entre les atomes agrégés provoque de nouveau leur disjonction[3]. On est loin du mouvement naturel de translation rectiligne que promouvait Aristote pour justifier le

[1] *Ibid.*, Ms. vol. I, entre les f. 112v et 113r.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit.*
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 79-81.

retour du corps à son lieu naturel. La succession de couches concentriques s'est effacée au profit d'un mouvement général, désordonné, chaotique, anarchique.

Fidèle à son combat contre les qualités obscures, Digby précise qu'il ne parle de gravité que par facilité : en soi, celle-ci n'existe pas, puisqu'il n'y a pas de force intérieure aux corps qui les pousse vers le sol – le mouvement procède exclusivement de chocs mécaniques. Les mots peuvent être trompeurs : la langue qualifie de lourde toute chose qui tombe vers le sol, faisant penser qu'il s'agit d'une qualité propre au corps, alors qu'en réalité l'origine de la poussée est extérieure. Les puristes devraient refuser les termes de gravité et de lévité ainsi que ceux de léger et lourd, mais faute d'autre solution fonctionnelle, les mots peuvent être employés à condition que le locuteur conserve à l'esprit leur qualité de raccourci langagier. Digby fait écho ici à l'intuition de Galilée qui remarque que de la gravité, on ne connaît que le nom, mais il s'efforce, contrairement à l'illustre Toscan, de percer le secret de l'essence et de la nature de la pesanteur plutôt que de se contenter d'en analyser et calculer les effets[1].

Galilée, l'un des principaux protagonistes dans le débat sur la gravité, s'était penché sur le rapport entre la chute des corps et la vitesse proportionnelle du temps écoulé. Sa période à Pise (1589-1592) le voit chercher à appliquer la méthode expérimentale au problème de la chute des corps[2]. Il détermine une loi de la chute des corps, à savoir que les espaces que franchissent les corps qui tombent sont entre eux comme les nombres impairs, mais il cherche à déterminer pourquoi[3]. Il pose d'abord, comme fondement de sa physique, l'idée que la vitesse du mobile est proportionnelle au chemin parcouru, jusqu'à la fin de sa vie où il découvre que la vitesse du mobile est proportionnelle au temps écoulé, ce qu'il publie en 1638 dans *Discorsi e dimostrazioni matematiche* dont Digby acquiert une copie à une date inconnue[4].

Les idées de Galilée sont traitées avec un mélange d'enthousiasme et de circonspection. Un long ajout marginal dans le manuscrit, publié par la suite, traite de

---

[1] *Ibid.*, p. 81 ; Galileo GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, [1632], traduit par René FRÉREUX et François de GANDT, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 377.

[2] John L. HEILBRON, *Galileo*, *op. cit.*, p. 59-60 ; Maurice CLAVELIN, *La philosophie naturelle de Galilée : essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, 2e éd., Paris, Albin Michel, 1996, p. 331-385 ; Michel BLAY, *L'homme sans repos : du mouvement de la Terre à l'esthétique métaphysique de la vitesse (XVIIe-XXe siècles)*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 41-83.

[3] Alexandre KOYRÉ, *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 87.

[4] Galileo GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze, attenenti alla mecanica & i movimenti locali*, Leyde, 1638. L'ouvrage in-4°, publié chez Elzevier, est conservé à la bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne sous le cote 351.d.

l'hypothèse galiléenne qui révoque l'existence de degrés dans la gravité : cette force mystérieuse provoquerait la descente d'un corps, mais elle n'influerait en rien sur sa vitesse, puisque, dans un premier temps, Galilée postule que cette dernière est déterminée par l'espace parcouru[1]. La résistance de l'air, supérieure pour les corps légers, expliquerait que ceux-ci tombent moins vite. Digby voit là la contradiction d'un principe de base des corps : que le surcroît génère davantage d'effet, tandis que la pénurie entraîne un manque. Comment donc la résistance de l'air pourrait-elle être variable, si l'on part du principe que l'air est un milieu homogène et uniforme ? Faisant référence à l'expérience des pendules de laquelle Galilée déduit que la masse d'un corps n'a pas d'incidence sur la vitesse de sa chute[2], Digby réfute le Toscan, avançant que l'expérience ne tient pas, et que le bon sens n'offre pas plus de raison de croire une telle chose. Plus surprenant, Digby reproche à Galilée de ne pas prendre en compte Aristote « qu'il ne semble estimer en rien », du fait qu'il superpose les taux de résistance du milieu et de l'espace imaginaire[3], qui sont différents, ce que le chevalier juge absurde[4]. Galilée ne parvient pas à articuler de façon convaincante le rapport entre le milieu ambiant ou le temps et l'espace imaginaire, affirme Digby ; il se trouve donc paradoxalement acculé aux mêmes impasses qu'Aristote. Enfin, l'Italien, toujours selon la lecture qu'en fait Digby, affirme que les corps soumis à la seule gravité vont tous à la même vitesse, mais il oublie qu'un corps léger va parfois plus vite qu'un corps lourd par exemple, si le premier est au début de sa trajectoire et le dernier à la fin, quand le mouvement qui lui est imprimé s'estompe. Digby fait une lecture partielle de Galilée, probablement peu de temps avant l'impression de *Deux traités*. Ses critiques sont ainsi fondées, d'une part, sur son respect pour l'aristotélisme, et, d'autre part, sur l'uniformité de son approche du mouvement. De fait, il analyse de la même façon tous les mouvements locaux, qu'ils aient une origine humaine, mécanique ou « naturelle », ce qui l'empêche de prendre en compte la puissance impulsée à la flèche tirée par l'arc ou à la pierre qui tombe du toit, mais qui favorise, par ailleurs, la systématicité de son atomisme.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 127r ; Maurice CLAVELIN, *La philosophie naturelle de Galilée*, *op. cit.*, p. 285-306.
[2] Galileo GALILEI, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, traduit par Maurice CLAVELIN, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 128-131, 139-141.
[3] L'espace imaginaire semble avoir été défini par les scolastiques espagnols et souffre d'une définition approximative ; il correspond peu ou prou à un espace extérieur qui ne contient pas de corps. La notion a une influence importante sur le développement de la philosophie au XVIIe siècle. Yves-Charles ZARKA (ed.), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexigraphie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 67-69.
[4] « Which he seemeth by no meanes to esteeme of », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 84-85.

La validité de l'atomisme digbéen se joue dans la gravité, ce qui explique que les objections auxquelles répond Digby soient plus générales. La démonstration vise à asseoir son choix de l'atomisme et à réaffirmer la possibilité que de petites particules puissent effectuer de grandes actions. Dans son système, le choc est à l'origine du mouvement et non la vitesse inégale des atomes descendants. Le système dans son ensemble repose sur l'imagination et non sur l'expérimentation – Digby ne fait référence à aucune expérience pour étayer ses dires, mais il ne se prive pas de reprocher à Galilée son manque de rigueur dans le domaine. « L'espace imaginaire » fustigé se trouve remplacé par des heurts potentiellement fictifs que les sens ne perçoivent pas, mais puisque l'ensemble du système n'offre pas de contradiction interne et que l'expérience quotidienne ne montre pas le contraire, il faut accepter l'atomisme comme hypothèse valable. La non-contradiction phénoménologique fonde la proposition atomiste, mais n'invalide pas la possible coexistence d'éléments contraires. Si tout mouvement dépend des atomes et donc de la lumière, peut-il y avoir une activité au centre de la Terre, où les rayons du Soleil ne pénètrent pas ? Digby ne tranche pas la question, mais admet cette possibilité, en ajoutant qu'il existe peut-être au centre de cette planète un immense feu qu'il se garde bien d'associer à l'Enfer, comme on le verra lors de l'analyse de sa métaphysique[1]. Comment les atomes qui tombent vers la Terre peuvent-ils être plus rapides que les corps visibles, étant donné qu'ils sont minuscules ? Digby répond que ce n'est pas une nécessité de son modèle que d'avoir des atomes plus rapides, puisque c'est la simple collision, parfois latérale, qui provoque le mouvement, et non l'effet d'entraînement général. Le corps fend les atomes qui se trouvent devant lui, les atomes se rangent à ses côtés puis referment l'espace derrière lui d'un coup sec, afin de ne pas laisser de place au vide, ce qui fait accélérer le corps. La validation empirique de ce modèle se trouve dans l'expérience de la pierre qui tombe dans l'eau, ne laissant dans son sillage aucun vide ni air – d'après Digby. On retrouve là l'horreur du vide qui agit comme cause de mouvement. Au lieu de conclure comme Galilée au principe d'inertie exercé par le milieu, Digby théorise l'inverse : un principe d'accélération provoqué par l'entourage immédiat de l'atome[2]. Ce mouvement perpétuel, ce monde éthéré absorbant toute chose en son sein, ce tournoiement des atomes rappelle l'esthétique baroque où volutes et nuées enveloppent toute chose dans un vertige infini. Dans la sculpture baroque, le mouvement éphémère et

[1] *Ibid.*, p. 89.
[2] René DUGAS, *La mécanique au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 73-74.

la fluidité des surfaces se répondent pour suggérer la vie qui palpite[1] ; dans la physique digbéenne, la descente fait écho à l'ascension dans un tourbillon sans fin. Le giratoire et les circonvolutions décrites contribuent à dépeindre un monde privé de repos, soumis au mouvement permanent et chaotique des atomes.

La densité est souvent définie comme un mouvement de descente – mais où se trouve le bas ? S'agit-il d'un point spécifique de l'espace imaginaire, ou parle-t-on d'un point fixe dans l'univers, au centre de la Terre par exemple ? L'espace imaginaire n'existe pas, rappelle Digby, il serait donc absurde de faire de ce « rien » le déterminant d'un mouvement. En ce qui concerne la seconde hypothèse, elle est aussi peu probable, dès l'instant où l'on considère que la Terre tourne, et que les mouvements de matière à sa surface changent constamment la répartition de sa masse, son centre n'est pas un point fixe. Digby révèle ainsi implicitement son adhésion à la théorie copernicienne qui fustige l'hiératisme du monde sublunaire prévu par Aristote. Le chevalier va même jusqu'à prôner un centre mouvant, il inscrit sa physique dans un imaginaire baroque placé sous le signe de l'instabilité[2]. Alors que la littérature baroque est souvent décrite comme exaltant le mobile, le fuyant et le précaire, l'instabilité perpétuelle figure au cœur de la physique digbéenne. La gravité et son pendant, la légèreté, garantes de la stabilité et de l'harmonieuse disposition du monde, sont refondées pour justifier on mouvement perpétuel.

2.A.2. Vitesse de chute et instabilité

Si les atomes ne vont pas toujours à la même vitesse, les corps tombent-ils avec la même vélocité ? Fidèle à son principe qui veut que les causes produisent toujours les mêmes effets, Digby rappelle que ce n'est pas le rythme des atomes ni la violence de leur collision avec les corps qui déterminent la vitesse de chute, mais bien la densité de l'objet ainsi que le milieu dans lequel il évolue. La cause de la retombée est le choc des atomes, la raison de la vitesse est leur pénétration dans le corps. Ce dernier sombre moins vite dans un milieu plus dense comme l'eau ou l'huile, mais aussi dans un ciel humide et nuageux – l'infléchissement de l'allure suivant les variations de l'air est cependant trop subtil pour être calculé, il n'est donc pas nécessaire ni possible de le prendre en compte. Pour les mêmes raisons, un objet ample n'empêche pas la chute des corps situés sous lui ;

[1] Klaus HERDING, « Pierre Puget, Le 'Bernin de la France' ou subtil antiberninien ? », *in* Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 68.
[2] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 118-141.

il n'y a pas d'effet parapluie, puisque tout corps, quelle que soit sa densité, est toujours traversé par les atomes qui sont combinés aux courants transversaux de corpuscules, l'ensemble contribuant à la préservation des règles générales de chute. Lorsque le terrain est en pente, les atomes continuent de se diriger principalement vers le centre de la Terre, tandis que certains suivent un élan oblique imposé par des courants. Ces considérations sur la vitesse sont essentielles à la réflexion de Digby pour la bonne raison qu'elles permettent de réaffirmer que l'action de la gravité est certes rapide, mais pas instantanée, qu'elle exige un délai de circulation qui se remarque plus ou moins. Or, tout ce qui s'effectue dans le temps relève du monde matériel, par opposition au spirituel qui est régi par des règles indépendantes de ce facteur.

Pour Digby, tout mouvement revient ainsi à une division en acte. Il appartient donc à la nature d'un corps de couper une certaine quantité de milieu en un temps déterminé. Mais si l'on considère que cette vitesse relève de sa nature et qu'à chaque corps est associée une vitesse spécifique, le corps devrait parcourir la moitié de la distance en moitié moins de temps, et ainsi de suite. Digby veut ainsi prouver par la négative que la démonstration de Galilée est valable : l'objet passe de l'immobilité parfaite à sa vitesse maximale en franchissant tous les degrés de vitesse qui existent entre les deux[1]. Chaque corps a donc une signature propre qui correspond à une densité unique, mais qui exclut l'association avec une vitesse de chute spécifique. Digby sépare ainsi la question de la nature du corps qui a des caractéristiques spécifiques, de celle de la vitesse de chute qui obéit à des lois universelles.

Si la notion de poids n'entre pas en compte pour le chevalier, il lui faut bien expliquer pourquoi on peut continuer à dire que certains corps tombent plus vite que d'autres. Digby échafaude sa réponse à Mersenne : « quand le mouvement est *in actu*, il s'augmente en continuant à proportion de la solidité et densité du mobile et de la divisibilité du medium, lequel aussi luy cedant au devant et se serrant et pressant au derriere, le force encore plus violemment[2] ». Il y a donc pour Digby une double influence : la divisibilité du milieu qui se fend à l'arrivée du corps et se referme derrière lui, créant une force qui le pousse par-derrière, ainsi que la porosité du corps cheyant dont la vitesse est proportionnelle à son degré de pénétration. Le chevalier avance aussi que la

[1] Galileo GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 109 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 89-100.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit.*

densité du corps détermine sa vitesse de chute – le corps dense agit comme un couteau acéré, il fend l'air plus rapidement, il est moins pénétré par les atomes et leur collision est donc plus efficace, tandis que le corps rare, telle une lame émoussée, a moins de puissance et atteint le sol plus tard, étant donné qu'il absorbe davantage d'atomes en son sein. Digby sous-entend en outre que la vitesse varie à proportion de l'heure, dans la mesure où les atomes sont moins actifs une fois le Soleil couché, mais aussi en fonction du milieu (eau, air, huile) dans lequel l'observation se fait, du climat, de la saison ou encore de la latitude[1]. Une réflexion sur la méthode d'expérimentation permet à Sir Kenelm d'établir qu'il n'est pas possible d'isoler un facteur unique qui différencierait la vitesse de chute entre plusieurs corps[2]. Il en conclut que la vitesse est surtout proportionnelle à la densité du corps, mais dépend aussi d'une myriade de facteurs secondaires, il remet donc à d'autres le calcul exact de ce rapport. La gravité n'est ainsi pas un mouvement vers le bas, elle est un ensemble de directions contradictoires au sein duquel le mouvement descendant domine : on retrouve là le chaos qui caractérise la philosophie de Digby et qui rend les effets précis de la gravité impossibles à calculer. Ici encore, le système de Digby brille par sa plasticité et sa capacité à intégrer des éléments discordants, tout en demeurant respectueux du sens commun.

2.A.3. Un phénomène qui englobe sa contradiction

La gravité n'est qu'un mouvement de division parmi d'autres, et elle est étroitement associée à la densité, toutes deux étant en réalité des versants du même phénomène, l'un actif et l'autre passif. De fait, puisque la densité correspond à une résistance à la division, le corps dense, frappé d'atomes, va à son tour percuter d'autres corps, il devient donc l'instrument de la gravité. Les deux qualités sont abordées dans des rapports différents – la densité étant observée par une analyse du corps en lui-même et la gravité par une étude de l'interaction de plusieurs corps entre eux. En outre, si Digby se refuse à considérer des degrés de gravité ou de densité, il avance tout de même de façon surprenante que l'une ou l'autre qualité peut avoir la préséance. Ainsi, l'eau dans un seau sera soumise avant tout à la gravité, puisque le seau l'empêche de se répandre, mais si elle est versée, c'est sa qualité de densité qui sera mise à l'épreuve, par le fait que l'eau se disperse et se divise en de nombreuses petites parties. Un même corps incline donc tantôt à un mouvement de division, tantôt à une translation, suivant la situation[3]. Digby demeure

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 89.
[2] *Ibid.*, p. 82-83.
[3] *Ibid.*, p. 97.

pourtant peu clair lorsqu'il tente de distinguer le corps lourd du corps dense ; peut-être parce que le passage ajouté en marge est moins sensible à la contradiction de son propos, puisqu'il attribue au corps lourd et non au corps dense la capacité de diviser. En tout état de cause, le passage est symptomatique de la difficulté qu'a le chevalier à ramener l'ensemble de sa philosophie de la nature à son concept fondamental de quantité.

Les expériences que Digby avance à l'appui de sa théorie sont parlantes : si l'on soulève légèrement un plumeau suspendu à une ficelle et qu'on le lâche, celui-ci effectuera un petit rebond une fois la corde tendue par sa chute avant de retomber. Ce que l'on appelle la *vis impressa*[1] explique traditionnellement ce phénomène, pour la bonne raison qu'elle imprime une force au corps, mais elle n'empêche pas la gravité puisque celle-ci fait ensuite retomber le plumeau. Ceux qui considèrent que la gravité est une qualité font figurer celle-ci au cœur du processus de la *vis impressa* ; la gravité serait donc aussi à l'origine de son contraire. L'hésitation de Digby au sujet de l'expérience du plumeau est patente dans les manuscrits, il cherche d'abord à affirmer qu'il est impossible que le plumeau remonte si l'on suit strictement les mécanismes décrits auparavant, puis il affirme que la force ascendante ne serait pas assez forte pour surmonter la qualité de gravité. Il faut alors introduire des degrés de gravité, ce qui, nous l'avons vu, est du domaine de l'ineptie pour Digby. De même, lorsque quelqu'un aspire de toutes ses forces dans le canon d'un fusil, la balle s'élève toute seule, comme l'air, ce qui est bien la preuve pour Digby que le projectile n'est pas soumis à la gravité, qu'il n'y a pas de résistance à la montée[2]. Les deux exemples de Digby mettent en jeu des forces contraires à la gravité et nient son existence en tant que qualité intrinsèque à l'objet. Ils illustrent parfaitement les difficultés de l'action à distance.

L'acharnement que Digby met à pourfendre les doctrines des qualités et du lieu naturel est sous-tendu par sa quête d'une unité différente. Au monde scolastique où les choses cherchent à retourner à leur tout d'origine, où l'unité générale de la matière n'est toujours que temporairement désarticulée, où les corps sont subrepticement doués d'une intention, Digby oppose une matière physique inerte mue par des forces extérieures. Comme beaucoup de tenants de la nouvelle philosophie, il s'en prend aux trois points forts de la théorie aristotélicienne : le géocentrisme cède le pas à l'héliocentrisme, le

[1] La vis impressa correspond à la force. Chez Descartes, elle produit le transport de la matière du voisinage d'un corps au voisinage d'autres corps et elle agit uniquement par chocs. Newton l'applique à tous les mouvements. Jacques BLAMONT, *Le chiffre et le songe : histoire politique de la découverte*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 799-801.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 99.

clivage entre Terre et ciel s'efface au profit d'interactions permanentes et la prééminence de mouvements circulaires uniformes bat en retraite devant une circulation universelle, désordonnée et chaotique[1]. Dans la physique digbéenne, il n'y a pas de place pour des qualités morales reléguées à la sphère métaphysique, elle-même restreinte au monde strictement spirituel des substances non matérielles. Le travail qu'effectue le chevalier est donc autant une œuvre de construction que de destruction, dans la mesure où il dresse un système cohérent et ample contre un ensemble dont il dénonce le manque de bon sens et l'abstraction excessive. Plus profondément, le chevalier emploie la gravité pour dépeindre un monde physique en déséquilibre, fluctuant, traversé de turbulences, et il révèle une véritable métamorphose du mouvement. Ce qui était traditionnellement perçu comme un simple mouvement universel du haut vers le bas émerge comme l'aboutissement visible de courants désordonnés et contradictoires non perceptibles ; l'instable est transformé en une régularité qui souffre certaines exceptions. Si Digby partage l'intuition de Kepler qui veut que tous les mouvements vers le bas ou le haut procèdent d'une seule et même cause, il ajoute à l'équation l'ensemble des mouvements terrestres qui se résolvent dans la pesanteur[2].

Dès lors que Digby offre une explication atomiste de la gravité, il inscrit sa vision du monde sous le signe du chaos et de l'instabilité, accordant au mouvement apparemment régulier et stable de la pesanteur une teneur complexe faite de mouvements contradictoires où la chute domine. Ainsi, le chevalier remplace l'espace imaginaire aristotélicien par des collisions d'atomes potentiellement imaginaires.

2.B. Le magnétisme

Le second volet de la démonstration consiste en l'application de la théorie atomiste digbéenne au problème du magnétisme, qui suscitait d'aussi vives réactions au XVIIe siècle que celui de la gravité. Le terme de magnétisme couvre ici une science ancienne dont les frontières, au XVIIe siècle, sont brusquement étendues. Les philosophes antiques avaient ouvert la voie avec Thalès de Millet qui observait l'attraction de la pierre d'aimant sur le fer et Pline l'Ancien qui remarquait qu'elle pouvait communiquer cette propriété à un morceau de fer[3]. Pierre Pèlerin de Maricourt au XIIIe siècle élabore une

[1] John HENRY, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, *op. cit.*, p. 9 ; Rhonda MARTENS, *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 99-103.
[2] Rhonda MARTENS, *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*, *op. cit.*, p. 80-82 ; Charles C. GILLISPIE (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, *op. cit.*, vol. IV, « Kepler ».
[3] Damien GIGNOUX, Etienne DE LACHEISSERIE, Louis NEEL, « Magnétisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 juin 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/magnetisme.

première théorie qui permet de constituer boussoles et compas. C'est cependant William Gilbert qui fonde la science magnétique autour de l'idée centrale que la Terre se comporte comme un aimant géant, et que sa force magnétique se répand dans l'espace environnant. Le médecin, appelé par ses contemporains « père de la philosophie magnétique », intègre ainsi les questions astronomiques au débat sur le magnétisme et élargit le champ d'application des théories élaborées. Le jésuite Niccolo Cabeo reprend, dans sa *Philosophia magnetica* (1629), la partie expérimentale de Gilbert, pour édifier sa propre théorie d'inspiration aristotélicienne[1]. La pensée de Digby s'inscrit dans ce nouveau cadre.

Digby consacre trois chapitres de *Deux traités* à l'aimant (chapitres 20 à 22), et les passages correspondants sont lourdement amendés et annotés dans le manuscrit. Le magnétisme l'intéresse à deux titres : il est l'exemple parfait d'une action à distance, susceptible de mettre à mal sa théorie selon laquelle le mouvement vient exclusivement du contact direct entre les corps ; il est en outre, de l'avis commun des philosophes anciens et modernes, « l'exemple irréfutable et obvie des limites de ce que l'homme peut comprendre et de l'impossibilité qu'a sa raison à expliquer et percer les secrets que la nature entend nous cacher[2] ». Il n'en faut pas plus à Sir Kenelm pour affirmer avoir élucidé les mystères de la nature grâce à sa théorie et pour rappeler par la même occasion son intime conviction que l'entendement peut tout pénétrer. L'auteur précise ensuite que son explication est plausible, mais non démontrée.

2.B.1. Polémiques et problèmes

Le premier débat dans lequel Digby s'inscrit concerne le travail de Gilbert. Une à une, il reprend les six étapes clés de la démonstration de ce dernier : idées reçues sur les aimants et leur origine, mouvements magnétiques, orientation de l'attraction, variation dans les directions obtenues, inclinaison de l'aiguille dans la boussole et comparaison entre les mouvements de la Terre et de l'aimant[3]. Le *De Magnete* dépeint cinq mouvements magnétiques distincts : le « coït » ou l'attraction (livre II), l'orientation vers les pôles terrestres (livre III), la variation de l'orientation de l'aiguille de la boussole par

[1] Niccolò Cabeo (1586-1650), jésuite, est réputé pour ses deux ouvrages *Philosophia Magnetica* et *In quatuor libros meteorologicorum Aristotelis commentaria*, dans lesquels il traite du magnétisme de William Gilbert en particulier et du monde sublunaire d'Aristote en général. Peter R. DEAR, *Discipline and Experience*, *op. cit.*, p. 93-97 ; Stephen PUMFREY, *Latitude and the Magnetic Earth*, *op. cit.*, *passim* ; Charles C. GILLISPIE (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, *op. cit.*, vol. II, p. 1-3.

[2] « Which all Authors, both auntient and moderne, have agreed upon as an undenyable example and evidence, of the shortenesse of mans reach in comprehending, and of the impossibility of his reason in penetrating into, and explicating such secrets, as nature hath a mind to hide from us. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 175.

[3] William GILBERT, *De magnete*, *op. cit.*

rapport au méridien (livre IV), la déclinaison ou la constatation que le pôle magnétique se situe sous l'horizon (livre V) et la révolution ou le mouvement orbital lié aux aimants (livre VI). Le magnétisme se réduit donc à l'étude de mouvements spécifiques. Le médecin postule qu'à l'origine de ces mouvements distincts se trouve une « impulsion de parties homogènes les unes vers les autres ou vers l'agencement primitif de toute la Terre[1] ». L'attraction magnétique réside dans les particules de terre et elle constitue une force essentiellement immatérielle. L'inégale répartition des continents sur le globe explique la variation du pôle magnétique – Digby reprend l'explication à son compte et en donne une version atomiste. En outre, de Gilbert le chevalier hérite de la cosmologie copernicienne et la conception de la Terre bipolaire pour lesquelles il offre une justification atomiste cohérente avec ses idées sur la gravité. Digby semble vouloir prendre l'explication de Gilbert là où ce dernier l'a laissée et approfondir les raisons que le médecin a fournies. Il pousse la question physique un peu plus loin, et par là redéfinit implicitement la question métaphysique : si l'aimantation est le fruit de l'interaction d'atomes, la métaphysique ne s'interroge plus sur le pourquoi de l'attraction magnétique, mais sur la raison d'être des atomes.

Si Digby défend âprement Gilbert, il n'emprunte pas toutes ses idées à ce dernier : il se refuse à parler de « force » pour le magnétisme, et récuse que l'âme du monde en soit la source. Mais il s'intéresse de près à la controverse qui l'oppose au philosophe de la nature Niccolo Cabeo, qui écrivit son *Philosophia magnetica* en 1629 pour nuancer Gilbert et Galilée[2]. Cabeo conteste les fondements du magnétisme gilbertien au moyen de l'immobilité terrestre qu'il défend avec ardeur. Le mouvement de la Terre ne peut donc être à l'origine du magnétisme à proprement parler – idée que Digby récuse au seuil de sa propre explication. Les objections du jésuite sont diverses : les particules ne peuvent pas pénétrer tous les corps, et quand bien même ils le pourraient, la résistance des corps durs et denses augmenterait leur temps de pénétration. Puisque les corpuscules de terre seraient des éléments matériels, ils n'auraient pas la possibilité de bouger instantanément. Si la capacité d'absorption qu'ont les atomes a déjà été abordée au chapitre précédent, il est notable que Digby incrimine ici les limites de l'imagination pour justifier une telle objection : « cette difficulté n'a d'autre raison que le temps nécessaire à l'imagination

[1] « These movements are impulsions of homogeneous parts toward one another or toward the primary conformation of the whole earth. » *Ibid.*, p. 72.
[2] Peter R. DEAR, *Discipline and Experience*, *op. cit.*, p. 93-97 ; Stephen PUMFREY, *Latitude and the Magnetic Earth*, *op. cit.*, p. 225-226 ; Charles C. GILLISPIE (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography, op. cit.*, vol. II, p. 1-3.

pour *sublimer* suffisamment les parties quantitatives qui surgissent de l'aimant[1] ». Le terme « *subtilising* » pose ici un problème de traduction : le chevalier veut-il dire que l'imagination doit pénétrer la subtilité des arguments de la nature, qu'elle doit réaliser en pensée la division qui est à l'origine des atomes avant de comprendre qu'ils peuvent tout pénétrer, ou qu'il faut du temps aux atomes accourus dans le cerveau pour être spiritualisés avant de pouvoir former un schéma cohérent, comme on le verra au cours de l'étude de la logique de Digby ? Toujours est-il que Digby attribue à l'imagination l'impéritie du sujet à comprendre son système, sans minimiser l'importance qu'y joue le temps.

Digby se penche sur les débats que la pensée de Gilbert a suscités en particulier. La question de savoir à quels pôles correspondent le nord et le sud sur un aimant est discréditée au nom d'un signifiant arbitraire : seuls comptent les effets associés. Le sud de l'aimant peut désigner le bout qui a la même vertu que le pôle Sud, il est alors situé au bord le plus proche du pôle Nord, mais il peut tout autant figurer son orientation terrestre, il est alors localisé du côté du midi. Cette remarque étonne sous la plume de Digby de ce fait qu'elle jure avec son appel à redéfinir avec précision les termes communément employés, mais elle démontre aussi qu'il estime oiseux que de simples termes soient sujets à dispute. L'inversion nord-sud qui se dessine sous sa plume augure bien de la qualité changeante du langage, simple convention qui comprend parfois des approximations. Autre controverse : peut-on qualifier de magnétiques d'autres phénomènes d'attraction ? Si Gilbert penche vers la négative, Digby cherche un terrain d'entente : l'attraction entendue comme phénomène général se retrouve partout et procède du même mécanisme, mais l'attraction spécifique de l'aimant lui est propre dans la mesure où elle est un phénomène orienté, puisqu'un pôle est attiré avant l'autre[2]. Si la tige se trouve dans l'hémisphère nord, elle penchera vers le nord, et inversement. Digby, quelques années plus tard, emploiera tout de même le terme de « magneticke » pour décrire un phénomène non orienté : la *calamita della luce*, « l'aimant de lumière » qui est en réalité une pierre phosphorescente. Le chevalier en avait rapporté une de Bologne pour

[1] [Mes italiques], « for this difficulty hath no other avow, then the tardity of our imaginations in *subtilising* sufficiently the quantitative partes that issue out of the loadestone. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 186.
[2] *Ibid.*, p. 194.

satisfaire la curiosité de ses amis[1]. Le magnétisme, phénomène orienté d'attraction, est un concept mis au service d'autres formes d'attractions inexpliquées.

Deux moyens permettent d'accroître l'attraction des aimants : on peut les coiffer d'un chapeau de fer ou juxtaposer plusieurs magnétites et morceaux de métal. L'explication de ces phénomènes divise Gilbert et Galilée : comment la magnétite peut-elle donner au fer qui l'arme une force tellement supérieure à la sienne propre ? L'un pense que la vertu attirée du fer doit être comme réveillée par la proximité de l'aimant, mais qu'elle n'est pas accrue au cours du processus, l'autre affirme que les impuretés de l'aimant émoussent son effet et privilégient l'attraction du fer pour le fer sur celles de l'aimant pour le fer[2]. Digby, pour sa part, avance d'abord que la raison se trouve dans les qualités du fer, qui comme tout métal comprend une dominante d'humidité, l'élément « collant[3] ». Il s'ensuit que deux morceaux de métal en seront d'autant plus facilement unis. La magnétite, pauvre en humidité, demeure fixée à son chapeau de métal dans la mesure où elle y trouve la complémentarité nécessaire à l'équilibre auquel toute chose tend dans la nature.

La déclinaison constatée de l'aiguille dans la boussole taraude Digby et ses contemporains. Le chevalier postule l'existence d'une troisième source de fluors – autre nom pour les atomes issus des pôles – située non loin du pôle Nord, dont l'émission est légèrement supérieure à celle de son proche voisin. Passée une certaine distance, les atomes des deux courants se rejoignent, ce qui explique que la déviation de l'aiguille soit minime à grande distance du pôle Nord, mais qu'elle augmente à mesure que l'on s'en approche. Gilbert affirme que le décalage est moins marqué dans les régions méridionales, et la raison, selon Digby, se trouve dans la proportion élevée d'atomes ignés présents dans la zone équatoriale qui provoque un moindre magnétisme des terres en ces contrées, l'aimant étant à dominante aqueuse. Par conséquent, un petit lopin de terre magnétique près du pôle Nord aura un effet supérieur à un vaste espace situé dans l'hémisphère austral. Gilbert affirme aussi que l'unique cause de la déclinaison est géographique, ce qui signifie que la variation en un même lieu ne change jamais[4]. À cette idée, Digby oppose l'avis de mathématiciens anglais qui, dans une fourchette de

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr, 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656. Lettre publiée, *Collections of Massachussetts Historical Society*, 3e série, vol. X, p. 15-18.
[2] Galileo GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* [1632], *op. cit.*, paragraphes 614-617, p. 586-587 ; William GILBERT, *De magnete*, *op. cit.*, p. 138.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 198-199.
[4] William GILBERT, *De magnete*, *op. cit.*, p. 240-241.

cinquante-quatre ans, constatèrent à l'aide de force calculs et observations qu'à Londres l'aimant analysé mesurait le nord avec un décalage de sept degrés[1]. Le premier à avoir ainsi évalué la déclinaison fut William Burrough en 1580, suivi, plus de quarante ans plus tard par Edmund Gunter, et enfin en 1634 par Henry Gellibrand qui succéda à ce dernier à la chaire d'astronomie au collège de Gresham. Gellibrand conclut que le magnétisme évoluait au fil des années ; cette découverte fit sa réputation et il publia à Londres ses découvertes dans un opuscule, *Discours mathématique sur la variation de l'aiguille magnétique* dans lequel il détaille l'expérience et reproduit les calculs[2]. Son travail fit cependant polémique hors de l'île, le chevalier s'appesantit par conséquent sur l'excellente réputation dont jouissaient ces hommes et sur les nombreux témoins qui assistèrent à l'élaboration des calculs et dont la quantité compensait largement, selon lui, la respectabilité individuelle qui pouvait faire défaut à l'un ou l'autre[3]. Le passage est une parfaite illustration de la théorie de Steven Shapin qui veut que la notoriété et la bonne réputation des expérimentateurs soient cruciales à la crédibilité de leur travail au XVIIe siècle[4]. L'explication qu'en donne Digby ne manque pas de piquant : si les autres nations n'ont point constaté la variation, explique-t-il, c'est qu'elle est plus marquée en Angleterre, île ouverte sur le nord grâce au vaste océan qui permet de grandes fluctuations de climat. Là s'arrête le raisonnement, libre au lecteur d'en déduire que les flux d'atomes nordiques se répandent en plus grand nombre sur l'île avec le temps.

La théorie de Digby a une postérité notable : Sir Thomas Browne l'expose dans son *Pseudodoxia*, soutenant que le magnétisme est causé par la poussière de soleil[5]. Il y voit cependant la confirmation d'un modèle biblique que Digby occulte entièrement. Boyle, quant à lui, reprendra les deux théories pour les uniformiser avec celle de Gilbert. Toujours est-il que Digby œuvre, dans le cas particulier du magnétisme, pour faire connaître les théories de ses compatriotes et pour promouvoir une interprétation atomiste compatible avec les découvertes les plus récentes.

---

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 201-202.

[2] Henry GELLIBRAND, *A Discourse Mathematical on the Variation of the Magneticall Needle Together with Its Admirable Diminution Lately Discovered*, Londres, 1635.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 200-201 ; Art R. T. JONKERS, *Earth's Magnetism in the Age of Sail*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 75-76 ; Gillian M. TURNER, *North Pole, South Pole: The Epic Quest to Solve the Great Mystery of Earth's Magnetism*, New York, The Experiment, 2011, chapitre 14.

[4] Steven SHAPIN, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 212-227.

[5] Thomas BROWNE, *Pseudodoxia Epidemica, or, Enquiries into Very Many Received Tenents and Commonly Presumed Truths*, Londres, 1646, p. 56-78 ; Kevin KILLEEN, *Biblical Scholarship, Science and Politics in Early Modern England: Thomas Browne and the Thorny Place of Knowledge*, Farnham Burlington, Ashgate, 2009, p. 139-140.

2.B.2. Un fonctionnement baroque

Digby avance que gravité et magnétisme procèdent d'une seule et même cause, « la gravité témoigne en faveur de la force magnétique, et le travail des aimants rend un verdict non moins négligeable pour les causes de la gravité, en fonction de ce que nous en avons dit[1] ». La métaphore du tribunal prépare le lecteur à l'exposition de la logique digbéenne qui se trouve au début du traité suivant et fait transparaître la manière dont Digby souhaite que le monde physique soit analysé : de façon impartiale, cohérente, unifiée, de sorte que les explications de divers phénomènes s'étayent les unes les autres. Kepler voyait lui aussi dans le mouvement du fer vers l'aimant le modèle de la gravité, une attraction par un autre corps apparenté[2]. Les interférences entre les explications de la gravité et du magnétisme étaient pléthoriques à l'ère baroque grâce aux hypothèses de Gilbert, et Digby hésite même à expliquer une partie des phénomènes magnétiques au moyen de la gravité.

Les influences sur le chevalier sont multiples et l'ensemble de ses idées s'inscrit dans les débats de l'époque. Digby est largement inspiré des idées de Gilbert en particulier, réfutées par Cabeo, ainsi que des expériences galiléennes avec les aimants armés qui, bien qu'elles aient constitué une part mineure de son travail, validèrent l'intérêt de la question[3]. La mention de Descartes est absente du travail de Digby sur le magnétisme, alors que le phénomène occupe une part centrale dans la pensée de ce dernier. Si Descartes exprime dans une lettre à Mersenne son intérêt pour le magnétisme dès 1630, il ne le mentionne pas dans *Le monde* dont Digby eut peut-être connaissance[4]. Le Français se penche sur les expériences de Kircher et sur la question de la déclinaison magnétique dans les années 1640-1643 comme en témoignent ses lettres à Christiaan Huygens[5]. Digby ne rencontra cependant Huygens qu'à la fin du printemps 1661, lors du voyage à Londres du Néerlandais, il ne pouvait donc pas connaître la théorie plus précise dont ce dernier avait eu vent en mai 1643, pas plus qu'il ne pouvait avoir connaissance des *Principes philosophiques* avant la publication de *Deux traités*. Peut-être Mersenne lui a-t-il donné la teneur des avancées de Descartes sur ce sujet. Le décalage chronologique

[1] « Gravity beareth a faire testimony in the behalfe of the magnetike force; and the loadestones working, returneth no meane verdict for the causes of gravity, according to what we have delivered of them. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 194.
[2] Alexandre KOYRÉ, *Newtonian Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, p. 211.
[3] Laura FERMI et Gilberto BERNARDINI, *Galileo and the Scientific Revolution*, New York, Basic Books, 1961, p. 35-37.
[4] *Le monde* ne fut pas publié du vivant de Descartes, mais il circula sous forme manuscrite. René DESCARTES, *Correspondance*, A.T., vol. I, p. 176 ; il est publié dans A.T., vol. XI, p. 1-216.
[5] *Ibid.*, vol. III, p. 670. Athanase Kircher (1602-1680), polyhistor jésuite surnommé « le maître de cent arts », s'est intéressé durablement au phénomène de l'attraction magnétique. Daniel STOLZENBERG (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford, Cadmo, 2001, p. 27-36.

et l'absence de preuves laissent penser cependant que Digby n'était sans doute pas au fait des idées de Descartes sur les aimants lors de la rédaction de sa grande œuvre. Certaines constantes se dégagent cependant : Descartes a en commun avec le chevalier de chercher l'origine du magnétisme dans les flux de particules entre les hémisphères, et il avance avec Gilbert que la Terre est un immense aimant[1]. Aucune autre trace de son influence n'est percevable dans le discours digbéen sur le magnétisme.

Les considérations sur le mouvement de la Terre dans le cosmos, j'ai tenté de le montrer, sont étonnamment absentes de *Deux traités*, et le passage sur le magnétisme fait figure d'exception, ce qui a pour effet d'amplifier l'importance du propos. Digby cherchait davantage à promouvoir les idées de Gilbert, en particulier dans le contexte français très critique de l'élisabéthain dans lequel il publie *Deux traités*, qu'à avancer une théorie nouvelle. Le mouvement de la Terre apparaît au seuil des considérations sur le magnétisme et se dessine en filigrane tout au long de son explication. De la sorte, l'approche digbéenne s'apparente aux théories de Gilbert qui, au travers de son étude des aimants, cherche à prouver que la Terre est une planète au sein d'un système solaire harmonieux. Fondamentalement, le magnétisme s'entend grâce à la composition de la Terre, cette dernière jouant un double rôle de modèle et de composant indispensable. La vertu pédagogique de la modélisation atteint ici son apogée et le chevalier insiste sur son importance : de même que Gilbert a fabriqué une *terrella*, véritable globe miniature, pour observer les phénomènes de magnétisme, de même quiconque souhaitant progresser en philosophie de la nature « doit s'efforcer de réduire son sujet à un petit modèle […] qu'il peut tourner et retourner à sa guise[2] ». L'étude du magnétisme au XVIIe siècle est ancrée dans la cosmologie et de nombreux penseurs dont Digby voient dans le mouvement planétaire les causes de cette mystérieuse attraction. Une telle approche a l'avantage de présenter les interactions entre le vaste monde et les petits phénomènes au moyen d'un seul et même item dont l'unité constitue une preuve de vérité. Cette ampleur explicative est aussi suggérée par la bipolarité de l'aimant qui arbore une proche ressemblance avec le monde terrestre. De fait, Digby insiste avec détermination sur la double nature de l'aimant, centrale dans sa pensée : non seulement son orientation nord-sud se trouve à

[1] Patricia RADELET-DE GRAVE, « Influencia de los vortices magnéticos sobre la idea cartesiana de los vortices planetarios », *in* Carlos ALVAREZ et Rafael MARTINEZ ENRIQUEZ (eds.), *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, UNAM-Siglo XXI Editores, 2000, p. 285.

[2] « Any man that hath an ayme to advance much in naturall sciencies, must endeavour to draw the matter he enquireth of, into some small modell, […] which he may turne and wind as he pleaseth. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 181.

l'origine de sa force, mais en outre ces pôles sont des données irréductibles dans le sens où ils existeront toujours même si l'aimant est coupé. C'est d'ailleurs à la hauteur des pôles que l'effet magnétique est le plus notable[1]. La dualité des flux qui parcourent l'aimant est fondamentale dans la constitution du magnétisme. La comparaison ne nécessite pas chez Digby que la Terre soit un gigantesque aimant – de fait, la qualité magnétique est restreinte à la surface de la Terre[2]. Si ce n'était pas le cas, si la vertu de l'aimant était répartie sur l'ensemble de la surface terrestre, les deux pôles de la Terre auraient la même force, et l'aimant se dirigerait naturellement vers le nord. En outre, la force de l'aimant ne peut pas provenir du centre de la Terre, sans quoi son mouvement serait du centre vers la circonférence, il se dresserait debout au lieu de se tourner vers le nord. La différence entre ces deux modes de fonctionnement prouve que la Terre n'est pas une magnétite – Digby contrecarre ainsi la possible objection à sa méthode en en montrant la limite explicative et se dissocie de la pensée de Gilbert[3]. L'attraction qu'exerce la Terre est accidentelle et non substantielle, c'est pourquoi le magnétisme ne peut pas être la cause de la gravité.

Inspiré de l'analogie entre microcosme et macrocosme, Digby inaugure son argumentation avec des considérations sur l'influence du Soleil qui chauffe la Terre de façon inégale au détriment des pôles. Conséquence de ce déséquilibre, la « zone torride » autour de l'équateur est sujette à un mouvement de matière plus vif et intense qui provoque une déperdition des particules d'air. Cet amenuisement génère des arrivées d'air depuis les pôles, en conformité avec le système atomiste décrit au chapitre précédent, dont les corpuscules seront naturellement plus denses et plus proches de la Terre. Digby renforce son ajout d'un calcul supplémentaire et quelque peu superficiel pour signifier la puissance éminente du courant que ces différences de climat engendrent[4]. Deux courants majeurs parcourent donc la Terre depuis chaque pôle jusqu'à l'Équateur, où de nombreux atomes s'élèvent tandis que d'autres entament le chemin inverse, et les derniers, éperonnés par un courant accidentel, franchissent la zone torride pour se diriger vers le pôle opposé. Le mouvement général n'est pas équilibré : l'hémisphère nord étant majoritairement couvert de terres émergées, il émet davantage d'atomes de terre, tandis que l'hémisphère sud est saturé de corpuscules aqueux. L'influence des saisons vient

[1] *Ibid.*, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 192-193.
[3] *Ibid.*, p. 193.
[4] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 233r.

amplifier ou atténuer la force des courants, la saison estivale catalyse les flux et permet le rééquilibrage des masses aériennes. Telles sont les données climatiques qui servent de toile de fond à la théorie digbéenne du magnétisme.

Par moments, Digby coquète avec la théorie du lieu naturel qui semble affleurer çà et là sous une forme corpusculaire. Dans son *Discours fait en une célèbre assemblée*, Digby laisse échapper une mention du « lieu naturel » vers lequel se dirigent les particules des différents produits insérés en une fiole laissée au repos après avoir été agitée[1]. Certes, il parle là du mouvement des atomes qui se répartissent, mais il n'en demeure pas moins qu'il ne fournit pas d'explication sur la séparation habituelle des différents corpuscules, pas plus qu'il ne peut dire pourquoi certains s'élèvent et d'autres sombrent. La théorie du lieu naturel est rarement assumée de façon si ouverte, mais elle resurgit régulièrement et discrètement. Ainsi, dans le cas hypothétique où un aimant serait surélevé et libre de se tourner dans n'importe quel sens, il retrouve l'orientation qu'il avait sur Terre, l'extrémité qui se trouvait dirigée vers le nord anordit, et inversement[2]. Le texte, à l'origine sous forme de question rhétorique, se trouve agrémenté d'un assertoire « certainement » qui établit le fait comme assuré et ne l'ouvre pas au débat[3]. Le passage manuscrit propose une première explication qui n'apparaît pas à l'impression : une précision sur la disposition « naturelle » de la pierre à recevoir les flux d'atomes d'un pôle déterminé, structuration qui crée une habitude, de même que l'arbre a coutume de recevoir le flot de sève depuis ses racines, et qu'il serait mal disposé à le recueillir depuis ses rameaux. La comparaison, artificielle et décalée, souligne la pénible situation du chevalier qui, imbu de la théorie prévalente du lieu naturel, ne parvient pas à en donner un équivalent atomiste satisfaisant. L'exposé subséquent reformule la même idée, avec un accent particulier sur la qualité du passage qui se fait dans l'aimant traversé de part en part de flux opposés. S'ensuivent dans le manuscrit quatre folios entièrement biffés qui rappellent que ce sont les courants d'atomes qui, enclins à pénétrer la pierre par l'extrémité associée à leur pôle d'origine et à s'en échapper par le bout opposé, orientent la pierre de façon à faciliter leur passage[4]. À l'attraction naturelle d'un bout de l'aimant pour le pôle associé qu'il avance d'abord, Digby préfère l'explication par la circulation

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 90.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 179-180.
[3] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 235v.
[4] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 236r-v.

massive d'atomes, plus en phase avec son système, et moins directement liée au lieu naturel.

Un examen du long passage biffé éclaire un aspect central de la pensée du chevalier. Digby y distingue deux sortes de mouvements : la chute des graves et l'attraction magnétique. En soi, cette dernière se caractérise par l'influence des flux d'atomes qui traversent la pierre, et non par la poussée des atomes solaires comme dans le schéma de la pesanteur. Résultante de deux courants qui conjuguent leurs forces, l'attraction magnétique est au croisement du mouvement du pôle à l'équateur, décrit ci-dessus, et d'une envolée perpendiculaire à la Terre. Le magnétisme se distingue par le fait qu'il est engendré par l'union de deux atomes issus chacun de l'un des courants décrits, il est l'exemple par excellence du flux d'atomes composés, dont la direction générale est tempérée par la gravité. De fait, les deux forces s'exercent sur des objets différents : la gravité impose un mouvement descendant à tout le corps, tandis que le magnétisme ne façonne que certains atomes composés qui sortent du côté nord de l'aimant. Cette double influence explique que l'aiguille qui a été au contact de l'aimant et qui a ainsi acquis son magnétisme penche vers le bas tout en oscillant vers le nord. Une objection en découle : comment se fait-il que, soumis à ce triple mouvement, le corps magnétique ne se dirige pas vers le nord quand, par exemple, il flotte sur l'eau et ne peut descendre plus bas ? L'aimant est poussé de façon continuelle vers l'eau et ne peut pas s'élever, comme s'il avait une planche au-dessus de lui, ce qui le gêne aussi dans sa progression vers le nord. Puisqu'il y a un peu de jeu entre les atomes, l'aimant oscille légèrement autour de son centre, mais les flux d'atomes s'assurent qu'il ne se déplace pas vers le nord[1].

Digby renonce à cette explication pour plusieurs raisons. La mention de l'espace entre les atomes y joue sans doute un rôle dans la mesure où elle évoque l'existence du vide que le chevalier fustige par ailleurs : le résultat final est bien moins démonstratif et limite le raisonnement à l'analyse du mouvement de l'aimant entre les flux des pôles vers l'équateur. La complexité des courants multiples contrevenait-elle à l'adage de simplicité que professait Digby ? L'explication dut lui paraître peu satisfaisante au vu des difficultés qu'il avait à répondre à ses propres objections. En outre, Digby semble vouloir à la fois retirer la gravité du schéma explicatif général et ajouter les conclusions auxquelles William Gilbert était parvenu un demi-siècle plus tôt. Attribuer la déclinaison de

[1] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 236r-240v.

l'aiguille dans la boussole à la gravité assimilait deux phénomènes que les sens distinguent, ce qui a pu déplaire à Digby. En toute hypothèse, la version définitive permet de faire la part belle à l'explication de Gilbert dont Digby fait l'apologie dans deux feuillets qu'il ajoute au manuscrit[1].

Ainsi, Digby préfère conclure que l'aimant change de position selon la direction des flux d'atomes qui le traversent : en dehors de toute contrainte, la pierre oriente naturellement son pôle Nord vers le nord. Il se penche ensuite sur un problème étonnant : que se passe-t-il quand deux sidérites se rencontrent ? Plusieurs cas sont évoqués où les aimants sont tour à tour libres ou entravés, et où ils se tournent toujours l'un vers l'autre, constituant par ailleurs une métaphore adéquate pour l'amour de Théagènes et Stelliana[2]. Le métal est attiré par la magnétite en raison de « la conformité entre le fer et l'aimant », étant donné que le premier, d'une nature apte à recevoir les flux magnétiques, devient faiblement aimanté[3]. Il a dès lors une capacité augmentée de se diriger vers la pierre d'aimant en raison de sa nature plus homogène.

Digby situe l'origine des sidérites dans les flux d'atomes issus des pôles qui ont la capacité de conférer à tout corps, en fonction notamment de son orientation nord-sud, la fameuse « vertu magnétique ». Les étapes successives de chaud et de froid favorisent la magnétisation, puisqu'un corps ouvert par la chaleur attire les atomes nécessaires lors de son refroidissement. L'aimant détient son pouvoir tant du lieu où il a vu le jour que d'un autre lieu situé dans l'hémisphère opposé. L'explication par les flux d'atomes a l'avantage de justifier facilement la contagion de l'aimant avec d'autres corps : puisque, par définition, la nature permanente de la magnétite est d'allier les opposés, elle joint en son sein les fluors des deux hémisphères, ce qui la rend extrêmement sensible à la présence d'autres particules semblables. La qualité d'attraction est intimement liée au rôle non plus du feu, mais de l'humidité. La comparaison avec le phénomène de filtration, brève dans la version publiée, mais plus ample dans le manuscrit, rappelle que la circulation est la clé de voûte du processus. De même que la capillarité fait monter l'eau dans une toile et y favorise les parties tissées qui présentent le moins d'obstacles, ainsi les atomes préfèrent passer par les pierres aimantées où leur vitesse est exaltée par l'existence de leurs homologues de l'autre pôle, comme un batelier qui tirerait la corde

[1] *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 242r-243v.
[2] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 35.
[3] « This conformity between iron and the loadestone », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 185.

vers lui pour aller dans la direction opposée[1]. Le passage par l'aimant est un détour pour l'atome, une anomalie qui s'explique par la facilité accrue de la traversée et par le fait que les émanations magnétiques ne sont pas contraintes de suivre des lignes droites[2].

Par ailleurs, et comme pour contrebalancer l'effet de cette déformation, Digby affirme de nouveau avec force la finalité de la nature qui vise explicitement à unir l'aimant au fer. Sa façon de l'exprimer surprend : « que c'est l'intention de la nature dans toutes les opérations de l'aimant de faire une union entre les corps attirants et attirés[3] ». Le choix d'employer le substantif *union* quand on attendrait plutôt son équivalent verbal met en valeur le résultat final, l'unité du monde, renforcé par l'emploi des participes présents et passés adjectivaux qui se font écho, comme les deux côtés d'un miroir qui se trouvent réunis sur sa surface lisse. Digby voit l'évidence de son propos dans la « violence » qui amène le fer à l'aimant, dans celle qui sépare les pôles opposés, dans la déclinaison de l'aiguille : autant de phénomènes d'attraction qui justifient l'intention fondamentale de la nature d'unir tout ce qui doit l'être, par le moyen paradoxal d'une division nécessaire de la matière. Digby compense ainsi l'inquiétante instabilité du monde physique qu'il décrit.

À l'occasion de sa réflexion sur le magnétisme, Digby s'attarde dans un feuillet qu'il ajoute au manuscrit, sur les sphères d'activité. La notion n'est pas nouvelle, mais elle reçoit une explication atomiste : chaque corps émet des particules, qui forment un espace au sein duquel le corps a une influence privilégiée par rapport à d'autres corps à proximité. Ces effluves sont plus concentrés à la hauteur des pôles dans le cas des aimants[4]. Par conséquent, l'aura n'est pas nécessairement circulaire, même si l'aimant l'est, et elle couvre un plus grand volume à la hauteur des pôles : « il est impossible que sa sphère d'activité soit parfaitement sphérique », le constat de Digby est sans appel[5]. Est-ce là le signe supplémentaire de la faillite des modes traditionnels employés pour signifier la perfection du monde ? Marjorie Nicolson a vu dans l'émergence des images dépeignant le cercle brisé dans la poésie métaphysique le symptôme du naufrage que subirent les idéaux de l'époque[6]. Aux cercles concentriques parfaits qui dessinent le fonctionnement

[1] *Ibid.*, p. 183-184 ; Ms. vol. I, f. 242v.
[2] *Ibid.*, p. 186.
[3] « That the intention of nature in all the operations of the loadestone, is to make an union betwixt the attractive and the attracted bodies. » *Ibid.*, p. 192.
[4] *Ibid.*, p. 188.
[5] « And consequently it is impossible that its sphere of activity should be perfectly sphericall. » *Ibid.*, p. 192.
[6] Marjorie NICOLSON, *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the « New Science » upon Seventeenth-Century Poetry*, New York, Columbia University Press, 1960, *passim*.

du monde aristotélicien se substituent l'orbite ovale, le limbe irrégulier, le pourtour discontinu[1]. Ici, la sphère n'est pas rompue, elle est déformée, tordue, altérée, sa transformation s'apparente à l'allongement de proportions et à la verticalité. Signe de révolte envers l'esthétique de la Renaissance, crise de la représentation, le maniérisme partage ses traits avec la nouvelle philosophie qui, loin de rompre les moules traditionnels d'analyse, les déforme à les rendre méconnaissables pour les adapter à une vision du monde physique différente, originale, métamorphosée[2].

Le magnétisme de Digby est un mouvement que l'on peut qualifier de baroque : insaisissable, mystérieux, il est l'alliance des contraires, un détour signifiant d'atomes qui ne dessinent plus des trajectoires rectilignes, mais adoptent des circuits sinueux, courbes, méandriques qui ne compromettent pas leur passage. La métamorphose est au cœur du processus – en détaillant pourquoi l'effet de l'aimant ne s'émousse pas, Sir Kenelm postule que, à l'instar des racines de plantes qui ont la vertu de transformer en leur nature les liquides qu'elles tirent de la Terre, les aimants parviennent à convertir l'air ambiant en leur propre substance. Des considérations alchimiques viennent étayer sa pensée : le salpêtre, laissé à l'air libre, voit sa masse augmenter avec le temps. De même, un aimant placé d'une certaine façon sur la Terre, ou contre un autre aimant, est renforcé dans son effet, comme s'il se nourrissait de leurs émanations[3]. Enfin, la pierre dépend de son entourage direct pour acquérir ou perdre sa vertu : le magnétisme lui est transmis par un contact qui s'observe dans l'interaction du fer avec l'aimant, et il se perd de la même façon. L'aimant est un lieu de transformation, de métamorphose où se concentrent différentes influences qui perturbent l'harmonie traditionnelle du monde pour lui donner une nouvelle cohérence tout en détours et en changements, mais invariablement systématique.

2.C. La sympathie

Il reste à analyser l'impact de l'ultime phénomène à distance, la sympathie, responsable d'un large éventail d'effets qui déroutent les explications classiques.

[1] Cependant, Kepler et Galilée tentèrent de préserver à tout prix la primauté des formes traditionnelles et privilégièrent le cercle sur l'ellipse. Yves BONNEFOY, *Rome*, *1630*, *op. cit.*, p. 10. Sur l'importance du cercle dans la poésie, on peut consulter Line COTTEGNIES, *L'éclipse du regard : la poésie du baroque au classicisme 1625-1660*, Genève, Droz, 1997, p. 209-212.

[2] Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas*, *op. cit.*, p. 48-53.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 186.

2.C.1. Histoire et fonctionnement d'une notion médicale

Si la sympathie figure maintenant au panthéon des idées saugrenues que la science moderne a infirmées, elle constituait un mode valable d'explication pour de nombreux phénomènes au moins jusqu'au XVIIe siècle inclus. Employée en particulier en médecine, mais aussi mise en œuvre dans les domaines social et moral, elle permettait de justifier la circulation d'émotions, la contagion, ou encore certaines occurrences d'imitation. Son origine est antique, son renouveau humaniste et son application moderne. La sympathie à proprement parler, si l'on en croit Littré, est le rapport qui existe entre plusieurs membres plus ou moins éloignés les uns des autres et qui fait que « l'un d'eux participe aux sensations perçues et aux actions exécutées par l'autre[1] ». Ce principe fonde un art de guérison à distance où le remède, appliqué à un organe ou une chose distincte de la partie blessée, bénéficie des liens secrets qui unissent les deux composantes et permettent la guérison. L'onguent armaire, dont la recette inclut des ingrédients aussi divers que de la mousse recueillie sur un crâne humain ou de la chair prélevée d'un pendu, est un soin permettant la guérison sympathique : étalé sur l'arme à l'origine de la lésion, un vêtement associé à l'organe douloureux ou encore un objet maculé du sang du malade, il agit de façon mystérieuse sur la blessure qui cicatrise progressivement. Le thérapeute nettoie la blessure méticuleusement, la panse avec un linge propre et imprégné de l'urine du patient, et attend que le baume fasse son effet. L'onguent sympathique prend tour à tour une forme liquide, pâteuse ou poudreuse, suivant les recettes et les auteurs[2]. Sa théorisation est généralement attribuée à Paraclese, mais c'est Jean-Baptiste Van Helmont qui en est le promoteur le plus acharné. Son traité, *De Magnetica vulnerum curatione*, publié en 1621, présente le magnétisme comme le paradigme de l'influence effective que peuvent avoir des objets éloignés. La sympathie de Van Helmont est l'une des formes que prend ce phénomène d'attraction ; la raison des liens secrets se trouve dans un esprit universel dont les ramifications s'étendent partout dans le monde, ce qui lui permet de le réguler et de l'informer, et ce concept d'esprit fait une discrète apparition chez Digby au sujet du vitriol. L'Église catholique en Flandre condamnait l'onguent armaire pour son fonctionnement occulte et son aspect magique ce qui explique en partie que de nombreux savants se soient intéressés à la question et aient cherché à refonder le concept sur des bases plus compatibles avec la méfiance institutionnelle pour tout ce qui ressemblait à de

[1] « Sympathie », Dictionnaire Littré [en ligne], consulté le 29 novembre 2016. URL : http://www.littre.org /definition/sympathie.

[2] Le terme « d'onguent armaire » est employé au XVIIe siècle pour traduire le latin *unguentum armarium*, et correspond à l'anglais *weapon salve*. On peut aussi le désigner par ses termes équivalents de « cure à distance » ou « onguent sympathique ». Roberto POMA, « L'onguent armaire entre science et folklore médical », *art. cit.*

la sorcellerie[1]. Du côté anglais, la controverse compte, parmi ses illustrations les plus représentatives, la réplique de Robert Fludd à William Foster, *Doctor Fludd's Answer unto Mr Foster, or, The Squeezing of Parson Fosters Sponge* où, à l'attaque personnelle, le premier ajoute des exemples de guérison efficace dus, selon lui, à la cause naturelle d'un remède qui est tout sauf magique et démoniaque[2]. L'unité des mondes physique et spirituel, largement inspirée dans sa formulation par l'ouvrage de Gilbert, se fonde ici sur l'expérience commune et postule une vision hermétique et néoplatonicienne de l'univers, étayée par la Bible. Dans son effort pour adapter la sympathie aux canons de l'Église, Foster l'assimile à l'esprit vivifiant de Dieu et fait reposer son argumentation sur la Genèse et les lettres de Paul[3]. Cette brève histoire de la sympathie montre que, lorsque Digby s'y intéresse au début des années 1640, le concept de sympathie est encore controversé.

La querelle autour de la sympathie et, plus particulièrement, de l'onguent armaire tant dans sa variante continentale qu'anglaise, oppose deux obstacles majeurs au chevalier : le phénomène est fondé sur des qualités occultes et l'Église le récuse pour son aspect magique. En outre, il attire l'opprobre des grands – Mersenne et Gassendi en premier lieu[4]. La guérison sympathique constitue donc l'exemple emblématique du combat de Digby contre les explications obscures et en faveur du dogme de l'Église catholique, ce qui justifie son intérêt de longue date pour la question. Digby, dans *Deux traités*, emploie le terme « onguent armaire » et « poudre sympathique » indifféremment, mais abandonne le premier au profit du second dans son *Discours*, probablement dans une tentative de promouvoir la version poudreuse[5].

---

[1] Un exemple de cette opposition pour raisons religieuses est W. FOSTER, *Hoplocrismaspongus: or, A Sponge to Wipe Away the Weapon-Salve*, Londres, 1631.

[2] Robert FLUDD, *Doctor Fludds Answer unto M. Foster or, The Squeesing of Parson Fosters Sponge, Ordained by Him for the Wiping Away of the Weapon-Salve*, Londres, 1631. Fludd soutenait l'emploi de la sympathie pour la guérison des plaies (dans *Anatomiae amphitheatrum*, Frankfort, 1623), mais il fut vigoureusement pris à parti par William Foster qui alla jusqu'à clouer le frontispice de sa réfutation (*A Sponge to Wipe Away the Weapon-Salve*, Londres, 1631) sur la porte de son adversaire. Foster soutenait que l'onguent armaire était inefficace et démoniaque. Fludd répondit par un pamphlet plein d'esprit (*Doctor Fludd's Answer to Mr Foster*, Londres, 1631) dans lequel il cite des exemples d'efficacité. Il s'y réfère fréquemment au travail de William Gilbert et conclut au fonctionnement naturel de la sympathie. Sur la controverse, on peut consulter Allen G. DEBUS, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Science History Publications, 1977, p. 279-293 ; William E. BURNS, *The Scientific Revolution: An Encyclopedia*, Santa Barbara, Abc-Clio, 2001, p. 320-321.

[3] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 273-274.

[4] Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, *op. cit.*, p. 361, 371-372 ; John L. HEILBRON, *Elements of Early Modern Physics*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 20 ; Saul FISHER, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science*, *op. cit.*, p. 290.

[5] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 273-274 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 164-165 ; Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve », *art. cit.*, p. 179-180.

Le concept a cependant une portée plus large que la simple application thérapeutique ; héritée des stoïciens, la sympathie postule une concordance entre des réalités physiques multiples, reliquat d'une ancienne communion de la nature, de l'unité d'un monde désormais déchu. Elle voit des liens secrets entre les gens – c'est la sympathie qui fondera la pensée morale de Hume – et constitue une version élaborée de l'adage séculaire « qui se ressemble s'assemble[1] ». À la limite, elle peut être considérée comme un parent de la théorie du lieu naturel dans la mesure où elle justifie le mouvement qu'effectuent certaines choses vers d'autres qui leur sont similaires. La sympathie favorise une vision du monde à l'avenant d'un réseau dense et mystérieux, tissé d'impressions, d'imagination, d'habitudes, de sentiments. Selon le chevalier, les sympathies et antipathies qui parcourent le monde sont les vestiges de la perfection dont étaient capables les sens humains aux temps adamiques[2]. La croyance était courante au XVIIe siècle où l'on pensait que les premiers hommes avaient des sens largement plus acérés et qu'ils percevaient bien plus de nuances puisqu'ils avaient été créés à « l'image et à la ressemblance » de Dieu[3]. À force de désordre et de corruption, leur acuité s'était émoussée – cette conception permit même de justifier l'utilisation d'instruments d'optique comme le télescope et le microscope qui palliaient les défectuosités de la vue[4].

L'abolition de la distinction entre qualités occultes et apparentes[5] rend possible l'enquête de Digby : la sympathie a des effets manifestes, ses principes n'attendent que l'effort d'un entendement éclairé pour se faire jour. Il applique à la sympathie une conception de la causalité qui le pousse à chercher les origines de chaque effet, qui permettraient d'unifier tous les phénomènes, comme le recommandait Fracastor pour la contagion, la sympathie et l'antipathie[6]. Son explication est atomiste, même si çà et là affleurent des explications rivales qu'il ne parvient pas tout à fait à abolir dans son raisonnement.

---

[1] Lester S. KING, *The Road to Medical Enlightenment, 1650-1695*, *op. cit.*, p. 143 ; Philippe BLOUIN, « Sympathie restreinte et sympathie étendue dans le *Traité de la Nature Humaine* de David Hume », *Gnosis*, vol. XI, n° 3, 2011, p. 1-15.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 295.
[3] Genèse 1, 26-27.
[4] Steven SHAPIN et Simon SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 36-38.
[5] Keith HUTCHISON, « What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? », *Isis*, vol. LXXIII, n° 2, 1982, p. 233-253.
[6] Jérôme Fracastor (1478-1533), gentilhomme savant de la Renaissance, médecin du Concile de Trente, pensait que lorsque deux parties d'une chose étaient séparées l'une de l'autre, elles envoyaient à leur contrepartie une émanation de leur forme substantielle, une *species*, qui leur permettait de tendre vers l'autre afin d'être réunies de nouveau. Ron MILLEN, « The Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution », *in* Margaret OSLER et Paul FARBER (eds.), *Religion, Science, and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 185-216 ; Pierre DUHEM, *La théorie physique*, *op. cit.*, p. 316.

La sympathie a longtemps été associée au magnétisme, puisque dans la pensée de l'époque tous deux provoquent une action à distance et reposent sur l'interdépendance qui semble exister entre différentes parties de l'univers[1]. Le livre de Gilbert évoqué au cours de la partie précédente a fait de nombreux émules dans cette controverse. Lorsque Digby prend parti pour la version poudreuse de l'onguent armaire, et fait du vitriol son principal composant, il remarque que la poudre est attirée par un aimant approprié, du fait que le vitriol incarne « une corporification de l'esprit universel qui anime et perfectionne tout ce qui existe en ce monde sublunaire[2] ». Cette qualité lui permet d'obtenir un vitriol « celeste » et pur, mais le chevalier se refuse à anatomiser le procédé qui agit dans ce « transcendant individu ». Le vitriol se voit ainsi décerner un statut presque divin – il incarne aussi l'éclectisme digbéen où « l'esprit universel » de l'alchimie vient renforcer l'idée de correspondances universelles et rejoint, d'une certaine façon, le fonctionnement du magnétisme. Le processus sympathique repose ainsi sur une vision du monde où l'instabilité et le mouvement permanents sont de mise, mais où des correspondances et des liens invisibles assurent sa continuité.

2.C.2. Le Discours fait en une célèbre assemblée *: un texte baroque*

Véritable exposé des idées digbéennes, le *Discours fait en une célèbre assemblée, par le chevalier Digby touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie* a un statut qui divise les critiques. Seth Lobis affirme que Digby tente en vain de libérer la sympathie d'un monde enchanté, Betty Dobbs que l'explication correspond parfaitement à la physique prénewtonienne, tandis que Richard Westfall n'y voit qu'un fin voile de théorie corpusculaire jeté sur un concept hermétique[3]. En réalité, Digby ne nie pas que la sympathie existe, mais il tente de donner à la notion une validité théorique en phase avec sa théorie corpusculaire, et de la soustraire ainsi du royaume des phénomènes occultes, obscurs et impossibles à comprendre où elle semble confinée. Le *Discours* aura un large public : plus de 40 éditions ou traductions en anglais, latin, néerlandais et allemand voient le jour dans le siècle qui suit et confirment la postérité de l'idée[4]. Cet ouvrage porte aussi peut-être une part de responsabilité dans le discrédit que connut le nom de Digby : une

[1] Allen G. DEBUS, « Robert Fludd and the Use of Gilbert's *De Magnete* in the Weapon-Salve Controversy », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. XIX, n° 4, 1964, p. 389-390.
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 168.
[3] Seth LOBIS, *The Virtue of Sympathy in Seventeenth-Century England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Yale, New Haven, 2005, p. 48-50 ; Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *art. cit.* ; Richard WESTFALL, « Newton and the Hermetic Tradition », *in* Allen G. DEBUS (ed.), *Science, Medicine, and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, New York, Science History Publications, 1972, vol. II, p. 188.
[4] Davida RUBIN, *Sir Kenelm Digby, F.R.S., 1603-1665: A Bibliography Based on the Collection of K. Garth Huston*, San Francisco, J. Norman, 1991.

lecture superficielle en retiendra l'aspect exotique et l'enchaînement parfois arbitraire en apparence des exemples colorés et divertissants. Prononcé en 1657 devant une assemblée à Montpellier, le petit traité est avant tout un discours, et sa version publiée l'année suivante garde l'empreinte de son oralité originelle. La version anglaise, traduite par Richard White et dédiée à John Digby, fils de Sir Kenelm, est scrupuleusement fidèle au discours français[1]. Le titre, seul, semble diverger sensiblement : la fonction de Digby « chancelier de la reine de la Grande Bretagne » orne le frontispice français, tandis que le titre anglais met en valeur les circonstances de ladite assemblée « de nobles et savants à Montpellier en France ». Plus étonnante, la version anglaise mentionne des « instructions pour fabriquer ladite poudre, par laquelle beaucoup d'autres secrets de la nature sont dévoilés[2] », sous-titre sans doute davantage inscrit pour appâter le chaland féru d'alchimie que pour décrire le contenu de l'opuscule.

Inspiré de l'expérience avec son ami James Howell, qu'il avait rencontré lors de son séjour à Madrid en 1623 et qui partageait son intérêt pour la philosophie de la nature et la médecine, Digby raconte le duel que ce dernier tenta d'interrompre, la double blessure qu'il accusa à la main, et incrimine « l'estrange constellation [qui] regnoit contre luy ; qui faisoient respandre son sang par les armes de ses meilleurs amis[3] ». La remarque étonne à raison : pourquoi faire référence au destin à l'orée d'une explication qui relève de la philosophie naturelle et dans le sillage d'un long passage qui affirme que l'épisode est « illustre, éclatant, public et avéré » et qui insiste sur la véracité des faits[4] ? Elle suscite l'un des thèmes préférés de Digby et rappelle que de l'unité peut surgir la division, la querelle – que ce soit dans les relations personnelles ou le monde physique. Plus probante encore est l'association avec le genre de la « *romance* » auquel Digby s'était commis une trentaine d'années auparavant. De fait, il amorce son ouvrage *Loose Fantasies* avec une réflexion théorique sur la façon dont les étoiles influencent le destin de deux jeunes personnes, de même qu'ici, il commente l'influence astrale sur les péripéties de son ami. Digby fait en réalité appel au code romanesque qui attribue la responsabilité de l'adversité aux corps célestes et décrit ensuite la réponse humaine au

[1] Richard White était le frère aîné du prêtre et polémiste Thomas White évoqué ci-dessus. C'est lui qui communiqua les ouvrages de Galilée à Sir Francis Bacon en 1619. Stillman DRAKE, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, University of Toronto Press, 1999, vol. III, p. 244.
[2] Kenelm DIGBY, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly of Nobles and Learned Men at Montpellier in France by Sir Kenelme Digby, Knight; Touching the Cure of Wounds by the Power of Smpathy [Sic]; with Instructions How to Make the Said Powder, Whereby Many Other Secrets of Nature Are Unfolded*, traduit par R. WHITE, Londres, 1658.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 17.
[4] *Ibid.*, p. 15.

destin. Une telle association ne met pas en péril la crédibilité de son histoire dans la mesure où le mélange des genres est encore courant au XVIIe siècle pour avancer des idées physiques[1]. L'épisode du carme revenu de Perse, Inde et Chine renforce la teneur légendaire : l'homme incarne la légitimité religieuse pour un public français (il est carme, donc catholique), mais aussi l'exotisme de l'orient, nécessaire pour valider un remède d'un nouveau type, fruit d'une sagesse qui se veut étrangère, mais recevable[2]. Peut-être aussi cette parenté venue d'ailleurs permet-elle de justifier le recours à une préparation non galénique[3]. Le moine, après avoir confié ses insignes arcanes à Sir Kenelm, s'en retourne en Perse et disparaît du récit. Un procédé exclusif aux origines mystérieuses et impossibles à recouvrer, une poudre efficace et puissante, un moine venu d'Orient : les éléments romanesques sont en place dès le début du discours, prêts à faire fonctionner le mécanisme de justification par l'histoire et par le témoignage.

De fait, l'histoire de Howell est vraisemblablement controuvée, comme le démontre de façon probante Elizabeth Hedrick qui recoupe les témoignages divers et conclut que l'épistolier dément les allégations de Digby dans le respect des codes qui faisaient autorité à l'époque[4]. L'anecdote joue un rôle qui outrepasse la simple validation par le témoignage de dignitaires – elle sert d'abord à établir le réseau de diffusion du secret et à replacer Digby à son origine. L'onguent armaire et la poudre de sympathie étaient en effet courants au XVIIe siècle, comme l'analyse Elizabeth Hedrick, et Digby modifie les conditions qui président à la dissémination du secret : alors qu'il l'a obtenu contre paiement (il fait un « très-important plaisir » au moine[5]), il cède la recette au roi Jacques Ier contre la promesse de son exclusivité. Le médecin du roi, Théodore de Mayerne, découvre grâce à sa minutieuse observation l'ingrédient principal, le vitriol, et demande à ce titre à connaître le reste de la recette[6]. Digby la lui donne de bon gré, tout assuré qu'il est que le médecin n'en « prostituera » pas les arcanes[7]. Le secret est ensuite

[1] Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve », *art. cit.*, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 23-24.
[3] Les remèdes galéniques sont avant tout confectionnés avec des plantes médicinales et ils reposent sur les conceptions de Galien (les quatre éléments, les quatre qualités physiques et les quatre humeurs). Ils s'opposent aux préparations spagiriques ou chimiques.
[4] Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve », *art. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 24.
[6] Théodore de Mayerne (1573-1655), chimiste hippocratique, huguenot, rejoignit l'Angleterre en 1611 pour devenir médecin de Jacques Ier. Digby semble cependant faire une confusion lorsqu'il évoque le « duc de Mayerne », peut-être veut-il parler de Henri, duc de Rohan, qui fut un temps mécène de Mayerne et avec lequel il fit un tour d'Europe. Trevor-Roper pense que Mayerne et Digby se sont rencontrés lors de la retraite de ce dernier à Gresham. Tous deux étaient liés d'amitié avec Van Dyck et employaient les services de l'alchimiste Hans Hunneades. Hugh TREVOR-ROPER, *Europe's Physician: The Various Life of Sir Theodore de Mayerne*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 356-357.
[7] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 25.

diffusé auprès du « Duc de Mayerne » [sic], qui en informe son propre médecin. Quelle que soit la véracité de l'épisode, on retrouve là le désir de Digby d'œuvrer au profit d'un savoir librement partagé par les savants et les gentilshommes de bonne volonté. Il récuse ainsi la valeur marchande que pourrait avoir un tel procédé et il cherche à en prévenir l'exploitation en le propageant parmi d'heureux élus, ce qui fait long feu puisque le chirurgien du « Duc de Mayerne » ne se prive pas d'une telle occasion de faire fortune et révèle le mystère contre des espèces sonnantes et trébuchantes. Une tension se fait jour entre la confidentialité que Digby cherche à préserver et la transparence qu'il affirme face à des gentilshommes de bonne foi. Une conception particulière du savoir ouvert sous-tend l'anecdote, et si Digby critique le non-respect du caractère dissimulé de la recette et se refuse dans un premier temps à diffuser son procédé, c'est parce qu'il prône la libre diffusion et la circulation de la science dans le cercle restreint des nobles de bonne volonté adonnés à l'avancement de la connaissance pour le bien commun.

L'opération de la poudre est relativement simple : la main de Howell est immédiatement bandée avec une jarretière et des chirurgiens sont consultés, en vain puisque la gangrène menace. L'homme souffrant va rendre visite à son ami Digby quatre jours plus tard, le suppliant de le soigner, ce à quoi Digby lui répond qu'il ne le souhaitera peut-être plus quand il en saura le moyen[1]. Ce dialogue initial est essentiel dans la mesure où il met en scène les réticences auxquelles sont souvent confrontés les soignants, mais aussi la nécessité de la confiance pour le bon fonctionnement du remède – et l'on retrouve là aussi une touche de mise en scène de soi que le chevalier affectionnait. Il se prolonge ensuite dans la conversation que Howell entretient avec un interlocuteur pendant que le chevalier œuvre son remède, ce qui permet à l'auteur de disqualifier d'emblée l'imagination – pourtant centrale au fonctionnement sympathique par ailleurs – de la fonction guérisseuse qu'opère la poudre. Tel est le cadre narratif et anecdotique qui agit comme prélude à l'explication du fonctionnement sympathique proprement dit.

Digby exposait déjà les principes de la sympathie dans *Deux traités* lorsqu'il particularisait les phénomènes d'attraction, avant de s'arrêter sur les aimants. À cette occasion, il détaille des remèdes divers qui sont en réalité des variations sur le principe général de la similitude liée à l'attirance ou de l'épistémè de la ressemblance telle que la développe Foucault[2]. Des serpents venimeux ou des crapauds morts peuvent ainsi être

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 18-22.
[2] Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2003, p. 40-45.

suspendus au cou d'un patient pour libérer son corps de poisons endogènes[1]. Le sujet laisse libre cours au chevalier de s'adonner aux curiosités et bizarreries de certaines histoires, dont il met parfois en doute la véracité d'un laconique « si ces rapports sont vrais[2] ». Le fonctionnement de la poudre suit les grandes lignes du système atomiste digbéen, dans la mesure où tout corps diffuse des émanations qui ont une tendance naturelle à s'agréger à un corps chaud d'une nature similaire à leur source. Digby rappelle que de même que le feu attire à lui les particules gazeuses qu'il fixe à ses propres atomes humides grâce à la différence de qualité, et qui s'élèvent ensemble, de même tous les corps chauds déploient ce phénomène physique, ce qui permet par exemple à l'oignon d'attirer les infections à lui[3]. En soi, l'explication n'a pas l'attrait de la nouveauté, James Hart expliquait déjà une vingtaine d'années plus tôt l'attraction de l'aimant et les effets sympathiques grâce aux émanations des corps qui permettent un contact direct[4]. Dès lors, si ces vapeurs sont associées à un produit médicamenteux, elles vont porter les atomes guérisseurs avec elles. Partant, le médecin doit se munir de l'arme qui blessa, d'un vêtement qui fut en contact avec la plaie, ou de tout autre objet ayant une relation directe avec l'estafilade à soigner, encore maculé de sang, pour y appliquer la poudre ou l'onguent. Ainsi, les atomes de sang s'élèvent de l'objet, pourvus des atomes apaisants de la poudre de sympathie, retournent à la lésion et procurent un bienfait certain. L'application se fait de façon beaucoup plus fine et mesurée que par une main humaine, ce qui explique que le bénéfice de la poudre de vitriol soit largement amplifié par la sympathie. Des antidotes à ce phénomène sont aussi avérés, tels que le sel qui, jeté dans le feu où le lait a débordé, aura un effet inhibiteur sur les vapeurs de lait et en empêchera la circulation. Cette dernière distinction est présentée sous forme de questions rhétoriques, sans doute pour recueillir l'adhésion du lecteur alors que le phénomène n'a pas fait l'objet d'une démonstration. Une impression plus qu'un raisonnement en résulte. Contrairement à ce qu'affirme Elizabeth Hedrick, les sept grands principes évoqués par Digby comme étant la source du procédé sympathique étaient déjà en partie détaillés dans *Deux traités* ; l'accent y est cependant davantage mis sur les explications des mouvements qu'Aristote appelle « violents », mais que Digby qualifie de « différents de [ceux] que leurs premières causes leur devroient faire tenir », en particulier la filtration

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 163.
[2] « If these reportes be true. » *Ibid.*, p. 164.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 83-84.
[4] Le médecin puritain James Hart (mort en 1639) attribue les effets bénéfiques ou malfaisants de certains aliments aux influences sympathiques. James HART, *Klinike, or the Diet of the Diseased*, Londres, 1633, p. 367.

(par capillarité) et l'attrait que le feu exerce sur l'air alentour[1]. Une lettre, « il fault avouër », non datée, reprend l'essentiel de ces principes. L'explication de la sympathie s'articule parfaitement avec la conception du mouvement digbéen et le chevalier récuse les accusations de folie et de superstition par l'affirmation de « l'infaillibilité de l'effet » dont la démonstration est à géométrie variable[2].

La poudre de sympathie, outre l'aspect bienfaisant qu'elle procure dans sa version médicamenteuse, constitue aussi une menace, ce qui explique peut-être que Digby aurait souhaité que le secret en fût respecté.

> Nous pouvons déduire une raison pour ces opérations magiques que certains attribuent à l'aide du Diable, sans doute parce que la méchanceté des hommes a été plus ingénieuse que sa bonne volonté, et qu'il a ainsi trouvé davantage de moyens pour faire mal que pour aider, et quand il a trouvé un moyen de rendre service, cette aide même a subi les mêmes calomnies en raison de la ressemblance qu'ont ses opérations avec d'autres[3].

Digby stipule que, à l'instar de la vache qui subit de lancinantes douleurs lorsque son lait déborde de la marmite pour tomber dans le feu, moult possibilités existent pour faire du mal à des êtres vivants par la sympathie, mais il se refuse à allonger la liste des exemples de peur que celle-ci n'éveille un penchant mauvais chez certains lecteurs[4]. D'après la citation ci-dessus, l'effet bénéfique de la sympathie ressemble aux occurrences néfastes – ce qui est à l'origine de la condamnation par l'Église –, mais pourquoi parler de similitude quand il s'agit en réalité de la même opération employée à des fins différentes, comme le chevalier l'explique plus loin ? Sans doute faut-il voir là le souhait vain et inefficace de se distancier de l'utilisation malintentionnée de la sympathie. Digby récuse ainsi tout soupçon de collusion avec le mal, fort de l'idée qu'un procédé qui peut réaliser tant de bien ne pourrait certainement pas être l'œuvre du diable. Plus encore, il taxe ces accusations d'impies, puisqu'elles n'accordent pas à Dieu la confiance que ce dernier mérite. Enfin, conclut-il, nier de tels effets reviendrait à perdre foi en la nature humaine – en d'autres mots, cette approche mettrait en faillite le précepte selon lequel un homme de qualité, qui rapporte ses observations et dont la science est désintéressée et informée, est digne de confiance. La sympathie que promeut Digby est un remède de bonne réputation, mais elle incarne aussi le lien qui unit tous les honnêtes hommes en quête de savoir, ceux

[1] Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve », *art. cit.*, p. 173 ; Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 72 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 144.
[3] « We may yield a reason for those magicall operations, which some attribute to the Divels assistance; peradventure because mans wickednesse hath beene more ingenious then his good will; and so hath found more meanes to hurt then to helpe; nay when he hath arrived some way to helpe, those very helpes have undergone the same calumny; because of the likenesse which their operations have to the others. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 163-164.
[4] *Ibid.*, p. 165.

auxquels il faut faire confiance pour progresser dans la connaissance du monde. Peut-être que l'antipathie n'est jamais mentionnée pour cette raison : elle ne constitue pas un lien social et n'a donc aucune justification politique. Sir Kenelm, en conclusion du passage sur la sympathie dans *Deux traités*, s'en remet « à l'autorité des témoignages », non à la démonstration qui ne peut intervenir que dans un deuxième temps[1]. Au fil du *Discours*, il note qu'« a moins d'un tel garand, je n'oserois pas produire cette histoire, encore que la Religieuse me l'ait confirmée elle-mesme, et que bon nombre de Docteurs de la Faculté de Médecine de Rome me l'ayent aussi asseurée[2] ». Digby ne défend pas seulement ses idées sur la sympathie, il défend aussi un système de production du savoir, un ordre établi, une aristocratie scientifique.

La forme que prend la longue liste d'exemples dans la dernière partie du *Discours* ne manque pas d'intérêt. De fait, sous une apparence désorganisée, ils sont en réalité enchevêtrés de façon logique, chaque exemple servant d'illustration au précédent. Ainsi, le cas du lait de vache est d'abord expliqué (p. 144-146), puis illustré par les effets contraires du sel (p. 146), des cheminées (p. 146-147) ; le sujet est ensuite ramené à l'effet du sel sur le lait (p. 147), avant que le cas du lait maternel ne soit évoqué (p. 148), et la conclusion porte de nouveau sur le lait de vache (p. 149). Une deuxième série suit l'ordre suivant : exposition du problème avec le récit du bébé malade (p. 150-152), référence à un autre enfant (p. 152), au chien évoqué précédemment (p. 153), aux excréments humains (p. 153), puis retour à l'enfant malade (p. 154). Les deux suites sont rassemblées par l'évocation des bœufs malades, qui comprend les associations aux vaches et à l'enfant souffrant, et l'explication du remède qui leur convient. Dans un vaste mouvement circulaire, l'ensemble vient ensuite justifier la guérison de James Howell (p. 159) qui est expliquée selon les sept principes établis au fil du *Discours*. Reste à prouver la vertu curative du vitriol, le composant majeur de la poudre, qui parvient à la plaie grâce à la sympathie, et les variantes plus ou moins préférables de la recette (p. 165-168). Cet enchâssement comprend de si nombreux éléments que le lecteur perd rapidement de vue l'objectif de l'exemple, à l'instar de l'architecture et de la sculpture baroques romaines qui représentent des tournoiements et des virevoltes sans fin afin de faire perdre au spectateur tout référent, de sorte qu'il peut mieux s'abîmer dans la

[1] « And thus we might proceed in sundry other effects, to declare the reason and the possibility of them; were we certaine of the truth of them: therefore we remitt this whole question, to the autority of the testimonies. » *Ibid.*
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 87.

contemplation divine[1]. De même que la métaphore baroque fait disparaître sous une avalanche d'images l'objet que le poète s'était donné pour but d'évoquer[2], de même ici, les repères se perdent, le cadre général s'efface avec les successions de rappels et permet au lecteur ou à l'auditoire de mieux goûter le plaisir de l'anecdote, mais aussi de se rendre sans doute plus réceptif aux inférences symboliques que je détaille. Cette forme baroque se trouve assumée par Digby qui, au seuil de sa conclusion, constate que « toutes mes rouës [sont] formées[3] ». Les roues qui s'enchevêtrent les unes dans les autres sont les parties d'un engrenage complexe, mais elles figurent tout autant le tourbillonnement baroque du *Discours* où tournoient exemples et explications pour le plaisir et l'instruction de son public.

Il est curieux que Digby n'évoque pas dans le *Discours* les antipathies, antonymes des sympathies, qui se caractérisent par un penchant de certaines choses à en repousser d'autres, ou à ne jamais s'associer à elles. En revanche, il y fait brièvement référence dans *Deux traités*, où il définit l'antipathie comme une action de l'objet sur les sens – au même titre que la sympathie – et il l'associe essentiellement au monde animal. Ce phénomène est à l'origine de l'aversion qu'éprouvent les chiens pour les gantiers, puisque ces derniers portent des effluves des peaux canines employées dans leur activité, et comme les atomes, émanant d'animaux morts et dépecés, sont légèrement modifiés dans leur nature, ils causent une impression désagréable qui provoque des aboiements et autres signes d'hostilité[4]. La crainte du mouton à l'approche du loup – même s'il s'agit de sa première rencontre avec le prédateur – est à l'avenant. Les « natures contraires » s'inscrivent ainsi comme le ferment des antipathies – encore peuvent-elles découler de la nature de l'animal ou de son expérience. L'habitude prend aussi part à l'effet : si un homme se nourrit exclusivement de viande rouge, les particules de son alimentation seront progressivement assimilées à sa nature et le rendront irritant à celui qui abomine cet aliment[5]. Digby, dans *Deux traités*, entame l'explication des phénomènes sympathiques par une discussion des antipathies, mais toute référence à ces dernières est singulièrement absente de son *Discours*. Si les deux phénomènes se corrigent l'un l'autre et procèdent du même raisonnement, pourquoi donc en oblitérer la mention dans le

[1] Bertrand ROUGÉ, « Oxymore et contrapposto, maniérisme et baroque : sur la figure et le mouvement, entre rhétorique et arts visuels », *Études Épistémè*, 9, 2006. p. 123. Bertrand Rougé souligne que le tourbillon baroque comprend une dimension réflexive, qui correspond, chez Digby, d'appel à la contemplation.
[2] Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas*, *op. cit.*, p. 72-73.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 158.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 331.
[5] *Ibid.*, p. 333.

Discours ? Peut-être trouvait-il la force argumentative de l'effet trop faible ou trop répétitive. Certaines contradictions mineures se font aussi jour entre les deux versions explicatives de la sympathie. Digby nie, d'une part, que le monde animal éprouve des sentiments – il attribue tout signe d'affection ou d'hostilité aux sympathies et antipathies – mais il affirme, d'autre part, que la sympathie a lieu dans la sphère émotionnelle humaine[1].

Aux antipathies, Digby substitue l'effet négatif de la sympathie, avec de nombreux exemples à l'appui, malgré ses précautions rhétoriques. Ainsi, la sympathie constitue une redoutable menace : un chien dont on jettera systématiquement les déjections au feu souffrira de désagréables brûlures d'intestin, de la fièvre, et se laissera dépérir[2]. Digby ajoute, comble de l'affectation, qu'il serait mal venu de « divulguer cette experience parmy quelques personnes et nations trop sujettes à s'en servir mal. Car la mesme chose qui arrive aux bestes arriveroit aux hommes ». Pour un discours qui a été publié peu après avoir été prononcé, ainsi que traduit et publié en anglais aussitôt, la remarque laisse songeur et la précaution semble strictement oratoire. Digby croit-il vraiment à ce qu'il avance ? Peut-être la mention ne sert-elle qu'à jeter une apparence de sérieux sur le sujet, ou à inviter des étrangers à multiplier les expériences pour en prouver l'effet. Il renverse la valeur de l'effet décrit en citant un exemple où sa science a servi à soigner un bébé qui se consumait inexorablement du seul fait que ses selles étaient régulièrement précipitées dans l'âtre[3]. Il décline ensuite l'utilisation punitive du même phénomène : dans les villages où des goujats prennent leurs aises devant les huis, les braves ménagères fichent des tisons dans les résidus ce qui cause aux butors une inflammation au fondement et une envie continuelle d'aller à la selle. Mais la pratique a la fâcheuse conséquence d'associer dans l'esprit collectif ces femmes à la sorcellerie, à tort et au détriment de la légitimité que revêt leur revanche ; l'auteur oppose les femmes « instruites à ce jeu » à l'ignorance de ceux qui les accusent de connivence avec le Malin. La sympathie revêt donc plusieurs aspects, et un même exemple est tour à tour dépeint comme comminatoire, vulnéraire, punitif ou encore ludique. Contrairement à la première partie du traité qui promeut une poudre à la recette unique, Digby aborde ici la sympathie de façon plus générale, accessible universellement ; il y a presque une invitation à en expérimenter les effets. La vertu médicinale de la sympathie est toujours présente, mais

[1] *Ibid.*, p. 335.
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 149-150.
[3] *Ibid.*, p. 151-153.

elle est davantage mêlée aux questions de conception, de gestation et de nutrition maternelle. Le lait de la nourrice et celui de la vache, si on leur applique une grille de lecture sémiologique, ont une charge symbolique intense grâce à leur association avec la vie, la fécondité, l'abondance. Ainsi, le *Discours fait en une célèbre assemblée* est tout aussi concerné par la transmission de la vie et, par là, de l'identité, que le reste des écrits publiés du chevalier, mais ces questions sont ici abordées sous un angle menaçant et funeste.

Certaines illustrations méritent une attention particulière. Ainsi, l'évocation de l'aversion de feu le roi Jacques pour les épées permet à Digby de rappeler qu'il a été anobli par ce dernier, et de dire un mot en faveur de Marie Stuart, mère et reine, et pour la royauté en général, à une époque où le sort du *Commonwealth* était incertain[1]. Digby exprime en outre sa prédilection pour la surprise baroque, celle qui étonne et émerveille, celle qui persuade par l'extraordinaire qu'elle laisse entrevoir[2], et ses autres exemples ressemblent à un catalogue de curiosités : monstre né d'une mère fascinée par un singe, bébé privé de bras à cause d'un parent pris de compassion pour un enfant infirme et nourrisson prématuré séparé de sa tête à la suite d'une exécution à laquelle sa mère assista. Les sentiments qui animent les génitrices varient de l'engouement à l'attendrissement en passant par une curiosité malsaine. Il s'agit davantage ici que d'une circulation d'émotion, c'est la circulation de l'effet qui est à l'œuvre. Ainsi, la description du petit décapité est saisissante, « comme si le coup du Bourreau ne venoit que tout fraischement d'estre donné sur ce pauvre petit corps[3] ». La justice qui se déroule sur la place publique devient injustice et monstruosité dans l'espace privé de la matrice. La dissémination de l'événement se réduit à la reproduction d'une donnée physique, dénuée de ses références morales ou de sa justification, ce qui provoque un renversement inquiétant. La mouche qu'arbore l'élégante défigure le nourrisson, l'empathie dont fait preuve la voyageuse s'achève en mutilation, de l'émerveillement pour une créature exotique découle la difformité. La cause en est mystérieuse – bien que nécessairement liée au système atomiste susdécrit, elle requiert des explications supplémentaires que Digby ne souhaite pas donner, de crainte d'outrepasser l'objectif de son discours. Il note tout de même son étonnement au vu de ces influences sympathiques,

[1] Elizabeth HEDRICK, « Romancing the Salve », *art. cit.*, p. 173.
[2] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 343-344.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 134-135.

> ces esprits ont eu la force de causer des changemens essentiels et si épouvantables dans des corps entierement achevez de former en toute leur perfection, et qu'il semble qu'on puisse croire qu'en quelqu'un d'eux il y ait eu transmutation d'une especе en une autre et introduction d'une nouvelle forme informante dans la matrice sujette, d'une nature totalement differente de celle qui y avoit esté la premiere[1].

Voici un exemple paradigmatique de principes alchimiques appliqués au vivant : la transmutation, qui définit un changement de nature, a lieu dans l'utérus et provoque une transformation de l'espèce[2]. L'affirmation est entourée de précautions rhétoriques et les signes de modalité sont multipliés, pour aboutir à une impression de prudence et d'incertitude. La métamorphose baroque naît de la rencontre de l'alchimie et des anomalies de la nature. À l'origine de la monstruosité, une mutation du connu en inconnu, une influence maligne de l'imagination, prisonnière involontaire de ses obsessions. Outre la fascination baroque pour l'étrange, le bizarre, la singularité, Digby évoque ici un renversement inquiétant, menaçant, sombre. L'action physique se reproduit comme dans un miroir dans le petit monde du ventre féminin, mais elle n'a plus de sens. L'inversion qui se produit dans le corps maternel a pour origine l'imagination qui est grosse de potentialités dangereuses, subversives. Le parallélisme, souvent facteur d'équilibre, aboutit ici à la subversion du retournement baroque. L'esthétique de la surprise et de la curiosité rejoint donc l'esprit de commutation pour dépeindre la sympathie sous des traits éminemment baroques.

2.C.3. Le rôle central de l'imagination

L'exposé de Digby frappe par le rapport qu'il établit entre la sympathie et l'imagination. De fait, cette dernière semble avoir trait au fonctionnement sympathique ; prélude à la logique digbéenne, elle a la caractéristique de se communiquer. L'association surprend : l'imagination était traditionnellement employée comme cause des phénomènes pour lesquels on ne trouvait pas d'origine sur le plan des interactions physiques[3]. Comme le souligne Southgate, attribuer un effet matériel à une cause mystique en apparence peut

---

[1] *Ibid.*, p. 134-135.

[2] On pourrait aussi analyser la transmutation de l'amant en l'aimée dans *Loose Fantasies* : « considérer la nature de l'amour peut taire vos pensées, car il unit et transforme l'amant en l'objet de l'affection, il est un don gratuit de la volonté de l'amant à l'aimée, rendant cette dernière maîtresse et lui donnant un pouvoir absolu. La volonté commande en souveraine les autres facultés et capacités de l'homme et les entraîne avec elle, de sorte que sa volonté se noyant et se transformant en la sienne, les autres font de même et ainsi ils deviennent un par la transmutation de l'amant en la personne aimée. » « Besides, the consideration of the nature of love may quiet those thoughts, for it uniteth and transformeth the lover into the object beloved; it is a free gift of the will of the lover to the person beloved, making her the mistress, and giving her absolute power of it; and the will having command and sovereignty over all other faculties and parts of a man, it carrieth them along with it; so that his will being drowned and converting itself into hers, the like doth all the rest, and thus they become one, by the transmutation of the lover into the person beloved. » Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 40.

[3] Beverley C. SOUTHGATE, « 'The Power of Imagination': Psychological Explanations in Mid-Seventeenth-Century England », *History of Science*, vol. XXX, n° 89, 1992, p. 281.

évoquer la philosophie scolastique et attirer l'opprobre. Deux cas en particulier représentent la pensée digbéenne sur le sujet. D'une part, les marques d'envie, employées par Descartes pour décrire l'influence de la mère sur l'enfant, se distinguent chez Digby comme témoins d'une imagination néfaste : les femmes enceintes qui désirent ardemment un aliment ou qui passent trop de temps à une activité courent le risque d'en imprimer la marque dans la chair du fœtus[1]. On retrouve l'idée chez Digby dans l'exemple d'une dame de la bonne société qui arbore une tache de naissance en forme de mûre sur le col, conséquence de l'envie irrépressible de sa mère enceinte de manger des mûres et de sa maladresse lorsqu'elle en fit tomber une sur son propre col. Le fonctionnement des sens permet d'expliquer la circulation des atomes et leur fixation dans une partie du corps, comme on le verra au prochain chapitre, mais la transmission d'une personne à l'autre est plus mystérieuse. D'autre part, dans un deuxième exemple problématique, Digby évoque l'effet du venin des tarentules de Naples qui « excite en l'imagination [des victimes] un impétueux désir d'entendre certains airs mélodieux[2] ». Puisque les « corps qui tirent les atomes dispersez dedans l'air attirent plus puissamment ceux qui sont de leur nature », un lien devrait exister entre le venin et les mélodies convoitées – ce n'est apparemment pas le cas, et Digby semble évoquer l'exemple davantage pour illustrer l'importance de l'imagination que pour prouver la validité de sa théorie. Le chevalier est donc fidèle à la tradition de son époque, puisqu'il utilise l'imagination pour les causes qui ne paraissent pas clairement, mais son usage au mitan de l'explication d'un phénomène entièrement physique sort du commun. Digby participe à l'émergence de l'idée selon laquelle l'imagination est une force causatrice, au même titre que la volonté ou l'entendement.

Ainsi, l'imagination remplit une mission privilégiée dans deux types de communication : l'une entre la mère et son enfant en gestation – qui sont les deux êtres les plus proches qui soient – qui incarne la communication intime, l'autre concerne de parfaits inconnus qui, atteints d'un même mal, ont des réactions qui s'apparentent à la folie collective. Son influence est particulièrement notable sur les êtres en gestation grâce à un canal spécifique à la gent féminine qui lie le cerveau à la matrice[3]. De fait, la fantaisie, bien que nécessaire à la réflexion humaine peut jouer un rôle néfaste sur le sujet, notamment chez la femme enceinte qui est plus vulnérable aux impressions. La

[1] René DESCARTES, « La dioptrique », A.T., vol. VI, p. 129, 22-28 ; Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 130-131.
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 136.
[3] *Ibid.*, p. 116.

mère n'a même pas besoin de toucher ou voir la chose qu'elle désire pour infliger des marques d'envie à son enfant, il suffit « que quelque chose tombe ou batte à l'impourvue sur quelque partie du corps de la femme enceinte, pendant que telle envie domine son imagination[1] ». Le processus est mystérieux – l'élément qui frappe est si indéterminé qu'il laisse songeur. À en croire Digby, le danger résiderait plutôt dans le désir que dans les circonstances extérieures qui sont décrites de façon si vague qu'elles peuvent justifier à peu près toute anomalie. La surprise refait ici son apparition : un coup qui étonne attirera vers cette partie du corps de nombreux esprits animaux qui, comme la fiancée guette son bien-aimé, se précipitent pour voir qui est à la porte. Les atomes qui pénètrent le corps avec force à cet endroit précis catalyseront avec eux les particules amenées au cœur par le désir, les entraînant vers la fantaisie. L'effet final ne diffère donc pas si la chose désirée est présente à l'esprit ou en réalité. Le paradoxe de l'imagination se situe là, à la croisée des mondes physique et spirituel. Celle-ci participe à ces deux mondes qui s'affrontent. Digby remplace les atomes de la chose présente et désirée par d'autres atomes issus du cœur de la femme qui peut ainsi forger en sa fantaisie l'objet complet. On constate au passage que l'imagination peut utilement remplacer l'absence de la chose à l'origine de l'impact, qu'elle se substitue à la matérialité des atomes environnants.

Pour renforcer l'effet de ses mises en garde contre ce phénomène, Digby, subitement, vire au discours direct. Il rapporte une conversation tenue avec la fille du comte d'Arundel[2], enceinte, au sujet des mouches dont elle s'orne le visage. Dans un ensemble pour lequel l'oralité liminaire est déjà soulignée par le titre – il s'agit d'un discours, non d'un traité ou d'un essai – et où les interjections sont conservées dans le texte publié, le changement étonne, même s'il est cohérent avec une vogue commencée au XVe siècle qui permettait d'éliminer le besoin d'une conclusion pour favoriser le style conversationnel de l'acquisition du savoir[3]. Il en résulte une impression de présence et de paternalisme – mais surtout, à poser des questions pour conduire la jeune fille à la conclusion nécessaire, le chevalier adopte le genre du dialogue platonicien[4]. Digby prend le rôle de Socrate et il établit les conditions de l'opposition entre beauté et maternité, entre les coquettes mouches de la jeune femme et la possible tache de naissance de son

[1] *Ibid.*, p. 123.
[2] Il s'agit sans doute de la fille de Thomas Howard, comte d'Arundel, que Digby fréquentait à Rome. Voir la note à son sujet en introduction.
[3] Robert BLACK, « The Philosopher and Renaissance Culture », *in* James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 25-29.
[4] Le genre du dialogue pour exposer des idées scientifiques a été ravivé par Mersenne, afin de lier l'instruction à l'amusement. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, *op. cit.*, p. 583.

enfant. La maïeutique socratique est particulièrement adaptée pour une discussion avec une future parturiente, mais elle fait long feu : à la naissance, le bébé arbore une tache noire au front, fruit de l'imagination obsédée de sa mère. Quand le chevalier s'essaie à la technique socratique, il ne parvient pas à ses fins, contrairement à son modèle antique. Il garde envers cette approche une distance critique qui semble souligner que se rendre à la raison est toujours possible, mais parfois trop tardif.

Le canal féminin qui lie la tête aux entrailles peut conduire à la paralysie de l'imagination s'il est empli de vapeurs violentes en grand nombre qui « empeschent les actions du cerveau et de l'imagination, et causent des convulsions et des folies, et autres merveilleux accidens[1] ». Digby relate plusieurs cas de ce qu'on appellera « hystérie » quelques siècles plus tard, parmi les femmes de bonne société et les religieuses. Peut-être le chevalier s'est-il aussi inspiré du livre de Jean Chéron qu'il venait de lire et qui incriminait la mauvaise influence des livres mystiques sur les âmes simples et faibles que les auteurs n'ont pas prises en compte dans leur choix de mots[2]. Les conséquences sont de taille, puisque le corps social peut en être blessé, comme on le constate dans le cas de Loudun évoqué ci-dessous.

Digby éprouve un intérêt certain pour les phénomènes de folie collective, ce qui explique sans doute la mention surprenante des tarentules de Naples au venin enchanteur[3]. Le chevalier compare cette contagion d'émotions ou d'actions à des phénomènes que l'on sait maintenant liés aux fréquences : une corde de luth pincée qui fait vibrer la même corde sur un autre instrument, une musique qui fait trembler l'eau, un doigt mouillé sur le rebord d'un cristal qui fait frémir son contenu. Le mouvement se propage, en conclut-il, et le monde physique est sans cesse en mouvement à cause de la cacophonie qui l'agite. De même, le venin est agité par le son de la musique, sa fermentation envoie des vapeurs au cerveau, il provoque la danse du blessé, son excessive transpiration et la guérison qui s'ensuit[4]. Le mal, saisonnier, réapparaît aux temps chauds.

Quelques années avant le *Discours*, Digby visitait le couvent de Loudun, dans le sillage de son ami Montagu, pour observer ce qui passait pour une possession collective

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 116.
[2] Jean CHÉRON, *Examen de la theologie mystique : qui fait voir la difference des lumieres divines de celles qui ne le sont pas, & du vray, assuré & catholique chemin de la perfection, de celuy qui est parsemé de dangers, & infecté d'illusions*, Paris, 1657, p. 54-56, 434, 450 ; Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 140. Le livre de Chéron ne figure pas dans le catalogue de la bibliothèque de Digby.
[3] *Ibid.*, p. 138-139.
[4] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 138-139.

et qui affectait religieuses et exorcistes. L'affaire faisait grand bruit et avait une résonnance politique et religieuse de taille : depuis 1632, dix religieuses ursulines étaient agitées d'un désordre mental. Une série d'accusations conduisirent l'abbé Grandier, le curé du lieu soupçonné d'avoir provoqué le désordre mental des religieuses par la magie, au procès puis au bûcher, sans incidence sur l'état mental des religieuses. Richelieu suivit l'affaire de près et le chancelier Séguier, peut-être déjà lié à Sir Kenelm Digby, se faisait envoyer des rapports[1]. Claude-Gilbert Dubois a analysé l'épisode comme typiquement baroque, voyant dans les possessions et supplices divers un « mécanisme de la théâtralisation », dans les écrits qui relatent l'affaire « un jeu de poursuite entre l'interdiction dénominative et la transgression métaphorique » qui aboutissent à la mise en place d'un nouveau système de centralisation très fort[2]. Quand Digby s'y rendit en octobre 1636, le jésuite Surin, appelé à la rescousse, avait échoué à diminuer ces exorcismes publics qui « théâtralisent un conflit intérieur » ; dans un tel climat de controverse religieuse – le couvent était en plein pays protestant – et politique – l'abbé Grandier aurait été trop critique de l'autorité centrale –, il n'est guère surprenant que Digby se soit intéressé à l'affaire. Dans une épître au Prince de Guéméné qui a été largement copiée et répandue en son temps malgré la précaution oratoire – bien dérisoire au vu de la diffusion que connut la lettre – que prend Digby, il trace une séparation ténue entre le naturel et le surnaturel et avance que le diable peut opérer dans la stricte sphère matérielle pour se faire plus discret[3]. Le chevalier n'entre pas dans les considérations physiques qui expliqueraient l'attitude étonnante des personnes étudiées, mais sa conclusion demeure ambiguë : s'il affirme n'avoir rien vu qui sanctionne la thèse surnaturelle, il demeure persuadé qu'elle est attestée par les circonstances attenantes. Il détaille les mécanismes psychologiques, mélange d'arrogance, de vulnérabilité et de vanité, qui pourraient justifier de tels phénomènes sans nécessiter de recours au surnaturel. Il refuse le soupçon de feinte pour des raisons pratiques, dans la mesure où celle-ci nécessiterait de tenir « tant de diverses roües en continuelle motion » qu'un faux pas serait inévitablement commis. L'image des roues, courante dans la prose du chevalier,

[1] Le livre de Michel Carmona déplie de façon convaincante les différents enjeux liés à l'affaire des Ursulines de Loudun. Il souligne en particulier la dimension politico-religieuse d'une ville marquée par le protestantisme et proche de la ville nouvelle de Richelieu vers laquelle de nombreuses prérogatives avaient été transférées. Michel de CERTEAU (ed.), *La possession de Loudun*, [1970], 2e éd., Paris, Gallimard, 1980 ; Michel CARMONA, *Les diables de Loudun : sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988 ; Claire SOUDIER, *Le religieux : l'affaire de Loudun du XVIIe au XXe siècle*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2014.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 123, 127.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Prince de Guéméné, 'Pour obéir à vostre Commandement' », Loudun, 27 octobre 1636. La lettre est reproduite en annexe.

rappelle les mécanismes complexes du théâtre baroque auquel les scènes d'exorcisme sont parfois comparées, en particulier quand l'épistolier remarque que « il y a perpétuellement un grand nombre de spectateurs[1] ». Figurant le surnaturel sur la scène, les machines, tel le *deus ex machina*, permettent d'introduire des effets nouveaux et d'augmenter le champ des possibles. Digby y est sensible : les roues incarnent le paroxysme de la feinte qui ne peut trouver asile au couvent de Loudun. L'autopersuasion, en revanche, a la part belle : tout homme souhaite que ce qui paraît véritable le soit réellement, en particulier s'il en a été le témoin direct, et « ils s'eschauffent en la poursuitte jusque a se persuader quelles [sic] le sont ; ou tout au moins jusques a tascher de la persuader a autruy, si eux mesmes sont en doute[2] ». Il n'y a pas d'illusion collective ici, pas de contagion, pas de persuasion indétectable, mais un phénomène conjuguant des données liées à la personnalité des religieuses, mêlées à une touche d'autopersuasion et d'action démoniaque dans l'enceinte de la sphère naturelle. Digby y évoque aussi le désir de la « bonne histoire », « car on ne se contente pas de raconter une froide et simple narration a qui est en expectation d'une histoire extraordinaire[3] ». Il reprend l'attention particulière que portent les manuels de rhétorique aux attentes des interlocuteurs et y attribue une part de responsabilité dans la folie collective qui agite le couvent. Il est étonnant que Digby ne profite pas de l'occasion pour établir sa théorie concernant la sympathie ou la contagion, sans doute ne l'a-t-il pas encore formulée en 1636. Il y fait cependant référence dans son *Discours* où il accole l'histoire d'une femme qui se croyait possédée et qui influença en ce sens les demoiselles de son entourage, donnant lieu à de « prodigieuses actions[4] ». Sans fourberie ni dissimulation, le mal s'était opéré avec pour seule origine l'imagination de la noble dame. L'imagination constitue donc parfois un redoutable adversaire qui influence le sujet ainsi que son entourage de façon mystérieuse.

L'argumentation de Digby attire aussi l'attention, pour la bonne raison que, par sa tentative de rendre raisonnable ce qui est réputé magique ou miraculeux, le chevalier s'interroge sur sa rhétorique. Une œuvre d'Horace, *L'art poétique*, parcourt l'ouvrage par les nombreuses références qu'y fait Digby. Il cite ainsi un passage sur le choix du sujet qui doit être proportionné aux forces de l'auteur, et sous-entend que la sympathie,

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 118.

mystérieuse et apparemment insoluble, est tout à fait adaptée à la rigueur de son propre raisonnement[1].

> Je sçay trop bien, *Quid ferre recusent, quid valeat humeri*. Un tel dessein demande grand feu, vivacité et pointes de conceptions, volubilité de langage, propriété d'expressions, pour insinuër comme par surprise, ce qu'on ne sçaurait emporter de pied ferme, et par des raisons froides, quoy que solides[2].

« Ce que vos épaules refusent de porter, et ce qu'elles peuvent porter », l'adage d'Horace est repris non plus pour reconnaître une limite, mais pour affirmer que Sir Kenelm est capable de s'engager dans l'entreprise[3]. Alors qu'il met ailleurs l'accent sur le raisonnement et la certitude qui découlent de la bonne conduite de l'entendement, Digby vante ici les qualités de communication nécessaires au savoir, et introduit même un concept nouveau dans sa pensée, celui de la surprise. Presque absente de *Deux traités*, celle-ci occupe une place centrale, bien que déconcertante au premier abord, dans le *Discours*. La cause de l'effet sympathique se découvre « comme par surprise », non au terme d'un raisonnement, mais à l'issue d'un autre processus qui implique la mise en scène du savoir, et la suggestion « insinuëe ». Digby poursuit dans la même veine et avance que « les persuasions se font par des argumens ingenieux, qui étant exprimez de bonne grace, chatoüillent plûtost l'imagination, qu'ils ne satisfont l'entendement[4] ». Digby cède ici à la tradition rhétorique : il cherche non seulement à convaincre, mais aussi à persuader, il fait usage de tous les outils à sa disposition, et en particulier de la surprise baroque, mise en place grâce à une préparation rhétorique, mais aussi, implicitement, à une communication sympathique des émotions et des imaginations des personnes rassemblées.

La « contagion désagréable de l'imagination » se fait jour dans la contamination perceptible des émotions – bâillements, rires et pleurs se communiquent, comme l'affirme *L'art poétique* que cite Digby[5]. Ailleurs, il souligne qu'entendre parler favorablement de quelqu'un incline à entretenir le même sentiment, quand bien même il s'agirait d'un parfait inconnu. L'objet agit sur la fantaisie et y suscite certains sentiments, et il génère ensuite l'impression de cette action favorable sur l'imagination de l'interlocuteur qui

[1] HORACE, *Œuvres complètes, odes et épodes*, traduit par François RICHARD (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 260, « Art Poétique », v. 39-40.
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 29.
[3] HORACE, *Œuvres*, *op. cit.*, « Art poétique », p. 260, v. 39-40.
[4] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, v. 102.

reproduit un mouvement similaire et éprouve un sentiment conforme[1]. On repère dans ces propos une critique implicite de l'éloquence : non seulement Digby veut découvrir le fonctionnement de la circulation sur laquelle repose l'art oratoire, mais il y porte un jugement peu flatteur qui ne peut être anodin à une époque où le prestige de l'art rhétorique, progressivement, voit son empire rogné par des considérations épistémologiques ou morales[2]. Plus généralement, les hommes apprennent et imitent les habitudes et manières des cercles qu'ils fréquentent – la raison ne joue aucun rôle dans ce processus[3]. Digby fait usage de la rhétorique, nous venons de le voir, mais il blâme aussi les ficelles de l'éloquence pour la raison qu'elles reposent sur une faiblesse de la nature humaine alors que le discours devrait faire appel à de solides raisonnements et s'adresser à l'entendement. La contagion des états d'esprit procède d'une relation de pouvoir, c'est l'imagination la plus véhémente et la plus forte qui agit sur ses comparses « qui ne [lui] sont de rien », qui n'ont pas de lien qui justifie cet ascendant contrairement à la maternité. Il évoque aussi une anecdote tirée de Dion de Pruse, dit Chrysostome, qui raconte que Timothée le Thébain parvenait grâce à sa virtuosité à la flûte à éveiller les sentiments qu'il souhaitait dans l'esprit d'Alexandre le Grand[4]. La transmission d'émotions peut être profondément manipulatrice, Digby la critique aussi en ne citant que des exemples négatifs où le résultat de la collectivité de sentiments est néfaste à la santé des individus. Au cours de *Deux traités*, il définit le bien-parler comme la tentative de persuader et de transmettre

> ces passions résident en nous ; de même que l'on observe que quelqu'un qui bâille fait bâiller les autres, et voyant d'autres rire nous fait rire à notre tour […] de la même façon, quelque passion que nous exhibions en nous, la même s'avance à pas de loup, discrètement, en ceux à qui nous nous adressons, tandis que leur entendement, rivé aux mots qu'ils entendent, n'est pas conscient des mouvements des esprits subtils, qui par une espèce de contagion s'élèvent et s'insurgent dans leur cœur[5].

Cette propension est une « inclination naturelle » à tout homme qui réduit les mots à des leurres destinés à occuper la pensée pendant que les esprits et les passions colonisent

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 335.
[2] Brian VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 196-200 ; Brian VICKERS, « The Royal Society and English Prose Style: A Reassessment », *in* Nancy S. STRUEVER et Brian VICKERS (eds.), *Rhetoric and the Pursuit of Truth: Language Change in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 1985, p. 3-76.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 335.
[4] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 137. Sur l'identification de Timothée le Thébain, on peut consulter Annie BÉLIS, « Timothée, l'aulète thébain », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. LXXX, n° 1, 2002, p. 114.
[5] « Such passions raigne in us, as we seeke to stirre up in them: for as we may observe, that one who yawneth, maketh an other likewise yawne; and as our seeing others laugh, provoketh laughing also in us (the reasons whereof we have touched in the former Treatise;) after the same manner, what passion soever we exhibite in ourselves, the same stealeth insensibly upon those we speake unto; whiles their mind attending to the wordes they heare, is not a ware of the subtile spirits motions, that by a kind of contagion rise and swell in their hartes. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 381.

l'entendement de l'interlocuteur. Digby emploie pour illustrer son propos le même passage d'Horace que dans le *Discours*[1], mais dans un contexte légèrement différent : *Deux traités* abordent la question de la manipulation rhétorique et de la science que l'orateur doit maîtriser pour parvenir à ses fins, même si les moyens sont peu nobles, tandis que le *Discours* souligne la vulnérabilité de l'auditoire féminin ou juvénile qui doit être pris en compte. La contagion du bâillement et du rire est le symptôme de l'effet oratoire et il faut prendre garde à la mystification qu'elle peut opérer. À l'inverse, Digby postule ailleurs la raison comme seul guide, tout en reconnaissant que se détacher des passions et affections terrestres est l'apanage de rares élus, et Virgile lui permet de comparer ce choix à celui des héros « issus des dieux, que Jupiter, favorable, aima, ou qu'un courage ardent éleva aux cieux » qui parvinrent à revenir des Enfers[2]. Moins nombreux encore sont ceux qui, informés de ce qu'il y a de mieux, agissent en conséquence.

Digby réaffirme ainsi avec sa discussion de la sympathie que « tout effet doit necessairement avoir une cause ; et que tout corps remué, doit aussi recevoir par necessité son mouvement de quelqu'autre corps qui le touche[3] ». La sympathie est l'occasion pour le chevalier d'exposer, dans un style aux résonnances baroques, le pouvoir que peut prendre l'imagination dans la communication interpersonnelle, en particulier dans la pratique rhétorique, sans occulter le caractère menaçant et dangereux que cette transmission peut revêtir. Par son analyse, Digby révèle son intérêt profond pour les questions d'être et d'identité, qui seront développées dans la troisième partie du présent travail, et souligne que toute dissémination, fût-elle d'un remède, d'une donnée physique ou d'une émotion, relève de l'action à distance qu'il incombe à l'atomisme d'expliquer.

Conclusion

Dès lors, gravité, magnétisme et sympathie sont trois phénomènes distincts qui relèvent de la même justification corpusculaire, mais aussi d'un désir similaire d'éradiquer les qualités occultes qui présidaient à leur explication dans la pensée scolastique. Pour chacun de ces trois phénomènes d'attraction, Digby livre une explication atomiste : les particules émises par le Soleil s'abattent sur la matière morcelée

[1] « Si vous voulez que je sois ému, commencez par être ému vous-même. » « Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi », HORACE, *Œuvres complètes, odes et épodes*, *op. cit.*, « Art Poétique », v. 102-103 ; Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 117.

[2] « Pauci, quos aequus amauit Iupiter, aut ardens evexit ad aethera virtus ; dis geniti, potuere. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 72 ; VIRGILE, *Œuvres complètes de Virgile*, Paris, Éditions de la Différence, 1993, Livre 6, v. 129-131.

[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 171.

et font chuter tout corps en fonction de sa consistance, créant la gravité. Les atomes qui s'élancent d'un pôle à l'autre traversent et poussent les pierres d'aimant de sorte à les orienter dans une direction nord-sud ; ils expliquent le magnétisme. En outre, les corpuscules des objets et personnes s'associent et permettent une circulation invisible d'effets favorables ou néfastes, leur circulation justifie l'existence de la sympathie. Alors que le précédent chapitre voulait montrer que le monde physique ne pouvait pas connaître le repos et que son chaos incessant, lié à la division opérée par les atomes, expliquait son fonctionnement, on voit que les phénomènes d'attraction contribuent à faire sens de certains courants qui suivent, malgré le désordre dominant, des trajectoires raisonnables.

Or, chacun de ces flux d'atomes comprend une part de contradiction : la gravité tolère le rebond de l'objet au bout d'une corde tendue, le magnétisme est asymétrique et la sympathie permet des effets guérisseurs tout autant que néfastes. Ils sont parfois le lieu d'une métamorphose – comme l'aimant qui transforme les fluors qui le traversent ou la sympathie qui, par le truchement de l'imagination, transforme une pensée maternelle en une marque d'envie sur l'enfant à naître. Enfin, l'imagination affleure dans certains processus comme une potentialité subversive qu'on ne sait limiter. Contradiction, métamorphose et inquiétude caractérisent ainsi les trois flux majeurs d'atomes qui parcourent le monde ; ils résument chacun un tourbillon d'atomes dont les collisions désordonnées caractérisent le monde physique, sans pour autant le rendre inintelligible.

Chapitre 3. La vie : sujet et métamorphoses

Qu'est-ce que la vie et comment en rendre compte en termes atomistes ? Comment expliquer que le sujet pensant soit aussi un objet physique, qu'il se trouve à l'interface entre passivité et activité ? Où se trouve la limite entre ces deux sphères ? L'origine de la vie ainsi que son terme, l'interaction de la personne avec son environnement et le fonctionnement du corps animé sont trois pôles de débats acharnés qui retiennent l'attention de Digby. Le chevalier consacre une part non négligeable de *Deux traités* à ce que l'on appellerait aujourd'hui la biologie ; en analysant la place de l'homme dans le monde physique, il décrit les interactions entre les dimensions terrestre et spirituelle, et il analyse comment le sujet s'inscrit dans un monde qui lui est parfois hostile. De fait, l'ensemble de ses considérations physiques dépend de la façon dont l'homme perçoit et connaît son entourage. Digby analyse la vie humaine, animale et végétale à l'aide de trois points fondamentaux : le fonctionnement des sens dont la dimension épistémologique est cruciale pour l'élaboration de sa logique, le mouvement du cœur qui allie émotions et principe de vie et qui semble faire le lien entre les éléments matériels et spirituels de l'homme et enfin l'origine de l'être humain, la naissance, mise en parallèle avec la germination des plantes.

Le monde ne peut être appréhendé que grâce à l'intermédiaire que constituent les cinq sens dont le bon fonctionnement autorise l'analyse du monde ; véritables ponts entre la subjectivité et le monde physique, les sens participent à toutes les interactions avec le monde. Une fois décrite la présence physique, on s'aperçoit que le fonctionnement régulier et ordinaire du corps vivant dépend du mouvement du cœur, siège de la vie physique et de la conscience émotionnelle. En un seul organe se trouvent ainsi paradoxalement réunis le principe vital le plus cadencé et l'émotion anarchique, pilier de l'esthétique baroque[1]. Enfin, l'enquête mène aux origines de la vie, à la naissance qui, nimbée de mystère, interroge la façon dont le spirituel vient s'allier au monde matériel et ausculte les limites de l'existence immatérielle. L'ensemble de ces phénomènes contribue à une définition de la vie et de l'homme placée sous le signe de la métamorphose. Ainsi, l'homme participe au changement perpétuel du monde matériel en subissant

[1] Anne-Laure ANGOULVENT, *L'esprit baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 88-98.

quotidiennement dans son corps des transformations discrètes, mais incessantes, qui permettent le fonctionnement de son être.

3.A. Les sens et l'appréhension du réel

La sensation est une véritable passerelle entre le sujet et le monde qui l'entoure. Elle permet de connaître et d'expérimenter, mais elle fonde aussi toute expression et communication, elle est l'un des sites de rencontre entre l'individu et son environnement ainsi que des hommes entre eux. Plus profondément, la question de la sensation et du fonctionnement des sens fait écho à des interrogations épistémologiques : est-il possible et désirable de faire confiance à ses sens pour appréhender le monde ? Les sens perceptifs tels que la vue et l'ouïe sont parfois trompeurs et sujets à illusions ; ils ne sont plus que de « ternes étincelles », vestiges abîmés de la perfection des sens dont jouissait le premier homme[1]. La corruption de l'homme et la dégradation de ses sens par des siècles de mauvais comportement pouvaient cependant être compensées par l'usage d'instruments tels que le microscope ou le télescope, ce qui permettait d'observer l'infiniment grand et l'infiniment petit[2]. En sus de la nécessaire médiation instrumentale pour appréhender le réel, l'atomisme que choisit Digby ne fournit aucun fondement métaphysique pour garantir la vérité des apparences sensibles, alors que le XVIIe siècle tente de réhabiliter la vue – et avec celle-ci, tous les sens perceptifs – comme source fiable pour appréhender le réel[3]. Cette évolution entraîne la transformation des cadres structurels de l'expérience sensible comme l'a démontré Philippe Hamou[4].

La discussion des sens revêt une importance particulière du seul fait que, en tant qu'atomiste, le chevalier est sous le coup de l'accusation habituellement portée aux disciples d'Épicure et de Démocrite, fustigés pour un athéisme qui va jusqu'à rendre compte de toute connaissance par le truchement des sensations. Digby sépare donc soigneusement l'activité des sens du savoir qui peut en découler au moyen d'un mystérieux phénomène qui échappe à toute description. En outre, la possibilité de la pensée est en jeu, puisque, comme le rappelle le chevalier au cours de sa discussion de la sympathie, les sens, par le biais des esprits internes, servent à l'homme à « sçavoir et

[1] « Of which excellency of the senses, there remaineth in us only some dimme sparkes. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 295.
[2] Robert HOOKE, *Micrographia, or, Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries Thereupon*, Londres, 1665, préface, non paginée ; Peter HARRISON, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 5-6.
[3] Carl HAVELANGE, *De l'œil et du monde : une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998, p. 16-25 ; Philippe HAMOU, *La mutation du visible I*, *op. cit.*, *passim*.
[4] *Ibid.*, p. 19.

reconnoistre ce qui se fait hors de son Royaume, dans le grand monde ; et qu'il puisse éviter ce qui luy pourroit nuire, et rechercher ce qui luy est utile[1] ». La sensation fonde la compréhension du monde par le sujet, de même qu'elle est à la racine de son discernement. Le discernement de ce qui est bon ou mauvais pour soi provient des sensations, et si cette capacité est partagée par les animaux et concerne d'abord les besoins physiques, il n'y a qu'un pas à faire pour y voir l'origine du sens moral[2]. Les sensations permettant la juste appréhension du monde, elles servent de fondement au jugement. Comme le rappelle Digby, « en matière de fait, la détermination de l'existence de la vérité ; dépend du rapport que nos sens nous en font », il est donc essentiel, dans l'approche digbéenne, de revenir à ce qui permet au sujet de prendre conscience de son environnement matériel et humain afin de déterminer la légitimité qu'il y a à poursuivre la connaissance[3].

3.A.1. Le lieu de la sensation

Le premier objectif de Digby est de prouver que la sensation ressortit du domaine matériel et non du spirituel. Il s'insurge ainsi contre les « espèces intentionnelles » scolastiques, représentations cognitives qui s'insèrent dans l'entendement pour faire connaître à distance[4]. À l'origine de la théorie, Aristote postule que les formes des objets externes sont transférées au cœur de l'animal au cours de la perception, le cerveau ne servant qu'à refroidir le corps[5]. L'acte perceptif permet donc de recevoir la forme sans la matière, tandis que les quatre éléments sont la cause active et véritable de la sensation[6]. La théorie de la sensation est l'un des sites majeurs de l'affrontement entre philosophie scolastique et philosophie nouvelle, et Digby a une conscience aiguë de ce conflit. Les tenants des espèces intentionnelles, avance-t-il, ont désormais la double tâche de prouver que ce qu'il y a dans la nature ressemble à ce qu'ils hasardent, mais aussi d'invalider l'hypothèse atomiste[7]. Si la remarque paraît présomptueuse, elle rappelle avec justesse le défi nouveau qui s'offre à la philosophie scolastique. À l'inverse, Digby récuse que les choses de ce monde puissent émettre des images spirituelles d'elles-mêmes ; il argue que

[1] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 112.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 294.
[3] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 14.
[4] La critique des espèces intentionnelles est courante au XVIIe siècle. Hobbes s'y adonne dans *Léviathan* ainsi que Descartes dans « La dioptrique », tandis que Gassendi les interprète comme des atomes lumineux. Thomas HOBBES, *Léviathan*, traduit par François TRICAUD et Martine PÉCHARMAN (eds.), Paris, J. Vrin Dalloz, 2004, p. 13 ; René DESCARTES, « La dioptrique », A.T., vol. VI, p. 85 ; François BERNIER, *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, 2e éd., Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud, 1684, livre II, chapitre 5.
[5] Terrell W. BYNUM, « A New Look at Aristotle's Theory of Perception », *History of Philosophy Quarterly*, vol. IV, n° 2, 1987, p. 165.
[6] ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Garnier Flammarion, 1993, 424a, 18-20.
[7] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 244.

ce sont des corpuscules jaillissant de toute chose qui pénètrent les cinq sens humains. Contrairement à ses prédécesseurs scolastiques, Digby refuse l'idée que les choses soient en notre pensée comme un reflet du réel, une image de la chose véritable, « que les objets ne s'introduisent dans l'âme que par une partie de leur être et que ce sont seulement des images des objets qui sont immédiatement données à l'esprit et soumises à son examen[1] ». À l'instar de Descartes, il rejette la fameuse théorie scolastique des espèces qui voulait que les objets émettent de petites images d'eux-mêmes et les envoient vers les organes sensoriels.

Au sein de ce différend, Digby se range aux côtés du mécanisme tout en soulignant le caractère éclectique de son approche, en phase avec son idée que chaque courant de pensée comprend une part de vérité s'il est correctement interprété. Digby pose que les sensations sont résolument matérielles et qu'elles sont un mouvement, mais il réinjecte au cœur de sa réflexion de nombreux éléments empruntés à Aristote dans le but de conférer à son mécanisme une certaine légitimité. À la fois subjectives et objectives, personnelles et collectives, les sensations sont paradoxales. On doit d'abord supposer qu'elles sont ressenties par tous, en dehors des cas pathologiques. Le processus de nomination de ces sensations l'illustre bien : étiquetées d'après les passions et affects qu'elles suscitent, elles se regroupent sous des dénominations issues d'un accord commun. Ainsi, tous prêtent le même sens à l'idée du « trop chaud » qui décrit l'inconfort qui fait désirer la fraîcheur, rend les mains moites et fait transpirer. Dans toute sensation, il y a un classement dans une catégorie générale ; chacune comprend donc une part d'universalité. Cependant, si l'on y regarde de plus près, la sensation a aussi une dimension subjective. Non seulement certains prennent pour parfum ce que d'autres trouvent ignoble comme odeur, mais il peut y avoir aussi différents mots pour une même sensation : une liqueur sera taxée de sucrée ou d'amère par deux goûteurs. En outre, une personne peut percevoir une même chose de manière distincte à deux moments donnés : celui qui se rend aux bains turcs et qui trouvera la première pièce bien trop chaude, au sortir de l'établissement, après avoir traversé toutes les salles d'eau, chacune plus chaude que la précédente, trouvera ce premier bain frisquet[2]. Avec cet exemple, Digby postule d'emblée une mémoire sensorielle, primordiale dans le processus de nomination et

[1] Ernst CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, traduit par René FRÉREUX, Paris, Éditions du Cerf, 2005, paragraphe 208.
[2] Digby rapporte en avoir eu l'expérience à Alger, lors de son périple en mer Méditerranée. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 243. Sur l'importance de cette expérience sensorielle, voir Joe MOSHENSKA *Feeling Pleasures: The Sense of Touch in Renaissance England*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 210-211.

d'évaluation du ressenti, qu'il justifie, *a posteriori*, par un cheminement cognitif qui sera développé au cours de l'étude de sa logique. Il faut cependant noter que cette mémoire participe activement à la nature de l'impression. La sensation se trouve à l'interface du sujet et de la collectivité, mais aussi entre monde physique et royaume cognitif.

Le paradoxe de la sensation conduit à s'interroger sur le lieu de la sensation par rapport au corps. Toute sensation comprend un stimulus extérieur et aboutit à une prise de conscience intérieure : mais où a-t-elle réellement lieu ? Plutôt que d'estimer que les qualités sensibles sont des entités indivisibles et distinctes du corps humain, ne devrait-on pas les considérer comme des parties du corps humain lui-même ? De fait, à y regarder de près, la sensation comprend une stricte individualité qui pourrait s'apparenter à celle du corps : tel nez appartient au corps d'un sujet distinct, de même que les odeurs qu'il sent – peut-être que le nez et les odeurs sont tout simplement liés en profondeur au point de ne faire plus qu'un. La sensation de l'odorat serait alors un attribut du nez, que l'on pourrait décrire comme camus, allongé et ayant tel type d'odorat. Ce que sentirait le nez serait propre à lui seul et conséquence de son fonctionnement particulier[1]. Digby rejette cette définition interne des sensations et assure que celles-ci sont extérieures au corps, elles le frappent, l'interpellent et s'immiscent dans le sujet. Cette vision des choses est rendue possible par l'hypothèse atomiste, dans la mesure où Digby voit un espace continu d'atomes en perpétuel mouvement, là où Aristote subodore, entre la réalité sensorielle et les organes sensitifs de l'homme, un milieu intermédiaire qui, lorsqu'il se trouve ébranlé, est la cause directe et physiologique de la sensation. Les atomes provoquent des impressions sur les organes de sens (nez, oreilles, yeux, langue et peau) qui deviennent alors des passeurs de messages et qui laissent entrer les atomes et les dirigent vers les nerfs. Ces derniers sont d'étroits canaux emplis d'esprits qui se mêlent aux atomes et les conduisent jusqu'à l'entendement. Si les esprits animaux qui les occupent sont trop épais, comme chez le paralytique ou l'homme qui ne sent pas, les atomes ne peuvent pas être conduits vers le « tribunal du cerveau[2] ». C'est ce dernier qui effectue l'action de sentir proprement dite : il détermine la nature de la sensation et réagit en conséquence. Par exemple, l'expérience du froid se traduit par la pénétration des atomes correspondants qui sont canalisés vers le cerveau, acteur ressentant de la basse température. La sensation se déroule donc en deux temps, une première phase passive de réception des atomes par les

[1] *Ibid.*, p. 243-244.
[2] *Ibid.*, p. 282.

organes de sens assaillis de particules, et une seconde, plus active et cognitive, où se déroule le ressenti proprement dit. À défaut d'être novatrice, l'idée fait de Digby un aristotélicien qui refuse de réduire l'être organisé à sa matière en affirmant la distinction fondamentale entre l'organe sensoriel et le sujet qui l'exerce contre un matérialisme épicurien qui voudrait que tout découle exclusivement de choses physiques, et que tout ce qui est perçu soit vrai et réel[1]. La raison d'un tel postulat se trouve dans les convictions religieuses de Digby : sans séparation entre sujet et objet, entre corporel et spirituel, l'âme ne peut être définie par opposition au corps et la justification de son immortalité est alors mise en péril. La sensation ne se réduit donc pas à un processus physiologique, même si celui-ci est central dans l'acte de perception.

3.A.2. Fonctionnement

Digby résout ainsi l'alternative entre intériorité et extériorité de la sensation sur le plan théorique. Il reste à voir comment, concrètement, il applique ses principes aux cinq sens pour en expliquer le fonctionnement. À l'instar de son maître à penser, il pose le toucher comme fondement de la sensation, bien que pour des raisons différentes. Si Aristote élève le tact au rang de première sensation en raison de son universalité et de son rapport à la fonction nutritive, le chevalier, lui, abandonne le lien entre toucher et désir et se contente d'ériger ce sens en modèle pour tous les autres[2]. Cette primauté explique peut-être la présentation des sens : Digby inverse l'ordre de dignité établi par Aristote qui commence, dans le *De anima*, par la vue et s'achève par le toucher[3]. Au contraire, le chevalier entame la discussion des sens avec le tact, la poursuit avec le goût et l'odorat, sens plus grossiers, et la conclut avec l'ouïe et la vue, habituellement considérées comme plus neutres[4]. Il suit dans cette démarche l'exposition systématique de Descartes dans *De l'homme*, mais s'oppose à celle du *Discours de la méthode*, affirmant la priorité méthodologique du toucher dont il souhaite prouver l'éminente objectivité, au détriment de la vue[5].

---

[1] Jean BRUN, *L'épicurisme*, [1959], 9e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 32-42 ; Jackie PIGEAUD, « Introduction », *in* Daniel DELATTRE et Jackie PIGEAUD (eds.), *Les épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. xx-xxvi ; Elizabeth ASMIS, « Epicurean Empiricism », *in* James I. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 84-104.

[2] ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, livre III, chapitre 13, 422 b 15-424 a 15. En effet, le choix de l'atomisme permet de rétablir le toucher au centre de la sensation. Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 64-65.

[3] *Ibid.* Respectivement la vue (418 a 26), l'ouïe (419 b 4), l'odorat (421 a 7) et le toucher (422 b 17).

[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.* Respectivement dans les chapitres 27 (le toucher, le goût puis l'odorat – p. 242-249), 28 (l'ouïe – p. 249-257) et 29 (la vue – p. 257-262).

[5] Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, *op. cit.*, p. 258.

Le mécanisme atomiste du toucher se saisit facilement : devant un feu, par exemple, le sujet est assailli d'un grand nombre de particules ignées qui pénètrent son corps et, tels des messagers ailés, se précipitent des nerfs au cerveau et donnent à ce dernier connaissance de la chaleur. De la sorte, Digby reprend l'idée esquissée par Lucrèce qui postule que les corps envoient des particules à leur entourage, de façon certes invisible, mais qui peut être constatée par l'usure des objets. Tout ce qui émeut nos sens doit avoir une nature corporelle qui, loin d'être invisible, ressortit de l'infravisible[1]. Il en va de même pour des sensations plus subtiles telles que la douceur, la rugosité et la lourdeur, qui émettent des particules propres à leur nature. Ainsi, la surface lisse diffuse de petits corps polis qui font découvrir au cerveau que l'élément est sans aspérité aucune[2]. Ce dernier argument est peu convaincant, sans doute parce que Digby sacrifie la diversité des sensations à un principe d'universalité et de cohérence qui impose que toutes les sensations soient strictement semblables en leur fonctionnement, à l'instar de l'unité du monde physique que l'auteur souhaite reconstituer.

Le goût obéit à des règles similaires. Le morceau de viande émet des particules de saveur grillée qui se mêlent à la salive lors de la mastication et s'immiscent dans la langue. À partir de là, le chemin n'est pas long jusqu'au cerveau. Les atomes gustatifs sont essentiellement composés d'eau, ce qui leur permet de mieux s'assimiler au milieu aqueux de la bouche. De même qu'un bol en bois que l'on emplit d'un peu d'eau mêlée à de fines herbes finit par absorber l'eau et retenir l'odeur des plantes, de même la langue intègre les particules humides et les transmet au cerveau. Le chevalier résout ainsi l'aporie constatée par Aristote qui note que le goût est le seul sens qui fonctionne sans milieu intermédiaire et il fait, dans l'esprit de Lucrèce, de l'humidité la condition nécessaire du goût[3]. L'exemple, cependant, pose problème : en comparant le bol en bois avec la langue, Digby créé un paradoxe puisque le bois altéré par les herbes devient odorant, c'est-à-dire source d'odeurs, cause et agent, tandis que la langue, lorsqu'elle reçoit le goût des herbes, devient *ressentante*, c'est-à-dire patiente de l'action de sentir. Dans un cas il y a altération, dans l'autre, sensation. Est-ce à dire que la sensation nécessite une modification ? Les corpuscules, quand ils parviennent à l'organe du sens, provoquent-ils un changement, même extrêmement subtil et léger ? Ou bien l'organe sensitif reste-t-il indemne quand passe la sensation ? Digby laisse ces questions en

[1] LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, v. 298-328, p. 68-71.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 244-245.
[3] ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, v. 422 a 8 4-2 b 15 ; LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, IV, 622-626.

suspens et ne semble pas percevoir l'incohérence que suscite son exemple. Il se contente de chercher à expliquer ce qui provoque la différence des goûts, qu'il rapporte à une différence de densité entre les particules diverses, et de l'action sur la langue qui s'ensuit[1]. Certaines contractent la langue, d'autres la percent comme le sel, tandis que les particules amères cherchent à s'éloigner de la langue. L'auteur peine cependant à dissimuler l'activité qu'il confère à ces particules et il emploie la comparaison à chaque phrase afin de transférer la vertu active à des choses indéterminées.

Lié de très près au goût, l'odorat est le troisième et dernier des sens grossiers, qui se calque sur les deux précédents. Les particules composées principalement d'air sont les plus susceptibles d'avoir des odeurs, puisque, Digby le rappelle dans le sillage d'Aristote, c'est par la respiration de l'air qu'elles sont détectées, et sans souffle, point de sensation[2]. Les corpuscules sont sujets à l'humidité et à la sécheresse, ce qui signifie qu'ils ont une part plus ou moins grande d'eau ou de feu qui fait varier leur parfum. Le flair, ajoute Digby en marge de son manuscrit, correspond à l'instinct de survie voulu par la nature, dans la mesure où il permet à l'animal de se méfier de la viande avariée qui exhale une forte odeur. L'olfaction animale est plus subtile et perçante que le goût, et les atomes d'effluences sont moins nocifs que les atomes de goût, plus gros[3]. En guise de commentaire sur la différence de capacité qu'ont les hommes et les animaux à sentir les exhalaisons, Digby raconte l'histoire haute en couleur d'un homme au nez très fin. Enfant, Jean de Liège s'était en effet enfui avec ses parents devant l'avancée d'une armée ennemie prête au pillage – le contexte de la guerre de Trente Ans constitue une toile de fond éloquente par ses dimensions de violence et de combat. Craintif de nature, il s'était enfoncé dans la forêt au point de n'en plus retrouver son chemin. Il ne répondit pas aux nombreux appels de ses parents qui le cherchèrent – tout terrifié qu'il était à l'idée de croiser des soldats – et vécut longtemps seul dans la forêt parmi les animaux bien après que la paix eût été rétablie en sa contrée. Son odorat s'était alors énormément affiné et lui permettait de repérer de la nourriture à de grandes distances. De retour parmi les hommes après une série de mésaventures, il fut recueilli par une dame qui le prit en pitié. Lorsqu'elle partait travailler aux champs, il parvenait toujours à retrouver sa trace olfactive, faculté exceptionnelle qui s'émoussa à mesure que Jean de Liège se réadapta à

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 245.
[2] ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, v. 421 b 15.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, 322v.

la vie en société[1]. La proximité de la nature favorise la pureté de l'homme, et le chevalier en profite pour incriminer les désordres et excès de la vie en société[2]. La thématique n'est pas nouvelle, Digby l'avait déjà mise en avant au cours de sa lecture de Boccace, lorsqu'il soulignait les passages de *L'amoureuse Fiamette* qui exaltaient l'idéal pastoral au détriment de la corruption mondaine[3]. En filigrane, cette idée souligne que si les cœurs sont plus droits dans le monde rural, c'est en raison de l'aiguisement des sens qui échappent à la corruption qu'impose la vie mondaine. L'anecdote de Jean de Liège, qui a des relents d'histoires d'enfants sauvages dont le XVIIe siècle était friand, illustre bien la conviction qu'avait Digby que les sens s'adaptent au besoin qu'on en a. Il est regrettable qu'il n'explique pas par quel mécanisme ce processus s'effectue : le nez laisse-t-il passer davantage d'atomes de toutes sortes afin de permettre l'identification potentielle de nourriture ? Qu'est-ce qui provoque ce changement physique ? Il remarque cependant qu'un sens défaillant sera compensé par une plus grande subtilité des autres sens. À titre d'exemple, il évoque le précepteur de ses fils qui, bien qu'aveugle, imaginait précisément quels gestes faisaient ses élèves lors de leurs leçons de déclamation et pouvait corriger leur posture[4]. Comme beaucoup des exemples de Digby, ces historiettes visent à distraire le lecteur tout en lui donnant le goût d'une philosophie de la nature facile à appréhender et agréable à méditer. Plus généralement, une telle conception est caractéristique des *virtuosi* dont la tradition était le fruit du mariage entre les fonctions d'homme de cour et d'homme de savoir. Ils gardaient de cette première le souci de plaire, de distraire et de recueillir célébrité et admiration grâce à leur savoir, et ils souscrivaient à la seconde en poursuivant des recherches dans des domaines variés[5]. Le style intellectuel qui en résulte favorise donc la facilité, la variété et la systématicité, et l'on comprend ainsi pourquoi les digressions de Digby sont si importantes. Plutôt que de démontrer le fonctionnement de l'odorat, le chevalier cherche des applications ou des anecdotes qui prouvent qu'il ne se perd pas dans des spéculations stériles comme on le faisait dans les universités, dit-il[6], mais que sa philosophie de la nature est à la fois concrète et fonctionnelle. Ainsi, l'odorat qui est souvent présenté comme caractéristique des animaux pourrait être tout aussi

[1] *Ibid.*, p. 246-247.
[2] *Ibid.*, p. 294-295.
[3] Giovanni BOCCACCIO, *L'amorosa Fiammetta, di nuovo ristampata, e ricorretta*, Vinegia, 1557, p. 127, 129-132, 203.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 253.
[5] Henry PEACHAM, *The Compleat Gentleman*, *op. cit.* ; Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part I », *art. cit.*, p. 62.
[6] Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 352.

performant chez l'homme s'il en avait le besoin – ce qui permet au passage de réaffirmer la supériorité naturelle de l'homme sur l'animal.

Au sein de l'explication détaillée des sensations de Digby, le sens plus raffiné de l'ouïe occupe une place particulière – de fait, son fonctionnement diffère légèrement des sens précédemment étudiés. Au lieu d'être provoqué par des atomes de son divers, le bruit est pur mouvement ; il reste donc une donnée matérielle et ne constitue pas une entorse au systématisme de Digby. Toute sonorité demeure composée principalement de particules d'air, ce qui permet à l'auteur de préserver une certaine unité par rapport aux explications physiques des autres sens. L'oreille fonctionne comme la corde d'un luth qui communique sa vibration à l'air alentour. Quand un bruit atteint l'oreille, il agite le tympan qui fait alors trembler le tambour à l'intérieur de l'oreille au même rythme puis qui transmet l'onde au cerveau[1]. Ces tressaillements en chaîne restent tout à fait corporels, puisqu'il n'y a pas de mouvement sans corps, et l'ouïe conserve donc la même qualité matérielle que les autres sens plus grossiers. Si beaucoup de mouvements paraissent ne pas faire de bruit, c'est que nos oreilles sont trop faibles pour les percevoir. « L'art du murmure » – que l'on appellerait acoustique de nos jours – qui consiste à orienter les oscillations de l'air afin de les diffuser au maximum, prouve la matérialité du son et la manipulation à laquelle elle peut se prêter[2]. Quiconque se place là où plusieurs oscillations se rejoignent entendra clairement des choses susurrées à l'autre bout de la pièce, alors qu'une personne placée entre les deux interlocuteurs n'entendra rien. La récente basilique de Saint-Pierre à Rome faisait usage de telles connaissances pour amplifier la musique de sa chorale[3]. Le mouvement du son peut donc, dans une certaine mesure, être contrôlé et anticipé, et la maîtrise de ce mouvement prend valeur de vérification empirique dans la prose digbéenne. Le chevalier mentionne le témoignage d'une personne ayant eu connaissance d'un abbé qui écoutait, à leur insu, ce que les moines confessaient, grâce à un jeu d'échos qui permettait d'entendre en un point précis ce qui se disait au confessionnal. L'exemple servait d'argument à son rapporteur qui était fermement opposé à la confession auriculaire, mais il surprend sous la plume d'un catholique fervent[4]. Il rappelle que la manipulation, la dissimulation, le simulacre sont des fruits possibles de la connaissance, et il confère à l'analyse du son un tour menaçant.

[1] *Ibid.*, p. 252.
[2] *Ibid.*, p. 250.
[3] *Ibid.* ; Almantas SAMALAVICIUS, *Ideas and Structures: Essays in Architectural History*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011, p. 81-82.
[4] *Ibid.*

Comme de nombreux phénomènes détaillés par le chevalier, l'ambivalence de toute chose est soulignée et les effets négatifs du son succèdent aux effets positifs. Ainsi, Digby rapporte que lorsque l'archiduc Albert fit tonner ses canons contre Calais, les détonations firent trembler les maisons et vibrer les fenêtres[1]. Digby lui-même, après s'être illustré comme corsaire à la bataille d'Alexandrette, reçut les observations du consul anglais résidant dans cette ville selon lequel le vacarme de l'artillerie navale avait fait vibrer les verres sur les étagères du magistrat et brisé les œufs que couvaient ses pigeons[2]. L'exemple prête à sourire, mais il exprime de façon éloquente la puissance du mouvement qu'est le son en l'associant à l'activité destructrice de l'artillerie grâce aux inférences symboliques des œufs, liés à la vie naissante, et des pigeons, vecteurs de communications. La comparaison avec la bataille souligne une fois de plus la prééminence de l'imagerie de la guerre qui sous-tend l'inquiétude baroque à laquelle Digby est sujet.

Enfin, l'auteur consacre à la vue trois chapitres (29, 30 et 31) qui détaillent dans le même élan le mécanisme des couleurs qui en sont l'objet. Il reprend et radicalise l'enseignement d'Aristote en associant la vue à la teinte[3]. Les nuances visuelles sont un mélange de lumière et d'obscurité – plus elles sont claires, plus elles incluent de lumière, et inversement ; c'est donc la disposition des corps qui permet à la lumière d'être vue. Les corps sont transpercés d'un nombre déterminé de pores qui laissent passer de la lumière peu ou prou, rendant l'objet plus ou moins diaphane en fonction du degré de clarté ou d'obscurité que l'œil réfléchit et perçoit. Une fois de plus, la densité est à l'origine d'un phénomène physique. Digby s'en réfère alors à Aristote qui avance que la vue est due à une action de l'objet sur les sens, « sentir, en effet, c'est subir quelque chose » – on retrouve ici le principe de base qu'adopte Digby pour expliquer l'ensemble des sensations[4]. Cependant, Aristote affirme que la couleur est aussi un mouvement du milieu ambiant : « la couleur imprime un mouvement au transparent, l'air, par exemple ; et c'est donc celui-ci qui, contigu à l'organe sensoriel, met ce dernier en mouvement[5] ». Si l'on en croit l'interprétation de Richard Bodéüs, Aristote semble bien admettre un mouvement

[1] L'archiduc Albert (1559-1621), fils de l'empereur germanique Maximilien II, devint gouverneur des Pays-Bas espagnols en 1596 et s'attaqua à Calais en manière de diversion. Le récit publié du siège fait état de « belles Canonades du costé dudit Havre » qui convainquit les bourgeois de « rendre la ville à sa dite Alteze », puis de l'artillerie qui commença à « jouer du canon » pour conquérir la citadelle en un temps record. Archiduc ALBERT, *Discours véritable de la signalée et miraculeuse prinse de la ville & chasteau de Calais*, Bruxelles, 1596.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit*., p. 251.
[3] *Ibid.*, p. 258-262 ; ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, 418 b 3-419 b 3.
[4] *Ibid.,* II, 11 ; 424 a 1, p. 194.
[5] *Ibid.,* II, 7 419 a 10, p. 171.

corporel de l'air entre l'objet et l'œil ; il s'agit cependant non d'un transport de lumière, mais de son agitation, c'est-à-dire d'une activation du corps lumineux qui se trouve proche de l'œil. Toujours est-il que Digby non seulement estime qu'Aristote accepte le déplacement de la lumière, mais il le contredit ouvertement en affirmant que la lumière peut traverser l'étendue du Soleil à la Terre[1]. C'est ainsi que le système de Digby qui explique le fonctionnement de chaque sens en particulier mêle l'influence d'Aristote avec un style très personnel.

L'autre inspiration que reconnaît le chevalier est celle de son ami Descartes, même s'il aborde son héritage philosophique de façon plus circonspecte. Au temps où le chevalier rédigeait *Deux traités*, le Français avait publié « La dioptrique », et son traité « De l'homme » demeurait à l'état d'ébauche, bien qu'il ait sans doute déjà circulé sous sa forme manuscrite[2]. Les « Principes de la philosophie » étaient en cours d'écriture tandis que le traité des « Passions de l'âme » n'avait pas encore vu le jour. Digby tirait donc sa connaissance de la philosophie de Descartes de lettres et conversations, et sans doute aussi de sa lecture de « La dioptrique ». De celles-ci, il déduisait une interprétation particulièrement matérialiste de la pensée cartésienne, au détriment de la composante idéaliste. Il consacre donc quelques chapitres de son *Traité sur les corps* à la pensée de Descartes qu'il commente et corrige à son gré, se penchant tout d'abord sur sa conception du cerveau qui pèche, selon lui, dans la mesure où elle n'admet aucun changement physique interne[3]. De fait, le Français explique la sensation par la vibration des nerfs qui reçoivent le stimulus et le transmettent à l'organe penseur. Par exemple, la lumière – qui est pour Descartes une tendance au mouvement de la matière subtile et non une opération effective des corpuscules comme le postulent les atomistes[4] – est réfléchie par l'objet regardé, ce qui provoque sur la rétine puis tout au long des petits filets qui composent le nerf optique une circulation de particules en rotation sur elles-mêmes[5]. Ces fluctuations sont plus ou moins importantes suivant la force de la réflexion. Les pores cérébraux correspondants s'ouvrent alors et créent une impression particulière dans le cerveau que les esprits animaux conduisent à la glande pinéale, siège de l'entendement. C'est ainsi que Descartes, tout comme Digby, réfute la doctrine scolastique des espèces, qui passe

[1] *Ibid.*, II, 7 ; 418 b 20-148 b 27, p. 169, note 6.
[2] Si l'on en croit une lettre de 1646 écrite à Mersenne, René DESCARTES, A.T., vol. IV, p. 564-568.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 275-277.
[4] Sophie ROUX, « Descartes atomiste ? », *in* Egidio FESTA et Romano GATTO (eds.), *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, Napoli, Vivarium, 2000, p. 257-258.
[5] William R. SHEA, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Canton, Science History Publications, 1991, p. 236.

nécessairement par la représentation et requiert le transfert de petites images de l'objet contemplé. Le fonctionnement des autres sens externes chez Descartes est calqué sur celui de la vue[1]. Or, objecte Digby, s'il était vrai que le nerf tremblait proportionnellement à la puissance du stimulus[2] – proposition absurde aux yeux du chevalier – puisque nous sommes assaillis de stimuli, nous serions accablés de signaux tous plus forts les uns que les autres, comme l'assourdissante rumeur d'une salle emplie de monde dont les voix nous parviennent plus ou moins fortement et distinctement[3]. En outre, comment le cerveau pourrait-il garder en mémoire toutes ces vibrations, sans qu'elles s'estompent ou interfèrent les unes avec les autres ? Digby fait preuve ici d'une lecture strictement matérialiste, ne laissant aucune place à l'idéalisme d'un Descartes qui, fondamentalement, conçoit que la sensation provient de l'union du corps et de l'âme et non du seul premier[4]. Le chevalier réfute ensuite la capacité qu'a le mouvement à se propager : de fait, un coup de tonnerre fait trembler arbres et maisons par sa force, mais ne se diffuse pas partout, il s'arrête quelque part. Si donc une vibration aussi formidable ne peut couvrir le millième de la distance qui nous sépare du Soleil, comment cet astre pourrait-il émettre un tremblement qui nous atteigne ? L'ondulation devra en effet parcourir de vastes étendues d'éther, déjà traversées de milliers d'ondes qui interfèrent nécessairement les unes avec les autres. Quand bien même le franchissement de l'éther ne serait pas problématique, il faudrait qu'il y ait à l'origine du tremblement un mouvement vers nous afin que l'onde puisse être propulsée vers nos organes sensoriels, ce qui signifierait que le Soleil avance vers la Terre, fait absurde aux yeux de Digby et de ses contemporains. En outre, l'observation des nerfs infirme aussi l'hypothèse cartésienne : les nerfs sont susceptibles de se contracter ou de se dilater à tout moment, indépendamment de stimuli extérieurs, ce qui complique encore leur tâche de transmetteurs d'ondes. Afin de conserver un mouvement le plus longtemps possible, un corps doit être dur et sec, ce qui n'est pas le cas des nerfs[5]. Ainsi, les réfutations de Digby procèdent essentiellement du bon sens, et en aucun cas le chevalier n'attaque son ami sur ses fondements philosophiques. Si l'Anglais a une lecture aussi matérielle de Descartes,

[1] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 65-66 ; Frédéric DE BUZON, « Le problème de la sensation chez Descartes », *in* Jean-Louis VIEILLARD-BARON (ed.), *Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 85-99.
[2] Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 203-207 ; Dennis DES CHENE, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p. 37-38.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 276.
[4] René DESCARTES, « Principes », A.T., vol. IX, t. II, p. 56.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 281-283.

c'est aussi parce que lui-même relègue les fonctions perceptives au strict royaume matériel.

Ainsi, dans la pensée digbéenne, les organes sensoriels – tout comme les sensations elles-mêmes – sont tous corporels, tangibles et composés de densité et de rareté. Tous les sens ont un fonctionnement semblable qui pourrait se réduire à celui du toucher – en effet, dans toute perception il y a un contact entre corps matériels, entre les atomes qui provoquent la sensation et les organes des sens. Digby insiste tant sur les points communs aux cinq sens que, lorsqu'il évoque dans un passage lyrique la complémentarité et la compensation des sens, on croirait lire une explication de la synesthésie :

> si nous considérons que l'on peut goûter les odeurs, sentir le bon goût des viandes, entendre la taille et la forme, sentir la lumière et voir les sons (ce qui est vrai en un certain sens), par cette inversion des fonctions des sens et en explorant leurs causes, nous pouvons discerner que ces effets ne sont pas le fruit de l'intervention de qualités aériennes, mais par l'application réelle et matérielle d'un corps sur un autre ; ce qui provoque de manière différente les mêmes résultats en nous[1].

Les sens sont proches en fonctionnement et sont à l'origine de mêmes effets, ils se compensent et se complètent justement parce qu'ils partagent la même cause. Tous procèdent d'un même mouvement d'atomes. Par conséquent, Digby développe une ontologie très unifiée où le corps humain est un ensemble de mécanismes comparables qui lui permet d'interagir avec le monde qui l'environne. La systématicité de l'être vivant répond ainsi à celle du monde.

Digby hésite dans sa démonstration entre la justification atomiste, qui voudrait rendre compte de tous les effets de façon mécanique et l'explication scolastique où les correspondances président à l'intelligibilité du monde. L'Anglais pousse cette symétrie entre l'homme et le monde plus loin quand, en reprenant avec discrétion l'analogie entre microcosme et macrocosme chère aux scolastiques, il conclut que les qualités sensibles ne sont autres que les qualités dites « naturelles » qui composent le monde. Au nombre de cinq – comme les cinq sens perceptifs – elles varient en densité et rareté, ce qui fait la

[1] « For when we shall consider, that odors may be tasted; that the relish of meates may be smelled; that magnitude and figure may be heard; that light may be felt; and that soundes may be seene; (all which is true in some sense) we may by this changing the offices of the senses, and by looking into the causes thereof; come to discerne that these effects are not wrought by the intervention of ayery qualities; but by reall and materiall applications of bodies to bodies; which in different manners do make the same results within us. » *Ibid.*, p. 256. John Bulwer, auteur d'un livre pour enseigner aux sourds-muets à lire sur les lèvres, reproduit le chapitre 28 de *Deux traités*, et fonde sa théorie sur une correspondance entre les sens perceptifs rendue possible par un transfert synesthésique des vibrations de l'un à l'autre, qu'il résume par le fait qu'un homme peut « entendre le son des mots avec son œil » (« Heare the sound of words with his Eie »). John BULWER, *Philocophus: or, The Deaf and Dumbe Mans Friend*, Londres, 1649.

diversité des corps. Mais il ne faut pas oublier que les organes sensoriels ne sont pas des « sens » proprement dits puisqu'ils ne *sentent* pas, mais laissent ce soin au cerveau. Digby se fait ainsi l'écho de Descartes[1]. Sur le plan de la finalité, le vrai rôle des sens est à la fois de « nous faire connaître la nature des substances » qui composent le monde[2]. De fait, avance-t-il, la nature n'aurait pu trouver de moyen plus efficace que d'amener au siège de notre entendement des extraits ou des images de ces substances, ce qu'elle fait de façon si délicate qu'ils ne sont ni encombrants ni gênants. Par ces bouts de substance, nous connaissons la chose entière, puisque toute ressemblance est une forme de communication entre deux choses. La nature nous a donné ce moyen afin que nous connaissions ce qui est bon ou mauvais pour nous[3]. À ce titre, les sens sont donc à l'origine du mouvement volontaire : c'est parce qu'une personne sent le délicieux fumet de ce plat qu'elle meut son bras afin d'en porter un morceau à la bouche. Enfin, l'opération des sens prend une forte valeur ontologique lorsque Digby s'interroge sur la nature de l'avorton. Le petit être n'a pas atteint la maturité suffisante pour naître, peut-il donc être considéré comme un être humain ? S'il a perçu une sensation depuis le sein de sa mère et qu'une impression s'est fixée en son jeune entendement, alors il a accédé à la connaissance et, par là, il est parvenu au stade humain, affirme Digby[4]. La sensation a un rôle qui va donc bien au-delà de la simple utilité pour la vie matérielle de l'homme, elle le définit dans son essence. L'homme, chez Digby, est un sujet qui sent et qui ressent. La sensation participe activement à l'ontologie digbéenne grâce à son lien privilégié avec la connaissance.

L'explication digbéenne de la sensation a de nombreuses interférences avec le système lucrétien, au point qu'un critique accuse Digby de plagier Lucrèce[5]. De fait, les justifications du goût, de l'odorat et de la vue correspondent en de nombreux points – à commencer par les prémisses de Digby, très proches de celles du poète latin, lui aussi convaincu que la lumière est matérielle et que l'action du toucher est fondatrice. La tangibilité assoit les deux théories qui divergent par ailleurs. L'allégation de plagiat est cependant excessive – Digby n'ouvre-t-il pas son *Traité des corps* avec une citation de Lucrèce[6] ? Mais au-delà de cette référence, les deux philosophes sont en désaccord sur

[1] « C'est l'âme qui sent, et non le corps », 4e discours, René DESCARTES, « La dioptrique », A.T., vol. VI, p. 109.
[2] « To bring us into knowledge of the natures of the substances », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 274.
[3] *Ibid.*, p. 274, 294.
[4] *Ibid.*, p. 428.
[5] Charles T. HARRISON, « The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century », *art. cit.*, p. 7-9.
[6] « Toucher et être touché ne peut être que le fait d'un corps », « Tangere enim & tangi, nisi corpus nulla potest res », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 1.

bien des points. Les atomes du Latin réagissent différemment : puisque leur forme détermine leur nature, ils pénètrent le corps de manière diverse en fonction de leur ergonomie. Ainsi, les choses agréables se transmettent par des atomes ronds et lisses, tandis que les aliments âpres et amers sont constitués d'atomes hérissés qui « déchirent les voies sensorielles et pénètrent dans notre corps en le violant[1] ». Les corpuscules ont donc une incidence directe sur les organes sensoriels, ils ont la capacité de les abîmer et de faire violence au sujet. Les atomes digbéens sont dépouillés de cette violence sourde, bien qu'elle se retrouve ailleurs. Le sujet qui perçoit peut avoir ses sens abîmés ou corrompus, mais rien en prouve que les atomes de ce qu'il ressent en sont la cause. De surcroît, le poète emploie la méthode analogique pour comprendre le fonctionnement du réel, il utilise ce qu'il voit pour comprendre ce qu'il ne voit pas. Digby adopte la démarche inverse, plus proche de Descartes : l'analyse des phénomènes matériels permet d'inférer que rien ne peut être su du monde incorporel par le biais des sens. Sir Kenelm postule un mécanisme radicalement différent pour les substances matérielles et spirituelles afin de contrer l'accusation d'athéisme, ce qui le démarque distinctement de l'approche lucrétienne.

3.A.3. Sensation et connaissance

Il reste à déterminer comment l'entendement en vient à analyser ce que les organes sensitifs lui transmettent. Digby, contrairement à la tradition lucrétienne, se garde de distinguer l'*anima* de l'*animus*, l'âme qui réfléchit de celle qui sent[2]. Il supprime la ligne ténue qui sépare les activités physique et cognitive, et inclut en partie cette dernière dans la sphère matérielle, mettant ainsi parfois à mal son dualisme prononcé. En effet, Digby définit la sensation comme « la modification qu'effectue l'objet dans le cerveau [qui] est la cause volontaire du mouvement dans l'animal » ; il situe ainsi le lieu de la sensation dans l'entendement et non dans l'organe percepteur, et lui attribue la responsabilité de la mise en action[3]. Cette définition de la sensation est si large que les plantes peuvent aussi arborer cet attribut dans le système digbéen : elles peuvent être « mues et affectées par des objets extérieurs qui les frappent doucement, de même qu'elles peuvent se mouvoir d'elles-mêmes vers cet objet ou dans la direction opposée[4] ». Dans le manuscrit correspondant, Digby va encore plus loin, assurant que la plante

[1] LUCRÈCE, *De la nature*, *op. cit.*, II, 402-407.
[2] Margaret OSLER, « Baptizing Epicurean Atomism: Pierre Gassendi on the Immortality of the Soul », *art. cit.*
[3] « That change which being made in the braine by the object, is cause of voluntary motion in the animal, is that, which we call sensation. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 278.
[4] « Being moved and affected by externe objects, lightly striking upon it; as also, of moving it selfe, to or from such an object; according as nature shall have ordained. » *Ibid.*, p. 213.

« souffre » l'impression, avant de se raviser et d'opter pour un passif où l'impression « est faite » sur la plante[1]. Il hésite à attribuer l'activité au végétal, mais souhaite que son système d'impressions qui se fixent dans le corporel soit valable pour toute matière quelle qu'elle soit. Or, son idée coïncide mal avec le système d'Aristote qui fait de la perception un critère de discrimination entre vies végétative et animale[2]. En conséquence, dans le système de Digby, la plante est dotée de sensations et de sentiments qui deviennent des caractéristiques définitoires de la vie. La division traditionnelle entre la flore et la vie humaine se brouille et les spécificités de chacune sont redéfinies. La vie se définit alors chez le chevalier par les trois actions de la génération, de la nutrition et de la croissance, et par les passions que sont la mort et ses deux corollaires, la maladie et la décrépitude[3].

La vie humaine a pour particularité d'inclure une dimension réflexive qui est presque absente des autres formes de vie. Le fonctionnement cérébral est ainsi indissociable de la perception, dans la mesure où l'action de sentir revient en réalité, pour le chevalier, à ressentir ; il y a ainsi une prise de conscience de la sensation perçue qui contribue à la définir chez l'homme. Le cerveau est au cœur du processus, il est « la cause de sensation dans l'ensemble du corps », mais il est paradoxalement dénué de toute perception, comme le remarque Digby à l'occasion de l'autopsie de sa femme qui révèle un cerveau putréfié[4].

Qu'arrive-t-il aux atomes qui pénètrent les organes sensitifs ? Comment en vient-on à connaître les substances puisque telle est la visée des sens ? Une fois entrés dans le corps humain, les atomes s'élancent vers le cerveau par la voie des nerfs. Grâce aux flux d'atomes qui pénètrent le corps et sont conservés dans l'entendement, ce sont les choses elles-mêmes qui sont présentes à notre esprit, et non leur image comme le voudrait la théorie scolastique des espèces intentionnelles. De fait, l'image n'est qu'une représentation imparfaite, comme l'indique son étymologie latine : copie, portrait, ombre et comparaison, l'image n'est que le reflet d'une réalité. Ainsi, il manque au portrait d'un homme la chaleur de son corps, la douceur de sa peau, l'épaisseur de son buste pour être

[1] « Une action qui, par la providence divine, sied à la plante quand elle a reçu une impression. » « Which by natures providence is convenient for the plant, when it suffereth by an impression, » remplacé par « which by natures providence is convenient for the plant, when such an impression is made upon it. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, 275v.
[2] Terrell W. BYNUM, « A New Look at Aristotle's Theory of Perception », *art. cit.*, p. 164.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 213.
[4] « Bien que le cerveau soit à l'origine des sensations du corps entier, il n'en ressent aucune lui-même. » « Though the braine be the cause of sensation through the whole bodie, yet it hath none in it selfe. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », Hartingfordbury, 18 mai 1633, p. 135.

un homme. Mais si l'on confère ces choses-là à sa représentation, on a alors affaire à un homme vivant et non plus à l'œuvre artistique. Le portrait, par définition, représente, il est « comme ». Mais quand le sujet imagine un homme, il conçoit sa chaleur, sa douceur, son épaisseur, il envisage sa nature, son être[1]. Les choses entrent donc avec leur nature propre et leur être complet dans l'esprit qui les connaît. Digby présuppose évidemment que le jugement peut prétendre à la perfection du savoir, ou tout au moins y tendre, sans quoi l'homme ne pourrait connaître Dieu et la nature, et son entendement lui serait inutile, sans cause finale. Mais Digby demeure un dualiste convaincu : le monde matériel auquel appartiennent les corps est radicalement distinct en nature et en fonctionnement du monde spirituel dont ressortissent l'âme et les actions cognitives. Dès lors, comment ces objets qui pénètrent l'entendement et frappent l'imagination peuvent-ils être spiritualisés ? Il faut bien admettre que le Soleil, les cieux, le monde entier auxquels le sujet pense ne sont pas présents corporellement dans les petits circuits du cerveau de l'homme. On ne peut donc que conclure que les choses dans notre pensée sont immatérielles. Digby arrive alors à une aporie : il ne peut expliquer comment la chose matérielle en vient à être spiritualisée en l'esprit de l'homme. Il avoue son impuissance devant ce mystère qui sera peut-être résolu quand les hommes atteindront une vraie compréhension de l'âme :

> Par quel artifice les corps sont-ils ainsi spiritualisés ? J'avoue que je ne pourrai vous satisfaire sur ce point, mais je peux vous répondre que cela se fait, je ne sais comment, par la puissance de l'âme : montrez-moi une âme et je vous dirai comment elle fonctionne. Comme nous sommes certains qu'il existe une âme (c'est-à-dire un principe d'où surgissent ces opérations) bien que nous ne puissions la voir, de même nous pouvons savoir avec certitude que ce mystère est tel que nous le décrivons, mais puisque nous ne comprenons pas la nature véritable et complète de l'âme, nous ne pouvons pas exprimer la manière dont l'âme l'effectue[2].

Digby reste ainsi bien mystérieux quant à la façon dont les atomes sont traités par l'entendement – les corpuscules explicatifs sont d'ailleurs singulièrement absents de sa théorie de la connaissance et de son second traité en général. Il évoque cependant un processus similaire lors de sa description du passage du sang qui, dans le cœur, subit une spiritualisation liée à la chaleur de l'organe qu'il traverse[3]. Il fonde sa certitude sur une conviction personnelle et remet la découverte des détails à des recherches ultérieures,

[1] Descartes fait le même genre d'observations dans « La dioptrique ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 357 ; René DESCARTES, « La dioptrique », A.T., vol. VI, p. 109-114.
[2] « By what artifice, bodies are thus spiritualized? I confesse I shall not be able to satisfy you: but must answere, that it is done, I know not how, by the power of the soule: shew me a soule, and I will tell you how it worketh: but as we are sure there is a soule; (that is to say, a Principle from whence these operations spring) though we can not see it: so we may, and do certainly know, that this mystery is as we say; though because we understand not the true and complete nature of a soule, we can as little expresse the manner how it is done by a soule. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 394.
[3] *Ibid.*, p. 238.

lorsque l'âme sera mieux comprise. Paradoxalement, il conditionne la connaissance de l'âme à son appréhension matérielle : à partir du moment où l'âme pourra être vue, elle pourra être expliquée. Une espèce de métamorphose se déroule sur la place privée des organes sensoriels. Les atomes conservent la nature propre des choses dont ils sont issus, mais ils sont métamorphosés en atomes spirituels malgré la contradiction que l'expression peut comporter. Le changement subit et complet d'une chose en une autre qui lui est radicalement étrangère s'opère pour la nécessité de la démonstration.

Cette spiritualisation n'empêche pas que ce soient des atomes corporels qui circulent dans l'entendement – et là réside peut-être la contradiction la plus étonnante de Digby qui ne parvient pas à tracer la limite entre les processus corporels et immatériels dans la sphère cognitive. La mémoire fait usage du même processus que les sens, elle gère des atomes corporels et non leur contrepartie spiritualisée. L'organe penseur se charge de traiter la sensation, d'y réagir, puis il stocke les atomes dans une partie de la tête. Lorsque le sujet souhaite se remémorer le grand froid de l'année précédente, par exemple, son cerveau va rechercher les atomes de froid et les repasser, comme un cavalier qui, pour observer un cheval, marche plusieurs fois devant, s'immobilise et tourne autour. Il pourra les faire passer dans le cerveau plus lentement, s'arrêter sur un atome particulier qui lui aura provoqué une douleur particulière et juger de ce grand froid. Par quelle force les atomes sont-ils ramenés au premier plan ? La plupart des remémorations sont dues au hasard, mais l'appétit et la volonté ont aussi cette capacité à solliciter les nerfs du cerveau à cette fin. Quand une chaîne de corpuscules est convoquée, elle entraîne avec elle une multitude d'autres atomes qui sont des souvenirs liés d'une façon ou d'une autre au premier. Ce processus peut s'arrêter sur un simple acte de volonté. Si l'entendement se trompe de série d'atomes et appelle au premier plan ceux d'un autre hiver par exemple, il agite alors la substance liquide et vaporeuse du cerveau où flottent les atomes et les passe en revue jusqu'à ce qu'il trouve ce qu'il cherche. Mais ces particules sont susceptibles de pourrir dans le liquide du cerveau et d'être défigurées par l'arrivée de nouveaux petits corps, ce qui explique qu'on ait parfois des souvenirs vagues ou partiels, ou même que l'on puisse oublier certaines choses[1]. Le processus est simple, voire grossier, et il se distingue de la position aristotélicienne où le phénomène psychique de la remémoration est rigoureusement distinct du mouvement physiologique de la sensation. Cependant, le dualisme de Digby laisse apercevoir ses lignes de faille : la remémoration trouve son

[1] *Ibid.*, p. 286-288.

origine tant dans un mouvement physiologique – l'appétit – que dans un phénomène psychique – la volonté. Or, si les deux provoquent le même processus matériel, Digby omet d'expliquer comment ce qui ressortit pour lui du domaine spirituel peut être à l'origine d'une impulsion matérielle. De même, l'interaction entre l'entendement et la circulation corpusculaire reste très obscure.

Dans le système de Digby, l'organe qui centralise les informations recueillies est le *septum lucidem*, dont le rôle s'apparente à la glande pinéale cartésienne, mais qui ne correspond pas tout à fait au même organe. De fait, cette petite composante se trouve au mitan du cerveau, c'est donc par elle que transitent les informations qui passent d'un ventricule à l'autre. Son emplacement unique lui permet de recevoir l'ensemble des informations des sens qui se situent de façon symétrique dans le corps. De nature différente des autres glandes et au milieu du cerveau, proche de l'extrémité des nerfs, la glande pinéale est le site central de l'analyse d'informations, et, ajoute Digby, le mouvement de la tête d'une personne qui recherche quelque chose intensément dans sa mémoire le prouve[1]. Le *septum lucidem* est directement relié au cœur grâce à un nerf, celui de la sixième paire, qui a la particularité d'être double : il est composé de deux canaux transmetteurs enchâssés dans une même gaine. Par un curieux effet de miroir, ce nerf a la particularité de fonctionner exactement comme un sens externe, il reçoit du cerveau de nombreuses particules et transmet ces informations à d'autres parties du corps. Un jeu spéculaire crée ainsi une symétrie entre le fonctionnement externe et interne de la sensation.

Les propositions de Digby prêtent le flanc à la critique. Glanvill récuse la théorie digbéenne, affirmant que la théorie épicurienne a déjà été condamnée par Aristote, et qu'il est impossible que la sensation passe par des images corporelles[2]. Plus généralement, c'est l'ensemble de la théorie corpusculaire ainsi que l'éclectisme du chevalier que stigmatise Glanvill, au nom d'une adhésion exclusive à l'aristotélisme. Son adversaire White adopte une théorie proche de Digby dans la mesure où il fait de la tangibilité l'expression émondée de la sensation, tout en insistant davantage sur la difficile articulation de la sensation entre matériel et corporel. Il postule que la sensation est affinée par l'organe qui la reçoit avant d'être transmise au cerveau et ne l'évoque

[1] *Ibid.*, p. 296-297.
[2] Joseph GLANVILL, *Scepsis Scientifica, or, Confest Ignorance, the Way to Science in an Essay of The Vanity of Dogmatizing, and Confident Opinion: With a Reply to the Exceptions of the Learned Thomas Albius*, Londres, 1665, vol. I, p. 37.

jamais en termes de particules, d'effluves ou de corps. Elle comprend une composante spirituelle puisque sa visée est de mettre l'animal en mouvement, et White suggère que, puisque la sensation est si fine et subtile qu'elle ne peut pas modifier l'organe sensitif, elle n'a pas d'existence corporelle[1]. Le fonctionnement qu'il décrit est donc différent de celui de son ami, non seulement verse-t-il du côté aristotélicien par son choix d'une sensation exclusivement spirituelle, mais en outre il distribue autrement les rôles entre les organes percepteurs et le cerveau. La généralisation d'une philosophie de la nature qui englobe les pensées de White et de Digby, fondée sur les inspirations mutuelles que tous deux revendiquent, est donc abusive[2].

Les sens confèrent des informations utiles sur le réel et l'on ne peut juger de rien sans leur aide. Mais Digby note que dépendre de si légers organes, sujets à la corruption et à la dégénérescence, rend l'homme vulnérable et susceptible d'erreurs. L'exercice systématique et raisonné des sens qui est louable et a donné naissance, par exemple, à la géométrie, n'est autre que « bastiments de l'ame sur un fondement si leger qu'il est posé par un seul clin dœil[3] ». La seule quantité sur l'œil a suffi à poser les bases d'une science aux admirables conclusions : voilà qui illustre parfaitement l'approche ambivalente des sens qui fondent tout savoir, mais qui peuvent subvertir la quête du savoir s'ils sont émoussés. La réalité sensible exerce sur chacun un attrait bien plus immédiat que les choses intangibles ; la première incite l'homme à déployer industrie et énergie, tandis que les deuxièmes n'entraînent pas la même intensité. La raison se trouve dans le fonctionnement des sens : l'homme ne peut rien appréhender ni juger si ce n'est par l'intermédiaire des sens. Seule la conception véritable de l'objet stimule la volonté du sujet qui décide de l'éviter ou de le poursuivre[4]. Puisque les sens sont la première étape de la connaissance, ils façonnent l'appréhension du monde et exercent une séduction indéniable sur l'attention du sujet. La véritable connaissance requiert une dimension réflexive qui n'intervient que dans un second temps, comme je le démontrerai lors de l'exposition de la logique de Digby. Selon le chevalier, cet attrait explique l'existence des miracles : puisque l'homme connaît le monde d'abord par le biais des choses sensibles, l'expérience du miracle permet de faire entrer en son entendement la présence divine.

[1] Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 98-101.
[2] Comme le font Neil KAMIL, *Fortress of the Soul: Violence, Metaphysics, and Material Life in the Huguenots' New World, 1517-1751*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005, p. 490 ; Stefania TUTINO, *Thomas White and the Blackloists*, *op. cit.*, p. 15-41.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, p. 97.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », Londres, 15 juin 1633, p. 243.

Cependant, ces interventions surnaturelles ne serviraient de rien si elles n'étaient accompagnées de l'Esprit Saint qui agit comme confirmation intérieure de la manifestation extérieure et qui dissipe le doute provoqué par les sens[1].

L'articulation entre natures spirituelle et corporelle est essentielle du fait qu'elle fonde la conception de la liberté, au cœur de la pensée de Digby et de White. Si toute connaissance procède du monde matériel, l'homme est-il déterminé par son environnement palpable ? Comment sa volonté est-elle réellement mue en fonction des informations fournies par les sens ? La mystérieuse spiritualisation des atomes au centre du processus de sensation est cruciale à la préservation de la liberté : la connaissance procède indéniablement de choses corporelles qui atteignent l'homme avec certitude, mais ce ne sont pas ces dernières qui déterminent la volonté. La faculté de décision, la mise en mouvement de l'être dépendent de données spirituelles. Digby, par ce mélange étrange et hétéroclite, parvient ainsi à tenir ensemble deux impératifs : d'une part, assurer la nécessité épistémologique de l'adéquation entre ce qui est ressenti et le monde extérieur, et, d'autre part, préserver le royaume de la liberté humaine en n'imposant aucune détermination corporelle sur la faculté spirituelle de la volonté. Le paradoxe de la sensation, entre l'un et le multiple, entre l'unique et le collectif, entre matériel et spirituel, se trouve soumis aux impératifs métaphysiques qui définissent l'homme. Le sujet, tiraillé entre ses deux appartenances, demeure au croisement des deux mondes ; sa double nature n'est pas occultée ni minimisée, au contraire, elle est glorifiée et magnifiée par le fait qu'elle assure au sujet certitude et liberté. Le monde extérieur subit une métamorphose lorsqu'il passe par le site de l'organe sensoriel, et sur cette mutation repose la possibilité de toute connaissance. À un monde physique marqué par la discontinuité, le changement irrémédiable et la fragmentation, Digby propose la métamorphose comme nouveau paradigme de continuité : l'identité de l'être demeure et cette figure permet de faire de deux êtres que tout semble séparer les deux états d'une même nature. Véritable passerelle entre mondes spirituel et matériel, la métamorphose devient essentielle pour atténuer un dualisme trop marqué que l'intelligence du monde physique met à mal ; elle transforme ce qui apparaît comme une rupture en continuité.

3.B. Le cœur qui bat

L'autre organe qui se situe à l'interface entre matériel et spirituel est le cœur, et il sera ici abordé dans ses dimensions corporelle et symbolique. Presque absent du

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 77-81.

processus de sensation, il est pourtant l'un des sites essentiels de la double nature humaine, en sus d'être au sein de débats agités. De fait, l'enjeu est de taille : les philosophes du XVIIe siècle ont le choix entre le modèle cartésien d'une matière humaine passive rendue mobile par les esprits animaux, et le modèle harvéen qui recourt à des forces occultes pour accorder la vie au corps. La cause de la pulsion cardiaque suscite de vives interrogations : le cœur est-il à l'origine de son propre mouvement ? Plus profondément, il s'agit de déterminer quelle part d'activité on peut accorder au cœur et à la matière. En outre, le rôle exact de cet organe dans le corps reste à déterminer : s'il est à l'origine du mouvement du sang et de ses propres contractions, il devient l'organe central, à l'instar du Soleil dans la cosmologie copernicienne ou du roi dans le corps politique comme le soulignent les comparaisons de Harvey[1]. Les implications de son rôle sont fondamentales : en faire le pivot de l'organisme revient à placer le mouvement et la circulation au premier plan par rapport au foie dont le fonctionnement est en apparence plus statique. La solution est dévolue à l'analyse physique qui doit donc déterminer l'origine du battement, le rôle de la chaleur corporelle, le mode et la fonction de la transformation du sang.

3.B.1. Siège de la vie

3.B.1.a. Contexte

La description physique du cœur au XVIIe siècle doit beaucoup aux observations physiologiques de William Harvey, médecin extraordinaire du roi. Ce dernier a évacué l'embarras dans lequel les fausses observations d'Aristote avaient plongé les médecins – à savoir l'existence d'un troisième ventricule. Il lui préfère la théorie de Galien qui n'en compte que deux[2]. Tel qu'il est décrit par Digby et ses contemporains, cet organe comprend deux ventricules surmontés de deux oreillettes qui, suivant les auteurs, ne sont pas toujours incluses dans la description de l'organe même. Les veines, d'une part, conduisent le sang avec les parties grossières, tandis que les artères convoient avec le liquide écarlate de l'air, des esprits ou des vapeurs fuligineuses. La systole correspond à une phase où l'organe se réduit en volume et le sang en est expulsé, tandis que la diastole

[1] William HARVEY, *De motu cordis. La circulation du sang, des mouvements du cœur chez l'homme et les animaux, deux réponses à Riolan*, traduit par Charles RICHET, [1869], Paris, Christian Bourgeois, 1991, p. 39-40, 108.
[2] Etienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, [1930], 4e éd., Paris, J. Vrin, 1975, p. 54.

voit le cœur se dilater ; la question de savoir si ces phases sont actives ou passives dépend de l'interprétation de chacun[1].

La « découverte » de la circulation du sang, propulsé par le cœur, est l'une des innovations majeures du XVIIe siècle. Harvey conclut de ses observations et expérimentations que la contraction du cœur le fait se redresser dans la poitrine et propulse le sang dans les artères. De la sorte, il inversait la théorie galéniste qui taxait la systole de phase passive et attribuait à l'expansion du cœur la capacité à attirer le sang à lui[2]. En outre, en mesurant la quantité de sang libérée par chaque systole, en la multipliant par une moyenne de soixante-dix battements par minute et en élargissant son résultat à la journée, il découvrit que l'immense volume quotidien de sang qui transitait par le cœur interdisait les idées galénistes : le sang ne pouvait pas être produit en continu en de telles quantités. La nourriture ingérée ne pouvait être réellement convertie en sang dans le foie, pas plus que le sang n'était absorbé par les tissus à la mesure de leurs besoins. Il parvint ainsi, vers 1618, à la conclusion selon laquelle le sang tournait en circuit fermé dans le corps, au lieu d'être produit et consommé en continu[3]. Ses résultats furent publiés dans *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* en 1628 à Francfort et suscitèrent une vague d'opposition. D'une part, l'absence de finalité dans son explication dérouta ses critiques aristotéliciens ; habitués à estimer le degré de validité grâce à la cause finale, ils virent dans l'approche de Harvey une analyse statistique ne menant à rien et ne pouvant être qualifiée de philosophique. Harvey ne se réfère pas aux fins habituelles du mouvement cardiaque que sont les fonctions de se réfrigérer et se ventiler[4]. Cette absence explique peut-être pourquoi Digby, accoutumé à chercher la cause finale de toute chose qu'il décrit, insiste peu sur celle du cœur dans lequel il se contente de voir l'origine du mouvement. D'autre part, les praticiens virent que si la circulation du sang était réelle, elle mettait à mal la théorie des humeurs et empêchait l'évacuation locale d'une humeur au moyen de la saignée ; les conclusions de Harvey sapaient donc la pratique médicale. Il fallut une nouvelle génération de médecins et l'appui de Descartes pour convaincre le monde médical de la vérité et de l'utilité de la description[5].

---

[1] Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, *op. cit.*, p. 58, 63.
[2] Robert G. FRANK, *Harvey and the Oxford Physiologists: Scientific Ideas and Social Interaction,* Berkeley, University of California Press, 1980, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 1-2 ; Walter PAGEL, *William Harvey's Biological Ideas: Selected Aspects and Historical Background*, New York, Karger Medical and Scientific Publishers, 1967, p. 89-124.
[4] Etienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 58.
[5] William HARVEY, *The Anatomical Lectures of William Harvey: Prelectiones anatomie universalis. De Musculis*, traduit par Gweneth WHITTERIDGE (ed.), Edinburgh, E. and S. Livingstone, 1964 ; Geoffrey KEYNES, *The Life of*

L'autre modèle explicatif, proposé par Descartes, est fondé sur l'action combinée de flux de sang et de gravité. Le Français endosse la théorie de la circulation sanguine qu'il a contribué à répandre sur le continent et affirme que le liquide écarlate avance toujours dans le même sens, contrairement à Galien qui imposait une double circulation vers les poumons qui consommaient le sang et vers le foie qui effectuait la « coction[1] ». Le sang passe par les poumons où il est rafraîchi et dilué avec de l'air avant de retourner au ventricule gauche qu'il pénètre goutte à goutte. Un de ces « feux sans lumière[2] » qui brûle continuellement dans le cœur le raréfie, le décompose en parties et change ses formes, de sorte que subitement toutes les particules prennent davantage d'espace. À mesure que le sang se raréfie, le cœur se dilate, se raccourcit, s'alourdit et, sous le coup de la gravité, frappe la paroi de la poitrine puis contraint les valves atrioventriculaires, qui normalement s'ouvrent vers l'intérieur, à se fermer et à arrêter l'influx de sang. En raison de la pression croissante contenue dans les ventricules, les valves semi-lunaires s'ouvrent, et la majorité du sang raréfié s'échappe dans l'aorte d'où il rejoint les artères. Le sang se refroidit ensuite, les artères et les ventricules se contractent, les valves semi-lunaires se ferment, et tout le processus recommence. Des artères, le sang s'immisce dans les veines grâce à d'invisibles capillarités, et il est ainsi ramené au ventricule droit[3]. L'explication brille par sa nouveauté : elle postule le cœur et non plus l'âme comme principe de vie, et elle attribue au cœur et non au foie une chaleur innée. Descartes soutient en outre, contre Harvey, l'idée scolastique d'un cœur extrêmement chaud qui, par l'action du sang, suffit à maintenir la chaleur du corps tout entier[4]. Il considère ainsi l'homme comme une unité substantielle faite de matière, *res extensa*, et de réflexion, *res cogitans*, sans esprit de statut ontologique intermédiaire, sans principe plastique[5]. Digby tire de ces deux auteurs des idées et des méthodes qu'il adapte à son système corpusculaire et à sa propre ontologie.

William Harvey, Oxford, Clarendon Press, 1966 ; Gweneth WHITTERIDGE, *William Harvey and the Circulation of Blood*, Londres, Macdonald, 1971, p. 150-161 ; Etienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 74-80 ; Jerome B. BYLEBYL, *William Harvey and His Age: The Professional and Social Context of the Discovery of the Circulation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1979 ; Roger K. FRENCH, *William Harvey's Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[1] Claude GALIEN, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, traduit par Margaret TALLMADGE-MAY, Ithaca, Cornell University Press, 1968, vol. I, p. 324-325 ; Roger K FRENCH, *William Harvey's Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 189-190 ; Peter R. ANSTEY, « Descartes' Cardiology and its Reception in English Physiology », *in* Stephen GAUKROGER (ed.), *Descartes' Natural Philosophy*, New York, Routledge, 2000, p. 432.

[2] René DESCARTES, « De l'homme », A.T., vol. XI, p. 123.

[3] *Ibid.*, « Description du corps humain », A.T., vol. XI, p. 244 ; Peter R. ANSTEY, « Descartes' Cardiology and its Reception in English Physiology », *art. cit.*, p. 421-422 ; Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, *op. cit.*

[4] Etienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 83.

[5] Peter R. ANSTEY, « Descartes' Cardiology and its Reception in English Physiology », *art. cit.*, p. 425 ; Etienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 50-100.

3.B.1.b. Le mouvement du cœur

Au début des années 1640, Digby fait partie des jeunes penseurs qui cherchent un juste milieu entre la pensée cartésienne et celle de Harvey, mais lorsqu'il publie *Deux traités*, la circulation du sang est déjà bien établie et largement acceptée[1]. Le chevalier avance que le cœur est le résumé de la personne et le premier organe formé lors de la conception, il contient en puissance toutes les vertus de l'animal en formation et de lui surgissent toutes les autres parties du corps[2]. Enfin, dans le cadre de l'embryogenèse qui interroge l'ordre dans lequel les organes se forment, certains philosophes comme Digby prennent parti pour la primauté du cœur, ce qui a une incidence décisive dans le rapport entre le cœur, la vie et l'âme. Son argument est empirique et théorique : il appuie son affirmation sur les observations d'œufs fécondés et de faons – sans doute fait-il référence là au travail de Harvey qui ne sera publié qu'en 1651. De surcroît, puisque la chaleur est plus grande dans le cœur, et qu'elle constitue la cause majeure du développement vital, il s'ensuit que le cœur doit être le premier organe formé[3]. Non pas qu'il apparaisse dans l'œuf ou la matrice entier et fini – ce qui reviendrait à l'hypothèse de la préformation –, mais son ébauche apparaît en premier et elle est soumise, comme tous les autres organes, à un temps d'élaboration nécessaire à son fonctionnement ultérieur[4]. Ensuite se forment les artères qui permettent au cerveau et au foie de se constituer, puis les tendons et les muscles apparaissent, et enfin la chair elle-même éclot.

L'explication de Digby suit une exposition classique. Fidèle à la tradition grecque et scolastique, il commence par récuser ses prédécesseurs avant de présenter sa propre opinion[5]. Son analyse prend donc d'abord la forme d'une critique de l'approche cartésienne, mais il ne parvient pas à réellement rompre avec son inspiration comme je vais tenter de le démontrer. Deux arguments d'autorité qui cèdent la part belle à Harvey amorcent l'exposé, avec, d'une part, le refus que le cœur soit animé de l'intérieur et donc qu'il comprenne son propre principe de mouvement, et, d'autre part, qu'il réagisse comme un ballon, en fonction de ce qui lui est insufflé ou de ce qui s'en échappe, avec un principe de mouvement exclusivement extérieur. L'activité du cœur est un panachage des deux possibilités, elle procède d'une combinaison de facteurs intérieurs et extérieurs dont le ferment demeure le cœur. Si Digby ne qualifie pas le cœur de muscle, il certifie que

[1] Robert G. FRANK, *Harvey and the Oxford Physiologists*, *op. cit.*, p. 21-25.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 225.
[4] *Ibid.*, p. 226.
[5] Richard BODÉÜS, « Présentation », *in* ARISTOTE, *De l'âme*, traduit par Richard BODÉÜS (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 1993, p. 26-27.

l'organe est à l'origine de son propre mouvement, qu'il n'explique cependant pas. Les analyses suivantes sont plus expérimentales : l'auteur réaffirme la régularité du cœur dont le temps de dilatation est nettement plus rapide que sa contraction puisque rien ne presse l'expulsion des vapeurs. Le flux de sang n'est pas continu et l'exemple du cœur de vipère qui, retiré de l'animal, continue de battre pendant vingt-quatre heures, prouve que la circulation du sang n'est pas l'origine du mouvement du cœur, mais sa conséquence. Enfin, Digby récuse que les vapeurs de sang refluent, puisque l'expérience montre que le sang liquide s'écoule du cœur animal par la partie supérieure. Ces réserves ont pour objectif de montrer que le cœur provoque par ses mouvements la circulation sanguine, mais aussi que la cause de sa propre activité reste inconnue malgré les avancées de Harvey.

Une caractéristique essentielle de l'explication digbéenne est le rôle primordial qu'il accorde à la permanence et à la multiplicité des mouvements dans le cœur. Les raisons qu'allègue Digby pour prouver son idée s'appuient sur les dissections et observations de Harvey, ce qui lui vaut d'être appelé « physiologiste de salon » par Peter Anstey[1]. Le chevalier souligne que le mouvement fondamental du cœur est double, c'est-à-dire que la systole, ou l'ouverture de l'organe, constitue un mouvement à part entière et non une absence d'activité comme le pense Harvey – cette mention inaugure un long ajout en marge du manuscrit et laisse donc penser que Digby a voulu recentrer son explication sur le mouvement au détriment du rôle des fibres. De nombreux indicateurs de modalité, ajoutés postérieurement, ponctuent le passage, comme si Sir Kenelm voulait atténuer sa critique du médecin[2]. Dans une démarche nécropsique qui lui est typique, Digby note que les battements du cœur agitent l'ensemble de l'organe, il suffit pour cela de constater que, sectionnée, chaque partie poursuit son mouvement. Les segments sont en effet animés d'une pulsation légèrement différente dont le décalage est à peine perceptible. Le chevalier prend ainsi appui sur les affirmations de Harvey pour démultiplier le mouvement : de singulier, le mouvement actif du cœur devient double puis multiple et mystérieusement multiforme. L'insistance sur ces mouvements pluriels au sein du cœur reprend l'image des bulles anarchiques analysée ci-dessous. Puisque toute vie est rapportée à l'action conjointe du feu et du mouvement, Digby montre leur

[1] « Armchair physiologist », Peter R. ANSTEY, « Descartes' Cardiology and its Reception in English Physiology », *art. cit.*, p. 430.
[2] Sont ajoutées entre les lignes les mentions suivantes : « (me thinketh), » « but in a manner, » « indeede, » « because it is performed by litle and litle, » « by violence. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 309v.

mécanisme à l'œuvre dans l'organe central. Le mouvement intérieur du cœur fait ainsi écho au chaos du monde physique.

Par ces analyses, le chevalier prend parti pour la centralité du cœur dans le corps, place confirmée selon lui par l'embryogenèse qui accorde au cœur la primauté de la conception. Digby ne fait cependant pas usage de la métaphore cosmique ou politique qui pourrait s'ensuivre, bien que celle-ci soit monnaie commune. De fait, Kepler utilisait déjà l'image du cœur comme centre du corps et source de vie pour confirmer, en vertu de l'analogie entre microcosme et macrocosme, la validité du système copernicien. Harvey, dans la dédicace à Charles Ier de son *De motu cordis*, établit des correspondances avec le roi « cœur de l'État[1] ». Il est donc étonnant que Digby n'ait pas souscrit à la comparaison, étant un royaliste convaincu et notoire au début des années 1640, et adhérant, par ailleurs, à l'héliocentrisme.

3.B.1.c. Chaleur, fibres et gravité

D'après Digby, les battements du cœur dépendent d'une combinaison de fibres et de gravité. Des fibres diverses se trouvent placées de différentes manières dans un cœur qui est fixé au corps par sa base, mais dont l'extrémité supérieure est lâche. Lorsque le sang tombe dans le cœur, les fibres spongieuses enflent et le cœur perd sa position « naturelle », il s'éloigne de son centre de gravité à mesure qu'il s'alourdit. Il se ferme alors violemment pour rejoindre ce point fixe. La forme générale du cœur joue un rôle que Digby veut souligner, et il tente d'insérer cette mention à deux reprises dans le manuscrit[2]. La hauteur postérieure du corps est inférieure à sa hauteur antérieure, ce qui a pour effet de le propulser vers l'arrière de la poitrine lorsqu'il se contracte. L'origine exacte de ce mouvement de fermeture reste inconnue, mais le procédé inscrit l'instabilité au cœur de l'homme physique puisque chaque diastole décentre et emmène son organe vital hors de son lieu naturel.

L'inclusion de la gravité au schéma général permet à Digby de renforcer l'unité et la cohérence de son système atomiste. Il défend sa position en répondant à deux objections : que le cœur de l'animal, placé de façon horizontale, ne peut suivre le processus décrit, et que le cœur de l'homme qui se tient la tête en bas ne s'arrête pas de battre. D'une part, affirme-t-il, le cœur est toujours soumis à la gravité, même s'il est

[1] William HARVEY, *De motu cordis. La circulation du sang*, *op. cit.*, épître dédicatoire non paginée.
[2] « La forme du cœur contribue aussi à ce sursaut. » « The figure of the hart contributing also to this jerke, » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, ajout marginal f. 309v.

horizontal, et, d'autre part, l'homme qui se tient trop longtemps à l'envers finit par suffoquer parce que le sang s'accumule au-dessus de son cœur et dans sa tête[1]. Dans cette position inhabituelle, le cœur tombe sur le côté et se retrouve à un angle proche de celui des animaux, ce qui lui permet de continuer à battre un temps, mais pas aussi facilement ni aussi longtemps.

Cependant, l'explication détaillée du rôle des différents types de fibres qui enflent et se contractent successivement est remplacée dans la version publiée du traité par la description des vapeurs, ce qui rend son argumentation défaillante, puisque l'auteur affirme ensuite avoir prouvé que la cause du mouvement du cœur se situe dans les fibres irriguées de sang au lieu de mentionner les vapeurs qui traversent l'organe[2]. En réalité, deux modèles explicatifs sont présents dans le schéma digbéen : d'une part, les fibres, site du flux et du reflux du sang, qui sont ainsi à l'origine des battements de cœur, et, d'autre part, la chaleur incarnée par les esprits présents dans le sang qui bouillonnent et agitent le cœur. L'origine de cette chaleur n'est jamais expliquée, bien que ses effets soient clairement démontrés, et si le cœur est comparé à un poêle, Digby ne fait jamais référence au « feu inné », fiction qui justifie la chaleur du cœur cartésien.

La chaleur ou les esprits conservés dans le sang se voient décerner la responsabilité des battements cardiaques au moyen d'une question rhétorique qui reprend l'image de l'emprisonnement et leur accorde une certaine activité. « Que pourrait-ce être d'autre sinon la chaleur ou les esprits emprisonnés dans le sang épais et visqueux, qui ne peuvent à présent se libérer pour s'échapper, mais qui pourtant s'agitent en son sein et le soulevent[3] » ? Présenté sous le signe de l'évidence, l'argument reprend une tension essentielle du travail du chevalier ; les esprits sont pris entre liberté et nécessité, entre leur aspiration à la fuite et la contrainte de leur emplacement comme on l'analysera dans la dernière partie de ce travail. Le premier moteur du cœur n'est cependant pas lui-même, il

[1] Le passage biffé explique le rôle des fibres dans la contraction du cœur : « Et par conséquent, grâce aux fibres droites, le cœur va se raccourcir, et sa petite pointe va s'incliner vers la poitrine. Mais les fibres rondes ou croisées font enfler le cœur vers l'intérieur (ce qu'il fait aussi, dans une certaine mesure, grâce aux autres fibres) et par conséquent il emplit de sa propre substance les vacuités ou cellules qui sont en lui. Les fibres diagonales ou transverses (dont la nature est commune aux deux précédentes) effectuent ces deux actions avec vigueur et force ». « And consequently, in vertue of the straight fibers, the hart will grow shorter; and the litle tippe of it will bend it selfe towardes the brest. But in vertue of the round or crosse fibers, the hart swelleth inwardes (which also it doth in some measure by meanes of the others) and so filleth with its own substance, the vacuities or celles which were in it. And in vertue of the diagonall or thwart fibers (whose nature is common to the two former) it performeth both these actions – strongly and smartly ». *Ibid.*, Ms. vol. I, f. 309v-310r.

[2] *Ibid.*, p. 238.

[3] « And what can that be else, but heate or spirits imprisoned in a tough viscous bloud; which it can not so presently breake through to gett out; and yet can stirre within it, and lift it up? » *Ibid.*, p. 234.

doit être activé par une source de chaleur extérieure comme la poule couveuse ou le sein maternel[1]. Harvey rapporte même qu'un doigt mouillé de salive a pu réanimer un cœur qui venait de s'arrêter, ce qui prouve pour le chevalier que la chaleur et l'humidité sont bel et bien à l'origine du mouvement. Enfin, le même geste effectué avec un doigt empreint de vinaigre a l'effet inverse par la raison que toute liqueur perce et pénètre la viscosité du sang et permet à la chaleur de s'en échapper[2]. Le schéma général du fonctionnement du cœur inclut donc une activité intrinsèque aux esprits contenus dans le sang, qui reçoivent leur première impulsion de l'extérieur. De la sorte, Digby accorde au cœur les fonctions locomotrices et sensitives qui étaient auparavant dévolues à l'âme.

Attaché à l'analogie entre microcosme et macrocosme, Digby met en parallèle le mouvement du cœur avec les bouillons du tas de compost, les bulles dans la poêle à frire, la mousse sur la bière ou le vin qui fermente, et il glisse dans la liste l'exemple des montagnes qui ont sûrement surgi dans les mers grâce au même processus enclenché par le feu au creux de la Terre[3]. Enfin, deux illustrations inhabituelles agrémentent le propos : les cordes du luth, intégrées à la préparation d'une tourte, se tortillent au sortir du four et font croire à la présence de vers. La mystification, destinée à railler le crédule, surprend et semble ôter tout le sérieux à la discussion : elle a été ajoutée en marge du manuscrit correspondant, et elle souligne que le point de mire de l'exposé est le mouvement. Le parallèle surprenant est renforcé par l'image de la miche dans laquelle du vif-argent a été incorporé : celle-ci sautille dans tous les sens à l'issue de la fournaise, comme le membre nouvellement amputé d'un animal. Ces deux derniers exemples arrêtent le lecteur, le frappent d'étonnement, suscitent son amusement ; de la sorte, ils s'apparentent à la surprise baroque qui place au cœur de l'expérience artistique la stupéfaction et la surprise, voire le divertissement[4]. Si Digby juxtapose le mouvement régulier et cadencé du cœur, source de vie, avec le mouvement désordonné, dérisoire et désopilant de la corde cuite du théorbe ou du tourteau, c'est aussi pour signifier le lien fondamental entre la chaleur et le mouvement et rappeler que l'un est à l'origine de l'autre. L'image des bulles est éloquente dans la mesure où elle intéresse Digby par le phénomène physique du passage de l'état solide à l'état vaporeux qu'elle incarne, mais aussi par la fragilité et l'inconstance qu'elle représente. Ainsi, dans deux lettres à Lionel Cranfield et à une

[1] *Ibid.*, p. 235.
[2] *Ibid.*
[3] Sur l'image de la bulle à l'époque baroque, on peut consulter Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 118-141 ; Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 136-137.
[4] Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 8.

dame, Digby évoque les bulles que les enfants éclatent et les châteaux de cartes qu'ils font tomber, et il compare les destinées humaines à des bulles de matière éthérée qui, bien que belles, n'ont ni fondation solide ni substance[1]. L'image incarne exactement le type d'allégories qu'affectionne le chevalier : porteuse d'une dimension physique, mais aussi symbolique, on peut la dire sylleptique tant elle est prise systématiquement dans ses sens concret et abstrait. Forte de résonnances baroques, elle peut s'entendre à plusieurs niveaux. La fragilité, la fuite, l'inconstance ponctuent paradoxalement l'explication du cœur et rappellent que l'organe vital de l'homme, s'il est régulier, n'est pas éternel[2]. Le rapprochement n'est pas anodin, et les anecdotes évoquées sous-tendent l'eurythmie cardiaque ; elles suggèrent que toute régularité apparente, toute harmonie constatée peuvent masquer une versatilité, une instabilité. Ainsi, Digby adopte une esthétique baroque au fil de son explication, il favorise la surprise et la diversion pour signaler le rôle essentiel de la chaleur comme cause de mouvement. Par là, l'inquiétude du mouvement anarchique surgit dans une discussion consacrée à la cause de la régularité qui fonde l'homme physique.

La circulation du sang découle du mouvement du cœur et permet l'irrigation de l'ensemble des organes humains. Le cœur constitue ainsi le siège de la chaleur corporelle qui réchauffe le sang, lequel transmet sa température à la chair, froide par nature, puis retourne rafraîchi au cœur avant de commencer un nouveau cycle[3]. Digby reprend donc des concepts centraux de la pensée de Descartes : la chaleur innée et l'évaporation du sang qu'il combine avec des apports personnels : accent sur les fibres du cœur et spiritualisation du sang. Il oscille ainsi entre deux explications du fonctionnement du cœur, l'une concernant les fibres, plus mécaniste et régulière, l'autre plus baroque, liée à la chaleur et au changement d'état – et opte enfin pour cette dernière. Cette hésitation incarne bien la situation d'entre-deux de Digby, sa quête éclectique d'une vérité qui comprendrait toutes les réalités. Elle illustre aussi comment le chevalier choisit la justification qui fait la part belle à l'irrégularité, à l'instabilité et au chaos, et qui reflète mieux sa vision générale du monde.

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'The story of present actions and the survaying' », s.l., 12 avril 1643 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », s.l., 14 septembre 1633.
[2] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 238-239.

Le cœur est ainsi le lieu non seulement de la chaleur, du mouvement et du chaos, mais il est aussi le théâtre de la métamorphose du sang qui, d'entité matérielle et vitale, se mue subitement, sous l'effet de la chaleur, en élément spirituel. Les mondes spirituel et matériel ne sont pas simplement parallèles dans le système de Digby, ils sont complémentaires et connaissent de nombreuses interférences. D'une certaine façon, la métamorphose du sang fait écho à celle des particules de sensation évoquées ci-dessus, et annonce celle de l'homme au seuil de sa mort. La métamorphose digbéenne est à la fois horizontale – qui joint les êtres – et verticale – qui fait passer d'une figure à l'autre. Elle nie le changement d'espèce ou de règne pour affirmer la continuité de l'être, malgré une apparence décousue et chaotique[1].

3.B.2 Siège des émotions

Malgré l'affirmation selon laquelle les battements du cœur « dépendent avant tout des fibres irriguées par le sang et non de la force de la vapeur comme le suppose Monsieur Descartes », l'interprétation par la vapeur se voit étayée par l'économie des émotions[2]. Les sentiments, au centre de la sensibilité baroque, colorent la relation que l'homme entretient avec le monde et se situent au centre du corps humain, autour du cœur.

3.B.2.a. Économie des émotions

Les émotions correspondent chacune à un mécanisme précis qui agite le cœur et chaque sentiment trouve son explication dans une modification physique. Des nerfs emplis d'esprits animaux relient le cœur au cerveau – Digby renonce à associer cette circulation parallèle à celle du sang et il revient sur sa mention initiale « d'artères » au profit des nerfs[3]. Situés autour du cœur, les esprits sont tantôt dilatés, ce qui provoque la joie, tantôt comprimés, sources de peine. Dans leur canal privilégié, ils s'élèvent au cerveau qui les propulse vers d'autres nerfs où ils enflent et mettent muscles et tendons en mouvement. Crainte et espoir, colère et audace fonctionnent par paires et coïncident avec des degrés inverses de compression ou de dilatation. Si les esprits envoyés par le cœur sont trop forts pour le cerveau, ils paralysent toute action. Pourquoi les esprits subissent-ils ces variations ? Ces dernières sont des réactions à l'objet envisagé : les choses qui sont bonnes pour l'homme favorisent la vie et sont donc constituées de chaleur et d'humidité,

[1] Michel FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 96-124.
[2] « The motion of the hart, dependeth originally of its fibers irrigated by the bloud: and not from the force of the vapour as Monsieur des Cartes supposeth. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 238.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 387r.

elles ont pour effet de dilater les esprits. À l'inverse, les choses mauvaises sont froides et sèches, ce qui entraîne la contraction des esprits. Chaque chose envisagée provoque un effet sur l'ensemble du cœur, comme une goutte de vin qui tombe dans un verre d'eau et qui le colore entièrement. Si le mouvement enclenché est conforme à la nature du cœur, des vapeurs s'élèvent autour de celui-ci et donnent la sensation de plaisir qui accompagne les émotions plaisantes. À l'inverse, un mouvement contraire déclenche une lourdeur autour du cœur, la peine[1]. La douleur locale correspond à une compression de l'organe en un espace plus étroit, généralement dû à un objet dur ou rigide, tandis que le plaisir physique relève d'une dilatation modérée souvent associée à un objet huileux ou doux. Plaisir et peine ne dépendent donc pas directement de la nature des atomes, mais se composent de compressions ou dilatations qui sont répercutées jusqu'au cerveau par les nerfs. Il arrive qu'un objet ait un impact si léger sur les sens de l'homme que celui-ci n'en tire ni plaisir ni peine : ce sont les objets qui induisent l'indifférence. Ces vapeurs sont à l'origine du discernement humain, elles indiquent au sujet ce qui est bon ou mauvais pour lui. Ainsi, les sens nobles de la vue et de l'ouïe ne sont pas directement à l'origine de la mise en action, mais ces dernières nous meuvent du fait que le sujet associe ce qui est vu ou entendu avec l'effet des fumerolles sur son cœur. Grâce à son explication physique des sentiments, Digby déplace le lieu du jugement des sens à l'entendement et échappe ainsi aux accusations de matérialisme. Le sujet dépend de ses sens pour sa préservation, mais son action émane de son entendement et de sa mémoire, informés par l'aura de vapeurs qui enveloppe le cœur[2].

Au fil de son travail, Digby hésite quant à l'assignation du lieu où se déroulent les émotions, et leur contrepartie violente, les passions. De fait, s'il explique les sentiments simples par le biais des vapeurs autour du cœur, il souhaite aussi prendre en compte la dimension imaginative qui accompagne ces émois et assigner un rôle actif à la fantaisie. Sa pensée évolue : dans le manuscrit, il érige la fantaisie en « juge » des affolements des nerfs, puis se ravise en faveur d'un cœur qui, plus conventionnellement, constitue le siège des sentiments de peine ou de plaisir[3]. Parfois, l'émotion ressentie est très forte, et le rôle de ces deux facultés s'inverse : le *septum lucidem* est ébranlé par le mouvement des nerfs et répercute ce dernier sur le cœur, subitement décrit comme passif en raison de « son

[1] *Ibid.*, p. 294.
[2] *Ibid.*, p. 295.
[3] Le chevalier biffe « *fansye* » pour lui préférer le terme de « *hart* ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, 394r.

extrême tendresse et chaleur ». Le cœur accuse le choc et change de façon impromptue de rythme : la passion trouve ainsi sa contrepartie physique. Peine ou plaisir accompagnent ce changement subit et le mouvement multiforme du cœur précédemment décrit trouve ici sa justification. À chaque passion correspond un tempo propre du cœur qu'il est possible de déterminer à condition de prendre en compte l'éloignement de l'objet qui influe sur la force du coup, ainsi que la proportion de chaleur et d'humidité susceptible d'adoucir le rythme. Un mouvement large et régulier évoque la joie, une série de coups violents et secs accompagne la colère, et des battements lents et faibles incarnent la peine ou le deuil. Ces variations de rythme s'expliquent par le degré de résistance de la raison par rapport à la passion et par l'échauffement des esprits animaux qui s'ensuit[1]. Le cœur se délaisse alors d'une partie de son sang dans les artères qui mènent au cerveau et à d'autres organes. Les esprits parcourent ces distances et se refroidissent, s'alourdissent, tombent depuis le cerveau dans les nerfs de la colonne vertébrale et, de là, dans l'ensemble du corps. Chaque sentiment est accompagné d'une dose spécifique d'esprits animaux, ainsi, la crainte qui se caractérise par sa petite proportion d'esprits voit ses fluides s'accumuler vers le bas du corps sous l'effet de la gravité et explique la paralysie des jambes, tandis que l'espoir de se sauver justifie la célérité dont les jambes sont capables dans une situation donnée[2]. Les actions qui découlent de ces passions sont de deux sortes : la première est voulue par la nature et remplit une fonction précise, comme l'eau venant à la bouche de l'homme qui voit un mets délicieux permet de préparer la nutrition. La deuxième est le simple effet mécanique des esprits animaux, comme le visage qui se contracte lors du rire, mouvement inutile, mais expressif.

Les actions d'aimer ou de détester ont, elles aussi, leur justification physique : un jeu de dilatation et de contraction des canaux permet aux fluides de passer par un parcours déterminé qui crée le sentiment et qui, par exemple, oriente le regard vers l'objet ou, au contraire, dans la direction opposée. Le parcours des atomes depuis l'objet jusqu'aux sens, puis leur passage par la fantaisie, le cœur et l'entendement du sujet, sont à l'origine de l'action humaine et animale. Le fonctionnement des émotions et sentiments requiert donc un passage légèrement différent de celui des sensations simplement physiques évoqué ci-dessus, puisque de la fantaisie à l'entendement, les corpuscules à

[1] *Ibid.*, p. 299-300.
[2] *Ibid.*, p. 301.

l'origine des émotions font un détour par le cœur. Ce qui décide de cette altération est laissé à la libre appréciation du lecteur.

Les émotions participent ainsi de la gravité et de la lévité et leur mouvement est amplifié par la force des esprits animaux. L'explication présente plusieurs avantages pour Digby : elle évite le recours au raisonnement pour la mise en mouvement, ce qui lui permet d'appliquer la même justification aux réactions humaines et animales. Le *Traité des corps* tente en effet d'élucider la question des réactions animales qui s'apparentent à l'intelligence ou à la raison. Les émotions et sentiments ressortissent des esprits animaux et incluent une référence à l'entendement, mais ces « passions de l'entendement » sont indépendantes du travail de l'intelligence[1]. Le chevalier assure poser ainsi les fondations qui permettraient d'expliquer l'ensemble des réactions passionnelles, humaines et animales, à qui voudrait détailler et fouiller le processus exposé.

Digby complète sa pensée grâce à l'étymologie du terme grec *phren* (φρήν), que l'on rend traditionnellement par « estomac » ou « diaphragme », mais qui constitue aussi la racine du mot *phronein*, qui signifie l'acte de penser[2]. De fait, si *phronein* (φρονεῖν) a eu le sens intellectuel de « penser, avoir la compréhension de », il est une acception plus large dans Homère qui couvre une activité psychique variée et indifférenciée qui va de l'émotion au désir[3]. Le siège de la conscience est souvent appelé *phrenes* (φρενές) par les Grecs, et ce vocable désigne depuis l'école hippocratique le diaphragme. La philologie moderne, fondée sur l'étude des œuvres homériques, désigne aussi par ce nom un lieu situé au-dessus du cœur, mais Digby ne semble pas douter de l'équivalence avec le diaphragme[4]. Il voit dans cette étymologie bipartite une confirmation de sa théorie des échos qui veut que les battements du cœur résonnent sur le péricarde qui à son tour les transmet au diaphragme. Les vibrations atteignent ensuite le nerf qui longe la colonne vertébrale et communiquent leur énergie au cerveau. Ce cheminement baroque d'échos et de résonnances est mis en place pour dire l'évolution des émotions et conserver leur siège dans la partie centrale de l'anatomie humaine, contrairement aux processus cognitifs qui se déroulent dans la partie supérieure. L'adjectif *phronein*, qui signifie aussi « avisé », rappelle au locuteur que celui qui aime est bien avisé, il choisit ce qui est bon pour lui.

[1] « Passions of the mind, » *Ibid.*, p. 301-302.
[2] Richard B. ONIANS, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, traduit par Barbara CASSIN, Armelle DEBRU et Michel NARCY, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 27 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 303.
[3] Richard B. ONIANS, *Les origines de la pensée européenne*, *op. cit.*, p. 28-29.
[4] *Ibid.*, p. 43-44.

Amour, inclinaison, juste choix sont donc des émotions, et leurs actions subséquentes dépendent de l'activité du diaphragme, et donc indirectement du rythme cardiaque. L'étymologie concurrente du latin classique *phrenesis*, indicateur de l'exaltation, mais aussi de l'inflammation du diaphragme, est moins probante, du fait qu'elle circonscrit le fonctionnement de ces émotions au domaine violent, tandis que le système de Digby veut justifier tout sentiment, même faible. La mention de Digby est intéressante à deux titres, puisque, d'une question étymologique, il tire une confirmation de son hypothèse, mais aussi parce qu'il décrit un système d'échos qui passe vers le bas du cœur tandis que les choses raisonnables sont convoyées directement du cœur au cerveau grâce au double nerf qui les relie. Cette différence de fonctionnement établit une distinction entre les émotions raisonnables et violentes, entre les actes de raison et les sentiments. Le dualisme du chevalier y trouve une justification.

En outre, Digby met souvent en scène dans ses écrits le combat guerrier entre raison et passion, qu'il transcrit en des termes fidèles à la tradition grecque. Que se passe-t-il lorsque la personne fait quelque chose qui va à l'encontre de la raison ? La passion envoie des esprits bouillonnants vers la fantaisie qui se trouve débordée et incapable de leur opposer les esprits de la raison[1]. Il arrive que la raison pressente l'assaut et soit prête pour la bataille – de façon tout à fait conforme à la littérature de son temps, Digby évoque l'affrontement au moyen de termes belliqueux, comparant la raison à un otage, la passion à des troupes face auxquelles la fantaisie n'a aucun pouvoir de réaction, puisqu'elle se contente de réfléchir ce qui lui parvient. Des situations intermédiaires se présentent aussi, où la raison gouverne encore l'entendement, mais ne peut passer à l'action, à l'instar de Médée qui découvre son amour pour Jason et y cède bien que sa raison lui indique une autre voie[2]. La problématique du bon gouvernement de soi affleure, et Digby en vient à recommander les mortifications corporelles qui renforcent le pouvoir de la volonté. Il ne suffit pas d'avoir une raison clairvoyante, encore faut-il accorder à cette faculté le pouvoir d'agir, c'est-à-dire de tenir à distance les passions qui peuvent emplir les mêmes canaux et gêner la mise en action de la personne, résultant en une dualité mal venue. La présence de ces deux facultés en l'homme a un effet diviseur et Digby souligne sans cesse le combat qui sépare les biens intellectuels de la nature sensuelle, responsable de l'embourbement et de l'emprisonnement de la pensée[3]. Le combat entre chair et âme a

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 391-392.
[2] *Ibid.*, p. 392 ; OVIDE, *Les Métamorphoses*, traduit par Georges LAFAYE, Paris, Gallimard, 1992, VII, 20.
[3] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 9-10.

pour enjeu la vie éternelle, et si le chevalier vante régulièrement la complémentarité, ou tout au moins l'adéquation, entre le corps et l'âme qu'il abrite, il n'hésite pas à souligner leurs disparités en adoptant la thématique de la sauvagerie pour décrire la force des passions charnelles. Le « conflit puissant pour se vaincre soi-même et nous faire négliger les biens présents au profit de l'espoir d'un bien futur » met en tension raison et passion, mais aussi présent et futur[1].

L'image de ce combat est récurrente sous la plume du chevalier qui ouvre les *Loose Fantasies* avec la description de la « guerre civile perpétuelle » qui dresse la faculté rationnelle contre la partie inférieure de l'être, siège de passions inconstantes et diverses[2]. Ses héros sont l'occasion de décrire l'effet dévastateur de la passion, en particulier Théagènes qui est présenté comme cultivé et pétri de préceptes philosophiques et qui, apprenant le mariage prochain de sa belle avec Mardontius, est « débordé de passion » ; le narrateur entreprend une saillie didactique qui rappelle que tout homme est vulnérable à la passion, quel que soit son degré de maîtrise ou de fragilité[3]. L'effet est immédiat : sous le poids du chagrin, Théagènes est ravalé au niveau des natures les plus basses et serviles, à l'exception de son expression lorsque, au lieu de s'en prendre à la fortune et de se plaindre, il insulte la gente féminine dans son ensemble et revêt son courroux d'une dimension cosmique. Paradoxalement, l'événement l'élève mieux que n'importe quelle méditation philosophique puisqu'elle le rend indifférent aux revers de la fortune et lui accorde un état d'esprit stoïque. Une fois de plus chez Digby, ce qui se présente d'abord comme une dualité tranchée entre raison et passion, entre deux états, l'un désirable et l'autre exécrable, se complexifie grâce à un retournement baroque qui donne un fruit positif à un état décrié par ailleurs.

Ainsi, les émotions sont causées par la compression des vapeurs qui entourent le cœur. La description de la passion participe à l'isotopie guerrière qui occupe une place si importante dans *Deux traités*, et elle suscite la question de la volonté.

3.B.2.b. Métaphores de l'émotion vécue

La mise en action du sujet résulte d'une double influence : la force d'attraction de l'objet, d'une part, et celle de la prédisposition du sujet, d'autre part. En effet, le sujet

[1] « That it requireth a strong conflict to gaine the victory of our selves and to make us foregoe present delightes for the hope of future happinesse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », s.l., 14 septembre 1633.
[2] « A perpetual civil war ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3. Voir aussi « I judge it folly for any man to force and strain his nature, to raise a civil war within himself. » *Ibid.*, p. 154.
[3] « Overborne with passion ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 65.

peut être accoutumé à éprouver une certaine passion, ce qui amplifie l'effet de cette dernière. Ainsi, un être amoureux qui aime et désire ardemment l'amante se trouve transporté au moindre rappel de l'objet de son sentiment et accablé lors de son absence. Cette attirance irrémédiable est comparée à la gravité qui entraîne l'objet le long de la pente sitôt que l'obstacle gênant son passage est retiré. L'explication physique fait écho aux lettres éplorées du *Letter-Book* où la passion de l'auteur pour sa défunte épouse est systématiquement comparée à la sauvagerie, la tempête et toute chose ingouvernable. L'épistolier décrit ses « désirs fous et indomptables qui ont fait de la beauté et du charme [de son interlocutrice] les objets de leur quête passionnée et furieuse » et note que les objets affriolants qui « chatouillent les sens » portent en eux la possibilité d'endormir l'entendement et font perdre le sens de ce qui est réel[1]. L'explication fait écho à la critique de la rhétorique évoquée ci-dessus. Sous l'effet de la passion, la distinction entre rêve et réalité se brouille et le sujet perd de vue l'essentiel de la vie, il lui faut se retirer en soi-même, conférer avec son cœur pour reprendre conscience que la vie a un terme, que la réalité de la chair consiste non seulement en sa jouissance, mais aussi en sa fugacité. Les mots employés par Digby renforcent la teneur baroque de sa lettre où la passion dévastatrice peine à se laisser tempérer par la raison qui rappelle « vérités et réalités », qui substitue au présent le futur et dissipe ainsi le trouble de la fantaisie[2].

Le lien consacré de la passion avec le feu trouve une nouvelle expression sous la plume de Digby : la substance qui entoure le cœur est des plus fines et subtiles, tant et si bien que, « d'une certaine façon », on peut les qualifier de feux[3]. La violence du feu vient ensuite justifier l'intensité du mouvement que peuvent avoir les passions. À la métaphore du feu, Digby préfère celle de l'eau pour évoquer la puissance destructrice de la passion qui correspond à l'afflux d'esprits qui envahissent le pourtour du cœur et empêchent son rythme habituel. Ailleurs, au début de son veuvage, il compare l'état de son âme à une tempête et ses passions à des rivières indisciplinées qui ne demeurent pas dans leur lit[4]. Outre l'évocation de rivières qui débordent et de tempêtes qui submergent le monde, le chevalier convoque à deux reprises l'image de l'eau bouillie qui atteint plus facilement une température élevée du fait de son passage par cet état. L'anecdote apparaît dans une

[1] « Till my wild and ungoverned desires made your beautie and lovelinesse the object of their passionate and furious pursuite » ; « the alluring objects that entertaine & tickle the sense ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », *op. cit.*, f. 147r-v.
[2] *Ibid.*, Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 9-10.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 304.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », *op. cit.*

lettre à son frère datée de 1633 ainsi que dans un ajout au manuscrit du *Traité sur les corps*[1]. L'anecdote fournit une image facile à saisir où les variations de température signifient les états de raison et de passion, sans établir de limite entre les deux. Si les différents tempos peuvent, en théorie, être calculés et attribués à tel ou tel ressenti, Digby ne s'y essaie pas, pas plus qu'il ne trace la ligne ténue qui sépare les règnes de la passion et de la simple émotion.

La tentative de rationaliser ce qui au départ semble contredire la raison participe du désir digbéen de prouver que tout peut s'expliquer, que l'action humaine peut être entièrement soumise à l'examen et à l'analyse et révéler ses ressorts et ses secrets.

Ainsi, au centre de la vie humaine et animale, le cœur poursuit un mouvement régulier grâce à l'action conjointe des fibres et de la chaleur, mais un examen plus approfondi révèle la réalité d'un battement multiforme qui, par ailleurs, fait écho aux passions et aux sentiments, vapeurs qui enveloppent et font ressentir le sujet. Les vapeurs se transforment en mouvements du cœur et cette métamorphose assoit la vie sentimentale et émotionnelle du sujet. Ainsi, l'organe vital qu'est le cœur, à mi-chemin entre les mondes matériel et spirituel, repose pour son fonctionnement sur le mécanisme de la métamorphose, seule capable de fournir une justification au changement radical d'état entre les deux sphères.

3.C. Conception et génération

L'embryogenèse de Digby situe le cœur au début du développement humain, elle n'explique cependant pas l'activité qui préside à son enclenchement. La quête des origines, qui doit déboucher sur la connaissance du monde, amène Digby à s'intéresser tout particulièrement à la génération humaine, début temporel de l'identité humaine et de son existence potentiellement éternelle. Si le processus qui aboutit à la naissance d'un être humain est un mystère physique, il est doublé d'une interrogation métaphysique concernant l'attribution de l'âme et de l'éternité à ce corps nouveau-né, mais aussi la détermination de l'identité personnelle spécifique qui lui permet de traverser les différents états de la vie terrestre puis éternelle. En outre, la question de la conception est particulièrement importante au XVIIe siècle par cela même qu'elle examine à la fois l'impact de l'intervention divine dans le quotidien, mais encore les rapports entre corps et esprit, avec, entre autres, le problème de la ressemblance familiale. En termes

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 402v.

méthodologiques, la reproduction, aux limites de la perception et de l'expérimentation, représente un véritable défi pour la philosophie mécaniste, elle met en cause la métaphysique des substances, mais ne peut être expliquée par la seule observation[1]. En jeu, donc, se trouvent la quête de la véritable causalité dont on soupçonne une origine multiple, mais aussi la validation d'une approche éclectique mêlant observation physique et spéculation métaphysique.

3.C.1. Conception animale et métamorphose

3.C.1.a. Questions suscitées et réponses historiques

Un premier axe d'interrogations concerne l'origine physique de la fécondation : la semence parentale est-elle la cause directe de la conception comme le pensent les traducianistes, ou l'intervention divine est-elle nécessaire à chaque fécondation comme le veulent les créationnistes[2] ? De fait, une fois la matière privée de ses formes, de ses qualités et de ses pouvoirs par la philosophie nouvelle qui introduit les agents incorporels pour la mouvoir et l'organiser et supprime les causes intermédiaires, Dieu demeure comme cause unique et première, de façon surnaturelle[3]. Or, Digby refuse ce schéma et favorise une vision où le divin est confiné aux causes premières, au déclenchement d'une série qui entraîne un nombre important d'effets. Avec les traducianistes, Digby pense que, pour des raisons pratiques, Dieu a organisé le monde matériel de sorte qu'il n'ait plus besoin d'y intervenir en permanence.

Qu'est-ce qui existe de l'embryon avant la conception ? Et, question corollaire, quelle forme cet être a-t-il ? Aristote, qui entend la reproduction comme l'engendrement d'un autre être, identique au géniteur, mais différent numériquement, attribue à l'âme végétative la double responsabilité de la procréation et de la nutrition[4]. Si ce modèle justifie la ressemblance au père, elle laisse sans explication l'air de famille maternel. Galien lui oppose sa théorie de la double semence, issue de la coction du sang chez la mère et chez le père, qui s'allie dans le sein maternel pour créer l'embryon. De cette manière, les deux parents sont à l'origine de la forme de l'enfant et les ressemblances sont justifiées. Ces modèles sont en faillite à l'époque de la « Révolution scientifique », et de

[1] Justin SMITH, « Introduction », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 13-14.
[2] Richard T. ARTHUR, « Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 148-149.
[3] Keith HUTCHISON, « Supernaturalism and the Mechanical Philosophy », *History of Science*, vol. XXI, n° 3, 1983, p. 297-333.
[4] Bernard BESNIER, « L'âme végétative selon Aristote », *Kairos*, 1997, vol. IX, p. 40.

nouveaux schémas font surface avec, par exemple, Harvey qui adopte la contagion comme modèle et qui postule que tout être est issu d'un œuf. Descartes a recours à la fermentation pour expliquer la formation des divers organes dans le sein maternel, ce qui lui permet aussi de justifier le changement de couleur du sang dans le cœur, inexpliqué dans les écrits de Harvey[1]. La fermentation connaissait au XVIIe siècle un regain d'intérêt initié par Van Helmont ; elle était étroitement associée à la vie par les alchimistes. Cette explication souffre cependant de nombreux écueils, et Justin Smith pense qu'ils ont conduit de nombreux théoriciens après Descartes à exempter la conception des phénomènes pouvant recevoir une explication mécaniste[2]. Quand Digby s'attelle à la question, il a un vaste choix dans lequel puiser l'inspiration et sa position philosophique suit les traces de ces modèles théoriques.

À partir de quand l'homme à naître existe-t-il ? Quand est-ce que l'âme se joint au corps de l'embryon ? Ce questionnement sur l'association de l'âme au corps est doublé d'une interrogation sur la formation de l'animal : est-il formé d'un coup ou successivement, partie après partie ? Et dans ce dernier cas, quel est l'ordre de formation des parties ? Quatre grandes réponses structurent la pensée du XVIIe siècle. Les tenants de la préexistence avancent que l'être humain existe sous la forme d'une âme depuis la création de l'univers et attend le bon vouloir de Dieu pour surgir de la semence ou de l'œuf. Ceux qui pensent que l'être est présent en miniature dans la semence masculine ou féminine et qu'il se développe lorsqu'il a été suffisamment « élaboré » par l'âme maternelle ou paternelle promeuvent la préformation et accordent une grande part de causalité à l'être en formation et à l'âme des géniteurs. La métamorphose est le processus par lequel l'être vivant est entièrement formé immédiatement après la conception, il ne lui reste plus qu'à grandir. Enfin, l'épigenèse désigne la formation progressive de l'être, partie après partie[3]. Digby est généralement classé dans cette dernière catégorie, mais il prend certaines libertés avec des composantes de l'épigenèse comme nous le verrons par la suite.

[1] Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, *op. cit.*, p. 92 ; Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, « Monsters, Nature, and Generation from the Renaissance to the Early Modern Period: The Emergence of Medical Thought », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 59-60.
[2] Justin SMITH, « Introduction », *art. cit.*, p. 13-14.
[3] Andrew PYLE, « Animal Generation and the Mechanical Philosophy: Some Light on the Role of Biology in the Scientific Revolution », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. IX, 1987, p. 229.

3.C.1.b. Le système de Digby, les objections de Harvey et de Highmore

De fait, Digby postule au cours de son explication de la digestion la possibilité d'un changement qualitatif de la nourriture ingérée. Le processus d'accroissement passe par les cinq phases suivantes : l'attraction, l'adhérence, la coction, l'assimilation et l'union. L'attraction a déjà été analysée au cours de ce travail et ne sera donc pas de nouveau détaillée ici ; il suffit de rappeler que les liquides nécessaires sont attirés par les organes les nécessitant grâce à la chaleur interne. L'adhérence des parties s'explique, comme il a été vu précédemment, par leur nature humide, et, d'une façon générale, elle est accrue par la conformité des parties qui contribuent à l'alimentation. La « coction » (*concotio*), terme courant en sciences du vivant au XVIIe siècle, se définit par l'épaississement des liquides qui adhèrent aux parties animales, sous l'effet de la chaleur digestive[1]. Sa conséquence directe, l'assimilation, marque la modification du liquide solidifié qui partage désormais la même nature que le corps auquel il s'agrège. À l'issue de cette étape, plus rien ne sépare la particule originelle de la substance à laquelle elle s'associe, l'unité atteinte est donc parfaite. Nutrition et accroissement découlent du même processus, la différence entre les deux provenant de la quantité, puisque la croissance provoque une extension du corps qui l'accueille, jusqu'à sa saturation, tandis que la nutrition ne modifie pas le volume du corps[2]. De la sorte, le chevalier attribue la croissance de l'embryon à la digestion.

Le modèle de la fermentation et de la digestion, emprunté à Aristote et Anaxagore[3], permet à Digby d'établir la thèse selon laquelle la matière porte en elle l'ensemble des possibles ; indifférenciée et homogène, elle peut subir n'importe quelle transformation. Le fluide qui en sort subit une chaîne de transformations qui aboutissent à de la matière d'os, de chair, de muscle ou de toute autre partie nécessaire au corps. La possibilité de cette transformation est légitimée par la mutation qu'effectue la digestion : les particules de nourriture ingérée sont absorbées par l'organisme et transformées en atomes nécessaires au corps. Ainsi, l'homme croît en mangeant. La même altération a lieu lors de la conception : la digestion réserve un lieu particulier à cette nourriture superfétatoire, où elle gagne énergie, vigueur et esprits, jusqu'à devenir un corps homogène et indifférencié, disponible à l'action conjointe de la chaleur et de l'humidité, prête à être transformée en ce qui est nécessaire au corps et à permettre la conception.

[1] Descartes emploie le terme dans sa lettre à Regius du 24 mai 1640, A.T., vol. III, p. 67.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 240-241.
[3] Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, *op. cit.*, p. 103-110.

L'animal est ainsi précisément constitué de ce qui le maintient en vie[1]. La théorie de la matière indifférenciée trouve son illustration dans l'analyse d'une livre de laitue qui, suivant la transformation qui lui est imposée, produit une certaine quantité d'eau, de cendres, de force (lorsqu'elle est ingérée par l'homme), ou de pourriture[2]. Ces quantités additionnées sont supérieures à une livre, ce qui prouve que la laitue n'est pas un amas de particules de nature différente, mais une somme d'atomes indifférenciés susceptibles de se transformer en eau, cendres, énergie ou pourriture. Le problème peut être traduit en termes de densité et de rareté, dans la mesure où si les éléments premiers ne peuvent se transformer les uns en les autres, la laitue peut se décomposer en parties dont la teneur en densité et rareté est différente. Highmore reprendra l'exemple pour critiquer le présupposé que la même matière peut nourrir tous les êtres indifféremment et de la même façon : si les êtres vivants ne consomment pas tous les mêmes aliments, c'est bien parce qu'ils en tirent des choses différentes ; l'analyse de Digby lui paraît donc faussée par le prérequis qu'une matière peut être décomposée en une donnée fixe, alors qu'elle semble en réalité variable d'une espèce à l'autre[3]. Harvey, de son côté, promeut aussi une forme de génération qui se fonde sur la complexification progressive d'une matière première homogène dans *Exercitationes de generatione animalium* en 1651[4]. Certains spécialistes s'accordent pour penser que Digby aurait eu connaissance de ses hypothèses grâce aux versions existantes recopiées et diffusées dès 1638[5]. Au vu de la précision des références digbéennes aux expérimentations de Harvey dans le traité publié en 1644, et étant donné que ceux-ci ne sont pas des ajouts tardifs aux manuscrits, cette hypothèse paraît vraisemblable ; elle explique que les idées de Harvey servent à la fois comme inspiration et comme repoussoir aux intuitions du chevalier. Ainsi, le médecin soutient que le corps animal « reçoit sa nutrition et sa croissance du même matériau que celui dont il est issu », intuition que Digby reprend[6]. À l'inverse, Harvey émet son hypothèse selon laquelle tout être vivant est forcément issu d'un œuf, ce qui inclut la vermine dont il pense que les œufs sont dissimulés dans la chair en putréfaction, et il s'érige ainsi contre la génération

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 215-216.
[2] *Ibid.*, p. 216.
[3] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation. Examining the Several Opinions of Divers Authors, Especially That of Sir Kenelm Digby, in His Discourse of Bodies. To Wich [sic] is Joyned a Discourse of the Cure of Wounds by Sympathy*, Londres, 1651, p. 106-108.
[4] William HARVEY, *Of Animal Generation*, [1651], *in* William HARVEY, *The Works of William Harvey*, traduit par Robert WILLIS (ed.), Londres, The Sydenham Society, 1867, p. 333.
[5] Charles WEBSTER, « Harvey's *De Generatione*: Its Origins and Relevance to the Theory of Circulation », *The British Journal for the History of Science*, vol. III, n° 3, 1967, p. 267.
[6] « It receives such nutrition and growth from the same material out of which it is made. » William HARVEY, *Of Animal Generation*, *op. cit.*, p. 337.

spontanée que Digby situe au centre du processus de génération[1]. La transformation de la matière ne peut se faire que dans un cadre circonscrit chez Harvey, mais elle est illimitée dans ses possibilités chez Digby.

Il reste à comprendre comment les diverses particules s'organisent entre elles. L'organisme, une fois effectuée sa croissance, stocke la nourriture superflue pour un usage ultérieur. La conception et le développement de l'embryon reposent sur cet excès qui, venant de toutes les parties du corps, comprend en lui-même la perfection du corps entier. Une fois de plus, Digby recourt à l'évidence pour justifier sa croyance, affirmant que « d'une manière ou d'une autre, il est manifeste que l'être vivant est constitué de l'humidité superflue du parent[2] ». Ces parties, porteuses d'une sorte de mémoire corporelle, s'organisent entre elles sur le modèle du géniteur. Ainsi, les corpuscules des êtres en gestation se mettent en place en fonction de la morphologie de leur mère ou de leur espèce en général. Les particules, on le voit, sont ainsi dotées d'une activité et d'une intelligence propres, elles sont à l'origine de leur mouvement, sous l'effet de la chaleur et de l'humidité, et de leur destination précise. D'où tiennent-elles ce savoir ? Digby propose deux possibilités : soit les atomes sont issus de chaque partie du corps dont ils gardent la mémoire, soit ils ont circulé dans chaque partie et ont ainsi la connaissance précise de l'anatomie générale du corps. Le chevalier n'envisage pas que la matière soit organisée autrement que par la connaissance précise qu'a chaque particule de sa place dans l'ensemble – le modèle de reproduction est presque démocratique et semble exclure la possibilité d'un plan ou d'une forme imposée à la matière. Pour des raisons mécaniques, Digby proscrit la deuxième conjecture : la nourriture superflue ne peut avoir parcouru l'ensemble du corps, le circuit serait trop long, les particules se disperseraient. Chaque membre, chaque organe renvoie la nourriture superflue dont il dispose vers les canaux adéquats, ou vers les parties qui les jouxtent, et de là ils se dirigent vers les canaux qui les conduisent à la semence[3]. Mais dans l'hypothèse où la reproduction dépend de la fermentation, comment expliquer que chaque particule prenne une place déterminée et une forme adaptée ? Faut-il en attribuer la cause à un démiurge rusé, comme Aristote le fait avec la semence masculine[4] ? Digby rejette cette possibilité et chasse en même temps

[1] William HARVEY, *Of Animal Generation*, *op. cit.*
[2] « Be it how it will, it is manifest that the living creature is made, of this superfluous moisture of the parent. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 213.
[3] *Ibid.*, p. 214-215.
[4] ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, II, 1-4 ; James G. LENNOX, « The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 26-28.

l'hypothèse surnaturelle qui veut que Dieu intervienne à chaque conception et façonne chaque embryon[1]. De fait, le chevalier estime qu'un agent unique ne peut effectuer une si grande variété d'actions, pas plus que la multiplicité ne pourrait découler immédiatement de l'unité. Digby estime que la simultanéité des transformations rend l'action divine impossible dans ce registre – il s'inscrit donc implicitement dans une vision du spirituel dépendante du temps, bien qu'il s'en défende dans son *Traité de l'âme*.

Si le champ des possibles ne connaît pas de bornes et que le développement de l'embryon dépend des particules, comment expliquer la transmission héréditaire de certaines caractéristiques ? La semence paternelle est incorporée au corps féminin, probablement par les vaisseaux entourant la cavité utérine, puis elle est distillée, avant de réincorporer l'utérus où elle commence à former l'embryon[2]. Le sang superflu, à l'origine de la conception, circule dans l'ensemble du corps, et il reçoit une impression ou une petite cuisson particulière, dans chacun des membres et organes, ce qui permet au sang de recueillir les vertus spécifiques de telle ou telle partie. Si Aristote puis Harvey se fiaient à l'âme nutritive pour guider le développement du corps et lui imprimer sa forme, Digby opte plutôt pour un ensemble de qualités propres à chaque partie, transférables grâce au sang[3]. Par conséquent, si une partie du corps vient à manquer, ou si elle est présente en grand nombre, la qualité correspondante sera faible ou surabondante dans le sang, ce qui explique par exemple que le chat dont la queue a été sectionnée donne naissance à des chatons présentant la même malformation[4]. La propagation de ces éléments particuliers n'est pas systématique, elle peut être corrigée par la semence du conjoint. Habituellement, ce sont les partisans de la préformation qui défendent le transfert de particules vers l'embryon, et Digby, conscient que l'association le mènerait à la contradiction, se défend de partager leurs idées. D'une part, les tenants de la préformation affirment que l'embryon est fait uniquement de l'assemblage de parties identiques auparavant dissimulées en divers endroits des corps géniteurs et extraits par les processus de génération[5]. D'autre part, Digby récuse cette assimilation pour une transmutation : le sang circule dans toutes les parties du corps, demeure en tel ou tel endroit et finit par acquérir

[1] Keith HUTCHISON, « Supernaturalism and the Mechanical Philosophy », *art. cit.*, p. 297-333 ; Andrew PYLE, « Animal Generation and the Mechanical Philosophy: Some Light on the Role of Biology in the Scientific Revolution », *art. cit.*, p. 226-227.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 223-224.
[3] Richard BODÉÜS, « Présentation », *art. cit.*, p. 51 ; Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 90.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 214.
[5] Francis J. COLE, *Early Theories of Sexual Generation*, Oxford, Clarendon Press, 1930, p. 37-52.

de la sorte les vertus afférentes à ce site[1]. En outre, le modèle de la préformation assure que l'embryon découle de la semence au sein de laquelle chaque partie, aspirant de son entourage immédiat la matière correspondant à sa propre nature, croît jusqu'à quitter son état d'infravisibilité. Digby tient un discours différent avec sa matière homogène et indifférenciée, dénuée de tout étalon, susceptible de prendre n'importe quelle forme que les circonstances lui imprimeront. Le concept même de « vertu » le distingue de ces idées répandues, puisqu'il nie l'existence de particules matérielles transférables vers l'embryon et invoque à leur place des vertus qui correspondent à une signature spécifique de densité et de rareté dont la proportion est susceptible de s'imprimer sur une matière homogène et peut ainsi servir de cause formelle nécessaire à sa transformation en un corps déterminé ainsi qu'à son développement[2]. Cette vertu obéit à une forme de déterminisme qui exige sa transmission des parties du corps vers le sang, puis du sang vers l'embryon ou le germe, à l'instar d'un canal de pierre qui communique ses qualités minérales à l'eau qui ruisselle en son lit. L'origine de cette nécessité est passée sous silence. Puisque le sang, porteur des différentes vertus corporelles, circule sans cesse en cercle et passe nécessairement par le cœur, ce dernier comprend toutes les vertus du corps – c'est de ce point de vue qu'il peut être qualifié de « résumé de l'être ». Les premières coctions du cœur sont pratiquement indélébiles et les vertus inscrites dans la semence ne peuvent que rarement être changées, ce qui explique que les maladies héréditaires comme la goutte, les faiblesses du cerveau ou des poumons qui sont instillées dans l'embryon dès le plus jeune âge condamnent bien souvent la personne à la même mort que ses parents. Le cœur étant de la même nature que le feu, il libère de la chaleur, d'une part, et aspire de l'huile ou du carburant des parties humides qui le jouxtent, d'autre part. La matière s'agrège en lui aussitôt qu'elle est hors de portée de la vive chaleur qui empêche son repos et l'épaississement qui s'ensuit. Des cordons lient cette nouvelle matière au cœur, et, membre après membre, le corps s'accroît et se développe progressivement. Inutile, donc, que l'ensemble des os, muscles, nerfs, sang et humeurs se trouve déjà dans la semence, ce qui réduirait la notion de développement à celle de simple accroissement et ce qui nierait la créativité plastique inhérente à la nature. Celle-ci est capable de corriger les défauts des vertus, ce qui explique que les déformations ne soient pas toujours héréditaires, ou que certaines caractéristiques réapparaissent quelques générations plus tard[3]. La présence

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 223.
[2] *Ibid.* ; Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 94.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 224.

d'éléments familiaux est donc intimement liée au concept de développement que Digby attribue à la semence originelle ainsi qu'à la circulation sanguine.

Digby accueille en outre la possibilité de la génération spontanée grâce à son hypothèse de matière indifférenciée et homogène : il estime non nécessaire la présence de particules venant d'un corps de la même race, la nourriture superflue suffit. Ainsi, la vermine surgit de corps putréfiés d'une autre espèce, les rats naissent sur des bateaux où il n'y en avait aucun, les anguilles surgissent de la boue. La preuve se situe dans la métamorphose de la chenille en papillon où la mutation d'une race à l'autre est manifeste. Si grande est la mutation potentielle d'une espèce à l'autre qu'elle s'exerce aussi dans le monde végétal : Digby affirme qu'il est possible à un sol particulier de transformer le grain qui y a été semé en un autre grain, ce qui explique que là où l'on a répandu du blé on récolte parfois du seigle[1]. Si Digby ne souscrit pas à la métamorphose comme principe explicatif général, où l'être devient subitement un autre, il décline le modèle à chaque pas de la croissance, la rendant possible et présente à chaque moment-clé de transformation[2].

Cette conception de la métamorphose ne laisse pas les contemporains du chevalier indifférents. Ainsi, Nathaniel Highmore, anatomiste notoire et ami de Harvey, avait pour projet de refonder la physiologie et l'anatomie sur la base de la circulation sanguine[3]. Bien qu'engagé aux côtés de Harvey pour la promotion de cette dernière, Highmore pense que d'autres éléments accompagnent le sang dans son voyage, mais il proscrit le mouvement et la propagation de la matière première de l'embryon que développe Digby. Il étudie, comme tous les philosophes de son temps, l'évolution du poussin dans l'œuf, puis se penche sur la reproduction sexuée, optant pour un modèle qui laisse une part causale égale à la semence masculine et féminine. Il estime qu'il n'existe pas de canal spécifique pour ce surplus de nourriture – alors que Digby avance que ces particules sont dans les veines mêmes. Plus profondément, Highmore voit une contradiction dans ce système : comment expliquer qu'une nature particulière s'imprime dans un atome entier et y demeure jusqu'à parvenir à la matrice ? Comment ce système peut-il expliquer que

[1] *Ibid.*, p. 219.
[2] Francis J. COLE, *Early Theories of Sexual Generation*, *op. cit.*, p. 142, 208-209 ; Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 335-336.
[3] Nathaniel Highmore (1613-1685), originaire d'un village proche de Sherborne, rejoint à la suite de ses études le cercle oxonien mené par Harvey et Bathurst en 1642. Il publie *Corporis humani disquisitio anatomica* en 1651 pour fonder l'anatomie et la physiologie sur la circulation du sang découverte par Harvey. La même année, il réfute dans son *History of Generation* les théories embryologiques de Digby et leur préfère l'idée que le sang fournit l'alimentation et la continuité génétique. Charles WEBSTER, *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975, p. 142, 272 ; Robert G. FRANK, *Harvey and the Oxford Physiologists*, *op. cit.*, p. 97-101.

les rejetons ressemblent à leurs géniteurs[1] ? L'atome poursuit ensuite son chemin, de nouvelles natures ne lui sont-elles pas alors imposées, rendant ainsi la dernière partie visitée surreprésentée dans le résultat final[2] ? Comment l'ensemble des qualités spécifiques peut-il être contenu dans le cœur qu'il considère le résumé de l'être[3] ? L'argument est mécaniste, il souligne la faiblesse de Digby en matière de transmission des caractéristiques. Autre désapprobation de Highmore : la théorie qui veut que la matière de la conception serve ensuite de nourriture lui paraît erronée. L'observation du sperme le conduit à nier l'existence d'une matière homogène susceptible de se transformer comme le décrit Digby. En outre, puisque la chaleur a pour effet de diviser un corps en de petits éléments, elle ne peut présider à une succession de transformations et de complexification de la matière homogène qui requiert nécessairement l'apport d'éléments nouveaux[4]. Le schéma de Highmore ne brille pas par sa simplicité : le sang, en circulant, s'approprie diverses particules du reste du corps, tandis que les testicules abstraient des atomes spirituels de chaque organe, puis les envoient se faire purifier et stocker dans un endroit non précisé. Highmore, par ailleurs, rejette avec force les éléments et qualités, et opte pour une matière première constituée d'atomes dotés de pouvoir. L'embryon croît sous l'égide, d'une part, d'atomes qui s'ajoutent, et, d'autre part – contrairement aux plantes –, d'un agent formel, l'âme immortelle communiquée par ses parents[5], qui comprend des principes séminaux ayant leur propre puissance formatrice. Highmore jette ainsi son dévolu sur les théories qui veulent que l'âme ne soit jamais reproduite ni multipliée – ce qui la soumettrait aux impératifs de corruption –, mais toujours transmise[6]. Dès que l'être vivant est engendré, de la matière primitive est mise de côté dans un endroit reculé du corps et refait surface au temps opportun – celui-ci se trouve parfois être le moment de putréfaction du corps[7]. L'hérédité de caractéristiques hors du commun s'explique par le sang qui communique les atomes séminaux à la semence. La présence d'atomes dans un corps pourrissant justifie les métamorphoses, et explique que vers et mouches surgissent d'une carcasse. Il n'y a donc pas de transformation de la matière, mais un développement selon les lois propres de chaque

[1] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation*, *op. cit.*, p. 5-6 ; Robert G. FRANK, *Harvey and the Oxford Physiologists*, *op. cit.*, p. 100-101.
[2] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation*, *op. cit.*, p. 30-31.
[3] *Ibid.*, p. 39-40.
[4] *Ibid.*, p. 36-37.
[5] Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles*, *op. cit.*, p. 88-89.
[6] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation*, *op. cit.*, p. 28.
[7] *Ibid.*, p. 26-27.

espèce, hébergée et nourrie par une autre espèce, sur le modèle des parasites[1]. Highmore oppose donc au mécanisme de Digby un vitalisme qui dépend de l'intelligence des atomes.

Le concept crucial du développement de l'être étudié se résume dans l'affirmation suivante : « dans chacun [des changements], la chose qui était devient une chose absolument nouvelle, dotée de nouvelles propriétés et qualités différentes de celles qu'elle possédait auparavant[2] ». Le chevalier postule une mutation radicale à chaque étape du développement, une complexification progressive de la matière homogène, ce qui accorde à sa théorie de la conception et du développement de l'être humain une teneur tout à fait baroque. Il récuse explicitement les théories qui procèdent par ajout, où les parties s'agrègent au corps en devenir, ainsi que celles qui requièrent un architecte intérieur, au profit d'une chaîne continue de transformations où la matière fondamentale, sous l'influence des vapeurs du corps en développement, passe par les avatars qu'exige le corps, jusqu'à parvenir à sa perfection propre. Le changement y est permanent, il est un véritable mode d'être qui met en péril l'identité de la personne ou de l'être vivant. Si le corps est sans cesse sujet à mutations, il faut se tourner du côté de l'âme pour déterminer la continuité de la personne dans le temps, comme on le verra dans la métaphysique de Digby. La même particule de grain peut devenir du pain ou de la terre, puis du sang ou de l'herbe, sous l'égide de la nature qui gouverne la roue du changement et procède à ces révolutions infinies, allant de la boue à la grenouille, en passant par le têtard, puis transformant la matière de nouveau en boue. Les interférences entre les règnes minéral, végétal et animal sont nombreuses ; pour preuve, la mutation d'une brindille en insecte attestée par le chevalier[3]. Les possibilités de la matière sont infinies et ses mutations continues, ce qui ajoute à l'image d'un monde mouvant une strate inquiétante de métamorphoses, rendant le réel physique encore plus instable et incertain.

3.C.1.c. Causalité

L'apparition et le développement de l'embryon ont donc pour matière la nourriture superflue issue de la digestion et pour modèle de transformation la métamorphose répétée et constante. L'explication mécaniste n'aborde cependant pas la raison de cette concaténation causale qui invite quelques considérations de méthode

[1] *Ibid.*, p. 58-59.
[2] « In every one of which the thing that was, becometh absolutely a new thing; and is endewed with new properties and qualities different from those it had before. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 218.
[3] *Ibid.*, p. 220.

préalables. Dans une éloquente parenthèse, Digby fait référence au philosophe qui observa pendant de longues années les abeilles et le situe comme l'exemple extrême de la patience nécessaire à l'observation des phénomènes[1]. Si le philosophe en question n'a pas encore été identifié, Digby ne peut pas ne pas avoir eu connaissance du passage célèbre de Francis Bacon qui traite lui aussi de la formation du savoir et qui établit une typologie comparative des façons d'appréhender le monde, classant, d'une part, les tenants de l'expérience, comme les fourmis, qui récoltent un grand nombre de données puis en font usage, et, d'autre part, les hommes de raisonnement qui, à l'instar des araignées, tissent leur toile au moyen de leur propre substance. Enfin, entre les deux insectes se situent les abeilles qui récoltent leur butin de pollen et effectuent ensuite sa transformation grâce à des pouvoirs qui leur sont propres. De même, sous-entend Bacon, celui qui veut comprendre le monde doit emprunter son approche à l'expérience et au raisonnement[2]. Dans un passage sur la méthode, la référence n'est pas anodine, elle souligne que Digby ajoute à l'observation du haricot et du poussin son propre raisonnement. C'est ainsi que le chevalier règle l'épineuse question de la marche à suivre dans un domaine aux confins du monde sensible et de la sphère divine. À chaque étape de la transformation, le corps étudié est transformé de façon radicale, il arbore de nouvelles qualités et propriétés qu'il faut diligemment noter. Cependant, chaque transformation est telle qu'aucune autre n'aurait pu découler de l'état le précédant immédiatement. Le chevalier illustre son propos avec l'étude des œufs fécondés de poule, à l'aide d'une couveuse artisanale dont le principe lui a été montré par le mathématicien et officier Sir John Heydon[3]. L'observation lui confirme que le cœur est le premier organe créé et que la matière indifférenciée que contient l'œuf se mue peu à peu en chair de poussin[4]. Digby se prononce ainsi favorablement sur les expériences qui firent la célébrité de Sir Francis Bacon et de Harvey, et il cherche à accorder une valeur égale à l'observation empirique et à la spéculation abstraite.

Quelle cause première permet à l'être d'atteindre sa forme finale ? Aristote, d'après Digby, se refusait à attribuer la responsabilité de la forme finie aux vertus

[1] *Ibid.*, p. 218.
[2] Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, p. 11-13.
[3] Sir John Heydon (1588-1653), officier royaliste et mathématicien, était responsable de l'artillerie lors de la campagne d'Edgehill. Il semble avoir partagé l'intérêt de son père, Sir Christopher Heydon, pour l'astrologie. Si l'on en croit la correspondance des *CSP*, Lord Digby avait soutenu John Heydon dans certaines entreprises. CSP, vol. XII, Charles I, 1645-1647, lettre 120, 16 sept. 1645.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 220-221. Digby n'aborde pas la question pourtant fréquente à son époque de savoir si une multiplicité de causes peut concourir à un effet unique, Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 110-111.

premières, mais prônait une origine divine, ce que le chevalier honnissait. Toujours selon Sir Kenelm, les philosophes de la nature et les observateurs, d'une façon générale, ont du mal à rendre compte de la cause qui mène à ce résultat et préfèrent se référer à la nature spécifique de la chose[1]. Dès lors, l'alternative qui s'offre au chevalier repose, d'une part, sur la reconnaissance d'un architecte malin ou d'une providence divine qui façonne ce développement, ou, d'autre part, sur l'acceptation du fait que la semence comprend une cause formelle première. Loin de refuser ce paradigme, Digby le synthétise : il accepte que chaque espèce contienne en soi le principe de sa propre croissance et attribue la présence de ce dernier à la providence divine qui, dès lors, se trouve douée d'une activité agissante secondaire. Digby n'hésite pas à se réclamer de l'autorité d'Horace, citant son fameux « qu'un Dieu n'y intervienne pas, à moins qu'un nœud digne d'un tel libérateur [ne se présente][2] ». La référence peut étonner : le mystère de la conception ne serait-il donc pas assez digne pour l'intervention divine ? L'affirmation est paradoxale au XVIIe siècle. Surtout, le chevalier cite *L'art poétique*, un poème à la gloire de la bonne composition théâtrale ; il compare ainsi implicitement la génération à une pièce de théâtre, une *fabula* dont le succès est marqué par le rappel sur scène. Peut-être peut-on voir là le signe discret d'une théâtralisation du monde physique[3] ou du moins d'une façon d'aborder le réel qui ressortit de la bonne composition et de la représentation juste. Le goût du baroque pour la représentation et la mise en scène trouve là un écho[4]. Digby ne pouvait pas ignorer que le passage suit immédiatement des recommandations sur ce qui se déroule sur scène et ce qui est relégué aux coulisses, ce qui est offert à la vue des spectateurs, qui s'imprimera en leur esprit, et ce qui est dérobé à leur regard. La génération habite exactement cette tension entre visible et invisible, entre le mystère de ce qui se passe dans l'œuf ou la matrice et le résultat tangible et palpable de l'être vivant. L'action divine, le *deus ex machina*, ressortit précisément de l'invisible, de la ficelle grossière qui se joue du divin comme du spectateur. Si Digby souligne l'irrévérence qu'il peut y avoir à convoquer le divin pour des choses quotidiennes et dérisoires, il semble aussi suggérer que cette démarche s'apparente à de la mauvaise mise en scène.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 214-215.
[2] *Ibid.*, p. 227 ; HORACE, *Œuvres*, *op. cit.*, « Art poétique », v. 191-192, p. 264. « Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus/Inciderit ».
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 9r.
[4] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 28-31, 66-74 ; Tadeusz KOWZAN, « Théâtre comme jeu de miroirs », *in* Marlies E. KRONEGGER et Jean-Claude VUILLEMIN (eds.), *Esthétique baroque et imagination créatrice : colloque de Cerisy-la-Salle*, Tübingen, G. Narr, 1998, p. 23-29.

L'imperfection, fût-elle théâtrale ou naturelle, occupe une place surprenante dans l'explication de la causalité. Sa théorie des formes fondamentales est éloquente à cet égard : elles sont le résultat de la carence d'une dimension. En effet, puisque l'ensemble des choses de ce monde s'inscrit dans trois dimensions, l'immense variété des formes s'explique par le défaut de certaines proportions par rapport aux autres. Si la forme de la tablette existe, c'est parce que la cause qui donna à la matière longueur et largeur ne pouvait pas accorder la même proportion à son épaisseur. Une plante aux tiges creuses s'est développée à partir d'une forme tubulaire qu'une cause extérieure a figée et dont les liquides ont disparu, laissant un vide en son cœur[1]. La forme de la plante s'explique par l'influence concurrente des flux majeurs d'atomes qui vont de pôle à pôle et du Soleil qui ne frappe pas nécessairement du même côté. Ce constat explique qu'une plante puisse avoir un côté plus ferme que l'autre ou une forme asymétrique. En outre, il suffit que cette influence ait été appliquée temporairement d'un côté ou de l'autre pour que la plante en conserve la mémoire et la suive comme règle de développement[2]. La genèse des formes vivantes ainsi expliquée permet à Digby de réfuter l'existence d'une *vis formatrix*, au même titre que celles des qualités qu'il juge obscures[3]. La *vis formatrix*, sorte de plan formel qui guide le développement interne de toute chose, n'existe qu'en tant que résumé d'un ensemble de processus minuscules qui, s'agissant de l'explication purement théorique, se trouvent être exclusivement mécaniques et aboutissent à la formation de l'être. En tant que qualité mystérieuse qui impose à chaque chose sa forme, la *vis formatrix* est un non-sens pour Digby. Highmore s'offusque de cette justification des formes extérieures, et remarque à raison que selon la théorie de Digby, le cube est la figure la plus parfaite et que tout corps devrait avoir été fait dans ce moule. En outre, il souligne que cette approche nie la perfection du monde créé, puisque l'ensemble des corps est caractérisé par un défaut[4]. Le monde parfait et harmonieux des mathématiciens n'est pas loin de la pensée de Digby, mais s'il existe à l'état d'idéal, la réalité physique que dépeint Digby est difforme en comparaison, disproportionnée et irrégulière comme la perle baroque.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 227-228.
[2] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 50-52.
[3] DE WIT Hendrik C., *Histoire du développement de la biologie*, traduit par André BAUDIÈRE, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992, p. 317-318. Sur la théorie de la *vis formatrix* et ses interprétations diverses, on peut consulter Catherine WILSON, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008, p. 61 ; Johannes ZACHHUBER, « World Soul and Celestial Heat: Platonic and Aristotelian Ideas in the History of Natural Philosophy », *Archive of the History of Philosophy and of Social Thought*, vol. LVII, 2012, p. 28-29.
[4] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation*, *op. cit.*, p. 19.

La dualité dans la reproduction sexuée est à l'image de cette perfection insaisissable. Le sujet reçoit déjà l'attention du jeune Digby, puisqu'il évoque la question dans son commentaire sur *Faery Queene* de Spenser, comparant l'attraction de l'âme pour le corps avec celle de l'homme pour la femme et érigeant la différence sexuelle en modèle pour la différence métaphysique entre matière et esprit[1]. Dans une perspective tout aristotélicienne, Digby avance que la femme fournit une substance passive et brute à laquelle l'homme transfère une chaleur active ainsi que la perfection qui lui manque ; la mère donne la matière que le père informe[2]. La relation entre corps et âme s'organise comme en reflet de ce rapport, l'âme confère à un matériau amorphe la vie et aux organes le sens de leur mission. Forme et matière s'attirent comme mâle et femelle, comme corps et âme, et l'identité de l'ensemble est ce qui constitue la personne[3]. La semence, produite par la coction du sang grâce à l'excès de chaleur chez le père, constitue donc, chez Aristote, le véhicule de l'esprit qui confère au sang menstruel féminin la forme nécessaire pour démarrer la vie fœtale[4]. Il n'en va pas de même chez Digby qui, à l'encontre de la tradition médiévale d'inspiration aristotélicienne, accorde le même degré d'activité aux semences mâle et femelle, en accord avec Descartes, Galien et la collection hippocratique[5]. Il demeure cependant des traces d'inégalité dans la détermination du sexe de l'embryon, puisque le sexe dépend du niveau d'activité dans la semence : une semence paternelle plus active se traduira par un embryon de sexe mâle, et inversement. Cette idée explique les déformations héréditaires liées au genre, comme l'histoire de l'Algérienne à deux pouces dont les filles subissaient la même irrégularité tandis que les fils arboraient cinq doigts, comme leur père. Les parents sont donc la cause « concurrente » de la vie de leurs enfants, ils sont à l'origine mécanique de leur existence, même si l'activité de Dieu est présente de façon indirecte.

À l'instar du Stagirite, Digby s'interroge ensuite sur la formation des parties des animaux et l'ordre qu'elle suit[6]. À ce titre, les formes des objets naturels sont source d'interrogation, mais se trouvent justifiées par une série de procédés. Les feuilles

---

[1] *Scrinia Sacra, Secrets of Empire, in Letters of Illustrious Persons a Supplement of the Cabala : In Which Business of the Same Quality and Grandeur Is Contained*, Londres, 1654, p. 226.
[2] ARISTOTE, *De la génération des animaux*, *op. cit.*, II, 1-4 ; James G. LENNOX, « The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism », *art. cit.*, p. 26-28.
[3] Michael C. SCHOENFELDT, *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 57.
[4] ARISTOTE, *De la génération des animaux*, *op. cit.*, livre I, xix, 726 b 1 *sq*.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 225 ; Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, *op. cit.*, p. 323.
[6] ARISTOTE, *De la génération des animaux*, *op. cit.*, II, 8.

répondent à la fois à un principe de symétrie qui veut que leur forme générale corresponde à la silhouette de leur arbre, en plus d'être façonnée par des impératifs liés au passage de la feuille par le creux des tiges. L'idée combine une recherche de perfection des formes qui trouve son écho dans la correspondance entre la partie et le tout auquel chaque membre appartient, avec des facteurs matériels qui reflètent l'idée mécaniste que Digby cherche à concilier avec un idéalisme non négligeable. Les fruits, quant à eux, font l'objet d'un bref ajout en marge du manuscrit *Traité des corps*, où leur forme est déduite grâce à une série de causes naturelles et non par une abstraite vertu formelle[1]. La preuve se trouve dans les greffes qui peuvent altérer la forme d'un fruit. Ces principes peuvent aussi expliquer la formation de l'embryon et un observateur patient et consciencieux pourra trouver l'origine de la forme de chaque os, membrane, tendon, nerf ou poil qui constitue le corps humain à force de précision et de ténacité. Une fois de plus, le chevalier veut arracher un phénomène physique au royaume de l'impénétrable.

Digby achève le passage sur la formation de l'embryon par une acclamation à la gloire de Dieu, chantant l'infinie sagesse qui adapta l'immense multitude des causes afin qu'elle produisît le monde et ses habitants tels qu'ils sont[2]. La mention de ce qui peut s'apparenter à une prière de louange trouve sa raison d'être dans la place que Digby réserve à Dieu, cause de toute cause, mais absent du monde physique dans son déroulement quotidien. Afin de se défendre de toute accusation d'athéisme, le chevalier n'hésite pas à réintroduire Dieu comme le maître d'œuvre général, mais non comme cause directe de chaque effet.

Cette conception de la non-intervention divine prête le flanc à la critique de ses contemporains. Ainsi, Highmore donne une explication atomiste de la génération, mais désapprouve fortement l'approche digbéenne, en particulier en raison du rôle accordé au divin. Il accuse le chevalier d'éradiquer les caractères indélébiles laissés par le Créateur sur chaque espèce ou être afin qu'il soit possible de découvrir ce qui les habite ; en jeu se trouve la lisibilité du « livre de la nature[3] ». Il réduit la chaîne causale exposée par Sir Kenelm à l'effet de « l'air froid extérieur » et s'étonne que cet air puisse mettre en œuvre tant d'effets différents : ce dernier façonne des feuilles rondes ou pointues, dentelées ou auriculées, sous les mêmes cieux, dans le même air et avec une influence astrale

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 302.
[2] *Ibid.*, p. 231.
[3] Sur cette expression, on peut consulter Peter HARRISON, « 'The Book of Nature' and Early Modern Science », *art. cit*.

semblable. La multiplicité des résultats proscrit l'unité de la cause promue par Digby[1]. Highmore fait ici une lecture partielle de *Deux traités*, dans la mesure où il prend peu en compte la nature propre du végétal qui se développe et qui remplit une fonction importante chez Digby. La démonstration de Digby s'intéresse en effet aux processus généraux dans l'objectif de révéler l'unité des causes au sein du monde physique, mais le chevalier s'attache régulièrement à dire que le développement de chaque être a sa logique et son déroulement propres qu'un observateur patient pourra dévoiler. Toujours est-il que Highmore s'oppose à l'unité d'explication corpusculaire établie par Digby. Plus généralement, il dénonce la part trop décisive accordée au hasard, à la fortune et à la négation de l'âme en tant que cause active de procréation[2]. Digby dévolue en effet la charge de la fécondation à ce que d'autres appelleront la providence ordinaire de Dieu, ou les lois de la nature, et se range de ce fait aux côtés des naturalistes qui récusent l'intervention divine quotidienne, la nature plastique ou encore le rôle des âmes dans le processus de reproduction.

Le système de Digby se situe donc à l'interface entre plusieurs modèles : encore ces étiquettes sont-elles à manier avec précaution, étant donné qu'elles constituent une catégorisation de pensées vivantes, complexes et variées[3]. L'explication digbéenne de la reproduction est avant tout épigénésique ; l'embryon se développe par la formation successive de parties nouvelles. Mais une telle classification occulte sa justification des caractéristiques héréditaires où les vertus actives trouvent chacune leur origine dans un site spécifique du corps. Enfin, j'ai tenté de le démontrer, la figure de la métamorphose préside aux premières transformations de la matière qui marquent l'étape préalable à la conception. Parmi les critiques, Francis Cole qualifie le système de Digby d'épigenèse « philosophique », puisque le chevalier refuse que les parties formant l'embryon soient issues de leurs contreparties chez ses géniteurs, mais qu'il maintient tout de même le lien de la substance au cœur de la conception avec chaque partie du corps au moyen du sang[4]. Eve Keller affirme que l'épigenèse de Digby est mécaniste, dans la mesure où elle explique la production progressive des parties de l'embryon par l'unique mécanisme des atomes, tandis que Harvey et Highmore optent pour des versions plus vitalistes reposant

[1] Nathaniel HIGHMORE, *The History of Generation*, *op. cit.*, p. 16-17.
[2] *Ibid.*, p. 3-4.
[3] Francis Cole prétend que Digby reprend la pangenèse sous une forme déguisée, ce qui me paraît erroné. Francis J. COLE, *Early Theories of Sexual Generation*, *op. cit.*, p. 134.
[4] *Ibid.*, p. 156-157.

sur les concepts de forme et de vertu formative qui étaient déjà en déclin[1]. Le constat est, en réalité, plus subtil, dans la mesure où Digby hérite lui aussi de ces concepts qu'il met en jeu de façon plus ou moins déguisée. Si plusieurs théoriciens et biologistes achoppent sur le classement de la pensée de Digby par rapport à ses contemporains, peut-être faut-il en conclure l'inanité relative de cette reconstruction particulière[2]. Il suffit de retenir que Digby accorde une certaine volonté aux parties matérielles qui s'organisent suivant un déterminisme dont l'origine demeure obscure. Il refuse l'idée de plan préconçu en faveur d'interactions d'atomes en série et limite l'action divine à la mise en place des mécanismes permettant la procréation sans intervention surnaturelle. Digby cherche avant tout à démontrer que sa théorie des interactions physiques n'est pas démentie par le cas particulier de la procréation, limite couramment opposée au fonctionnement mécaniste.

3.C.2. Germination et simulacre

Pendant de sa pensée sur la conception, la germination et le développement de la plante reçoivent une attention particulière du chevalier qui y consacre des passages dans son *Traité des corps* en 1644 et l'intégralité de son discours sur *La végétation des plantes*, présenté au collège de Gresham le 23 janvier 1661 puis publié par l'Académie royale[3]. La rencontre qui a été l'occasion du discours vise, de façon pertinente, à « promouvoir le savoir philosophique par l'expérimentation », démarche au sein de laquelle Digby ne s'inscrit pas sans ambages. Les seize années qui séparent les deux écrits permettent d'estimer le degré d'évolution que les idées du chevalier ont connu.

3.C.2.a. Influence de l'alchimie : le sel balsamique

Quel est le principe actif qui régit l'ensemble des transformations physiques ? La question intéressait de nombreux alchimistes parmi lesquels comptait Nicaise Le Fèvre – dont Digby avait suivi les cours à Paris – qui élisait le salpêtre[4]. Digby s'inscrit dans leur lignée : par rapport au schéma général de conception décrit dans *Deux traités*, il ajoute à son explication de la croissance végétale un élément sans doute tiré de l'alchimie, le sel balsamique, vecteur de la dilatation, de la germination et de la croissance de la plante[5]. Digby tire ce principe de l'apport variable qu'effectue l'eau aux arbres et buissons : tout arrosage n'apporte pas les mêmes bénéfices, avance-t-il, la teneur en sel balsamique

[1] Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 335.
[2] Francis J. COLE, *Early Theories of Sexual Generation*, *op. cit.*, p. 134 ; Joseph NEEDHAM, *A History of Embryology*, *op. cit.*, p. 121-124 ; Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 300.
[3] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*
[4] Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *art. cit.*, p. 22-24 ; Allen G. DEBUS, *The Chemical Promise*, *op. cit.*, p. 413.
[5] Robert G. FRANK, *Harvey and the Oxford Physiologists*, *op. cit.*, p. 126-127.

faisant la différence[1]. La théorie de Digby semble élaborée à partir des idées de Le Fèvre, puisqu'il situe le salpêtre dans l'air, et lui attribue les vertus de l'aimant : le salpêtre attire à lui le sel présent dans l'air, source de fertilité – il reprend l'intuition de Sendivogius qui postulait un « aliment caché dans l'air[2] ». L'air chargé en sel est bon pour l'organisme tandis que celui qui en est dépourvu lui est néfaste. Une importante présence du sel vital explique certaines anomalies telles que le plant de houblon démesuré détenu par les Pères de la Doctrine chrétienne à Paris. Digby lui-même affirme avoir pu cultiver du salpêtre grâce à des graines de houblon imbibées de ce mystérieux sel, et il certifie que c'est le même principe qui est à l'œuvre dans les mines où le Pape et le duc de Bavière font pousser du salpêtre[3]. Le sel incorpore les vertus originelles de toutes choses, et il peut faire surgir, par exemple, des plantes en haut de tours inaccessibles où nul n'a pu les semer[4]. À l'origine, ce composé est homogène et indéterminé, mais lors de l'expérience des fougères, Digby lui prête des qualités propres à la variété dont il est issu, à l'exception de la couleur qui n'apparaît qu'avec la proximité d'ammoniaque ou de soufre : forme, odeur, relief sont inscrits en son cœur[5]. Il est extrait des corps divers par le Soleil puis attiré à la Terre, ce qui permet au passage au chevalier de justifier la quatrième mystérieuse inscription de ce texte cher aux alchimistes, la « Table d'émeraude », qui énonce l'analogie entre microcosme et macrocosme, « que le Soleil est le père et la Lune est la mère, que la Terre est la matrice où le produit éclot, et que l'air le conduit là[6] ». La référence directe appuie la thèse selon laquelle la biologie digbéenne et en particulier ses écrits tardifs, plus que tout autre domaine, sont lourdement tributaires de sa quête alchimique. Le sel balsamique, dans la pensée de Digby, est un autre nom pour l'esprit universel néoplatonique qui infuse « l'esprit de la vie, non seulement aux plantes, mais aux animaux aussi » et qui partage la même nature que l'or[7]. De là à dire que si l'or pouvait être transformé de façon à être consommé il serait un parfait remède à de

[1] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 59-60.
[2] Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 104-120. Michael Sedziwoj (Sendivogius) (1566-1636) était un alchimiste polonais et l'auteur de plusieurs ouvrages, en particulier sur la pierre philosophale. William R. NEWMAN, « The Corpuscular Transmutational Theory of *Eirenaeus Philalethes* », in Piyo RATTANSI et Antonio CLERICUZIO (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 172-174.
[3] L'intérêt du salpêtre était aussi militaire. L'article de David Cressy recrée l'impact de la recherche de salpêtre et donne une idée de son importance lors de la première modernité. David CRESSY, « Saltpetre, State Security and Vexation in Early Modern England », *Past and Present*, vol. CCXII, n° 1, 2011, p. 73-111.
[4] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 67-69.
[5] *Ibid.*, p. 79.
[6] *Ibid.*, p. 70 ; Frank GREINER, *Les métamorphoses d'Hermès : tradition alchimique et esthétique littéraire dans la France de l'âge baroque, 1583-1586*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 190. La « Table d'émeraude » est un texte antique et allégorique qui énoncerait la pensée de Hermès Trismégiste.
[7] « This universall Spirit then being Homogenall to all things, and being in effect the Spirit of Life, not onely to Plants, but to Animals also. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 70.

nombreux maux, il n'y a qu'un pas que le chevalier n'hésite pas à franchir. Toutefois, il met en doute le statut exact du sel lorsqu'il remarque que ce dernier « constitue un aliment pour les poumons et une nourriture pour les esprits[1] ». Le sel est situé ainsi au cœur de son explication de la végétation, et il semble doté de pouvoirs qui dépassent la simple sphère biologique. Il est à noter ici que Sir Kenelm souligne l'utilité de son analyse pour la cité et pour la santé publique. Inscrit dans la visée de la Royal Society, le discours de Digby veut avoir une application directe pour se distinguer des ratiocinations stériles des dogmatistes ; dans le sillage des alchimistes, il se penche sur les applications pratiques de sa théorisation.

Mention doit être faite aussi de la génération minérale qui obéit aux règles détaillées ci-dessus, dans la plus pure tradition alchimique. L'aluminium choit en morceaux, explique Digby, le sel en cubes et le salpêtre en filaments, toujours dans le même ordre, comme on le remarque lorsqu'ils sont tous trois dissous dans la même eau. Leur chute et le processus qui les fige expliquent les formes lapidaires. La description du processus exact de la génération des pierres relève d'une démonstration à laquelle Digby ne se commet pas, faute de temps et de témoignages crédibles, avance-t-il. Peut-être aussi craignait-il de prêter le flanc à une accusation d'obscurantisme alors qu'il s'évertuait à bannir tout arcane.

3.C.2.b. La plante : un simulacre de vie

Les mêmes principes sur l'origine de la vie justifient le développement des plantes, bien que celles-ci ne participent pas de la même façon au règne des vivants. Le traité sur la germination des plantes occupe un statut particulier : loin de se faire le chantre de l'aristotélisme, Digby semble plutôt y prôner des idées néoplatoniciennes, ce qui a fait dire à certains que ses idées ont considérablement évolué depuis les années 1640[2]. Ainsi, son affirmation selon laquelle, « à strictement parler, je ne peux autoriser les plantes à avoir de la vie. Elles ne sont pas *se moventia*, elles n'ont pas de principe de vie en leur sein[3] » revient à nier la vie végétale, l'un des trois niveaux d'existence selon Aristote. La raison, on le verra, est davantage métaphysique qu'éclectique, elle correspond avant tout à une plus grande intégration des questions spirituelles dans un système physique général. De fait, Digby affirme que la vie dont la

[1] « This is the food of the Lungs, and the nourishment of the Spirits. » *Ibid.*, p. 65.
[2] Bruce JANACEK, « Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby », *in* Margaret OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 112.
[3] « For speaking rigourously, I cannot allow Plants to have Life. They are not *Se Moventia*, They have not a principle of motion within them. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 80.

plante semble faire preuve est un simulacre : elle est exclusivement mue par des agents extérieurs à l'origine d'une « danse » qui « imite si bien les mouvements de la Vie[1] ». Privée de vie, la plante subit un perpétuel changement et un flux constant qui empêchent que la moindre de ses parties jouisse d'un être permanent même pour un bref instant. L'imitation de la vie, le mouvement perpétuel, la danse sont autant d'éléments que l'art baroque met en valeur dans ses fontaines, son architecture, ses tableaux ou sa statuaire[2], et Digby participe pleinement à cette esthétique dans l'exposition de sa physique. Il ne cesse de souligner, par ses images et ses choix de mots, l'inconstance du monde et les illusions que ce dernier présente – son étude de la végétation, à la fin de sa vie, continue de refléter les mêmes préoccupations bien que le contexte politique et philosophique ait considérablement changé.

La matière première de la vie, pour Digby, est indifférenciée ; sous l'action d'agents extérieurs, elle s'adapte à sa fonction particulière au sein du corps et perd son caractère homogène – un atome de peau est bien différent d'un atome de muscle, mais tous deux sont composés du même matériau. Le modèle a l'avantage de valider la reproduction humaine, animale et végétale – voire minérale, bien que Digby n'en fasse pas mention dans *Deux traités*. Il est intéressant de noter que la naissance et la croissance par la matière indifférenciée rendent possible la transmutation des métaux à laquelle Digby s'intéressait par ailleurs. Si le résultat final paraît bien éloigné de la matière première, comme le montre la comparaison entre la semence humaine et le corps de l'adulte, ou la graine de haricot et la plante, l'attention aux minuscules étapes intermédiaires suffit à convaincre le lecteur de la vérité du propos[3]. Digby applique sa méthode anatomique au haricot en des termes déterministes qui rendent le résultat inéluctable :

> Prenez une graine de haricot, ou toute autre graine, et mettez-la dans la terre, et laissez l'eau l'arroser ; peut-elle faire autrement que de faire croître la graine ? La graine croissant, peut-elle faire autrement que de rompre la peau ? La peau rompue, peut-elle faire autrement (en raison de la chaleur qu'elle contient) que de pousser davantage de matière hors d'elle et d'effectuer ces actions que nous nommons la germination ? Ces germes peuvent-ils faire autrement que de percer la terre de leurs filaments et de se faire leur place[4] ?

[1] « All the dance […] which so near imitateth the motions of Life. » *Ibid.*
[2] Bertrand ROUGÉ, « Oxymore et contrapposto, maniérisme et baroque : sur la figure et le mouvement, entre rhétorique et arts visuels », *op. cit.*, p. 99-102.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 217.
[4] « Take a beane, or any other seede, and putt it into the earth, and lett water fall upon it; can it then choose but that the beane must swell? The beane swelling, can it choose but breake the skinne? The skinne broken can it choose (by reason of the heate that is in it) but push out more matter, and do that action which we may call germinating? Can these germes choose but pierce the earth in small stringes, as they are able to make their way? » *Ibid.*

Le propos est martelé par la répétition de l'oxymore (« *can it choose but…* ») qui indique l'absence d'autre possibilité, et par le déterminisme qui gouverne la croissance de la graine. La figure de style permet d'interdire toute intervention divine, comme le démontre de façon convaincante Eve Keller[1]. Paradoxalement, cet usage accorde à la graine et au mécanisme corporel une forme de volition réelle, bien que niée, puisque le verbe « *choose* » est associé à la graine dans la version anglaise.

Une fois encore, la chaleur est responsable de la croissance de la plante. L'humidité du sol presse les parties chaudes de la racine et les met en activité, provoquant la fermentation. La graine enfle jusqu'à ce que sa peau extérieure se fende, et du fait que les parties chaudes et humides qu'elle contient sont en lutte entre elles pour sortir de toutes parts, elles s'immiscent hors de la graine à l'état de filaments blancs ou verts, suivant leur orientation. Une fois déterminé le processus de croissance, il reste à Digby à expliquer pourquoi la plante s'arrête de grandir à un moment donné. Il en attribue la cause à une concertation générale de la nature, à la sève qui n'est plus assez abondante pour mener les parties aux extrémités, à la chaleur interne qui diminue, au Soleil dont l'activité sur la plante se réduit. La mortalité de la plante est liée au manque de sel balsamique, soit parce que l'air ou la terre ambiants n'en ont plus suffisamment, soit parce que la plante n'a plus la force de l'attirer à elle[2]. Digby refuse d'attribuer cette interruption à une cause interne à la plante sans doute pour ne pas lui accorder le privilège de la vie et de la vieillesse.

Ainsi, si Digby soustrait à la plante le privilège de la vie, il la fait dépendre de la chaleur et du sel balsamique comme d'autres formes de vie. Sa description de la croissance du germe illustre bien l'hésitation qui l'agite : liberté, volonté et déterminisme s'y disputent la responsabilité du développement végétal, comme si la plante participait à la vie.

3.C.2.c. Palingenèse et métamorphose

De façon générale, la physique de Digby est calibrée pour justifier sa métaphysique, et ses considérations sur les plantes ne font pas exception à cette approche. Ainsi, il pose la question de savoir si les plantes peuvent être transformées en une substance permanente, une espèce de corps végétal glorieux qui refléterait l'état des ressuscités. Il rapporte une expérience de Joseph Du Chesne, dont il possédait la

[1] Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 333.
[2] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 57-58.

Pharmacopée dans sa bibliothèque, où des cendres au fond de verres hermétiquement scellés s'élèvent et prennent la forme de plantes spécifiques dont elles sont issues, sous l'effet d'une source de chaleur placée au-dessous[1]. Connu sous le nom de palingenèse, ce genre d'expérience était courant et constituait le pendant d'une pensée qui fait de l'être une succession d'états dont la résurrection serait l'ultime étape[2]. Elle est souvent associée à Paracelse et perçue comme le corollaire d'une pensée atomiste, et plus particulièrement démocritéenne, qui énonce que chaque atome jouit de la faculté de régénérer l'être tout entier, la moindre goutte de semence possédant en son sein l'anatomie complète de l'espèce[3]. Selon la description de Digby, la forme qui surgit s'apparente à « l'Idée de la fleur[4] ». L'expérience fascine le chevalier qui, à son grand dam, ne parvient d'abord pas à la reproduire malgré ses lectures attentives et les conseils avisés d'Athanase Kircher qu'il avait rencontré lors de son séjour à Rome[5], puis subitement affirme qu'avoir suivi Du Chesne à la lettre a fini par porter son fruit. Une parenthèse pratique s'ouvre alors dans son traité sur la végétation pour donner les détails nécessaires à la reproduction de l'expérience et les conditions dans lesquelles elle a été faite, avec l'aide du célèbre Hans Huniades, opérateur favori des gentilshommes du deuxième quart du XVIIe siècle, et le témoignage du médecin royal Théodore de Mayerne[6]. Le passage s'inscrit pleinement dans la visée de la Royal Society qui promouvait la reproductibilité des expériences, gage de leur véracité, et cet aspect pratique permet aussi à Digby d'atténuer le propos théorique et métaphysique de sa question pour mettre en valeur sa teneur utile sur le plan médical. Digby adapte l'expérience citée à des fougères calcinées puis plongées dans un milieu aqueux et chante les louanges d'une nature artiste[7]. À un niveau plus théorique, ce travail permet à Digby d'être le thuriféraire d'un idéalisme néoplatonicien : il justifie l'existence de Formes idéales, au détriment de la conception plus aristotélicienne de la forme qu'il promouvait dans les années 1640.

---

[1] Lors de son premier exil en France, Digby se mit à la recherche d'œuvres de Joseph Du Chesne (alias Quercetanus), mentor de Théodore de Mayerne, et fit recopier ses trouvailles pour son ami. Joseph DU CHESNE, *Pharmacopoea dogmaticorum restituta. Preciosis selectisque hermeticorum floribus abundè illustrata. Auctore Josepho Quercetano. Addita sunt in hac postrema editione ejusdem. De spagyrica mineralium, animalium, et vegetabilium, praeparatione, et usu tractatio, necnon Elenchus spagyricorum medicamentorum ad chirurgiam pertinentium, & praecipue ad ictus sclopetarios*, Venise, 1614 ; Hugh TREVOR-ROPER, *Europe's Physician*, *op. cit.*, p. 356-357, 381-382.
[2] Jacques MARX, « Alchimie et Palingénésie », *Isis*, vol. LXII, n° 3, 1971, p. 279.
[3] *Ibid.*, p. 281.
[4] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 73-74.
[5] Digby a rencontré le jésuite Athanase Kircher à Rome en 1646, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 197.
[6] Hans Huniades (1576-1656), d'origine hongroise, était lié au mathématicien Thomas Allen, et enseigna la chimie à Londres. Il avait une réputation d'habileté pour les expérimentations et effectua de nombreuses manipulations avec Digby sur la composition chimique des plantes en 1640-1641 à Gresham. Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 227 ; Hugh TREVOR-ROPER, *Europe's Physician*, *op. cit.*, p. 356.
[7] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 77-78.

Cependant, les plantes ne peuvent pas participer à la résurrection puisqu'elles ne possèdent pas d'être et ne sont qu'une apparence de vie. Il n'y a pas de corps glorieux pour le monde végétal, pas de retour d'une âme végétative, mais, au mieux, on trouve une forme idéale que l'on peut recréer dans certaines conditions. Les Formes d'inspiration platonicienne, idéales et éternelles, occupent ici un statut ambivalent, puisqu'elles ne participent pas clairement à l'éternité, mais ne périssent pas non plus avec le monde matériel. L'expérience décrite ci-dessus est comparable à celle du chaman dans *Loose Fantasies* qui, soufflant sur un livre, fait surgir une Stelliana pourvue de couleur, mais non de matière[1]. Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit devient visible et prend l'apparence d'un corps, dans une esthétique du simulacre, une apparence de représentation qui prend figure ou forme, mais qui n'incarne pas le corps absent. Contrairement à ce qu'ont pu avancer certains analystes comme Jacques Marx, l'expérience des fougères que rapporte Digby n'est pas à proprement parler une palingenèse dans la mesure où cette dernière se limite aux corps dotés d'être et susceptibles d'éternité[2]. De fait, Digby souligne que le bois, le charbon et les cendres, souvent pris comme trois états d'une même chose, sont en réalité trois substances différentes. La cendre ne partage pas sa substance avec la plante ni avec l'Idée qui s'en élève ; la forme substantielle est éradiquée par l'action du feu, une nouvelle forme voit le jour lorsque les cendres sont réchauffées et elle est accompagnée de bon nombre d'accidents qui appartenaient à la substance précédente – sans que Digby explique pourquoi. L'analyse des plantes est ainsi l'occasion pour Digby de traiter non seulement de la résurrection, mais aussi de la continuité des formes qu'il emprunte à la tradition néoplatonicienne et qu'il adapte à son atomisme.

Par la suite, toujours au sein du même discours, Digby explique s'être livré à une véritable expérience de palingenèse avec la vie animale pour matière première. Des écrevisses soigneusement nettoyées et débarrassées de toute trace de terre, bouillies dans une eau ensuite distillée puis calcinée afin de récupérer le substrat de sel cèderont la place quelques jours plus tard à de nouvelles larves d'écrevisse[3]. S'agit-il de nouvelles écrevisses ou d'écrevisses réanimées ? Le chevalier ne tranche pas. Ainsi, si les végétaux ne participent pas à la vie, ils demeurent placés, au même titre que les crustacés et que le

[1] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 74-85.
[2] Jacques MARX, « Alchimie et Palingénésie », *art. cit.*, p. 281-283.
[3] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 83-85.

reste du monde physique, sous le signe de la métamorphose[1]. Leur développement subit les avatars de plusieurs formes sans que l'on sache exactement comment elles sont liées. Boyle se prêtera au même genre d'expériences une vingtaine d'années plus tard, et il en conclura que la génération spontanée et diverses autres expériences prouvent que les changements d'espèce sont réels, ce qui invalide la théorie scolastique des formes substantielles[2]. La métamorphose s'érige ainsi en principe explicatif majeur en philosophie de la nature.

3.C.2.d. Végétation et désordre politique

La fermentation permet la croissance de la plante, mais elle est aussi lourde de possibilités négatives : putréfaction, dissolution et destruction comptent à son actif. Le degré d'activité des parties ignées qui, dans leur excès de violence, s'émancipent entièrement de leurs contreparties visqueuses, provoque, à terme, la destruction du corps. À l'inverse, si les particules de feu sont maintenues dans leurs limites, le corps où elles se trouvent est élevé à un nouvel état, ses esprits éthérés prennent possession de leur vertu innée, tandis que les éléments féculents et terreux sont privés de leur compagnie. Ce processus, que Digby qualifie de « l'une des œuvres de la nature les plus nobles et excellentes […], la clé pour pénétrer la connaissance de toutes les actions et les changements qui s'effectuent sous le Soleil », prend des allures de lutte sociale en plus d'être érigé comme étalon de toute modification[3]. Descartes aussi fait usage de la fermentation dans le cadre de la circulation du sang[4]. La primauté est sans doute héritée de la tradition alchimique qui voit dans la fermentation une transmutation purificatrice qui permet de rejeter efficacement les résidus empêchant l'harmonie et l'union de la matière[5]. Oppression et libération ponctuent la description de la fermentation et la placent sous le signe du combat interne, de la guerre civile.

Eve Keller souligne dans son article la corrélation essentielle entre la question de l'identité et l'embryogenèse. Les interrogations sur le rôle du père dans la conception sont posées de façon particulièrement aiguë à une époque où l'identité politique se joue sur le

[1] La métamorphose ultime est évidemment, pour Digby, la résurrection des morts. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By yr pleading of an ill cause' », Londres, 18 juillet 1643.
[2] Robert BOYLE, *The Origin of Forms and Qualities*, [1666], *in* Robert BOYLE, *The Works of Robert Boyle*, Michael HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), Londres, Pickering & Chatto, 1999, vol. V, p. 322-330 ; Bernard BAERTSCHI, *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 28-29.
[3] « One of the noblest and excellentest works of nature, and indeed the key to enter into the knowledge of all the actions and changes that are wrought under the Sun, » *Ibid.*, p. 14.
[4] François DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, J. Vrin, 1998, p. 63-65 ; Harris L. COULTER, *Divided Legacy: A History of the Schism in Medical Thought*, Washington, Wehawken Book, 1975, p. 145.
[5] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 16-17 ; Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 104.

champ de bataille. Qui accorde l'identité à l'embryon ? « L'artisan malin » qui transmet à l'embryon son identité offre « un équivalent physiologique à l'argument génétique de la patriarchie politique où l'identité de la personne au sein de la famille ou de l'État est déterminée par le père, ou, plus généralement, par le roi[1] ». À l'inverse, toujours suivant l'hypothèse de Eve Keller, la vision révolutionnaire de Harvey place l'agent au cœur de l'embryon lui-même, ce qui évoque l'émergence de citoyens autodéterminés dans la sphère publique. Si l'analogie politique de la monarchie et de la république peut paraître un peu excessive, il faut reconnaître que la question suivant laquelle l'identité physiologique est liée à l'identité politique plus évidente travaille réellement Digby. Dans *La végétation*, l'observation qu'il fait de la graine qui germe débouche en effet sur la question de l'autonomie politique :

> Et il s'ensuivra que la peau qui enveloppe et contient la substance du haricot, doit nécessairement se craqueler et se déchirer de manière à laisser le passage et toute liberté à la dilatation du corps qui enfle, qui, une fois obtenu l'espace dont il a besoin […] poursuit dès lors son propre élan, et dans ce petit corps on peut lire le sort qui menace les corps politiques quand les membres inférieurs qui ne devraient se consacrer qu'à l'observation de l'obéissance se retrouvent munis de pouvoir. De fait, chacun d'eux suit alors sa propre inclinaison impétueuse et l'ensemble est plongé dans la confusion ; ce que chacun visait à maîtriser de sa propre manière tumultueuse se trouve détruit, à moins qu'un architecte supérieur, comme dans le cas de notre nation blessée, *everso missus succerere [sic] seclo*, n'apparaisse pour tirer la lumière et l'ordre des ténèbres et de la confusion[2].

L'allusion au passé récent est évidente et la devise numismatique de Charles II, « envoyé pour réparer les ruines du temps », est peut-être là pour réaffirmer une loyauté royaliste qui a pu être mise en défaut lors de l'épisode cromwellien. Les guerres civiles, dont la présence hante *Deux traités* en 1644, sont ici associées à l'absence de direction. Le modèle républicain du Commonwealth est présenté comme la prise de pouvoir par les membres inférieurs au détriment de leur tête, effacée du texte. Cependant, si l'on fait abstraction de la vraisemblable habileté à profiter de l'occasion du chevalier, cette métaphore politique au cœur d'un discours sur la germination surprend et révèle que Digby n'était pas sourd aux implications de son embryogenèse. Il file la métaphore dans le passage qui suit,

[1] « A physiological analog to the genetic argument of political patriarchy, in which one's identity in the family and State is determined by the father, or, more broadly, by the King. » Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 335.

[2] « And from thence it will follow, that the skin which wrappeth up and containeth the substance of the Bean, must needs crack and tear to afford way and liberty to the dilatation of the swelled body: which having thus obtained room for it self […] it followeth presently its own swing; and in that little naturall body, we may read the fate which hangeth over political ones when the inferiour Members that should study nothing but obedience, have gotten the power into their hands: for then every one of them following their impetuous inclinations, the whole is brought into confusion; and that is destroyed which every one in their tumultuary way aimed to gain the Mastery of; unlesse a superiour Architect, as in the present case of our bleeding Nation, *everso missus succurere seclo*, do come to draw light and order, out of that darknesse and confusion. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 10-12.

> Il arrivera ensuite que dans ce haricot turgescent, désormais libéré de sa prison, les parties ignées cherchent à prendre pouvoir sur les parties humides. Ces dernières appelleront à leur aide les parties froides et sèches et créeront une agitation violente dans l'ensemble du corps, se frottant et se pétrissant les unes les autres. Ce mouvement interne provoquera une plus grande dilatation du corps que sa première phase humide du fait qu'il subit ainsi une combustion[1].

Liberté et pouvoir sont en jeu, puissance et domination sous-tendent un combat dont l'intensité provoque le réchauffement du haricot. La fermentation est ainsi caractérisée comme un processus naturel de belligérance. L'interprétation traditionnelle de la structure sociale où la stabilité dépend de la connaissance que chacun doit avoir de sa place fait écho à l'accent que mettait White sur l'obéissance dans son traité politique de 1655[2]. Plus profondément, Digby voit la nature comme un immense chaos qui n'a d'autre étalon de comparaison que les troubles politiques qui plongèrent le pays dans le désarroi. Si les révolutions des années 1640 étaient exceptionnelles par leur intensité et leurs conséquences, celles de la germination sont quotidiennes et participent au cours normal de la nature. Le chaos quotidien que subit la nature n'a pas d'équivalent au roi pour l'apaiser ou l'ordonner – puisque Digby refuse un Dieu qui intervienne quotidiennement – mais il exerce une vertu créatrice et permet l'apparition de la pousse à l'origine de la plante. Cette inscription du désordre et de la dispersion au sein d'un processus mécanique étonne et fait écho à la description belliqueuse des interactions atomistes. Implicitement, Digby rappelle qu'anarchie et pandémonium sont la signature du monde matériel et que si leur mise en ordre peut s'opérer dans le domaine social grâce à la part spirituelle de l'homme, elle est irrémédiablement condamnée à l'échec dans le domaine physique. La vie végétale, la fertilité et l'alimentation dépendent du désordre naturel qui se trouve ainsi, dans un geste baroque, justifié.

[1] « It will happen then to this swollen Bean, now broken prison, that the fiery parts of it will work to gain dominion of the watry ones; and they calling the cold and dry ones to their several aides, will make a violent agitation through the whole masse, working and kneading the one into the other. This intestine motion, will cause a greater dilatation of the body so in combustion, then the first humecting of it did. » *Ibid.*, p. 11-12.

[2] Thomas WHITE, *The Grounds of Obedience and Government,* 2e éd., Londres, 1655. La première édition de cet opuscule, longtemps datée de 1649 en raison d'une remarque de l'historien John Lingard, remonte en fait à l'hiver 1655, comme l'atteste une édition retrouvée à la bibliothèque Huntington en Californie disponible dans la base de données EEBO. En effet, Thomason note qu'il a reçu sa copie de la deuxième édition le 3 juillet 1655, ce qui permet de situer la première au cours de la première moitié de l'année. L'intuition de Beverley Southgate à ce sujet s'avère donc juste. John LINGARD, *The History of England, from the First Invasion by the Romans to the Accession of King George the Fifth*, New York, The Catholic Publication Society of America, 1912, vol. VII, p. 25 ; Beverley C. SOUTHGATE, « Thomas White's *Grounds of Obedience and Government*: a Note on the Dating of the First Edition », *Notes and Queries*, vol. XXVIII, n° 3, 1981, p. 208-209.

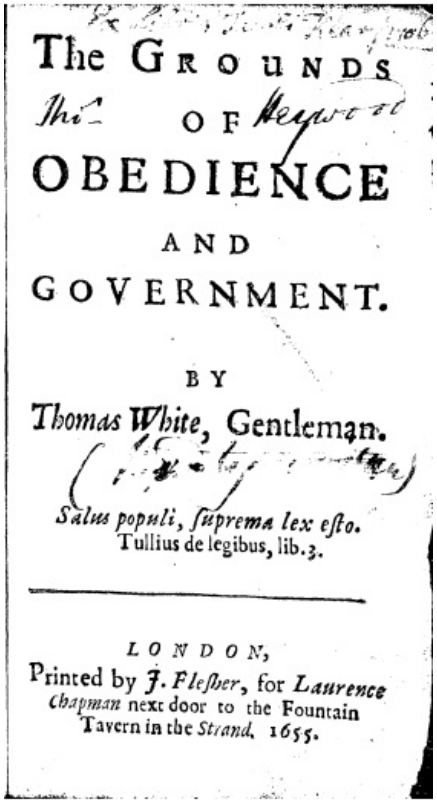
The GROUNDS
OF
OBEDIENCE
AND
GOVERNMENT.
BY
Thomas White, Gentleman.
Salus populi, suprema lex esto.
Tullius de legibus, lib.3.
LONDON,
Printed by J. Flesher, for Laurence Chapman next door to the Fountain Tavern in the Strand, 1655.

Figure 3 : frontispice de la 2e édition des *Grounds*, © EEBO, British Library

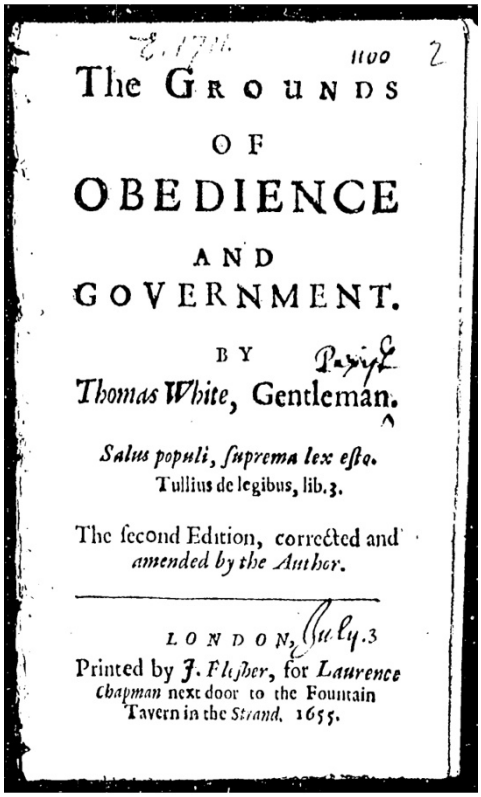
The GROUNDS
OF
OBEDIENCE
AND
GOVERNMENT.
BY
Thomas White, Gentleman.
Salus populi, suprema lex esto.
Tullius de legibus, lib.3.
The second Edition, corrected and amended by the Author.
LONDON,
Printed by J. Flesher, for Laurence Chapman next door to the Fountain Tavern in the Strand, 1655.

Figure 4 : frontispice de la 2e édition des *Grounds*, © EEBO, British Library

3.C.3. Corps et Identité

Digby inscrit, au moyen de la métaphore politique évoquée ci-dessus, la confusion au cœur d'un processus naturel physique. Il reformule ainsi le paradoxe de l'identité qui consiste à se demander ce qui demeure après tant de mutations et de changements. Comment peut-on dire que la chose est toujours la même après ses multiples cycles de transformation ? Pour détailler le mouvement des plantes, selon l'étymologie de la végétation, il lui faudrait

> envisager la restauration d'une vie déliquescente, et la reproduction d'une autre flétrie et s'immerger entièrement dans la contemplation mystérieuse de la résurrection des morts et des corps épars, et comment ils poursuivent la même individuation et incarnent de nouveau le même corps identique, après tant de changements étranges, et après avoir revêtu tant d'habits et de formes différents, comme nous le voyons quotidiennement dans le cours de la nature[1].

La question ne concerne pas uniquement les plantes. Digby part du principe que la chose ou l'être possèdent toujours la même identité malgré des états changeants. Le contraire

[1] « Presently I should have in my view the reparation of a decaying life, and the reproduction of a faded one; and so engulfe my selfe in the mysterious contemplation of the resurrection of dead and dissipated bodies, and how they may continue the same individuation, and be againe the same identicall body, after so many strange changes, and after having put on so many different habits and shapes, as we daily see in the course of nature. » Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, ms. f. 2v-3r.

paraîtrait sans doute trop effrayant au philosophe : si chaque chose changeait d'identité à chaque modification, la stabilité du monde serait compromise à jamais et le bon sens, qui occupe une place importante dans la pensée de Sir Kenelm, serait bafoué. Les deux extrémités de la vie terrestre sont particulièrement observées : l'embryon, la graine, le poussin dans l'œuf subissent une immense proportion de changement en un temps limité que l'on découvre régulier et propre à chaque espèce, tandis que l'être au seuil de la mort, souvent fort éloigné en apparence de ce qu'il était à sa naissance, subit une ultime altération qui va vouer son corps matériel à une destruction inéluctable. Entre les deux, le vivant a essuyé des modifications qui interdisent de circonscrire son identité à une apparence physique. Qu'est-ce qui permet de reconnaître que l'être est toujours le même ? Ce moyen qui reste à identifier offre-t-il des indications sur l'identité réelle des ressuscités ? Le dogme catholique de la résurrection des corps est aux prises avec le matérialisme de la nouvelle philosophie qui tente de définir la nature du corps et qui constate que son explication s'accorde difficilement avec les croyances religieuses traditionnelles. De fait, la Genèse indique qu'Ève fut façonnée à partir de la côte d'Adam – mais au dernier jour, auquel des deux appartiendra cette chair[1] ? Digby pose la question en des termes semblables : s'il se fait manger par un cannibale, peuvent-ils tous deux ressusciter avec leur propre corps[2] ? L'exemple du cannibalisme prête à sourire, il obéit pourtant à la logique du système de Digby où digestion et conception participent du même processus. La caractérisation de la matière comme ensemble complexe d'atomes pose un défi à Digby qui doit trouver un ferment d'identité qui ne dépende pas d'une matière indifférenciée.

La question de l'identité est politique, comme l'a montré Eve Keller, mais elle est aussi religieuse[3]. Digby ne cherche pas à donner le mode d'emploi d'une résurrection qui serait naturelle, il cherche simplement à en prouver la faisabilité qui dépend de la définition que l'on fait du corps. Composé de matière et forme, le corps n'est pas fait de deux entités distinctes comme on mélangerait de la farine à de l'eau pour faire un troisième qu'est le pain[4]. Digby, une fois de plus, retourne à la question de l'identité du corps et au ferment qui permet d'expliquer qu'il demeure malgré les transformations qu'il subit. Lorsque le bois est réduit en charbon, il n'est pas possible que ce dernier soit créé

[1] La question est soulevée par Robert Boyle. Robert BOYLE, *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1991, p. 196-198 ; Genèse 20, 21-22.
[2] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 87-88.
[3] Eve KELLER, « Embryonic Individuals », *art. cit.*, p. 335.
[4] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 90.

entièrement à partir de rien et soit départi de tout lien avec le bois. Le ferment commun aux deux substances doit donc être quelque chose de malléable, une capacité à être telle ou telle chose, indifféremment : il s'agit de la Forme. La Forme permet le parachèvement et le perfectionnement d'un corps, elle le fait devenir et le fixe en son Être. À l'inverse, la matière dénuée de Forme n'a pas d'être déterminé ni d'individuation ; elle contient une potentialité infinie et indifférenciée. La résurrection se fera donc selon la Forme de chaque individu qui attirera à elle la matière nécessaire, quelle qu'elle soit[1]. Cette Forme garantit la pérennité de l'être au sein d'un monde en perpétuel flux qui est mieux illustré par l'image de la rivière, dont la continuité n'est pas remise en cause par les perpétuels remous. Inspirée de la constatation d'Héraclite selon laquelle on ne se baigne jamais deux fois dans la même rivière, l'image du cours d'eau souligne la fugacité de l'existence, mais aussi l'approche baroque de Digby[2]. Les jeux d'eau, dont les dimensions mécanique et réflexive incarnent toutes deux un aspect particulier de l'esthétique baroque à laquelle Digby était sensible, servent d'exemple : la fontaine de Saint-Germain-en-Laye qui donnait l'illusion d'un mouvement perpétuel était modulable par le jardinier qui pouvait faire apparaître une cloche, une couronne ou encore une fleur avec les jets divers[3]. Ce divertissement typiquement baroque, éphémère et mécanique, prouve pour Digby que la matière est strictement indifférenciée, que la cloche d'eau, visiblement en mouvement permanent, n'en garde pas moins sa Forme. L'homme, à l'instar de la cloche d'eau, est constitué d'une matière qui se renouvelle et évolue sans cesse, mais sa Forme demeure, depuis la matrice maternelle jusqu'à la décrépitude de la vieillesse. Dans une perspective aristotélicienne que Digby adopte et adapte, la forme de l'homme répond aussi au nom d'âme, ce qui permet de conclure la physique de Digby pour étudier sa logique, ensemble des procédés cognitifs effectués par l'âme.

Conclusion

L'étude de la biologie digbéenne a permis de situer avec davantage de précision la place de l'homme au cœur du monde physique et de constater que celle-ci se fait sous le

[1] *Ibid.*, p. 91-92. Je choisis ici de reproduire l'usage de Digby et de conserver la majuscule de la Forme afin de la distinguer de sa variante aristotélicienne : les Formes de Digby sont immuables et indestructibles, elles participent, de ce point de vue, dans une certaine mesure, à l'éternité. Les formes d'Aristote, à l'inverse, correspondent aux idées des choses, mais ne portent pas le germe de l'éternité. Digby semble opter ici pour une version néoplatonicienne de la Forme qui répond mieux aux exigences de la résurrection telle qu'il l'entend. Les Formes intellectuelles de Platon sont des « réalités immuables et universelles, indépendantes des intellects qui les perçoivent ». Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998, p. 26.

[2] Geoffrey S. KIRK, John E. RAVEN et Malcolm SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques : une histoire critique avec un choix de textes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 208-209.

[3] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 95.

signe de l'imagination, de la métamorphose et de l'illusion, et même d'une certaine théâtralité. De fait, le sujet interagit avec son environnement grâce aux sens qui, en vertu de leur fonctionnement atomiste, l'informent de ce qui l'entoure tout en laissant la place à l'illusion raisonnable et compréhensible par qui appréhende le déroulement général des interactions physiques. L'imagination pallie les manquements perceptifs, mais revêt aussi un rôle causal, dans le processus de gestation par exemple. La querelle qui entoure le mouvement du cœur met en valeur le rôle d'intermédiaire que joue Digby, à la fois opposant et véhicule des idées cartésiennes qu'il contribue à mettre à la mode en Angleterre. Par le mouvement du cœur, c'est l'instabilité qui est inscrite au centre de l'homme, marquant ainsi son appartenance au monde physique défini par son mouvement permanent et anarchique. Enfin, l'étude de la conception et de la germination souligne combien la métamorphose et l'illusion sont des principes explicatifs nécessaires pour justifier la reproduction de la vie. L'homme occupe ainsi une place spécifique dans la sphère physique, dans la mesure où lui seul peut prétendre à l'éternité, mais son corps est soumis aux mêmes impératifs qui régissent un monde fait d'atomes.

Dès lors, l'étude de la philosophie de la nature digbéenne, par l'analyse de ses composantes fondamentales, des mouvements physiques d'attraction et des problèmes biologiques, permet de conclure sur le caractère éminemment baroque et politique du travail de Digby. En effet, le chaos continuel du monde déchiré et départi de ses correspondances médiévales dresse une toile de fond où sourd l'inquiétude. Les désordres civils de cette époque profondément divisée sur les plans religieux et politiques émergent çà et là dans une écriture inscrite que la déformation et la déchirure travaillent. Le mouvement, défini comme processus de division, est si prégnant que l'instabilité devient l'état normal d'un monde qui ne connaît jamais le repos. Aux signatures déchues se substitue une imagination dont le potentiel de subversion et de renversement accorde à l'ensemble une teneur baroque. Enfin, identité et subjectivité sont remises en question par la possibilité de la métamorphose qui, capable de transformer toute chose, théâtralise la vie dans tous ses aspects et y introduit la surprise, tout en inscrivant la transformation comme principe permanent et perpétuel de la vie terrestre. Ainsi, la philosophie naturelle de Digby revêt une signification qui n'est pas simplement physique, mais aussi politique et religieuse, elle fait écho à une sensibilité particulière du XVIIe siècle et s'inscrit dans son contexte belliqueux.

Deuxième partie : Une logique de l'apparence

On s'accorde généralement à faire commencer la logique avec l'*Organon*[1] d'Aristote qui en fait un instrument du savoir sur lequel Digby ne tarit pas de louanges[2] et qu'il exploite au service d'une philosophie du savoir et d'une ontologie chrétienne. L'étude de ce domaine doit conduire à la distinction des raisonnements corrects et des paralogismes, fallacieux artifices arborant l'apparence de la vérité. La logique héritée des Grecs et théorisée par les scolastiques connaît à la Renaissance un déclin[3]. Puis, avec les exigences de la nouvelle science, l'aspect formel de la logique scolastique est vivement critiqué[4] et l'accent se déplace depuis la recherche d'outils assurant la cohérence du discours vers une méthode pour connaître la vérité des choses. Il s'agit d'étudier ce que Port-Royal appellera quelques années plus tard « l'art de penser », la manière de former le jugement et de le rendre exact, et d'établir ainsi les conditions de l'élaboration du savoir[5]. La logique est à la fois le cadre formel au sein duquel la connaissance est élaborée et à l'aune duquel la vérité d'un propos est jugée.

Digby est passionné par la question et il émaille l'ensemble de ses écrits de références aux opérations qui mènent à la réflexion ; il recherche la méthode qui doit présider à l'approche de la connaissance, et il s'interroge sur la vérité que l'on peut déduire grâce à un protocole mental précis. Le statut de la logique digbéenne est cependant teinté d'ambiguïté : si le chevalier consacre un traité à sa physique et plusieurs ouvrages aux questions métaphysiques et théologiques, aucun écrit n'est consacré exclusivement à la logique. La spécificité de ce questionnement est pourtant bien établie aux XVIe et XVIIe siècles, en témoigne Sir Francis Bacon qui divise sa réflexion sur

[1] On a coutume de rassembler les textes logiques d'Aristote sous le nom d'*Organon*, mais c'est surtout dans l'*Hermeneia* et les *Premiers analytiques* qu'il crée la logique. ARISTOTE, *Logique d'Aristote. Tome I, Introduction aux catégories par Porphyre. Catégories. Herméneia*, traduit par Jules BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE (ed.), Paris, Ladrange, 1844 ; ARISTOTE, *Premiers analytiques*, traduit par Michel CRUBELLIER (ed.), Paris, Flammarion, 2014. On peut aussi trouver une discussion intéressante de la nature de la logique à la Renaissance chez Zabarella dans Jacques ZABARELLA, *La nature de la logique en deux livres*, traduit par Dominique BOUILLON (ed.), Paris, J. Vrin, 2009, p. 135.

[2] « Et pour résumer les sentiments de tous les hommes à l'égard de ses définitions de logique, je pense que personne ne niera qu'[Aristote] est le plus grand maître de tous les temps. » « And for summing up the generall sentiments of mankind in making his Logicall definitions, I thinke no body will deny his being the greatest Master that ever was. » Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit*., p. 259.

[3] Robert BLANCHE et Jan SEBESTIK, « Logique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 octobre 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/logique/.

[4] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz op. cit.*, p. 24-25 ; Edouard MEHL, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques*, vol. LXXV, n° 4, 2005, p. 485-500.

[5] Pierre NICOLE et Antoine ARNAULD, *La logique ou l'art de penser*, [1662], Paris, Gallimard, 1992, p. 9-10.

l'âme en deux parties, l'une portant sur sa nature, l'autre sur ses facultés[1]. La division entre logique et métaphysique étant courante et attendue, pourquoi Digby ne la met-il pas en œuvre de façon formelle ? La logique subissait au XVIIe siècle une perte de faveur, liée à l'émergence de la nouvelle philosophie et à l'autonomie progressivement conquise par la science mathématique[2]. La tentative de traiter de la logique de façon séparée est en réalité bien présente dans l'œuvre du chevalier : son *Traité de l'âme* s'ouvre, en effet, sur des considérations logiques et non métaphysiques. Le titre lui-même indique le double objectif de l'auteur et rassemble les problématiques liées à « la nature de l'âme et à ses opérations », dans une approche qui fait écho à Bacon. Les quatre premiers chapitres forment un petit traité de logique qui aurait pu constituer une entité indépendante, relatant les étapes parcourues par l'âme qui forme des appréhensions simples des choses, les compile et les développe pour procéder à la réflexion, exprime ses conclusions et met le corps en action.

Or, dans le manuscrit correspondant, la logique est séparée de la démonstration de l'immortalité, elle se situe ainsi comme une transition entre la physique et la métaphysique, tout en faisant partie du *Traité de l'âme*. Le chevalier a ensuite remanié le titre et l'introduction de sa deuxième sous-partie consacrée à l'immortalité de l'âme pour les intégrer à la préface générale de ce second traité[3]. Il y convoque l'image de la construction du temple qui vient à propos pour exprimer les différents moments de la réflexion : à l'instar de David, le chevalier a rassemblé sa matière première – à savoir, les opérations simples de l'âme – avant de procéder avec Salomon à charpenter le temple[4]. Dans son ouvrage utopique *The New Atlantis*, Bacon avait imaginé la maison de Salomon où le savoir, collecté aux quatre coins du monde grâce aux experts itinérants, était rassemblé et exploité pour le bien commun[5]. L'idée connut une postérité féconde et Samuel Hartlib[6] reprit l'expression pour désigner son rêve de collège invisible où les

[1] Un courant de pensée médiéval, lors de la querelle des universaux, veut débarrasser la logique de toute métaphysique et élabore la doctrine des « nominaux » à cette fin. Robert BLANCHE et Jan SEBESTIK, « Logique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], *art. cit.* ; Francis BACON, *Francis Bacon: The New Organon*, *op. cit.*, p. 93 ; John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *in* Peter R. ANSTEY (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 1.
[2] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 23-27.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, Ms. vol II, f. 1r-3v.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 349-350.
[5] Francis BACON, *The Major Works, Including New Atlantis and the Essays*, Brian VICKERS (ed.), 3e éd., Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 457-489 ; Mickaël POPELARD, *Francis Bacon, l'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 151-174 ; Aurélien RUELLET, *La maison de Salomon : contribution à l'histoire du patronage scientifique et technique, France et Angleterre, 1600-1660*, Thèse de doctorat non publiée, Université François Rabelais, 2014, p. 2-4.
[6] Samuel Hartlib (1600-1662) était en contact avec le tchèque Jan Comenius dont il partageait et soutenait le projet pansophiste. Persuadé, comme son contemporain John Drurie, qu'une véritable solidarité chrétienne jaillirait des

savants – parmi lesquels comptait Sir Kenelm Digby – libres de considérations politiques, pourraient partager leur connaissance en toute sécurité[1]. Cependant, la Grande remontrance de 1641 et la montée en puissance du puritanisme cristallisèrent les tensions en Angleterre et plus particulièrement à Londres[2]. La venue de Jan Comenius à Londres, quelques mois après l'exécution de Strafford, ne donna pas l'impulsion espérée au projet pansophiste : le Long Parlement débattit la réforme du collège de Chelsea où Hartlib espérait établir sa nouvelle institution, mais le dessein fit long feu et le début de la première guerre civile mit une fin temporaire à la proposition de collège universel[3], dont les idéaux renaîtront de leurs cendres avec la Royal Society quelque vingt années plus tard[4]. La coïncidence temporelle de ce projet avec l'écriture des *Deux traités* permet néanmoins d'analyser la référence au temple de Salomon à la lumière de l'intérêt du chevalier pour la construction du savoir. L'image prend cependant une résonance différente, suivant qu'elle est placée au seuil du chapitre 5 comme dans le manuscrit ou qu'elle agit comme propos liminaire au second traité comme dans la version publiée : dans le premier cas, elle présente la logique comme matériau nécessaire à la démonstration de l'immortalité, tandis que dans le second, elle laisse à la physique le soin de fonder la connaissance spirituelle. En optant pour cette dernière configuration, Digby renforce le rôle de son analyse physique au détriment de sa logique et il favorise diverses corrélations entre la nature et les opérations de l'âme.

En réagençant ainsi son second traité, le chevalier fait de la logique la servante de la métaphysique, il gomme sa spécificité pour mettre en valeur la notion d'être qu'il situe ensuite au cœur de sa théologie. Digby accorde une importance centrale au concept d'existence dans sa pensée, rendant sa logique parfois difficile à dissocier de réflexions métaphysiques ; cette deuxième partie analyse donc sa logique dans son acception la plus large afin de rendre compte des nombreuses interférences. Les idées logiques de Digby ne

---

relations d'échanges, il se consacra avec ses amis à l'instruction, à la réforme éducative et à la pacification religieuse. Mark GREENGRASS, « Hartlib, Samuel (c.1600–1662) », Oxford Dictionary of National Biography [en ligne], consulté le 29 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/12500.

[1] Rose-Mary SARGENT, « Bacon as an Advocate for Cooperative Scientific Research », *in* Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 164-165 ; Betty J. DOBBS, *The Foundations of Newton's Alchemy: Or « The Hunting of the Greene Lyon »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 74-76.

[2] La Grande remonstrance était une liste de doléances que le Long Parlement présenta au roi à la fin de l'année 1641 ; on considère souvent qu'elle a précipité la guerre civile. Blair WORDEN, *The English Civil Wars*, *1640-1660*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2009, p. 40-42.

[3] Mark GREENGRASS, « Hartlib, Samuel (c.1600–1662) », Oxford Dictionary of National Biography [en ligne], art. cit. ; James R. JACOB, *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, New York, B. Franklin, 1977, p. 16-38.

[4] Margery PURVER, *The Royal Society: Conception and Creation*, Londres, Routledge, 1967, p. 206-234.

se limitent d'ailleurs pas aux quatre premiers chapitres du *Traité de l'âme*, elles sont renforcées par un ensemble de considérations religieuses qui concernent la transmission de la foi : la tradition. Digby interprète ce pilier de la foi catholique de façon hétérodoxe, mettant en valeur son aspect épistémologique au détriment de sa teneur doctrinaire ; il multiplie opuscules et épîtres pour défendre son idée marginale, soit sous l'apparence du choix de la bonne religion dans *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, soit dans des épîtres à son cousin George Digby, *Letters Concerning Religion*, soit enfin dans ce qui s'apparente davantage à une exposition systématique dans l'opuscule *A Discourse Concerning Infallibility in Religion*, adressé au même destinataire. Quelques lettres comprennent aussi des observations d'une teneur semblable et je les détaillerai au fil de ma démonstration. Plus généralement, ces propos sur la logique comme sur la tradition ressortissent à un élan de rationalisation et de l'élaboration d'une méthode qui doit ouvrir une voie privilégiée au savoir certain.

Si la fin ultime de la logique de Digby reste la métaphysique et la politique, sa démarche s'exprime en des termes caractéristiques de son époque. La métamorphose, l'inconstance et la division ont la part belle dans la description du monde physique telle que Digby la constitue, où le mouvement et le chaos dominent. La logique cède la place à un autre aspect du baroque, davantage ancré dans l'apparence et la réflexivité, la répétition à l'infini de miroirs qui se font face[1]. Véritable scène de théâtre, l'entendement est le lieu de la mise en abîme, de la parade et de la représentation proprement dite, et son action se résout dans le travail de l'imagination, maître d'œuvre de la réflexion. Les opérations de l'entendement sont donc placées sous le signe de l'apparence et de la manière dont une chose se manifeste. Cette approche implique une dimension modale où le sujet percevant joue un rôle central, mais aussi un contraste avec la substance, l'essence ou la réalité qui suscite le doute dans la poursuite de la connaissance. Dans les apparences, intérieur et extérieur s'opposent, la surface confronte la profondeur, le visible affronte l'invisible, et l'ornement et la décoration concurrencent la pureté de l'essence. Ce que Claude-Gilbert Dubois regroupe sous le terme de « paraître » et développe à l'aide d'un accent sur les façades, revêt un caractère éminemment baroque à une époque où l'on déploie un goût pour des fêtes somptueuses et des gestes spectaculaires et où les façades

[1] Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas : éléments de sensibilité baroque dans la* Création du monde, Chapell Hill, University of North Carolina, 1973, p. 106 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 13-17, 34-42 ; Tadeusz KOWZAN, « Théâtre comme jeu de miroirs », *in* Marlies E. KRONEGGER et Jean-Claude VUILLEMIN (eds.), *Esthétique baroque et imagination créatrice : colloque de Cerisy-la-Salle*, Tübingen, G. Narr, 1998, p. 23-34 ; Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 14.

s'ornent de mille parements[1]. Symptôme de son lien intime avec la tension, le paraître constitue une réponse à l'angoisse et l'insécurité, et Digby le raccorde à la crise du scepticisme[2]. La notion d'apparence, accompagnée de ses ramifications de réflexivité et de miroir, est l'un des nœuds de la pensée de Digby qui la justifie dans toute sa valeur esthétique, mais aussi épistémologique.

La connaissance est avant tout une expérience humaine, elle s'obtient par la fréquentation conjointe du réel et de la théorie. Mais comment le sujet peut-il être absolument certain que ce qu'il connaît est vrai ? Quelle corrélation peut-on établir entre le savoir et la vérité ? Ce questionnement, on le voit, s'inscrit dans une dimension réflexive qui suppose que le sujet considère non plus le contenu de sa connaissance, mais, pour emprunter des catégories à des philosophes postérieurs, les conditions de possibilité qui autorisent celle-ci. L'âme se commet alors à l'introspection, elle est contrainte de s'interroger sur ses propres opérations afin de juger elle-même de la qualité de ce qu'elle connaît, ce qui explique que les images du miroir ou du verre poli soient récurrentes[3]. L'image pourrait en outre être porteuse d'une référence à la connaissance de Dieu ici bas telle qu'elle est évoquée par une épître de Paul, confuse et comparable à la vision dans un miroir[4]. Juge et partie, l'âme vit pleinement l'inconfort qu'impose le doute et cherche hors d'elle-même une solution au scepticisme qui la guette. Digby offre une autre possibilité contre l'obscurité du pyrrhonisme[5] ; il propose d'établir des critères objectifs et

---

[1] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, *op. cit.*, p. 165-169 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 66.

[2] Le travail de Richard H. Popkin détaille précisément la teneur de cette crise sceptique que connut la France comme l'Angleterre ainsi que son influence sur le développement de la philosophie moderne. Richard H. POPKIN, « The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy », *The Review of Metaphysics*, vol. VII, 1953, p. 132-151, 308-322, 499-510 ; Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, [1960], 3e éd., Berkeley, University of California Press, 1979 ; Richard H. POPKIN, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992 ; Richard H. POPKIN, « Gassendi et les sceptiques anglais », *in* Sylvia MURR (ed.), *Gassendi et l'Europe, 1592-1792 : actes du colloque international de Paris, « Gassendi et sa postérité (1592-1792) », Sorbonne, 6-10 octobre 1992*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 203-211.

[3] L'image du miroir et du verre poli qui renvoient un reflet est fréquente sous la plume du chevalier. Voici quelques occurrences qui se trouvent dans mon corpus : « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », Londres, 23 octobre 1633, p. 92 ; « Kenelm Digby à Joseph Rutter, 'I thanke you kindely for your loving and affectionate letter' », Hartingfordbury, 4 juin 1633, p. 81 ; « Kenelm Digby à Edward Reed, 'I returne you many thankes for your friendly and kinde letter' », Hartingfordbury, 23 mai 1633 ; Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 150r ; « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », Paris, 8 janvier 1638, f. 7v ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 53, 56.

[4] 1 Corinthiens 13, 12 : « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. »

[5] Le scepticisme, hérité des Grecs et fondé sur les écrits de Pyrrhon, Sextus Empiricus et Diogène Laërce, affirme que puisque la réalité empirique n'est pas saisissable, il faut affirmer qu'il n'y a pas de science possible. Gianni Paganini emploie scepticisme et pyrrhonisme comme synonymes, mais ils sont parfois présentés avec une petite différence de degré : le sceptique pense que tout savoir ne peut être qu'opinion, tandis que le pyrrhonien affirme que rien n'est connaissable. Gianni PAGANINI, *Skepsis : le débat des Modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 61-100. Sextus Empiricus distingue « ceux qui prétendent savoir (les dogmatiques), ceux qui prétendent qu'on ne peut rien savoir (la Nouvelle Académie de Carnéade) et ceux qui

extérieurs à l'âme qui lui permettent de juger la justesse de sa connaissance par rapport à sa provenance. La démarche est double : elle implique d'abord de déterminer la nature de la connaissance, son traitement par l'entendement et son rapport avec les sensations, et, d'autre part, de définir la certitude et ses divers degrés et de l'évaluer à l'aune de la vérité.

La connaissance, chez Digby, se constitue grâce à un processus où les apparences, images du monde extérieur, sont mises en scène dans la fantaisie puis spiritualisées jusqu'à devenir des images intérieures, des notions. Un premier chapitre explore donc le fonctionnement cognitif depuis la pénétration des atomes jusqu'à leur traitement par l'entendement, et met en avant le rôle de l'imagination. Mais l'importance centrale des images et de la théâtralisation du monde n'est pas sans susciter une crise : le sujet peut-il se fier aux apparences ? Digby tente de s'opposer à cette posture répandue et effectue une mise en garde contre le scepticisme que les apparences trompeuses pourraient engendrer en établissant une méthode censée faire rempart contre le doute comme je le montrerai dans le deuxième chapitre. Enfin, dans ce qui s'apparente à une mise en abîme de la question des apparences, le chevalier semble promouvoir l'ornement et la parure comme véritables matériaux de la pensée par le biais des « déguisements rhétoriques » que revêt sa plume[1]. Le troisième chapitre est donc consacré à la représentation, centrale au fonctionnement de l'entendement qui est mise en abîme dans l'épaisseur de l'écriture ; elle est élevée du statut de simple outil de pensée au rang d'élément constitutif fondamental du penseur.

continuent à chercher (les vrais sceptiques) » ; Jacqueline LAGRÉE, « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 279-280.

[1] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 186 ; Georges FORESTIER, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français, 1550-1680 : le déguisement et ses avatars*, Genève, Librairie Droz, 1988, p. 256-257.

Chapitre 1 : Le théâtre de l'imagination

La première partie de ce travail interrogeait la capacité qu'ont les sens de l'homme à appréhender avec justesse les informations que le monde physique lui fournit. J'ai tenté d'expliquer le processus qui conduit les sensations externes vers l'entendement, mais il reste à établir le fonctionnement cognitif qui aboutit à la mise en action du sujet. Qu'advient-il des corpuscules qui pénètrent l'entendement ? L'environnement de l'homme lui fournit une multitude d'apparences qui, par le biais des petits atomes qui les composent, donnent à l'entendement la connaissance de ce qui l'entoure. L'imagination[1] joue un rôle clé dans l'appréhension du réel, dans la mesure où elle reçoit ces minuscules reflets du monde et les conduit ensuite à l'intellect. Faculté de transition, l'imagination est aussi l'entité qui met en scène pour permettre la compréhension. Ce chapitre va donc retracer les étapes qui vont de la réception des atomes par l'imagination à la formation de notions dans l'esprit humain, puis il analysera la fonction essentielle et les ramifications symboliques de la fantaisie et de son corollaire, la représentation[2].

1.A. Anatomie de la pensée

Comment l'homme prend-il conscience de sa pensée ? Loin d'être le fruit de son travail, la réflexion du sujet semble reçue et non élaborée par ce dernier, dans la mesure où le jugement est tiré des sensations et des perceptions qui atteignent les organes sensoriels. Cette section va exposer les différentes étapes que subit l'impression qui a frappé les corps et qui aboutit à la formation de notions. Le cheminement du corporel à l'immatériel se fait, chez Digby, grâce à l'imagination, véritable pivot du travail intellectuel et lieu d'une métamorphose semblable à celle évoquée en première partie de ce travail.

---

[1] Digby emploie également les termes d'« imagination » (*imagination*) et « fantaisie » (*fantasie*) dans ses écrits. Dans son roman, il use des deux indifféremment : Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 80, 87, 115, 155, 166, 193. Dans son ouvrage philosophique, il recourt cependant à l'imagination pour définir ce que l'esprit peut inventer ou imaginer, tandis que la fantaisie désigne plutôt la faculté qui opère cette action dans l'entendement : Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 8, 27, 41, 98, 186, 314, 329-330, 359-360, 396, 448, 455. Voir ci-dessous, partie II, chapitre 1, « 1.B.1. La fantaisie : une faculté ambivalente ».

[2] La démarche de Digby que je retrace ici correspond aux reproches qu'il fait à Hobbes concernant l'absence de logique dans sa pensée : « Dans votre logique, avant que vous n'abordiez les conceptions de l'homme, vous devez montrer la façon de les appréhender avec justesse : et en cela, je serais heureux de savoir sir vous vous fondez sur les notions et les appréhensions générales que tous les hommes (les gens du vulgaire comme les savants) se font des choses qui leur parviennent, ou si vous effectuez votre démonstration grâce aux définitions recueillies dans le cœur des choses elles-mêmes. » « In your Logike, before you can manage mens conceptions, you must shew a way how to apprehend them rightily: and herein j would gladly know whither you work upon the generall notions and apprehensions that all men (the vulgar as well as the learned) frame of all things that occurre unto them; or whither you make your ground to the definitions collected out of the deep insight into the things themselves. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Your most friendly letter of the 26. Nov' », Paris, 17 janvier 1637.

1.A.1. Les opérations cognitives de la pensée

Si la pensée thomiste compte quatre sens internes à l'âme[1], les siècles suivants voient les facultés s'agglutiner et se réduire à une entité unique – l'imagination – à laquelle ils attribuent les fonctions de tous ses prédécesseurs. Digby s'inscrit parfaitement dans cette mouvance par sa description de l'imagination et des opérations qui y sont apparentées.

Les opérations cognitives de l'homme sont de trois sortes et correspondent aux trois types de certitudes ; Digby les détaille à plusieurs reprises, avec quelques variations mineures, à des dates différentes. Elles doivent conduire à la découverte de la nature humaine véritable – à savoir que l'âme n'est pas simplement la forme qui informe le corps comme le veulent les scolastiques[2], mais une substance spirituelle à part entière, douée d'éternité, porteuse de potentialités qui vont bien au-delà de celles de la matière[3]. De la sorte, il partage la réflexion qui animait sans doute déjà Descartes au début des années 1640, et qui aboutit à sa célèbre définition de l'âme comme union avec le corps en 1649[4].

Les premières impressions de l'homme sont le fait des espèces corporelles, elles s'adressent à la fantaisie qui traite les sensations corporelles et qui relie l'homme au monde matériel. Le deuxième degré se situe dans le domaine de la comparaison de diverses substances, travail qui s'effectue dans l'âme elle-même et qui permet de séparer la sensation reçue de ses accidents et spécificités, afin de parvenir à la connaissance de son universalité. L'âme façonne l'abstraction ainsi. Enfin, au-dessus de la faculté rationnelle se trouve la faculté proprement spirituelle qui reçoit le savoir et qui relie l'âme directement au monde intellectuel. Aux trois facultés de l'âme correspondent trois types de savoir : la connaissance du monde matériel que partagent les bêtes, le savoir illatif ou

[1] Les quatre sens internes sont *sensus communis*, *imaginatio*, *cogitativa potentia*, *memorativa potentia.* Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, traduit par Marc BONNEVAL, Grenoble, J. Millon, 1994, p. 38.
[2] On retrouve cette idée dans de nombreux traités de philosophie de la Renaissance au XVIIe siècle, tels que Théophraste BOUJU DE BEAULIEU, *Corps de toute la philosophie divise en deux parties. La premiere contient tout ce qui appartient à la sapience : à sçavoir, la logique, la physique & la metaphysique. La seconde contient tout ce qui appartient à la prudence : à sçavoir, la morale, l'œconomique & la politique*, Lyon, 1614, p. 851 ; Hyacinthe LE FEBVRE, *Traité du jugement dernier*, Paris, 1674, p. 590 ; Laurence BOULÈGUE, « À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo », *in* Joël BIARD et Thierry GONTIER (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2009, p. 95.
[3] Kenelm DIGBY, « Fragment, 'The operations of any substance' », Harley Ms. 4153, 1634, f. 14r.
[4] René DESCARTES, « Les passions de l'âme », A.T., vol. XI, p. 351.

inférentiel qui gouverne la raison, et enfin la connaissance intuitive qui tire sa connaissance d'elle-même et peut donc avoir un plus haut degré de certitude[1].

Les trois degrés de l'âme sont inégalement actifs, suivant les conditions du sujet. Ainsi, l'homme peut avoir des organes de sens plus ou moins vigoureux, ce qui l'inclinera plutôt vers les sens ou la raison. La satiété du sujet qui a trop abondamment goûté aux plaisirs terrestres peut augmenter la part du discernement dans le travail de l'âme, de même que l'éducation qu'il a reçue[2]. Parmi ceux qui laissent à la raison la primauté dans la pensée, on trouve, sans surprise, les gouverneurs et les hommes de science. La faculté la plus élevée de l'âme, la *mens* ou le *nous*, se manifeste rarement chez certains sujets, tout opprimée qu'elle est par les deux autres facultés plus immédiates : l'attrait des sens ou le discours de la raison peuvent tous deux étouffer l'activité supérieure de l'âme, ce qui explique pourquoi Aristote recommande de tenir la raison à distance quand le sujet ressent un principe plus élevé l'animer[3]. L'âme est donc tripartite, mais de façon inégale, ses facultés exerçant un niveau d'activité différent qui empiète nécessairement sur les prérogatives des autres. Comme les deux plateaux d'une balance ne peuvent s'abaisser en même temps, les facultés de l'âme s'activent tour à tour[4]. La comparaison numérique des deux plateaux avec les trois parties de l'âme fait saillir un possible déséquilibre que Digby tente de contenir.

L'auteur établit bien évidemment une hiérarchie de valeur dans les trois facultés et recommande la pratique assidue et réglée de l'abstraction couplée avec l'exclusion systématique de toute espèce intelligible, même des objets spirituels, du cours de la pensée[5]. Le chevalier voit là l'exercice de la contemplation dans sa forme la plus épurée, dans la lignée des mystiques rhénans[6]. L'âme, ainsi débarrassée de ce qui l'obscurcit, peut être illuminée de lumière divine, comme une pièce dont on ouvrirait les rideaux. Dès lors que le savoir intuitif emplit l'âme, l'ensemble de la personne en est transformé, dans la mesure où la raison est alors guidée par ce nouveau savoir, et que les sens se conforment

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », Londres, 15/25 sept [s.d.], f. 98r ; Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 15r.
[2] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 15v-16r.
[3] *Ibid.* ; ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, traduit per Catherine DALIMIER (ed.), Paris, Flammarion, 2013, livre VIII, 3, 1248a-b.
[4] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14r-15r.
[5] *Ibid.*, f. 15v.
[6] Alain DE LIBERA, *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 86-88 ; Bernard MCGINN, *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 358-363.

à la raison. Le procédé ne peut être atteint qu'au terme d'un labeur certain, puisque l'enfance met l'accent sur la primauté des sens et que beaucoup de gens, même les plus rationnels, ignorent encore l'existence de ce sens interne plus noble[1].

Élaborée en 1634, cette théorie devient l'armature de la logique digbéenne, même s'il la présente avec des accents différents dans ses *Deux traités*. De fait, au fil des années, le chevalier semble varier sa présentation de l'âme. Ainsi, lorsqu'il tente de présenter l'origine de la « délectation[2] » – la satisfaction des sens et de l'entendement en même temps – il recourt à la notion d'union afin de transcender la séparation entre corps et âme qui en gêne la compréhension. La délectation est réservée aux sujets capables de recevoir l'impression et de s'y unir – ou de s'en éloigner – et elle est le fruit de l'union entre l'entendement et l'objet, ce qui implique un rapport proportionnel entre les deux. Le contentement peut être classé en différents degrés de plénitude : le plus bas correspond à la satisfaction des sens extérieurs, le suivant aux « sens inférieurs », ensuite viennent ceux qui correspondent aux facultés rationnelle puis intellectuelle. Quatre parties de l'âme se dégagent ici, mais le chevalier décide de traiter des deux facultés les plus élevées ensemble. Les sens extérieurs, analysés dans la partie précédente, reçoivent les atomes corporels des objets extérieurs tandis que les sens « inférieurs » correspondent à l'imagination – que le chevalier appelle ici « fantaisie[3] » – et concentrent les impressions reçues sous une forme plus raffinée, spiritualisée, et complètent les impressions partielles. Je réserve l'explication de la distinction entre faculté rationnelle et intellectuelle, plus ténue, pour le prochain chapitre. Il suffit de noter pour les besoins de la démonstration que Digby hésite et évolue dans la répartition des facultés de l'âme, sans doute sous l'influence de différents modèles dont il hérite[4]. Dans ce flottement entre trois ou quatre parties de l'âme, le rôle de l'imagination demeure inchangé : elle est la faculté des apparences, véritable transition entre le monde physique et la sphère intellectuelle.

1.A.2. Traitement cognitif des apparences : les appréhensions simples

Sur la scène de l'imagination, les apparences morcelées sont mises en scène pour être spiritualisées et la fantaisie appréhende ces fragments un à un, dans un ordre

[1] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 16r-18r.
[2] Le terme anglais qu'emploie Digby est *delectation* : « Les causes et objets qui suscitent la délectation en lui », « the causes and objects of delectation in him ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*, f. 64v-65r.
[3] Le terme anglais correspondant est *fantasie*. *Ibid.*, f. 64r-v.
[4] Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 37-58.

déterminé : appréhension de l'être, de la chose puis comparaison, pour produire, en définitive, une notion.

1.A.2.a. Appréhension et conception de l'être

Concevoir l'être est la première étape de la pensée chez Digby. Une réflexion sur l'être devrait trouver sa place au sein des questions métaphysiques, mais étant donnée la valeur fondamentale que le chevalier lui accorde dans le fonctionnement de la pensée, je choisis de la développer au seuil de sa logique. L'interférence entre ces deux domaines, d'ordinaire clairement distincts au XVIIe siècle[1], peut expliquer en partie pourquoi Digby a finalement choisi de ne pas les séparer dans son *Traité de l'âme* ; traiter ensemble de la logique et de la métaphysique permet de faire de l'ontologie un pivot de l'épistémologie.

Les sensations et perceptions sont soigneusement entreposées dans le cerveau pour une utilisation ultérieure, comme j'ai tenté de le montrer, afin que l'entendement procède par appréhensions successives vers la connaissance, puisque lui seul produit cette dernière. La première appréhension, la plus simple, est celle de l'Être ; elle est si élevée et abstraite qu'on ne peut trouver de mots pour la dire si ce n'est l'expression « c'*est* » qui seule peut susciter le sentiment d'existence chez un interlocuteur[2]. L'Être constitue le fondement de toute appréhension. La notion d'Être peut s'appliquer tant à la quantité qu'à la substance[3], elle transcende ainsi la présence ou non de parties. Elle est la notion première, toujours présente immédiatement à l'entendement, elle ne requiert aucun effort mental, elle surgit d'elle-même des choses. L'ensemble de la connaissance dépend de cette première appréhension qui, pour simple qu'elle soit, relève de la métaphysique et ancre la pensée de Digby dans une ontologie fondamentale et réaliste. Peut-être peut-on voir dans cette première étape un écho de White qui avance, au grand dam de Hobbes, que toute chose a une véritable nature spirituelle que l'esprit peut appréhender[4]. Hobbes, à l'inverse de Digby, postule que le terme « être » n'a pas de signification dans la mesure où il ne désigne aucune réalité objectivable, mais qu'il n'a qu'une fonction de savoir qui pourrait s'effectuer en l'absence de cette copule[5].

---

[1] Robert BLANCHE et Jan SEBESTIK, « Logique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], *art. cit.*
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 358.
[3] *Ibid.*, p. 395.
[4] Thomas HOBBES *Critique du* De mundo *de Thomas White*, *op. cit.* ; Thomas HOBBES, *Thomas White's* De mundo *examined*, traduit par Harold WHITMORE JONES (ed.), Londres, Bradford University Press, 1976, p. 362-363 ; James LEWIS, *Hobbes and the Blackloists: A Study in the Eschatology of the English Revolution*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Harvard, Cambridge, 1976, p. 85-114.
[5] Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 381-387.

L'association entre épistémologie et ontologie n'est pas nouvelle ; déjà Thomas d'Aquin posait dans la *Somme* qu'une première condition de possibilité de la connaissance se trouvait dans la nécessaire participation de la chose à quelque degré de l'immatérialité, et que l'être « est la première chose qui tombe dans l'intellect[1] ». La constatation de l'immatérialité de la pensée nécessite que la connaissance soit associée, d'une façon ou d'une autre, à une certaine ontologie, sans quoi elle serait comprise de manière excessivement matérielle, comme pourrait le faire un atomisme qui interpréterait l'ensemble des phénomènes cognitifs en fonction d'un monde strictement matériel. Le thomisme postule en outre un type de réalisme qui veut que l'appréhension de l'être par l'intellect consiste à « *voir* directement le concept d'être dans n'importe quelle donnée sensible[2] ». L'opération simple de l'intellect permet au sujet de concevoir les essences des choses, tandis que l'opération complexe « affirme ou nie ces essences les unes des autres » et permet le jugement[3].

La première appréhension qui saisit l'existence de la Chose avant la chose elle-même est ainsi un héritage de Thomas d'Aquin que Digby, dans son retour aux principes premiers, cherche à préserver et à justifier sans les lourdeurs scolastiques, à partir d'une réflexion sur l'expérience cognitive.

1.A.2.b. Appréhension de la Chose

L'étape suivante correspond à l'appréhension de la Chose qui est en réalité double : d'une part, le sujet appréhende la chose (sans majuscule), mais en même temps il en saisit l'Être[4]. Prenons l'exemple du couteau : s'il n'avait pas d'Être, il ne serait pas et le sujet ne pourrait pas l'appréhender ni dire « c'*est* un couteau ». Il ne peut pas concevoir quelque chose de long et aiguisé s'il n'accepte pas d'abord que la chose *est*. Alors seulement, il peut dire que le couteau *est* long et aiguisé. La majeure partie des appréhensions sont donc faites d'une part d'accidentel et d'une part de ce qui se trouve

[1] Digby possédait un exemplaire de cet ouvrage qui se trouve à la Bibliothèque Nationale François Mitterrand et qui ne comprend aucune annotation de sa main : THOMAS D'AQUIN, *Tomus tertius D. Thomae Aquinatis doctoris angelici, complectens expositionem, in quatuor libros Meteororum. In tres libros De anima, et in eos, qui Parva naturalia dicuntur, Aristolelis. Qui autem sint exacte expositi, qui vero mortis culpa imperfecti relicti, propriis manifestum est locis*, traduit par Francisco VIMERCATI, Michael SOPHIANOS et Niccolò LEONICENO, Rome, 1570, « de anima », q. IV, art. 1 ; Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1983, p. 282-283.
[2] Etienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 213-215.
[3] *Ibid.*
[4] Digby parle de « Thing » – que je traduis par « Chose » pour en rendre la banalité (Digby tenait à employer des termes du langage courant) – pour ce qui serait mieux décrit par « l'Étant ». « L'appréhension suivante concerne ce qui a de l'être ; on l'exprime grâce au terme Chose. » « Our next apprehension is of that which hath Being: and is expressed by the word Thing », Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 358. Ernst Cassirer développe l'épistémologie de Digby et en particulier la question du rôle de l'Être dans le processus de connaissance, Ernst CASSIRER, *Le problème de la connaissance*, *op. cit.*, paragraphes 207-215.

déjà dans le sujet, une fraction d'Être. En somme, « nous voyons que nous ne pouvons rien exprimer en parlant sans lui attribuer l'appellation d'être, et que notre esprit ne peut rien concevoir sans l'appréhender sous la notion d'étant[1] ». De même que l'être vivant se nourrit et s'accroît de cela même qui le fait exister – la matière indifférenciée qui sert à le faire apparaître dans la matrice puis lui permet de s'accroître – de même, l'entendement se nourrit de ce qu'il est déjà. Un même modèle d'accroissement parcourt ainsi la philosophie de la nature et la logique de Digby.

On retrouve aussi dans cette analyse la démarche dualiste de Digby qui sépare l'Être du purement matériel – les accidents. Le chevalier n'inverse pas le sens de la connaissance, mais il en fait une expérience de rencontre entre l'extérieur avec les sensations qui assaillent les organes sensoriels, et l'intérieur avec une âme préparée à leur réception[2]. L'existence des objets causes de sensation est posée en même temps que celle de l'âme. C'est la rencontre entre deux existants, entre un esprit qui postule d'emblée l'être et la chose qui se présente à lui, qui fonde la connaissance. L'ontologie est binaire. La connaissance est constituée dès lors qu'une image se forme au sein de la fantaisie, moment où la double manifestation de l'extérieur et de l'intérieur se rejoignent au service des facultés cognitives.

1.A.2.c. La comparaison

Enfin, la troisième et dernière façon d'appréhender le monde concerne les choses qui sont connues par les sens : elle se fait sous le signe du rapport ou de la comparaison. L'Être étant absolu, il ne peut souffrir de comparaison, il ne peut être exprimé par d'autres mots, mais le sujet est sûr, il sait ce que c'*est*. En revanche, il n'en va pas de même pour les perceptions de la réalité extérieure qui ne sont pas données d'office à la conscience. Par exemple, quand le sujet appréhende un mur blanc, il laisse sa blancheur s'imprimer sur son entendement et susciter une autre impression de pâleur faite par un autre mur blanc qu'il a vu précédemment. La comparaison se fait en son esprit et lui donne une compréhension de cette blancheur[3]. Le cerveau compare les sensations reçues les unes aux autres afin d'établir la connaissance la plus précise possible. C'est une

[1] « And accordingly we see, that whatsoever we speake of, we say it is something: and whatsoever we conceive; we give it the nature of a thing ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 360.
[2] Patrick CHÉZAUD, « Baroque et sensualisme : le rococo et la pensée anglaise au XVIIIe siècle », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. LIV, 2002, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 359. L'exemple du mur blanc est pris d'Aristote et nombre de ses commentateurs s'y réfèrent parmi lesquels se trouve Suárez. ARISTOTE, *Métaphysique*, traduit par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN (eds.), Paris, Garnier Flammarion, 2008, Δ, 18, 1022a, 17 ; Jean-Paul COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie : étude et traduction de l'*Index détaillé de la métaphysique *d'Aristote de F. Suárez*, Louvain, Peeters, 1999, p. 72.

proportion de la couleur du mur qui agit sur l'être pensant. Il n'en va pas de même pour l'appréhension de l'Être qui, en tant qu'absolu, ne peut souffrir aucun rapport de proportion[1]. Or, il est possible d'appréhender une multitude de choses et de l'exprimer en une seule notion indivisible qui signifie la diversité de ce qu'elle contient ; ce sont les « notions universelles[2] ». Par exemple, les concepts de dix, cent ou mille expriment simplement le foisonnement de ce qu'ils désignent tout en unissant la cible en un tout qui n'admet aucune division ni soustraction. Si on enlève un à mille, on n'a plus le concept de mille, on a une autre abstraction qu'on appelle « neuf-cent quatre-vingt-dix-neuf ». Il en va de même pour les choses comme la pomme : s'il lui manque ne serait-ce qu'un atome, on ne peut plus parler de pomme, mais on doit dire « pomme croquée », « pomme incomplète », « pomme pourrie[3] »… Tel est le fonctionnement du processus cognitif qui permet d'appréhender le réel. L'analyse permet aussi de situer Digby du côté des nominalistes dans la querelle des universaux[4] ; de fait, il refuse à l'abstraction que sont les notions indivisibles le statut de chose, tout en mettant en valeur leur dimension verbale[5].

Digby insiste sur le fait que les sens n'ont d'autre rôle que celui de déclencher la pensée, le reste du processus cognitif étant rigoureusement indépendant du domaine sensoriel. Ainsi, la notion de comparaison, au cœur de la pensée, n'a rien de commun avec les sens. Dépourvue de couleur, d'odeur, de mouvement, de goût et de forme, Digby note qu'elle échappe à la représentation picturale par exemple[6]. Les abstractions telles que la moitié, la cause ou l'effet sont différentes de ce qui pénètre en l'homme par l'intermédiaire des sens. Puisque leur domaine est l'âme, Digby en déduit la nature distincte de cette dernière. L'argument fonde sa philosophie naturelle à tendance dualiste : l'âme et le monde physique des sens sont inégaux non seulement dans leurs attributions, mais surtout dans leur nature. Ainsi, l'adage qu'il attribue à Aristote, *nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu* se trouve renversé : *nihil est in intellectu quod fuit prius in sensu*, rien n'est dans l'entendement qui fut auparavant dans les sens[7]. Les

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 359-360.
[2] À distinguer des universels platoniciens évoqués ci-dessus, qui sont des individus supplémentaires, identiques à tous les individus auxquels on les attribue. Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, Paris, B. Nauwelaerts, 1971, p. 96-105.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 364.
[4] La querelle des universaux éclate au XIIe siècle en Occident et, schématiquement, cherche à résoudre la question du statut des termes collectifs et des abstractions. Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 132-133.
[5] Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, *op. cit.*, p. 8-9.
[6] *Ibid.*, p. 396.
[7] L'origine de cet adage péripatétique est incertaine. Thomas D'AQUIN, *Sur la vérité*, traduit par Gilles CEAUSESCU (ed.), Paris, CNRS éditions, 2015, art. 3, p. 20-21 ; Paul F. CRANEFIELD, « On the Origin of the Phrase 'Nihil es in intellectu quod non prius fuerit in sensu' », *Journal of the History of Medicine*, vol. XXV, 1970, p. 77-80. Pour une exposition de

sens ne sont pas source de savoir intellectuel. L'auteur s'excuse aussitôt de contredire le grand maître de la philosophie en soulignant la différence de contexte. Pour le chevalier, les choses sont excessivement transformées quand elles pénètrent l'entendement et l'âme : d'une part, elles respectent la nature de la chose perçue, mais, d'autre part, il n'y a aucune ressemblance entre la chose avant et la chose après la translation – cette étrange spiritualisation de la chose – et la réflexion qu'elle engendre n'a rien en commun avec l'expérience sensorielle du sujet. Cette réflexion prouve que la nature de l'âme est radicalement opposée à celle des corps que perçoivent les organes[1]. Digby réinterprète de la sorte le motif des sens trompeurs, véritable lieu commun de la poésie et du théâtre de l'époque, mais aussi des œuvres sceptiques[2]. Ainsi, les sens ne sont pas à strictement parler principes de savoir et de connaissance, puisque c'est l'entendement qui procède au traitement des données et qui, pour appréhender le monde, compare et met en opposition les informations fournies par les sens.

Digby effectue ainsi un renversement de la question initiale : les organes sensoriels ne sont pas fondamentalement trompeurs, ce qui aura une incidence sur le degré de vérité que l'homme peut atteindre, mais ils ne peuvent pas être à l'origine du savoir dans la mesure où ils ne reçoivent que des données brutes et corporelles. L'entendement seul opère la connaissance, d'où la conclusion paradoxale de Digby que les sens ne génèrent pas de savoir intellectuel[3].

1.A.2.d. Les notions

Les notions de Digby, qui constituent le ferment du jugement, ont fait sa notoriété. Maintenant que l'on a analysé leur genèse, il reste à étudier leur spécificité. Les notions, explique le chevalier dans son *Traité de l'âme*, sont le pendant dans l'entendement des choses qui font impression sur notre fantaisie, elles agissent comme l'image spéculaire

ce que Descartes pensait du même aphorisme, consulter James HILL, *Descartes and the Doubting Mind*, Londres, Bloomsbury Academic, 2013, p. 16-20.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 396.

[2] Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, *op. cit.,* t. II, p. 342. Thomas Hobbes conclut son deuxième chapitre des *Éléments* sur le constat que les sens procurent des illusions qu'il faut corriger, Thomas HOBBES, *The Elements of Law: Natural and Politic*, Ferdinand TÖNNIES (ed.), 2e éd., Londres, F. Cass, 1984, p. 7 ; Thomas HOBBES, *Éléments du droit naturel et politique*, traduit par Delphine THIVET (ed.), Paris, J. Vrin, 2010, p. 53.

[3] De ce fait, Digby ne peut pas être considéré comme un empiriste, bien qu'il soit un véritable tenant de l'expérimentation. La catégorisation de Paul MacDonald est trop simplifiée, tandis que Betty Dobbs, qui conclut que Digby ne mène pas son empirisme jusqu'au bout, néglige le fait qu'il réfute la connaissance strictement issue des sens. Betty J. DOBBS, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *op. cit.*, p. 25 ; Kenelm DIGBY, *Sir Kenelm Digby. Two Treatises: Of Bodies and of Man's Soul*, Paul MACDONALD (ed.), Londres, Gresham Press, 2013, p. 12-14.

des atomes[1]. À la même époque, dans *Observations upon Religio Medici*, Digby répète que les notions ont une existence dans l'entendement, mais qu'elles n'existent pas en soi, indépendamment, ce qui prend toute son importance dans la démonstration de l'immortalité de l'âme[2]. On peut en déduire que les notions correspondent aux atomes spiritualisés analysés ci-dessus. Elles sont le produit de la transformation des données sensorielles par l'entendement ; constituées par l'acte de comparaison, elles sont toujours relatives[3].

Le chevalier rapproche les notions des images, mais finit par conclure que c'est le mot qui est l'image de la notion et que la parole est l'expression des notions propres au sujet pensant[4]. Il rejette ainsi l'explication cartésienne des idées comme images d'objets matériels[5]. Les notions entretiennent un rapport subtil avec le langage, puisqu'elles doivent surgir de la chose elle-même, et il aborde avec circonspection les constructions artificielles qui peuvent l'obscurcir[6]. Les trois types de notions exposées ci-dessus (notion de l'Être, notion de la Chose et notion de Rapport ou de Comparaison) peuvent être composés pour former des jugements puis des discours. Digby s'inspire, pour cette réflexion, des notions scolastiques, les *species expressae*, les espèces intentionnelles, véritables petites images des choses qui s'immiscent dans l'entendement pour donner à voir le monde extérieur[7].

Le mot « notion » arrive au terme d'une évolution dans la pensée de Digby qui employait davantage celui d'« Idée » dans les années 1633-1634. La correspondance de cette époque reflète une réflexion idéaliste, grossièrement inspirée du néoplatonisme[8] et de l'alchimie, qui recourt souvent au terme « Idoea » dont la teneur visuelle pourrait être traduite par « Image » ou « Idée ». À titre d'exemple, il évoque « une Image à moitié aussi belle qu'elle l'était » et semble ainsi faire référence à ce qu'il définira plus tard

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 400-401.
[2] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 21-23.
[3] Reinhardt GROSSMANN, « Digby and Berkeley on Notions », *Theoria, A Swedish Journal of Philosophy and Psychology*, vol. XXVI, n° 1, 1960, p. 21-22.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 35, 397 ; Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 34.
[5] Reinhardt GROSSMANN, « Digby and Berkeley on Notions », *art. cit.*, p. 20.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 4-5.
[7] Michel NODÉ-LANGLOIS, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 1999, p. 34.
[8] Les Platoniciens de Cambridge avaient remis à la mode la pensée néoplatonicienne patristique. Ernst CASSIRER, *The Platonic Renaissance in England*, traduit par James P. PETTEGROVE, New York, Gordian Press, 1970, p. 8-24, 42-85 ; Constantinos A. PATRIDES, *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 1-7 ; G. A. John ROGERS, Jean-Michel VIENNE et Yves Charles ZARKA (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. x-xi.

comme un ensemble de notions[1]. Le cheminement qui conduit Sir Kenelm de l'Idée à la Notion s'inscrit dans le mouvement général d'une pensée qui veut sans cesse retrouver les composants premiers qui peuvent ensuite être agrégés pour rendre compte de plus grands ensembles. La progression vers les notions lui permet en outre de prendre davantage de distance avec les espèces scolastiques, mais aussi avec le néoplatonisme chrétien, au profit d'une synthèse plus éclectique[2].

Les notions de Digby rappellent que l'appréhension a toujours lieu au sein de l'homme, et que le réel n'est jamais connu directement, mais toujours par l'intermédiaire de signes qu'il appartient à l'entendement de déchiffrer grâce aux outils à sa disposition[3]. Le sujet peut cependant être induit en erreur par de fausses notions, ce qui explique que son travail de réflexion rigoureuse doive commencer par un examen minutieux des notions propres ou communes. L'exemple récurrent de Digby est la notion de lieu qu'il estime exagérément compliquée et dont un retour au sens commun révèle l'inanité – ses propos sont le pendant de sa critique du lieu naturel. L'homme qui parle librement et naturellement à partir de la notion de lieu telle qu'il la trouve dans son entendement expliquera sans ambages le lieu d'une chose à partir de sa situation dans un espace habité et vécu : près de telle église, derrière tel buisson, dans telle rue. À l'inverse, les philosophes scolastiques définissent le lieu comme un attribut essentiel de toute chose – ce qui n'est nulle part n'a donc pas d'existence. Ils sont alors bien en peine pour définir les entités spirituelles comme les anges, les âmes rationnelles ou encore les sciences et les arts et doivent recourir à une nouvelle entité qu'ils nomment *ubi* qui désigne le rang de toute chose en le lieu où elle est fixée[4]. La notion est inutilement nébuleuse et trop éloignée du sens commun, Digby en profite ainsi pour illustrer l'un des fondements de ses notions : celles-ci doivent être simples, proches du réel et de préférence issues du bon sens. Il souhaite par là concilier la pensée avec les apparences, légitimant la présence de ces dernières dans la fantaisie comme dans la réflexion.

---

[1] « Aucun homme […] ne peut susciter en sa fantaisie une image qui rende compte de la moitié de sa beauté. » « No man […] could ever raise in his fantasie an Idoea halfe so faire as she was. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to ye town' », Londres, 24 juin 1633.

[2] Parke postule que les notions de Digby n'ont rien de commun avec celles de Berkeley, et que le mot était par conséquent vierge de tout héritage philosophique au XVIIIe siècle, contrairement à Grossmann qui voit dans les notions de Digby la source du concept berkleyen. Reinhardt GROSSMANN, « Digby and Berkeley on Notions », *art. cit.* ; Désirée V. PARKE, *Complementary Notions: A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, Springer Science & Business Media, 2012, p. 156-157.

[3] Ernst CASSIRER, *Le problème de la connaissance*, *op. cit*., p. 153-158.

[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 6-7. On peut mettre cette pensée en perspective avec la conception scolastique du lieu : Helen S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 66-121 ; Benjamin MORISON, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 11-35, 133-148.

1.A.3. Le jugement

Une fois le réel appréhendé et traité par l'entendement, ce dernier est en mesure de produire des jugements. Ceux-ci désignent la reconnaissance de l'identité et de la différence comme conditions fondamentales de la vérité discursive et comme terrain ultime de notre accord ou de notre désaccord[1]. Étape qui suit l'appréhension, le jugement permet d'établir l'identification ou l'absence de celle-ci que le chevalier compare à la branche sur l'arbre : elle est un ajout au tronc, mais constitue une élaboration utile et nécessaire à l'arbre[2]. De fait, le jugement seul permet à l'âme d'augmenter dans le savoir, non par ajout de parties issues de la connaissance, mais par une transformation perpétuelle de l'ensemble de l'âme à mesure qu'elle incorpore les nouvelles données. En effet, puisque l'âme procède par identités sur le chemin de la connaissance, il est impossible qu'elle relève de parties dont la présence irait l'encontre de ce même processus. Dès lors, la connaissance ne pénètre pas l'entendement par parties, mais agit par transformation de l'âme grâce au jugement, processus qui assimile la nouveauté à l'ensemble de l'âme. Véritable passerelle entre le connu et l'inconnu, le jugement dépend de la faculté rationnelle.

1.A.3.a. La pensée entre union et division

L'âme opère des jugements à partir de notions ou d'impressions qui sont transmises à l'entendement. Chacun de ces jugements est uni à sa substance et transforme l'ensemble de l'âme ; le jugement est donc une procédure profondément unificatrice qui justifie une métamorphose permanente de l'être. Le caractère baroque de l'âme se retrouve ici amplifié par son fonctionnement, puisque l'opération fondamentale de l'âme inscrit en son cœur la transformation perpétuelle, irréversible et radicale[3]. De fait, tout jugement une fois formé, toute affection donnée restent inscrits de façon indélébile au cœur de l'âme, et seul un jugement exactement contraire a le pouvoir, à terme, d'en effacer un équivalent antérieur[4]. La capacité infinie de l'âme, tant décriée par les contemporains du chevalier, s'explique en partie par cette mutation permanente qui rend caduc le besoin d'espace physique qu'aurait requis une connaissance procédant par ajouts successifs.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 402-403.
[2] *Ibid.*, p. 403.
[3] Rousset fait de Circé l'un des symboles du baroque grâce à la transformation et à la métamorphose perpétuelle qu'elle incarne. Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 11-19.
[4] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 16-17.

Le procédé est capital dans le système de Digby et il n'hésite pas à le répéter dans de nombreux écrits, en l'illustrant parfois de façon différente. Ainsi, dans son *Discours sur l'infaillibilité*, il emploie l'image de la cire et du sceau, si féconde à son époque, pour signifier à la fois la plasticité de l'âme qui peut accueillir toute impression, ainsi que la force du jugement qui s'imprime de façon indélébile et change la forme antérieure de l'âme[1]. L'image renforce aussi le terme d'« impression » et souligne que l'âme ne comprend qu'elle-même, qu'elle ne s'agrandit pas d'une chose extérieure, mais se modifie pour s'adapter à une nouvelle connaissance[2]. Pour être « connaissant », il ne suffit donc pas de recevoir une impression, sans quoi le miroir ou l'animal auraient cette faculté, il faut que l'âme opère un jugement qui la transforme. Une fois de plus, la figure de la métamorphose émerge et contribue à définir une ontologie baroque qui fait de l'homme un être en permanente transformation sur une Terre elle-même caractérisée par un tourbillonnement, un changement sans fin[3]. Un dernier exemple de cette théorie se trouve dans le fragment sur la représentation, où l'auteur souligne que la contemplation doit viser l'union pleine de l'objet à l'âme, « qu'il se soit converti mesmes en la substance de l'imagination et ainsi il devient par cette gradation a estre un avec l'ame ; qui est la forme de cet organe corporel, et par consequent est un avec luy[4] ». Le jugement fait sur la chose ou l'événement est si parfaitement assimilé qu'il devient la forme de l'âme. Le processus est comparable, comme souvent chez Digby, à celui de la nutrition : de même que le sujet qui se sustente toujours de chair de vipère trouve dans son corps des effets liés à ces créatures, de même l'âme subit une transformation complète provoquée par les jugements qu'elle digère[5].

Le propos peut évidemment aisément trouver une application pratique dans la dévotion : si Dieu ou un être spirituel devient l'objet de l'âme, celle-ci pourra s'élever puisqu'elle se transformera pour s'adapter à cette pensée. Cependant, au cours de sa traduction du traité *De l'union avec Dieu*, Digby insère une glose au chapitre dix et insiste

[1] L'image de la cire et du sceau était courante au XVIIe siècle. Sans doute tirée d'Aristote, elle permettait à Descartes de faire référence à la somme des qualités sensibles. Quand Digby l'emploie pour décrire un processus abstrait de l'âme, il en fait donc un usage paradoxal. ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, 424 a 17-424 a 24 ; René DESCARTES, *« Méditations [traduction française de 1647] »,* A.T., vol. IX, p. 23-24 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 134.

[2] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 53.

[3] Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas*, *op. cit.*, p. 90-91 ; Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 14.

[4] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 124v. Le texte complet se trouve en annexe.

[5] *Ibid.* Cette référence à la consommation de la chair de vipère aura une certaine notoriété, puisque Digby fut accusé d'avoir provoqué la mort de sa femme en lui donnant du vin de vipère. Il y fait référence dans une lettre à sa tante, Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Magdalen Digby, 'I have lately received your loving letter' », Londres, 17 juillet 1633, f. 121v.

sur le fait que l'âme qui s'attache à Dieu « cesse en quelque sorte d'être elle-même, ou ce qu'elle était auparavant[1] ». La mention étonne à raison : absente de la version latine de Castel, elle confère au processus d'unification qu'effectue l'âme une touche de déréalisation peu caractéristique de la pensée générale de Digby qui est plutôt orientée vers l'ontologie et la connaissance comme une possibilité d'élévation, mais non de divorce d'avec le corps. La situation matérielle aux accents désespérés dont la correspondance de Digby témoigne en ce début des années 1650 a pu engendrer une réflexion sur l'inanité des biens terrestres. Quoi qu'il en soit, la mention souligne le caractère radicalement transformateur du jugement.

Dans un mouvement dialectique et paradoxal, Digby affirme aussi que le jugement porte en sa nature la division. Comme le couteau aiguisé qui sépare les parties, le bon jugement « divise et scinde [les choses] et alloue à chaque chose particulière ses propres limites et frontières […], perce proprement et astucieusement les contradictions fort proches[2] ». La métaphore du couteau, dont on a vu les implications baroques dans la première partie de ce travail, est ouvertement revendiquée comme la meilleure définition du travail subtil de l'entendement dont la capacité à diviser n'a d'égale que celle d'unifier le jugement à l'âme. D'une certaine façon, le jugement dans la logique équivaut au mouvement dans la physique : il impose une division dans le monde des idées pour permettre l'assimilation et la mutation qui caractérisent l'homme.

---

[1] « Car celui qui adhère à Dieu participe à son esprit, et par conséquent, en raison de cette partie de lui-même par laquelle il adhère à Dieu, il cesse en quelque sorte d'être lui-même, ou ce qu'il était auparavant. » « For he who adhereth to God, becometh one spirit with him: and consequently in respect of that of him by which he adhereth to God, he ceaseth in some sort to be himselfe; or what he was before ». Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God; Written by Albert the Great, Bishop of Ratisbon. Put into English by Sir Kenelme Digby*, traduit par Kenelm DIGBY, Londres, 1653, p. 41. Le texte original dit : « Ex his ergo perpende, quantum potest bona voluntas cum Deo unita, imo per illam animae impressionem in Deo, ut per eius a carne virtualem et spiritualem divisionem, anima quodammodo respiciat a longe hominem exteriorem suum tamquam non suum; et sic vilipendit omnia quae inferuntur sibi vel carni suae, ac si fierent alteri, vel non homini. Qui enim adhaeret Domino, unus spiritus est, scilicet cum eo. » Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus. Accedit ejusdem Alberti vita, Deo adhaerentis exemplar*, Anvers, 1621, p. 37. Les bénédictions de Wisques l'ont traduit par : « Jugez par là de ce que peut la bonne volonté unie à Dieu. Toute passée en Dieu, l'âme se sépare, pour ainsi dire, virtuellement et spirituellement de la chair ; elle ne regarde plus que de loin, et comme n'étant plus à elle, l'homme extérieur, et tout ce qu'on peut faire au corps ou à elle-même lui importe aussi peu que s'il s'agissait de quelque autre, ou même pas d'un homme. 'Celui qui est uni à Dieu est un même esprit avec lui.' » Jean CASTEL, *De l'union avec Dieu : première traduction complète par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques*, Saint Maximin, Éditions de la vie spirituelle, 1923, p. 46. La référence biblique est à 1 Co., 6, 17.

[2] « Un bon jugement divise et scinde [les choses] et alloue à chaque chose particulière ses propres limites et frontières. De la sorte, dans les substances corporelles, ce qui est aiguisé et affûté divise, et par analogie, un jugement qui perce proprement et astucieusement les contradictions fort proches est dit aiguisé et affûté. » « A good judgement divideth and cutteth through them, and allotteth unto every particular thing its proper limits and boundes: wherefore, as in corporeall substances, the vertue of dividing is sharpenesse and edge, by translation from thence, such a judgement as pierceth neately and smartly betweene contradictories that lye close together, is called sharpe and acute. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 375. Sur l'emploi de la métaphore du couteau, voir partie I, chapitre 1, « 1.B.3. Un monde physique entre unité et division ».

1.A.3.b. Mouvement réflexif de la pensée

Avec le mouvement d'assimilation transformatrice du jugement se conjugue un élan réflexif qui, au lieu de tourner l'âme vers l'extérieur, la conduit à une introspection créatrice. De fait, un autre moyen de connaître consiste pour l'âme à opérer un retour sur soi puisqu'elle comprend en son sein toutes les vérités, en particulier spirituelles. Si l'homme est fait à l'image de Dieu, c'est qu'il a une connaissance comme Dieu, mais que celle-ci n'est pas consciente.

> Au fonds de mon ame tu as vivement empraint ton image ; la faisant une substance plus digne et relevee que pour servir seulement a informer ce corps materiel : elle à [sic] une subsistence et activité au dela de la capacité de la matiere[1].

L'âme agit non seulement comme un miroir des apparences extérieures, mais aussi comme reflet de Dieu ; elle a reçu l'empreinte du divin qui l'a transformée de façon radicale ; elle n'est désormais plus limitée à un rôle d'information du corps, mais elle est devenue une substance divine. Il faut situer ce processus transformateur hors du temps de la personne qui, faite à l'image de Dieu depuis sa naissance, ne prend toutefois conscience de son état qu'au fil des années. Cette image de Dieu au cœur de l'homme devient le sujet de la méditation de Digby qui répète à plusieurs reprises que son âme est « l'abrégé du monde », aliéné de sa source divine par les innombrables sollicitations matérielles qui agissent sur les sens et qui accaparent l'attention, au point que l'homme peut devenir étranger à lui-même[2]. « L'ame est un miroir qui représente en soy toutes les choses creées et le createur mesme » : l'image du miroir vient renforcer le mouvement réflexif de l'homme qui veut poursuivre la connaissance[3]. Quiconque a le goût de la science doit « chercher sa leçon dans cet excellent livre[4] » et celui qui recherche la beauté l'y trouvera dans sa perfection. Dès lors, l'âme contient la connaissance universelle, il lui faut entrer en elle-même pour y trouver Dieu et toute chose.

Le processus de connaissance est si réflexif que, bien souvent, le savoir arbore une dimension infraconsciente : le sujet connaît avant que l'acte ne soit mis en œuvre, « avant même que nous connaissions une chose, nous semblons la connaître[5] ». La raison s'en trouve dans le mécanisme du désir : le sujet ne peut désirer que ce qu'il connaît déjà, s'il désire la connaissance de quelque chose, c'est qu'il connaît déjà cette chose, d'une

[1] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 151r (1e méditation). Le texte complet se trouve en annexe.
[2] *Ibid.* Digby utilise la même expression dans son « Discours académique » qui est probablement contemporain. « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 143-145.
[3] *Ibid.*, f. 148r-v.
[4] *Ibid.*, f. 148r.
[5] « Even before we know a thing, we seeme to know it, » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 385.

manière ou d'une autre. L'argument repose en réalité sur les notions communes évoquées en première partie de ce travail : elles permettent à chacun d'avoir connaissance d'une catégorie générale comme « cheval » ou « homme » avant de connaître l'identité spécifique de l'objet en question[1].

Quand le rapport de proportion entre entendement et objet est conservé, le premier peut prétendre à la connaissance qui n'est pas un mouvement ni une fin, mais un être, ce qui permet d'en oblitérer les obstacles physiques[2]. La connaissance vient de la nature et découle d'un mouvement corporel, la sensation ; elle se définit avant tout comme une présence[3], comme on le verra au prochain chapitre. Les premières vérités à partir desquelles l'âme bâtit son savoir doivent être identifiées à l'âme elle-même, elles doivent lui être proportionnelles et corrélées, afin que l'âme puisse être absolument certaine de leur vérité, et construire sur leur fondement le reste de sa connaissance[4]. La dimension réflexive du savoir est ainsi au cœur de l'action cognitive : l'âme doit se connaître pour pénétrer ensuite le monde et progresser dans la découverte. Cette idée est ajoutée en marge du manuscrit correspondant, elle remplace le truisme initial qui voulait que la certitude de l'âme dépende de la certitude qu'elle a d'être[5]. L'idée lui vient sans doute de la lecture d'Augustin qui présuppose que l'homme ait une connaissance préalable, presque innée, des choses intelligibles[6]. Digby appelle ses lecteurs à cultiver cette connaissance qu'il érige en fondement de l'acquisition du savoir.

Lorsqu'il analyse les ressorts de l'action, Digby remarque que l'homme obéit à certaines maximes dont il n'a pas toujours connaissance, comme les règles qui régissent le discours. Le chevalier voit là l'œuvre de l'âme qui parvient sans effort à effectuer le même travail que l'érudit qui étudie le discours, l'analyse, en déduit les règles pour ensuite en faire usage dans sa composition propre[7]. L'âme possède donc une vertu innée qui lui permet d'acquérir des normes de façon ordonnée, régulière et constante[8]. L'art découle de cette faculté exceptionnelle de l'âme : il constitue un ensemble de conventions si parfaitement intégrées en l'entendement de l'artisan que ce dernier les suit facilement,

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 429-430.
[3] *Ibid.*, p. 351, 357.
[4] *Ibid.*, p. 405.
[5] *Ibid.*, Ms. vol. II, f. 98r.
[6] Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 114.
[7] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 385-386.
[8] *Ibid.*, p. 388.

comme si elles constituaient une seconde nature[1]. Plus généralement, l'entendement est capable d'avoir plusieurs niveaux de pensée à la fois sans que le sujet en ait conscience. L'homme qui réfléchit en fait l'expérience : tandis qu'il énonce une proposition, il sent que la précédente n'est pas très éloignée, qu'elle constitue une sorte de présence discrète et proche, distincte des souvenirs. Ce phénomène permet la réflexion articulée : le passage d'une proposition à l'autre requiert la proximité de la précédente et appelle celle de la suivante, le jugement dépend donc aussi de cette qualité infraconsciente que prend parfois la connaissance.

Cependant, si l'âme comprend l'ensemble des vérités en elle, toutes ne sont pas disponibles à l'entendement[2]. L'isolement et la méditation lui permettent de mûrir et d'ouvrir un accès à ces vérités divines, ce qui a la conséquence pratique d'ouvrir à certaines âmes l'accès à la prémonition, qui est un savoir en avance ou un avertissement intérieur[3]. Ce qui se trouve dans l'âme seule, par opposition à la fantaisie, « ne semble pas nous toucher, mais est comme dans la partie derriere d'une besace que celuy qui la porte ne voit point[4] ». Dans une lettre à Hobbes[5], Digby s'interroge sur la prémonition qu'a eue une de ses amies de son accident d'équitation, et cherche à savoir si l'âme, ayant connaissance de toutes choses, en transmet quelques-unes à la fantaisie qui s'en sert comme matière à spéculer. Une autre solution se trouve dans le pouvoir de l'âme à déduire de nombreux éléments des choses qu'elle reçoit par les sens, grâce à sa puissance affinée de raisonnement et à sa connaissance des chaînes causales qui enserrent le monde physique. Digby ne privilégie aucune des deux hypothèses et en expose une variation dans une lettre non datée à une dame. Il y explique que l'âme peut faire une déduction grâce aux atomes en tous genres qu'elle reçoit et qui affectent le corps du sujet, mais au lieu de proposer une forme de science infuse comme solution de remplacement, le chevalier opte pour un « génie particulier » ou un « ange gardien » qui verse continuellement toutes choses dans l'âme qui ne les remarque que lorsqu'elle possède

[1] *Ibid.*, p. 408.
[2] Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 149v-150r.
[3] Digby ne fait pas usage de sa réflexion sur la prémonition pour résoudre l'aporie entre liberté et déterminisme qui parcourt sa pensée. Il aurait pu s'inspirer de Valla pour ce faire : Laurent Valla (1407-1435), humaniste italien, prend l'exemple de l'homme qui prévoit que la nuit tombera dans huit heures, mais qui n'est pas pour autant la cause de la venue de celle-ci. Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *in* Franck LESSAY (dir.), *De la liberté et de la nécessité ; suivi de Réponse à « La capture de Léviathan » (Controverse avec Bramhall I)*, traduit par Franck LESSAY, Paris, J. Vrin, 1993, p. 64, n. 4.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 99v.
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Nothing but impossibility of payment' », Londres, 11 septembre 1637, f. 11v.

« de semblables figures dans la fantaisie[1] ». Le recours à une substance divine extérieure évite au chevalier de trop diviniser l'âme humaine tout en permettant de placer en son sein l'ensemble des connaissances. Digby n'évoque nulle part ailleurs ce « sçavant instructeur » qui semble être un accessoire discursif employé uniquement pour expliquer l'infusion de savoir dans l'esprit et pour contourner la difficile relation de l'âme particulière au savoir universel, plutôt qu'un principe explicatif de sa pensée sur ce principe divin.

D'une façon générale, la prémonition et le savoir à distance interrogent beaucoup Digby qui ne cesse de s'en étonner ; de fait, ce questionnement suscite la possibilité de l'accès à un savoir non linéaire, qui peut être acquis en dehors de la continuité temporelle ou spatiale attendue. Dans une lettre à John Barkham, il s'extasie sur Dr Willough de Deptford à qui il avait donné l'horoscope de naissance du mathématicien Valentin Naibode et qui, l'ayant analysé, déclara avec raison que le sujet s'était tué de sa propre épée et détermina même l'âge du décès[2]. Dans les manuscrits conservés à la British Library, un chapitre en latin sur la possibilité qu'a l'astronomie de prédire l'avenir est relié avec les papiers de Digby, peut-être recopié de Floyde dont le chevalier conservait de nombreuses recettes alchimiques[3]. Enfin, dans une lettre adressée au chevalier en 1640, James Howell rapporte la découverte d'un serpent dans les entrailles d'un mort récemment autopsié, et y voit le signe de calamités à venir[4]. Ce genre de curiosités intéressait Digby à la recherche de signes pour décrypter un futur nébuleux, persuadé qu'il était que le monde sensible peut être prédit. Plus généralement, ces signes confirment tant l'intelligibilité du monde que sa pénétration possible par l'âme.

Cependant, le mouvement introspectif de l'âme qui va chercher en elle-même l'image de Dieu ou la connaissance universelle disparaît progressivement des préoccupations du chevalier. Peut-être les critiques de son âme infinie et omnisciente[5] ont-elles eu raison de ce pan de sa pensée, ou peut-être encore Digby éprouvait-il une

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 100r-v.
[2] John Barkham (1571/2-1642), historien et théologien, était célèbre pour son érudition et son talent pour les langues. Valentin Naiboth (1523-1593), mathématicien germanophone, écrivit l'ouvrage *Sphericorum* que Digby possédait dans sa bibliothèque parisienne (*Catalogue*, p. 51). Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Barkham, 'At the end of your Manuscript booke' », s.l., 14 juillet 1640, f. 124. Digby envoie presque la même lettre à un autre correspondant quelques jours plus tard : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Bartholomew, 'At the end of your Ms. booke' », s.l., 17 juillet 1640.
[3] British Library, Londres, Add. Mss. 41 846, « Middleton Papers », vol. XLIV, f. 193r-v.
[4] James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ. Familiar Letters, Domestic and Forren*, *op. cit.*, p. 234-235.
[5] Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone or, Observations upon Sir Kenelm Digbie's Discourses of the Nature of Bodies, and of the Reasonable Soule. In Which His Erroneous Paradoxes are Refuted*, Londres, 1645, p. 75, 85 ; Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 94.

difficulté grandissante à promouvoir l'introspection plutôt que la sortie de soi conjuguée à l'abandon du corps pour atteindre le salut. Toujours est-il que ce mouvement réflexif dévoile, une fois de plus, une sensibilité toute baroque, attachée aux miroirs déformants et autres surfaces spéculaires qui manifestent plus que la réalité nue[1]. D'instrument fidèle, le miroir opère une transition vers le statut de révélateur, de ce qui démasque un réel caché, peu à peu, au sein de l'âme. Dès lors, Digby en conclut que l'âme fait naturellement et simplement, au cours de ce mouvement réflexif et introspectif, ce que les savants font consciemment, au prix d'un dur labeur[2]. L'élan baroque de l'intuition l'emporte sur l'investigation et l'étude ; l'instant est glorifié au détriment du temps long, producteur de superstructures et de règles qui n'égalent jamais la simple opération de l'âme bien conduite. L'âme peut accéder à l'intelligibilité du monde de façon naturelle, mais l'erreur la guette néanmoins.

1.A.3.c. Les apparences trompées : la mémoire

Si le système cognitif de Digby se veut un rempart contre les apparences trompeuses, il arrive que l'homme soit trompé au cours de sa réflexion, à son insu, et croie à une chose qui n'a pas d'équivalent dans la réalité. Deux facultés de l'âme sont à l'origine de ce phénomène : la mémoire et la volonté.

Pendant de l'entendement et nécessaire à son bon fonctionnement, la mémoire informe la pensée et autorise la mise en action ; elle a une importance morale et politique considérable au XVIIe siècle[3]. Elle est l'apanage de l'être humain : Digby voit dans la façon dont une personne se remémore des réflexions, repasse des images dans sa tête et cherche à reconstituer un souvenir précis avec effort – actions que n'effectuent pas les bêtes – le signe patent de son humanité[4]. Cependant, justifier la façon précise dont ces souvenirs sont fixés en la mémoire relève de la gageure et fait écho au problème de la conservation du mouvement évoqué en première partie de ce travail. On a vu ci-dessus l'importance de la transformation de l'âme par les jugements, mais on sent dans ses écrits un tâtonnement pour expliquer la mémoire. De fait, Descartes élabore l'hypothèse de traces qui sont fixées dans la mémoire à l'instar de trous effectués dans une toile qui

[1] Bruno BRAUNROT, *L'imagination poétique chez Du Bartas*, *op. cit.*, p. 106 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 13-17, 34-42 ; Tadeusz KOWZAN, « Théâtre comme jeu de miroirs », *art. cit.*, p. 23-34 ; Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 14.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 388.
[3] John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 11.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 386.

permettent de retrouver le dessin : la mémoire fonctionne ainsi sur le mode de l'absence[1]. Il y a chez ce dernier une hésitation quant au fonctionnement de la mémoire qui se trouve tantôt justifiée par les esprits animaux, et tantôt de façon incorporelle[2]. Digby conjecture lui aussi : faut-il poursuivre son interprétation corpusculaire et estimer que la mémoire est faite de petits atomes, ou vaut-il mieux se ranger aux côtés de Descartes et attribuer au mouvement une place prépondérante afin d'éviter les problèmes de conservation des atomes ? Toute réminiscence est affaire de mouvement, concède le chevalier, mais il refuse de suivre la pensée cartésienne davantage : il se contente d'intégrer une petite théorie du mouvement parallèle pour éviter de faire de la mémoire un simple magasin d'atomes. Les mots, composants principaux de la mémoire et de la conversation familière, sont faits uniquement de mouvement, de même que les impressions faites sur les organes sensoriels[3]. Cependant, il est impossible que la mémoire garde ces mouvements distincts en son sein : le cerveau est dépourvu de corps secs et durs qui sont les plus aptes à conserver le mouvement – encore ce maintien est-il limité dans le temps – sans compter que ces motions se mélangeraient inextricablement[4]. Puisque chaque corps a un mouvement qui lui est propre, les minuscules corps qui se nichent dans la mémoire sont agités et se glissent alors dans la fantaisie, avec le même mouvement que celui avec lequel ils y étaient entrés pour la première fois, ce qui permet de recréer le souvenir. La mémoire fonctionne donc sur le double facteur matériel en apparence des corpuscules et du mouvement.

L'homme subit sa mémoire : les mécanismes qui président à son opération se dérobent à son contrôle. De fait, les petits corps qui constituent la mémoire sont sollicités par trois procédés : l'appétit, le hasard ou la volonté de l'homme. Le premier, l'appétit ou le désir, procède d'un mouvement physiologique éveillé par le besoin, il n'est pas nécessairement volontaire. Le hasard ou la fortune ne dépendent pas non plus de l'homme, ils font état d'associations d'idées qui échappent au gouvernement de la personne. Enfin, la volonté est la seule des trois facultés qui peut exercer la mémoire de manière décidée, sous le contrôle du sujet. Mouvement physiologique et impulsion psychique sont tous deux des instruments déclencheurs de mémoire, et cette dernière

[1] René DESCARTES, « Description du corps humain », A.T., vol. XI, p. 176-179 ; John SUTTON, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 63-74.
[2] *Ibid.*, p. 67-70 ; Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, *op. cit.*, p. 247-256.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 385-386.
[4] *Ibid.*, p. 283-284.

s'inscrit elle-même à l'interface des mondes matériel et spirituel[1]. On le voit bien : la mémoire est certes l'apanage de l'homme, mais son fonctionnement échappe bien souvent à celui qui devrait la diriger, elle demeure un défi au gouvernement de l'âme que prône Digby par ailleurs.

Jamie Kassler explique dans son ouvrage que Digby emprunte en réalité sa théorie de la mémoire à Gassendi, or la pensée de ce dernier n'est présente chez le chevalier que par référence. En effet, Gassendi décrit le cerveau comme un ensemble complexe de fils enserrés dans une membrane que les esprits peuvent pénétrer facilement – les fils collants apparaissent dans la théorie de White, mais non sous la plume de Digby[2]. Les plis dans la matière du cerveau permettent de préserver physiquement la mémoire d'une chose, tandis que toute déficience nutritive entraîne leur détérioration et un oubli conséquent[3]. Gassendi et White présupposent un milieu liquide pour la mémoire – comme les péripatéticiens[4]. Le premier conçoit la mémoire comme pendant de l'imagination dans la mesure où elle ressortit à la capacité à préserver les idées, contrairement à Digby qui la place au sein de l'entendement en lui accordant un rôle dans la mise en action du sujet[5]. Gassendi refuse de cantonner cette faculté à la fonction d'entrepôt et rejette la métaphore de la cire, posant à la place celle des plis qui, innombrables, se font et se défont, permettant au nouveau et à l'ancien de coexister, mais sujets à l'humidité du cerveau. La remémoration s'explique alors par l'entendement qui effectue volontairement des fronces jusqu'à ce qu'il atteigne le bon pli ou la bonne série de rides.

Le système de Digby diverge : les souvenirs s'assemblent par grappes dans la fantaisie, phénomène que l'auteur explique à l'aide de la théorie galiléenne des corps agités qui veut que les petits atomes qui partagent la même ondulation ou le même mouvement soient mus ensemble[6]. L'image de la corde de luth qui, en vibrant, fait trembler et résonner un autre boyau illustre parfaitement le processus par lequel les souvenirs s'entraînent les uns les autres[7]. Plus un objet aura fait impression sur une

[1] *Ibid.*, p. 286.
[2] Thomas WHITE, *An Exclusion of Scepticks From all Title to Dispute*, *op. cit.*, p. 38 ; Jamie C. KASSLER, *Inner Music: Hobbes, Hooke, and North on Internal Character*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1995, p. 121 ; Antonia LOLORDO, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 58-59.
[3] Pierre GASSENDI, *Petri Gassendi, Opera omnia, haetenus edita auctor ante obitum recensuit... posthuma vero, totius naturae explicationem complectentia, in lucem nunc primum prodeunt ex bibliotheca,* Lyon, 1658, II, 406b-407b.
[4] Jamie C. KASSLER, *Inner Music*, *op. cit.*, p. 121.
[5] George S. BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, *op. cit.*, p. 268.
[6] John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 12.
[7] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 286-287.

personne, plus sa mémoire sera vive et précise, et moins le souvenir de l'objet sera susceptible d'être déformé par le temps. Les souvenirs diffus, abîmés ou partiels ont été usés par le temps et par les tourbillons internes d'atomes qui, dans le liquide du cerveau, s'entrechoquent sans merci et pourrissent s'ils ne sont pas rafraîchis par une nouvelle impression de l'objet.

Il arrive cependant que l'entendement ne parvienne plus à reconstituer un souvenir endommagé ; l'imagination pallie alors les manques en créant de toutes pièces un nouveau souvenir à partir de ce qui restait, que l'entendement prendra pour vérité jusqu'à ce qu'une nouvelle confrontation avec l'objet lui fasse réaliser son erreur[1]. Non seulement le sujet croit aveuglément sa mémoire, mais en outre il ne se doute jamais de la mystification jusqu'à ce qu'un événement particulier la lui révèle.

La mémoire peut ainsi être une sourde force de subversion en l'homme. Elle lui permet certes de prendre part à l'action et d'être édifié, mais elle n'est pas strictement gouvernée par la volonté ou la part intellectuelle de l'homme, elle peut lui fournir des données fausses et lui faire accroire un vécu imaginé. L'explication mécaniste de Digby justifie dès lors les pertes de mémoire dues à l'âge, la maladie ou le choc au prix de la transformation de cette faculté en une force potentiellement subversive et ingouvernable qui dessert l'homme plus qu'elle ne le sert. Le trompe-l'œil baroque[2] est ainsi mis en abîme au cœur même de l'homme, dans tous les sens dont l'expression est porteuse : le sujet peut être trompé par sa mémoire, et il se doutera d'autant moins de la supercherie que ses organes sensoriels – l'œil ou autre – sont en apparence à l'origine du souvenir. Trahi de l'intérieur, le sujet est potentiellement à la merci d'illusions intestines, il est le théâtre d'une sourde recréation du réel dont il n'a ni la maîtrise ni la connaissance.

Puisque la mémoire a la possibilité de superposer au présent un autre réel et de susciter des émotions particulières, elle peut être manipulée de façon à créer l'effet voulu. Ainsi, dans la mise en scène de sa détresse, le jeune veuf souligne, au fil d'une affirmation qu'il présente comme une vérité générale, que la douleur et l'affliction « nous font remémorer toutes les occasions particulières de mérite que nous avions pour justifier celles-ci et notre amour ; et notre nature est si faible qu'il est rare que nous jugions de la

[1] *Ibid.*, p. 287.
[2] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 9-10.

vraie valeur des choses[1] ». La mémoire est au service du projet de glorification de l'être aimé trop tôt disparu, même si parfois elle est appelée à combler le vide créé en l'âme par le départ des esprits heureux que la satisfaction y entretenait[2]. Elle devient alors cause de tourment par la façon dont elle dépeint toujours les beaux moments irrémédiablement passés et présente le disparu paré de ses plus beaux atours. La façon dont Digby décrit le rôle de la mémoire dans son travail de deuil illustre parfaitement sa théorie : la mémoire n'est pas l'instrument fidèle dans lequel on peut placer sa confiance aveuglément, pas plus qu'elle n'est comparable à l'ardoise où l'on peut effacer ses dessins au fil de l'inspiration, comme il le dit dans son petit traité sur la poésie[3]. Au contraire, la mémoire est infidèle, elle tourmente et informe de façon partiale, elle teinte et recrée le passé en fonction des événements du présent ; de ce point de vue, elle contribue activement à faire de l'entendement une scène pour les apparences vraies ou trompeuses.

Sous la plume de Digby, le motif baroque du *memento mori* est renversé : au lieu d'agir comme le rappel d'une mort prochaine et de la nature transitoire du monde, la mémoire est cultivée afin d'atteindre un état de mort virtuelle. Ainsi, puisque le temps transforme le foyer le plus ardent en cendres en l'absence de combustible, Digby souhaite se retirer du monde afin d'éviter tout objet dont l'impression pourrait troubler le souvenir de la défunte[4]. « Le souvenir et l'espoir nous ont été donnés sous des conditions éprouvantes ; car elles servent principalement à nous tourmenter en nous représentant notre perte ou notre espoir en tremblant[5] » : la mémoire est donc loin de seconder l'entendement comme on aurait d'abord pu le penser. Faculté de représentation, miroir déformant, elle peut jouer un rôle subversif ou transformateur d'une réalité qu'elle est censée refléter.

L'homme est ainsi soumis à des forces intimes qui échappent à son contrôle comme la mémoire et l'imagination. Le jugement se caractérise donc par le mouvement

[1] « Our sorrow and affliction will call into our memory all the particular knowledges of worth we have of it, to justifie them and our love: and so weake is our nature that seldom we judge of the true value of things. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », Hartingfordbury, 18 mai 1633.

[2] Pour une analyse de la mémoire et du souvenir dans le deuil de Digby, on peut consulter Ralph A. HOULBROOKE, *Death, Ritual, and Bereavement*, Londres, Routledge, 1989, p. 220-255 ; Clare GITTINGS, « Venetia's death and Kenelm's mourning », *in* Ann SUMNER (ed.), *Death, Passion, and Politics: Van Dyck's Portraits of Venetia Stanley and George Digby*, Londres, Dulwich Picture Gallery, 1995, p. 54-68.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*, f. 61r.

[4] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », 1634.

[5] « Remembrance and providence were given us upon hard termes; for they serve for the most part to torment us by representing to us what we have lost, or what we tremblingly hope for ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'You were much desired at my lorde of Kentes' », Londres, 12 septembre 1633.

réflexif qui renvoie le penseur à lui-même, mais aussi par sa mémoire dont on connaît désormais la teneur menaçante. Le jugement doit ensuite être exprimé au moyen du discours, dernière étape de la pensée.

1.A.4. Le discours, au-delà des apparences

Le discours est la mise en forme de la pensée et sa mise en adéquation avec les normes sociales qui permettent l'expression et le partage de la vie intellectuelle humaine au sens le plus large. Il obéit à des exigences diverses et à des normes propres que Digby ne peut pas passer sous silence à une époque où les règles de la rhétorique occupent une place centrale dans les écoles et les publications[1]. La rhétorique est un pan essentiel de la logique ; centrée sur son efficacité, elle étudie la mise en ordre des mots et des arguments afin de convaincre[2]. La Renaissance la prisait pour sa capacité à mobiliser la volonté de l'auditoire et à mettre ce dernier en action[3], et l'intérêt de Digby réside précisément dans son pouvoir manipulateur, ou tout au moins dans sa potentielle influence invisible. L'étude de la genèse du discours est donc essentielle au sein de la logique. La question du discours suscite le problème de la congruence d'une pensée personnelle avec des règles collectives et imposées, entre l'individuel et le collectif. Lieu de la communication avec le monde extérieur, le discours est l'ouverture du jugement aux autres. Il relève de la nature par la raison qu'il définit la vie humaine – comme souvent, le chevalier ramène son objet de réflexion à une définition ontologique qui semble être le fruit d'une pensée sur laquelle il revient, puisque le passage dans le manuscrit correspondant est lourdement annoté[4]. La vie humaine consiste à tisser des chaînes de syllogismes qui deviennent, par la force des choses, des discours.

D'un point de vue structurel, voici comment s'organise la réflexion du chevalier : sur les quatre chapitres dédiés au fonctionnement cognitif, le premier concerne la matière de la pensée[5], le deuxième met l'accent sur l'action même de penser[6] et les deux derniers étudient les conséquences de cette pensée sur l'action. Le chapitre trois, sur le discours, reprend en réalité les composantes cognitives qui préparent à l'action[7] tandis que le

[1] Brian VICKERS, « On the Practicalities of Renaissance Rhetoric », *in* Brian VICKERS (ed.), *Rhetoric Revalued: Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1982, p. 133-134.
[2] Leroy E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis: The 17th-Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, p. 37-38.
[3] Brian VICKERS, « On the Practicalities of Renaissance Rhetoric », *art. cit.*, p. 135.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.,* Ms. vol. II, f. 41r-v.
[5] « Of simple apprehensions », *Ibid.*, p. 349-365.
[6] « Of thinking and knowing », *Ibid.*, p. 365-376.
[7] « Of discoursing », *Ibid.*, p. 376-386.

quatrième chapitre étudie la mise en action proprement dite de l'homme[1]. Le discours s'inscrit ainsi dans une visée performative et efficace, censée mettre fin à des considérations trop oiseuses qui ne feraient que décrire son articulation. Or, le chapitre consacré au discours semble entièrement digressif et exclusivement orienté vers la mise en action de l'auditoire. Il se divise en deux parties ; la première concerne les règles du discours, de la démonstration et plus généralement de la raison, tandis que la seconde enseigne l'adaptation du discours à sa visée et à son public. Grammaire et rhétorique se conjuguent pour permettre la communication et conduisent l'auditeur même contre son gré.

Si deux appréhensions mises en relation composent un jugement, trois de ces jugements, bien choisis et convenablement mis en ordre, forment le discours. Fidèle à son principe de systématicité, Digby décrit le discours comme un métasyllogisme, où une identité est dressée entre le premier et le troisième jugement au moyen de celui qui joue un rôle intermédiaire. Les chaînes de syllogismes composent la réflexion et elles impliquent que l'âme ait toutes ses prémisses et ses conclusions à l'esprit en même temps[2]. Le raisonnement renforce la teneur transformatrice du jugement au détriment de sa valeur cumulative. Les règles présidant à la formation des syllogismes peuvent être appliquées à n'importe quelle matière, mais quiconque n'a pas réfléchi à la visée de ces règles ni fondé sa réflexion sur de solides bases peut perdre son temps à dresser des subtilités inutiles et triviales qui détournent le bon usage du « discours naturel » sous la coupe d'une « logique artificielle[3] ». Digby justifie au passage ses propres conceptions qu'il estime plus conformes à la nature et dénuées des arguties scolastiques ; il rappelle aussi que l'art et ses règles sont là pour expliquer et s'approprier la nature, et non l'inverse.

L'ensemble tend donc à montrer que le discours n'est pas la simple élaboration d'une chaîne de syllogismes, plus profondément il prend une part active à la mise en action de l'homme et à sa prise de décision. Le chevalier accorde une dimension ontologique au discours qui ne se limite pas à l'application de règles qui permettent la communication avec ses pairs, mais qui est porteuse d'un pouvoir de manipulation qui

[1] « How a man proceedeth to action », *Ibid.*, p. 386-393.
[2] *Ibid.*, p. 376-377, 409, 427.
[3] « Et finalement, ils embrouillent et pervertissent le bon usage du discours naturel, avec une multitude de préceptes qu'ils tirent d'une logique artificielle. » « And at length, confound and misapply the right use of our naturall discourse, with a multitude of precepts drawne from articifiall logike. » *Ibid.*, p. 376.

peut s'avérer utile, en particulier pour le gouvernant, le militaire ou le juriste. Digby qualifie au passage les tropes que sont les métaphores et les hyperboles « d'augmentations », qui, conjuguées à la ferveur que transmet une ponctuation animée, parviennent à défaire l'auditeur de sa volonté[1]. Une fois encore, la logique de Digby s'intéresse aux influences invisibles qui sourdent. Ce n'est sans doute pas par hasard si, au cours du même chapitre, l'auteur évoque l'élevage et le dressage d'animaux pour « notre profit ou notre plaisir, et une fois de plus nous utilisons par [les arts] leurs natures à nos fins[2] ». Il met explicitement en parallèle le travail opéré sur des animaux ou sur de la matière inerte avec l'usage de la rhétorique et souligne ainsi la portée manipulatrice du discours. Ce dernier agit de façon secrète sur l'entendement, au sens où l'homme n'a pas toujours conscience de ses règles, mais il agit en fonction de celles-ci puisqu'elles lui garantissent une certaine conformité avec la raison.

Le discours est un puissant outil, susceptible d'influencer quiconque l'écoute – il semblerait que le chevalier, une fois de plus, s'intéresse à la dimension politique des choses. Son analyse est comparable à celle qui conduira Wilkins à rechercher un langage dépourvu de préjugés et d'influences qui gênent le discours philosophique[3]. Mais là où Wilkins voit une menace sur la voie de la connaissance de la nature, Digby découvre un mécanisme capable d'influencer un auditoire qu'il faut mettre au service de ses fins. De ce point de vue, comme beaucoup de récusants de son époque[4], il s'avère un rhétoricien dans la tradition de Cicéron et de Quintilien, mettant l'invention au service du travail de conviction auquel le discours s'attelle. Le discours suscite un tropisme chez le sujet grâce à sa capacité à s'adresser à l'imagination.

Ainsi, l'entendement appréhende d'abord l'Être d'une chose, puis la Chose elle-même, et la comparaison lui permet de forger ses propres notions. Le sujet peut ensuite émettre un jugement au moyen du syllogisme qui lui permet d'avancer vers l'inconnu grâce à la chaîne qu'il tisse. Le discours, enfin, rend la pensée accessible à de potentiels interlocuteurs. Ce processus anatomisé a lieu sur la scène de l'entendement où l'imagination remplit un véritable rôle de démiurge. La mémoire convoque des séries d'atomes – réels ou imaginaires – afin de faire revivre une scène, mais son potentiel est

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 381.
[2] *Ibid.*, p. 383.
[3] John WILKINS, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Londres, 1668 ; William LYNCH, *Solomon's Child: Method in the Early Royal Society of London*, *op. cit.*, p. 116-118 ; Charles WEBSTER, *The Great Instauration: Science*, *Medicine*, *and Reform*, *1626-1660*, *op. cit.*, p. 158-163.
[4] Ceri SULLIVAN, *Dismembered Rhetoric: English Recusant Writing, 1580 to 1603*, *op. cit.*, p. 64-71.

d'autant plus trompeur que le sujet ignore qu'elle peut se jouer de lui. Enfin, la rhétorique a, elle aussi, le pouvoir de manipuler – la connaissance de ses mécanismes est ainsi nécessaire à qui veut gouverner efficacement. De la sorte, une réelle inquiétude sourd de cette présentation des processus cognitifs et nécessite d'approfondir la relation qu'entretient l'imagination avec l'entendement.

1.B. Imagination et représentation

Le terme même d'« imagination » est fréquemment employé, en cette époque du mécanisme naissant, pour désigner ce qui n'est pas facilement explicable par les interactions physiques, et qui ne tombe pas non plus sous la coupe des choses strictement rationnelles. L'imagination fait référence aux choses qui ne sont ni matérielles, ni physiques, ni mécaniques que l'on appellerait mentales ou psychologiques aujourd'hui[1]. Digby en fait la clé de voûte de sa logique, et cette section va maintenant développer les ramifications symboliques qu'entraîne ce choix.

L'imagination est une faculté charnière dans la pensée de Digby : à l'interface entre les organes sensoriels et les facultés supérieures de la raison et de l'intellect, elle joue un rôle unificateur qui permet au sujet d'avoir une vision globale des informations que ses sens lui livrent. C'est la fantaisie, pour reprendre l'exemple de la pomme cher au chevalier, qui déduit que le sujet a affaire à une pomme en croisant la forme qu'il voit, le goût qu'il ressent, l'odeur et ainsi de suite ; il réunifie un réel que les sens ont fragmenté[2]. Site de la représentation, l'imagination agit comme un miroir réfléchissant au cœur du sujet : elle lui donne le recul nécessaire pour identifier le réel et rend possible l'action de la raison qui ne peut agir sur les données morcelées que fournissent les organes sensoriels. L'impression que traite la fantaisie reçoit le nom de *phantasme*, qui, chez Digby, correspond à l'image de la chose extérieure réunifiée par l'entendement[3]. La raison s'empare du phantasme et poursuit le travail de raffinement en déduisant la nature intrinsèque et la forme réelle de la chose, tandis que les sens et l'imagination ne peuvent saisir que ce qui dépend de la quantité. La fonction unificatrice de la fantaisie est mise en valeur par la destruction qu'opèrent les organes de sens qui « desmembrent et deschirent en pieces pour en avoir chacun leur part : Mais ils apportent chascun leur butin au

[1] Beverley C. SOUTHGATE, « 'The Power of Imagination': Psychological Explanations in Mid-Seventeenth-Century England », *art. cit.*, p. 281.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit*.
[3] *Ibid.*

magazin commun, qui est la fantaisie ; et là, cet objet est refait entier[1] ». Le rempart contre le chaos et la destruction du monde physique se trouve dans la faculté de la fantaisie, qui reflète et reconstruit les débris du monde matériel, dans un mouvement baroque qui ne renonce à aucune imperfection ni incomplétude.

1.B.1. La fantaisie : une faculté ambivalente

L'imagination est, par définition, la faculté des images[2], tandis que la fantaisie (« *fantasy* »), plus spécifique, traite des images mentales et des phantasmes[3] – les deux termes sont cependant souvent assimilés chez Digby qui les emploie pour désigner une faculté de l'âme servant d'intermédiaire entre les mondes spirituel et matériel. La fantaisie est une fenêtre de l'âme, le seul endroit où cette dernière peut tourner son regard, puisque le reste du corps est pour elle comme de « grosses et obscures murailles au travers desquelles elle ne voit goutte ». Espace de vision pour l'âme, scène de théâtre où se jouent les choses du monde[4] prêtes à être comprises et déduites[5], lieu de transition entre les mondes matériel et spirituel, la fantaisie est le théâtre de l'insondable spiritualisation des atomes, présentée en première partie de ce travail.

L'imagination occupe une fonction ambivalente au sein de la logique de Digby, dans la mesure où elle transmet à l'intellect les données reconstituées du réel qui le distraient, sans lesquelles il ne pourrait accéder à la connaissance. Je me suis déjà penchée sur la fonction unificatrice de la fantaisie, il reste à voir quelles fins elle peut servir. D'un côté, Sir Kenelm appelle ses correspondants ou lecteurs à la contenir, à ignorer ses informations pour s'adonner à la spéculation abstraite, seule capable de générer un savoir certain. Mais par ailleurs, il invite le sujet à l'employer pour parvenir à une contemplation élevée, dans la mesure où aucune chose ne peut être présente à l'âme sans passer par « la

[1] Kenelm DIGBY, « Fragment, 'Les images et les pourtraits' », *op. cit.*, f. 123r.

[2] L'imagination est souvent perçue au XVIIe siècle comme la faculté qui permet de compenser l'absence d'intelligibilité. Ainsi, Gassendi fait remarquer à Descartes que « le chien reconnaît son maître aux mêmes signes que nous reconnaissons des hommes sous des chapeaux et des manteaux [...] c'est un même acte d'imagination. » Françoise ARMENGAUD, « Gassendi, Pierre Gassend dit (1592-1655) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 27 septembre 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gassendi/.

[3] L'imagination se distingue chez Descartes par le fait qu'elle est une faculté qui produit non des images mais des représentations schématiques, « réduites à un très petit nombre d'éléments ordonnés et susceptibles d'être aperçus d'un seul mouvement de l'esprit ». Son ressort principal n'est pas la ressemblance ou la similitude de ces figures mais plutôt que celles-ci manifestent un rapport. Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, Paris, Éditions Arguments, 2006, p. 60.

[4] Sur le sens que prend l'expression « théâtre du monde » et l'importance du spectacle au XVIIe siècle, on peut consulter Louis VAN DELFT, *Les spectateurs de la vie : généalogie du regard moraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 37-45.

[5] « Notre cerveau n'est que le théâtre et la scène où tous ces masques sont joués. » « Our braine is but the playhouse and scene, where all these faery maskes are acted. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 416.

fenêtre de la fantaisie[1] ». Lieu où « l'objet est refait entier », elle est le « nœud ou sont liez ensemble le corps et l'ame : Non que l'ame ne soit la forme du tout, mais en tant qu'elle exerce la fonction d'entendre, elle n'agist que par là[2] ». Seule la fantaisie fournit à l'âme de la matière à penser, et le moyen d'élever l'âme est de fournir à l'imagination des objets élevés et de les y conserver. Si l'objet est relégué à la mémoire, il ne sera ravivé que trop rarement. Au contraire, la fantaisie a le pouvoir de maintenir l'objet présent à l'esprit par une « continuelle veuë » qui lui permettra de se convertir progressivement en la substance même de l'imagination. La métaphore de la vue resurgit là où l'on attendrait quelque chose de plus abstrait, illustrant bien la fonction intermédiaire que joue l'imagination.

L'aspect constructif et positif de l'imagination paraît assez évident à Digby en raison des rapports étroits que cette dernière entretient avec la connaissance. Idéalement, l'homme de savoir devrait recevoir ses impressions des organes sensoriels qui agissent comme des « tuyaux pour conduire a la partie spirituelle les extraits raffinez des objets materiels, sans que rien demeure par le chemin pour leur donner quelque goust a eux en particulier[3] ». Les informations des sens peuvent donc être transmises de manière épurée chez le sujet dont la faculté intellectuelle est très développée. Digby vante le parfait entendement d'une dame, indiquant par là comment se déroule la réflexion dans une âme désincarnée :

> Et la vivacité et subtilité de vos sens et esprits materiels (ce qui se voit en toutes occasions, mais particulierement en la promptitude que vous representez souvent au mouvement du sang ; qui est le vehicule des esprits) fait que vous prenez fort sincerement les impressions des choses de dehors, et que vous en formez dedans vous des image et especes fort nayfes et justes : Et puis apres, votre partie superieure gouverne si reglément linferieure que celle cy lasche entierement la prinse de ce quelle avoit acquise, et rend a celle la comme a sa maistresse tout le gain qu'elle avoit fait en traffiquant par le moyen de ses ministres les sens : de sorte qu'il n'est pas merveille si vous devenez scavante en toutes choses, bien au dela du commun[4].

La lettre vire à la flatterie, mais elle n'en demeure pas moins un témoignage utile sur le traitement que réserve l'âme aux données matérielles fournies par les sens qui sont eux-mêmes présentés comme de fidèles ministres soumis à l'autorité indiscutée d'une maîtresse, l'entendement. Le secret de la déduction réussie semble se trouver dans le passage de la partie « inférieure » – les images et espèces se trouvant dans la fantaisie – à

[1] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 123v.
[2] *Ibid.*, f. 123v-124r.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 98r.
[4] *Ibid.*

la partie supérieure qui va les traiter. Plus l'imagination est soumise à la faculté intellectuelle, plus le sujet sera enclin à la finesse du raisonnement. La possibilité de la prémonition et de la connaissance de choses normalement non palpables est liée à la sensibilité de l'imagination qui parvient à extraire des données spécifiques et à en déduire certaines choses, comme la maladie d'une personne par la simple réception d'atomes de maladie. « La cognoissance de laquelle nous nous pouvons servir en cette vie, requiert un meslange de l'ame avec le corps pour la faire naistre[1] », par le fait que ce qui se trouve uniquement dans l'âme ne touche pas le sujet, mais est présent sur un mode discret et invisible. Le passage de l'information par la fantaisie est avéré et nécessaire, sans quoi la personne ne peut prendre conscience de celle-ci.

Comment expliquer que certaines choses touchent davantage que d'autres ? Lorsque les atomes passent dans la fantaisie, ils peuvent rencontrer des impressions avec lesquelles ils partagent des affinités et s'y attacher, comme les brouillards matinaux retenus par la canopée. Certaines impressions se dégagent du flux continu d'atomes qui pénètrent le corps, elles « s'y attachent a l'Idée desja formée qu'elles y trouvent de leur nature, et la changent selon leur temperament, et ainsi donnent subjet a l'ame de former des jugements sur tels objects qui semblent miraculeux[2] ». L'image explique que le sujet assimile mieux ce qui peut s'ajouter à une connaissance déjà absorbée et que sa connaissance soit un processus d'augmentation et non d'inscription sur une page blanche. La connaissance miraculeuse et la prémonition sont, on l'a vu, le fruit d'une attention habituée à s'exercer sur certaines choses. Parfois, l'intuition d'un événement provient directement de substances spirituelles qui, en la personne du « génie particulier » ou de l'« ange gardien », déversent un savoir en l'âme du sujet, mais même une telle action ne sert de rien si le sujet n'a déjà « une semblable figure dedans la fantaisie[3] ». Cette circonstance n'arrive que dans les âmes déjà pures et abstraites de la matière qui peuvent dès lors entretenir une étroite communication avec leur génie particulier ; leur partie sensitive doit être parfaitement domptée. Dès lors, tout savoir, quelle qu'en soit l'origine, nécessite la fantaisie, sans laquelle l'information matérielle ou spirituelle qui se présente au sujet est comparable à un cristal pur dans lequel on ne peut voir d'image à moins de mettre de l'étain ou une matière opaque derrière[4]. La dimension spéculaire de la fantaisie

[1] *Ibid.*, f. 99v.
[2] *Ibid.*, f. 100r.
[3] *Ibid.*, f. 100v.
[4] *Ibid.*

prend ici tout son sens : l'imagination ne fonctionne que parce qu'elle permet au sujet une réflexion sur ses données sensorielles.

Les productions de l'esprit dépendent de leur origine cognitive. Ainsi, dans la préface de sa traduction de *A Treatise of Adhering to God*, le chevalier consigne quelques réflexions sur l'art de traduire en partant de la nature du texte concerné : il propose, sur ce sujet, une variante par rapport aux usages de son temps qui, souvent, oscillent entre imitation et paraphrase[1]. Une fois de plus, la nature tripartite de l'âme sert à classer des productions intellectuelles et Digby distingue trois grandes catégories d'écrits : les productions de l'imagination, celles de l'entendement et enfin celles issues de la dimension affective de l'auteur[2]. Les notions nées de la fantaisie s'expriment en des termes simples qui ont leur équivalent dans des langues étrangères et autorisent donc une traduction verbale stricte. À l'inverse, les compositions qui surgissent de la sphère la plus haute de l'âme ont souvent des implications qui dépassent le sens des mots et ne peuvent se satisfaire d'une traduction littérale, elles requièrent une digestion préalable de leur sens et exigent une expression personnelle, peu importe si les mots ne correspondent pas exactement à leur contrepartie en langue étrangère. Enfin, la dimension affective de l'auteur engendre des pensées qui sont particulièrement appauvries par la traduction et nécessitent une communion de sentiments entre l'auteur et l'interprète, dans la mesure où l'entendement ne peut pas rendre compte de l'utilisation de tel ou tel mot ni expliquer le goût d'un terme. La complexité du texte et sa traduction dépendent ainsi du sujet traité et de l'origine des notions employées, et, sans surprise, le chevalier relègue les notions les plus simples au royaume de l'imagination et considère que les mots sont des reflets justes de ces idées. La fantaisie est donc aussi une force créative, elle est capable de fournir à l'homme des idées qui, à l'interface des sens et de l'intellect, constituent le fondement des spéculations.

Le travail de l'âme, dès lors, s'effectue toujours à contretemps puisqu'elle réfléchit à ce qui est enraciné en elle grâce à l'imagination[3]. Au cours d'une méditation, Digby souligne que pour parvenir à un état de véritable réflexion, l'âme doit effectuer une inversion, et au lieu de laisser la fantaisie la travailler, elle doit transférer l'activité à la

[1] On peut voir par exemple la réflexion de Katherine Philips sur la traduction comme fidélité à l'esprit du texte, mais imprégnée de beauté et de modestie. Line COTTEGNIES, « Katherine Philips's *Pompey* (1663); or the Importance of Being a Translator », *in* Jane TYLUS et Karen NEWMAN (eds.), *Early Modern Cultures of Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 221-235.
[2] Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, épître dédicatoire non paginée.
[3] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », 23 janvier 1633, f. 183v.

faculté intellectuelle qui doit œuvrer sur les données de la fantaisie. Cette dernière est donc une faculté à double sens : elle fournit à l'entendement les données des organes sensoriels, d'une part, et sert de matière à penser pour l'entendement, d'autre part. Deux flux sont possibles, et il suffit de couper l'arrivée d'impressions sensorielles pour que la fantaisie soit entièrement disponible pour le travail de l'entendement dans la sphère intellectuelle.

La faculté imaginative, nécessaire pour parvenir à la sphère intellectuelle, n'est cependant pas toujours dépeinte de façon positive par Digby. La traduction de *De adhaerendo Deo* le met aux prises avec une interprétation négative de l'imagination qui pourrait s'apparenter à la source du divertissement pascalien[1]. Le premier chapitre indique que l'âme doit se dégager du sensible et de ses impressions, et Digby, comme souvent au fil de sa traduction, enrichit l'expression « *phantasmibus nodis* » de la glose « tout mélange avec les espèces corporelles ou les imaginations matérielles » et range systématiquement la fantaisie du côté du monde matériel, tout en gommant son rôle d'intermédiaire[2]. L'ouvrage est certes une traduction dont les idées trouvent sans doute leur origine chez un moine bénédictin[3], mais le chevalier, en conformité avec sa théorie de la traduction décrite dans l'épître dédicatoire, effectue une véritable réappropriation dont on trouve le signe dans de tels interstices. Il ne s'agit pas pour lui de forcer le trait afin de mieux transmettre le message, mais plutôt de rendre compte de la façon dont il a compris et assimilé le texte. Dès lors, on peut supposer que Digby a du mal à situer l'imagination qui est une faculté aux vertus tantôt abstraites, tantôt physiologiques. Le chapitre quatre, « que nos opérations devraient avoir lieu exclusivement dans la partie intellectuelle de notre âme et non dans nos sens[4] », est, dans sa version latine, à la troisième personne, mais Digby le traduit à la première personne du pluriel, signe qu'il conçoit son travail davantage pour sa propre édification que pour celle de ses lecteurs, mais aussi qu'il se sent tout à fait concerné par ce genre de problématique. De fait,

[1] Blaise PASCAL, *Les pensées*, Francis KAPLAN (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 192-202.
[2] Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 2-3. Voici le texte original correspondant : « Quoniam quidem Spiritus cum sit Dominus Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare, id est, cognitione et amore, intellectu et affectu, ab omnibus phantasmatibus nudis. » Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus*, *op. cit.*, p. 8. « Dieu est esprit : ceux qui l'adorent le doivent adorer en esprit et en réalité, autrement dit, leur connaissance et leur amour, leur intelligence et leur volonté doivent être totalement dégagés du sensible. » Jean CASTEL, *De l'union avec Dieu*, *op. cit.*, p. 8.
[3] Jean CASTEL, *De l'union avec Dieu*, *op. cit.*, p. 3-6.
[4] « How our operations ought to be in the intellectual part of our soule onely; and not in our senses ». Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 8. Voici le texte original correspondant : « Qualiter operatio humana debeat esse in solo intellectu, et non in sensibus ? » Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus*, *op. cit.*, p. 13, traduit par : « comment l'homme se doit d'agir par son intelligence et non d'après ses sens », Jean CASTEL, *De l'union avec Dieu*, *op. cit.*, p. 16.

l'ouvrage, plus généralement, illustre bien l'une des difficultés que pose le dualisme de Digby selon lequel l'homme peut être réduit à une opposition entre matériel et spirituel, où le premier doit prendre le pas sur le second. Digby, dans ses *Deux traités*, élève le corps au-dessus du méprisable en lui accordant la part belle de son étude, mais dans sa correspondance et plus particulièrement dans sa traduction, le corps est régulièrement dépeint comme un boulet pour l'âme.

L'imagination joue ainsi un rôle prépondérant dans la logique de Digby, et son caractère ambivalent la distingue de l'intellect dans la mesure où elle est porteuse de tous les possibles ; elle permet la connaissance, mais son potentiel subversif est réel et non négligeable. Dans son étude de l'écriture cartésienne, Jean-Pierre Cavaillé conclut lui aussi à la prépondérance de l'imagination, faculté qui

> offre une aide précieuse et absolument nécessaire à l'entendement : précieuse, parce qu'en transcrivant au moyen de figures les questions traitées, elle accroît la distinction et la netteté de l'esprit, nécessaire, parce que seule l'imagination permet à l'homme de science de se forger une représentation correcte du monde extérieur[1].

Il note que, par conséquent, « l'imagination est ainsi au centre de la pratique des mathématiques comme de la physique, tout en restant étroitement soumise au contrôle de l'entendement[2] » et souligne avec stupeur que « le plus frappant est cette nature double, duplice, de l'imagination, le fait qu'elle appartienne à l'âme, mais qu'elle soit aussi une chose du corps[3] ». La prédominance de l'imagination se retrouve ainsi dans des ouvrages philosophiques du XVIIe siècle, et il serait intéressant de voir si elle constitue un trait caractéristique de ce que l'on pourrait peut-être appeler, en prenant beaucoup de précautions, une philosophie baroque.

La fantaisie est dès lors une faculté profondément ambivalente : entre spirituel et matériel, entre réel et représentation, à la fois faculté créative, mais aussi simple reflet, elle incarne de nombreuses tensions.

1.B.1.a Miroirs et loupes

L'imagination fonctionne en partie grâce au reflet, il convient donc de se pencher ici sur la signification que Digby donne aux instruments qui rendent celui-ci possible et qui occupent une place particulière dans l'écriture de Digby, méritant un bref détour pour analyser leur importance.

[1] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 142-143.
[2] *Ibid.*, p. 144.
[3] *Ibid.*

Le chevalier emprunte sa méthode à l'astronomie, tout friand qu'il est des liens qui unissent la physique et la métaphysique, et il souligne que l'observation du Soleil ne peut se faire qu'à l'aide d'un instrument, un miroir ou une fontaine, qui évite que les astronomes soient éblouis. Le reflet présente les mêmes traits que l'original, mais ceux-ci sont adoucis et mis à la portée des yeux observateurs. Sans doute en vertu de l'équivalence des hommes à l'image de Dieu, il affirme que « les images du soleil Intellectuel, sont les individus de la nature humaine[1] », justifiant ainsi, au moyen de termes néoplatoniciens, l'observation physique de l'être humain – et dans ce contexte particulier, celle de la belle femme. Il se fait en cela le chantre de l'idée de l'âme comme un miroir, reflet fidèle et exact du monde divin[2]. L'assertion accorde aussi au statut de l'image une dignité inégalée, puisque si, par ailleurs, Digby souligne que le portrait est sans vie, il devrait admettre une définition plus large pour l'image qui, davantage qu'une imitation, incarne un modèle réduit de l'objet lui-même.

> Telles beautez sont vrayment moulèes de la main de Dieu, qui n'arrestent la pensee sur l'exterieur mais servent seulement comme un entredeux visuel pour comprendre mieux ce qu'elles sont au-dedans ; qui autrement seroit si spirituel, que comme les Anges il ne seroit point proportionnè a la conversation humaine. Les personnes de cette fabrique celeste ressemblent aux horloges dont la bouëtte est de cristal ; au travers de laquelle le mouvement se monstrant exactement, attire a soy toute l'attention de qui regarde telle piece : mais cela n'empesche que leur Christal ne semble aussi excellent et beau quand on fait reflection sur cette partie seule a part comme celuy des autres qui n'ont point de mouvement (d'ame) compris dedans : ou plustost, leur mouvement anime leur christal, et le rend plus beau et agreable que de soy il ne seroit[3].

Ainsi, dans l'horloge sus décrite, l'ingénieux mécanisme attire le regard admiratif du spectateur qui va tout à coup s'apercevoir qu'il ne doit cette claire vision que grâce à la finesse du cristal qui ferme le boîtier. L'engin automatique, matériel et opaque, fait signe vers le cristal transparent, de même que les représentations artistiques pointent vers des réalités spirituelles qui nous échapperaient tant elles sont éthérées. La transparence du cristal symbolise donc chez le chevalier Digby l'abstraction des idées intellectuelles que nous devons nous évertuer à comprendre. Mais elle n'en est pas moins paradoxale : la transparence est trompeuse et donne l'illusion du vide. Intermédiaire de la vision, le cristal s'efface pour montrer, mais il se fait aussi voir dans son épaisseur dans le même moment. Les efforts pour accéder à la connaissance ne sauraient se dispenser de ces utiles

[1] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 125r.
[2] Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Librairie Droz, 2005, p. 48-63.
[3] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.,* f. 125r-v ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.,* présente aussi la métaphore de l'éblouissement par le Soleil.

entredeux qui tantôt font oublier leur présence, tantôt éblouissent par leur beauté au point de faire oublier ce qu'ils doivent faire voir.

Digby fait un usage copieux de métaphores et de comparaisons avec les instruments faits en verre en mettant en avant leur paradoxale présence[1]. La transparence du cristal symbolise chez lui l'abstraction des idées intellectuelles que l'homme doit œuvrer à comprendre. Le délicat intermédiaire n'est pas invisible, ni même passif : il crée parfois un cadre, quelques fois il colore, il peut aussi refléter la lumière, il a donc le pouvoir de modifier la perception directe de l'objet original. Parfois, par le jeu de la mise au point oculaire, l'objet transparent devient le centre de l'attention, sans pour autant perdre sa qualité de transparence, bien qu'il ne cède plus le pas à un autre objet situé derrière lui. Ainsi le cristal évoqué ci-dessus figure la belle personne qui offre la vision distincte du mécanisme qu'elle recèle, mais la trajectoire inverse se dessine aussi, et le mouvement automatique pointe vers la beauté du cristal et la fait remarquer. Au lieu de souscrire ici à une interprétation traditionnelle de la beauté comme signe de divinité et chemin de contemplation, Digby effectue un renversement et situe le divin au service de la beauté. D'une certaine façon, ce retournement constitue une forme de théâtralisation dans laquelle le décor qui attire d'abord l'attention crée en réalité l'espace de la scène. Le cristal ou le verre poli attirent par leur beauté, mais ils prennent toute leur importance comme cadre qui révèle, défend et protège à la fois les apparences que leur élégance met ainsi en valeur.

Les métaphores du miroir et plus généralement de tout ce qui produit un reflet participent ainsi à définir la fantaisie comme la faculté qui théâtralise l'image et qui célèbre les apparences comme des reflets du réel nécessaires à la connaissance. La métaphore théâtrale est l'un des lieux communs de l'époque du baroque où la scène en vient à symboliser l'inconsistance et l'irréalité du monde[2] ainsi que son essence théâtrale

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Edward Reed, 'I returne you many thankes for your friendly and kinde letter' », Hartingfordbury, 23 mai1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Joseph Rutter, 'I thanke you kindely for your loving and affectionate letter' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », Londres, 23 octobre 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », Paris, 8 janvier 1638 ; Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY et George DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 56 ; Kenelm DIGBY, « Fragment, 'Les images et les pourtraits' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Gell, 'I hoped to have seene you before this time' », s.l., s.d. [1633] ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », s.l., 14 septembre 1633 ; « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », Londres, 15/25 sept [s.d.].

[2] Louis VAN DELFT, *Le moraliste classique : essai de définition et de typologie*, Genève, Librairie Droz, 1982, p. 191-200 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 38-40.

incarnée dans la remarque de Jacques dans *As You Like It*, « le monde entier est une scène[1] ». Cette mise en avant de l'illusion souligne combien la représentation est centrale dans l'homme et dans la logique, et combien ce dernier dépend des apparences pour accéder au monde connaissable. Les apparences sont ainsi glorifiées pour leur valeur épistémologique, loin du poncif qui voudrait qu'elles soient trompeuses ou superficielles. L'expression de Claude-Gilbert Dubois, « profondeurs de l'apparence[2] », prend tout son sens dans la perspective digbéenne où la surface du mot, du monde extérieur et des personnes sont des amorces de savoir.

1.B.1.b Le trompe-l'œil

Par ailleurs, l'imagination est porteuse d'un pouvoir subversif non négligeable ; comme on l'a vu au sujet de la sympathie[3], elle est souvent associée à un effet connoté négativement comme une tâche de naissance, un nourrisson noir ou un nouveau-né hirsute. Ses effets sont matériels, généralement visibles ; ils sont irréversibles, mais auraient pu être évités. L'usage du mot « imagination » dans les écrits de Digby ne correspond donc pas à la définition que promeut Southgate, à savoir une alternative pour tout ce qui n'est ni matériel, ni mécaniste, ni physique[4]. Digby n'essaie pas seulement d'expliquer des phénomènes psychiques en leur donnant une justification physique, il inscrit réellement la fantaisie à l'interface des mondes corporel et spirituel.

Ces caractéristiques de la fantaisie permettent d'expliquer qu'elle puisse facilement être manipulée et agir, elle aussi, contre l'intérêt du sujet. La puissance de l'imagination est illustrée par l'homme chez qui elle est la seule faculté qui fonctionne : il suffit de lui faire croire qu'il est solidement ligoté pour qu'il ne puisse plus bouger et qu'il se plaigne de son emprisonnement, qu'il ne puisse avancer d'un pas vers de la nourriture ou une boisson qui se trouverait auprès de lui et qui pourrait apaiser sa faim ou étancher sa soif[5]. L'homme est paralysé par l'idée de sa situation, sa fantaisie ne peut donc envoyer les esprits nécessaires dans les nerfs pour mettre le corps en branle. Il en va de même chez les animaux qui donnent parfois l'impression d'avoir un sens moral : leur comportement en apparence altruiste s'explique par la force de l'habitude, comme le tigre végétarien qui a été élevé avec une biche et qui, affamé, préfère s'enfuir pour trouver de la nourriture plutôt que de s'attaquer à sa fidèle amie. La biche n'a jamais pénétré son

[1] « All the world's a stage », William Shakespeare, *As You Like It,* II, 7.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*
[3] Voir partie I, chapitre 2, « 2.C. La sympathie ».
[4] Beverley C. SOUTHGATE, « The Power of Imagination », *art. cit.*, p. 281.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 334.

imagination avec d'autres circonstances que le jeu et la chaleur, et la faim ne tire de la fantaisie du tigre que l'idée de la viande qui n'est donc pas associée à la biche – l'assimilation de cette bête avec la nourriture ne se faisant pas, le tigre ne s'en prend pas à sa compagne. Ces deux exemples montrent bien que l'imagination occupe une part importante dans le gouvernement de l'action humaine – elle est encore un domaine où la volonté capitule, où la raison ne peut opérer que dans un second temps. Une fois de plus, une tendance baroque se dessine chez Digby, où, malgré les apparences, la raison est reléguée au second rang au profit de l'intuition, de l'émotion et du sensible ; où l'être vivant subit l'imagination qui domine sa volonté.

Le rôle prépondérant que le chevalier accorde à l'imagination a une résonance baroque dans la mesure où il contribue à valoriser une faculté qui laisse la part belle à l'image, qui ouvre plus que toute autre la possibilité de l'illusion et de la subversion. Jean Rousset en vient à étudier le baroque architectural et littéraire justement parce qu'il souhaite écrire une « histoire de l'imagination » et que le baroque comme sensibilité artistique correspond à un imaginaire spécifique fait de bizarre et d'étrange, mais aussi à une approche du monde pétrie de consommation voluptueuse des biens du monde conjuguée à un lyrisme métaphysique[1]. À la charnière entre ces deux modes, Digby situe l'imagination – cette faculté qui permet à l'homme de surmonter son dualisme, d'expliquer les phénomènes étranges qui composent son vécu, mais aussi de glorifier l'illusion et la représentation comme données essentielles constituant le monde de l'homme. L'imagination met en scène l'image du vécu et situe ainsi le processus de représentation au cœur de la connaissance, mais elle est aussi susceptible de manipulation et peut devenir une force de subversion, à l'instar de la mémoire. Faculté théâtrale par excellence, l'imagination revêt aussi parfois les attributs du trompe-l'œil.

1.B.2. L'image

La représentation, au XVIIe siècle, s'établit en général sous le signe de la *mimesis*, mais la dimension intersémiotique et réflexive, où le texte devient peinture et où l'image devient littéraire[2], peut d'ores et déjà être repérée dans les écrits de Digby. Le dictionnaire de Furetière établit d'emblée l'association de la représentation avec l'image, la mémoire

[1] Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 13.
[2] Lucile BORDES, *La représentation au XVIIe siècle : pour une approche intersémiotique*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 7-10.

et l'absence[1]. La faculté de représentation est essentielle à l'imagination pour créer de la connaissance : elle met en scène les atomes reçus et les spiritualise, ce qui permet au sujet, par le biais de cette image mentale, de comprendre ce qui se présente à elle. Beaucoup de penseurs de l'époque ont recours à l'image pour expliquer les processus cognitifs ; parmi eux, Hobbes décrit la pensée comme faisant usage de la représentation ou du phantasme[2]. La représentation figure ainsi au premier rang dans le processus de connaissance et elle est nécessaire à la personne qui veut connaître, mais elle suscite aussi de nombreuses interrogations dans le système de Digby : si ce dernier semble parfois souscrire à l'hypothèse néoplatonicienne et plutôt classicisante d'une image qui représente fidèlement son modèle[3], au point de devenir une voie d'accès au réel et au vrai, il offre une théorie picturale qui montre des lignes de faille et en font pencher l'interprétation du côté baroque. Cette section explore la signification de la théorie picturale de Digby à la lumière de son épistémologie et analyse ses résonances et ses implications.

1.B.2.a. Difficultés de la représentation

La représentation ouvre la voie à la connaissance dans la mesure où l'imagination recrée en elle-même une image complète de l'objet étudié qu'elle transmet ensuite à l'entendement. La notion est donc une reconstitution, une unification du réel après sa fragmentation par les sens. Or, les images mentale et artistique partagent le terrain commun de la quête du beau, habituellement associée au classicisme. La tension qui habite ces deux types de représentation dans la pensée de Digby mérite que l'on s'y arrête.

Digby, dans la lettre à ses trois fils, note la supériorité de l'image peinte sur la description verbale, tout en soulignant que l'art qui fait usage de « couleurs mortes » n'est pas idoine pour représenter « la vie et l'harmonie » de sa défunte femme[4]. L'objectif avoué de sa lettre est, entre autres, de dresser un portrait de leur mère à ses fils, mais il

[1] « Image qui nous remet en l'idée et en mémoire les objets absents, et qui nous les peint tels qu'ils sont. », Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, Paris, 1690, entrée « représentation ».
[2] Yves Charles ZARKA, « Le vocabulaire de l'apparaître : le champ sémantique de la notion de *phantasma* », *in* Yves Charles ZARKA (ed.) *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexigraphie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 13-29 ; Philip PETTIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 14.
[3] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck: The Self-Portrait with a Sunflower and the Vision of the Painter*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 225-226.
[4] « Ils ne parvenaient pas à traduire avec leurs couleurs mortes la vie et l'harmonie qui émanaient de tous ses traits parfaitements symétriques. » « They could not expresse with dead colours the life and harmony which rose from the exact symmetry of all her features. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*

émet sans cesse des réserves sur l'exercice et souligner qu'aucun art ne peut imiter la vie et les esprits. Sa prose accuse l'union des parties qui « conspirent secrètement pour composer le visage » et dont les limites individuelles sont si bien fondues dans l'ensemble qu'on ne peut plus les distinguer ; le portrait est ainsi placé sous le signe de l'harmonie et de la vie[1]. Le chevalier poursuit sa lettre avec une typologie de visages, dont certains paraissent plaisants au premier abord, mais dont aucune des parties « soumises à un examen minutieux par fractionnement, n'arrive à la hauteur des attentes[2] ». Le chevalier procède par analyse dans la représentation comme dans l'élaboration de savoirs, il vante l'unité générale, l'union des parties, mais soumet l'objet de sa pensée à une atomisation rigoureuse. La suite de la lettre l'illustre bien avec la description élogieuse de parties anatomiques qui s'apparente aux blasons du corps féminin en vogue aux siècles précédents. De haut en bas, le corps de la défunte est autopsié sur le plan littéraire, et des correspondances symboliques avec sa nature angélique sont établies. L'auteur fait aussi écho au blason du corps pourrissant qu'il écrit dans une missive à son frère à la même époque[3]. Amour et déchiquetage se conjuguent pour dire le manque et la perte. Ainsi se dessine, dans ces deux morceaux choisis, le caractère ambivalent de la représentation qui doit à la fois résulter d'une unité, mais qui ne peut faire l'économie de la division et de la parcellisation du monde matériel.

Digby fait le choix d'une voie symbolique, où la connaissance du monde mouvant et de la vie passe par un objet sensible qui est abstrait grâce à la puissance de la fantaisie et qui conserve un rapport analogique, formel ou naturel avec son corps d'origine[4]. Ce symbole, que Digby nomme simplement Image, n'est pas matériel ni complètement spirituel, il participe des deux natures, et, comme Narcisse, l'entendement doit se pencher sur le miroir de la fantaisie pour saisir l'être représenté et s'y unir. Dans l'Europe de la Contre-Réforme qui mise sur les vertus didactiques, émotives et persuasives de l'image pour faire face au protestantisme[5], l'incorporation de l'image au sein même de la pensée permet au chevalier de réaffirmer la centralité de la représentation ainsi que son identité

[1] « Sa beauté était le résultat de la conspiration secrète de toutes ces parties qui dessinaient ensemble ce visage » « The resultancy of beauty out of the secret conspiring of all of them to make that face which they did. » *Ibid.*

[2] « But when one commeth to a strict examination of them by taking it to pieces, no one of those pieces answereth the expectation. » *Ibid.*

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », Hartingfordbury, 24 mai 1633.

[4] A. Kibédi VARGA, « L'univers en métamorphoses », *in* Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise*, *op. cit.*, p. 3.

[5] Emile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, *op. cit*, p. 22-29 ; Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du Concile de Trente, 1562-1563*, traduit par Ephrem FLORIVAL, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 167-168 ; Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 121-124.

ontologique, dans un processus implicite de justification doctrinale. Une fois établie la nécessité de l'image, il lui reste à prouver que celle-ci est un chemin vers Dieu, idée qu'il répète souvent dans la décennie qui suit le décès de son épouse.

1.B.2.b. L'image de Dieu

On a vu ci-dessus le mouvement spéculaire de l'âme qui rentre en soi pour trouver l'image de Dieu, et cette section y revient afin de voir non plus le geste réflexif, mais plutôt le rôle fondamental qu'y joue l'image. De fait, Digby aurait pu opter pour une interprétation plus déréalisée qui aurait situé l'idée de Dieu au cœur de l'homme, mais il suit la tradition biblique de l'homme « à l'image de Dieu[1] ». L'image est ainsi élevée en dignité puisqu'elle est associée à la fois au divin, mais aussi à la vie dans toute sa densité. Le ciel se rend ainsi accessible, de même que les substances intellectuelles qui, éblouissantes comme un soleil, ne peuvent d'ordinaire être contemplées à l'œil nu. L'image est un détour nécessaire et inéluctable pour accéder à une certaine connaissance[2].

La représentation physique, matérielle ou imaginative est le signe d'une autre réalité spirituelle plus vraie, plus proche de la substance intellectuelle, et elle ouvre un accès à la substance de la chose, à sa véritable identité. « Les images et les pourtraits ne servent a autre fin, qu'a imprimer souvent dans l'imaginatio l'Idee de la substance qu'ils representent, afin que l'ame les trouvant là a tous propos, s'en empraigne[3] ». L'image est l'outil de pensée qui permet de faire pénétrer la substance dans l'entendement, elle nécessite temps, présence et répétition. Le processus de l'impression, étudié précédemment, est en réalité double : il désigne, d'une part, l'effet des sens sur la fantaisie, il est alors instantané et souvent répétitif. D'autre part, les images de la fantaisie effectuent aussi une impression sur l'entendement, mais celle-ci, plus longue à mettre en place, nécessite la fréquentation assidue, soutenue et intense de l'image.

Si l'image sert à faire connaître l'idée de la substance, elle est aussi une méthode de progression spirituelle. Digby affirme en effet que « jamais personne a fait notable progrès en la vie spirituelle, qui n'a abondé d'affections (ou du moins, d'inclination a icelles) en sa vie seculiere », réconciliant une fois de plus au passage la vie terrestre avec

[1] La référence biblique est à Genèse 1, 26-27 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, […] Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 19-21 ; Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « L'infini est-il le Dieu des métaphysiciens ? », *in* Jean-Marie LARDIC (ed.), *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 22.
[2] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 124v-125. Sur l'importance de l'image comme voie d'accès à Dieu, on peut consulter Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 249-250.
[3] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 123.

sa contrepartie éternelle[1]. La raison s'en trouve dans les degrés d'affection que traverse l'âme : quand elle rencontre les transcendantaux – le beau et le bon –, elle éprouve de l'amour et s'attache, et par un effet de la providence, sans s'attiédir dans ses affections, elle « jette cette pointe brûlante sur le Createur qui a la fin elle recognoist et ayme en la creature[2] ». Fidèle à la tradition méditative et mystique de son époque, Digby décrit une contemplation qui fonctionne par échelons que l'homme gravit, entrant ainsi dans une communication plus intime avec Dieu, sans pour autant renier son appartenance terrestre puisque les premières étapes l'invitent à considérer la grandeur du monde créé et la beauté de la Terre habitable et de ses créatures[3]. À partir de cette contemplation matérielle, la révélation de l'essence divine s'opère et la claire vision de « l'original » est accordée à ceux qui en sont estimés dignes. L'homme est supérieur à l'ange en raison de sa qualité de « copie » ; créé par le souffle de Dieu il comprend une étincelle de divinité[4]. La création et le monde matériel sont ainsi des voies vers le divin ; l'homme accède à la connaissance de Dieu par ses reflets et ses copies[5].

Le même raisonnement pourrait sous-tendre la justification des images dans le culte – sujet sensible dans le sillage de la Réforme, mais Digby semble s'y refuser lorsqu'il répond à son cousin sur ce sujet. George Digby le prie de préciser sa pensée lorsqu'il prétend les Pères de l'Église infaillibles en doctrine, puisque certains tiennent des positions difficiles à légitimer, comme Tertullien et Justin qui bannissent l'usage des images tandis que d'autres affirment que les anges s'accouplent avec les femmes[6]. Digby reprend ces points de doctrine un à un et sa position nuancée rappelle que l'utilisation d'images n'est pas un précepte christique, mais un usage mis en place par « les gouverneurs de l'Église » afin de soutenir la dévotion du vulgaire. Elle n'est pas adaptée à toutes les époques – les temps primitifs gardaient le souvenir brûlant de la récente

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 7v-8r.
[2] *Ibid.*, f. 7v.
[3] Sur la justification de la contemplation de la création pour accéder à Dieu par Thomas d'Aquin, on peut consulter Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 257-258.
[4] « De la même façon, faute de pouvoir voir Dieu et ses nuances, contemplons son image par la représentation qu'il a faite à son image, de son talentueux crayon, et aimons-la, et aimons-le avec elle, aimons-la pour Lui et pour ce qu'elle lui ressemble. Si nous y parvenons, il ne fait aucun doute qu'il nous montrera l'original quand nous serons dans un état digne de le contempler. » « In like manner, not being able to see God and hue, lett us looke upon his image, upon his picture that he drew with his owne skilfull pencill to his exact likenesse; and lett us love that and him in that; loving that for his sake and for being like him. And if we do so, there is no doubt but he will show us the original when we are in a state fitt to looke upon it ». Kenelm DIGBY, « I would to God », *op. cit.*
[5] Digby puise, dans sa démarche méditative, dans plusieurs traditions chrétiennes, notamment l'ignacienne et la carmélitaine. Pour une bonne introduction aux pratiques méditatives, on peut consulter Christian BELIN, *La conversation intérieure : la méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 85-111, 113-118.
[6] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion Between the Lord George Digby and Sir Kenelm Digby, Knight*, Londres, 1651, p. 4.

idolâtrie, ce qui engagea Justin et Tertullien à s'y opposer. Mais les mœurs ont changé et les images visibles, véritables livres pour les illettrés, sont désormais bienvenues puisque le spectre de l'idolâtrie s'est éloigné[1]. L'image a une utilité dévotionnelle et religieuse, et il est étonnant que Digby n'ait pas fait usage ici de sa théorie qui ouvre dans la représentation un accès au divin. Il semblerait donc que sa pensée sur cette dernière se limite à l'image qu'est l'homme, doté de vie et de ressemblance divines, attributs que ne possèdent pas les images de dévotion.

Cette conclusion est renforcée par la traduction de *L'union avec Dieu* où Digby insiste sur la négation des images qui envahissent la fantaisie, soulignant la nécessaire purification des choses de ce monde et le besoin de « se retirer en ce monde des objets créés[2] ». Le texte est certes à prendre avec précaution puisqu'il s'agit d'une traduction et non d'une production originale, mais il est tout de même étonnant qu'aucune trace de la jubilation matérielle, qui cohabite généralement avec l'exaltation du divin dans les écrits du chevalier, n'y soit visible. L'idée, conforme aux mystiques rhénans[3], est récurrente dans ses notes de retraite et on la retrouve dans la « première méditation » qui rappelle son identité comme image de Dieu, mais aspire à un silence où ne puissent entrer « des cogitations d'aucune chose creée » ni « attraits des choses extérieures » qui sollicitent sans cesse l'âme. La démarche, conforme au principe de la retraite spirituelle[4], concède que l'âme ne peut être oisive, qu'elle exerce ses opérations sans intermission, mais qu'elle ne peut atteindre le digne objet de ses pensées que si elle dégage les « impressions entassees sur ce [*sic*] divin image[5] ». L'originalité de l'approche concerne la métaphore employée : « il faut donc que je prenne le pinceau spirituel pour les effacer, l'eaue intellectuelle pour nettoyer et laver cette chambre contaminée de si indignes hostes[6] ». Il ne s'agit plus de négation des images terrestres, mais plutôt de leur éviction dépeinte au moyen de la comparaison avec la peinture. Vider l'âme des distractions et divertissements mal venus devient une activité artistique, et la peinture, habituellement associée à la création, devient ici un moyen d'effacement. Dans son désir de purification, le chevalier

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] « Sequester your selfe from all wordly and created objects. » Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 29. Voici le texte original : « quod quanto magis magisque te nudaveris a phantasmatibus », Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus*, *op. cit.*, p. 28 ; « plus vous apporterez de zèle à vous débarrasser des images sensibles », Jean CASTEL, *De l'union avec Dieu*, *op. cit.*, p. 35.
[3] Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; Alain DE LIBERA, *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
[4] Le concept de retraite est au cœur du Concile de Trente et de la prédication qu'il inspira. Bernard BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle : loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 3-4.
[5] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 152r-v (1e méditation).
[6] *Ibid.*, f. 152v.

opère l'exact inverse – en termes de langage – de ce qu'il souhaite faire, puisqu'il ajoute des images inhabituelles à sa prose et crée un renversement significatif alors même qu'il dit vouloir se départir des images. Le double paradoxe des termes employés et du renversement de la fonction représentative souligne que pour le chevalier, la représentation n'est pas qu'un moyen de créer et de connaître, elle peut aussi procéder à une annihilation. Dès lors, l'association de la défunte Venetia avec la fonction représentative prend un sens nouveau : l'art ne peut représenter le vivant, mais il dit efficacement la mort.

1.B.2.c. Le beau

La métaphore picturale nécessite d'analyser la part que joue le beau qui occupe un statut particulier lié au catholicisme. De façon très schématique, le beau est généralement associé à une posture classique, où harmonie et équilibre se conjuguent pour créer le plaisir des sens, tandis que le baroque privilégie le mouvement, l'émotion et l'effet sur la recherche esthétique. L'opposition entre baroque et classique n'est cependant pas si tranchée, et serait décrite avec davantage de justesse non comme une dialectique, mais comme une série de tensions portant sur des choix esthétiques, parmi lesquels on trouve les couples stabilité/mouvement, proportion/disproportion et structure/façade. Le baroque fait état d'une recherche du beau, et propose non pas tant une nouvelle définition du beau, composée d'irrégularité et de désordre là où le classicisme verrait l'harmonie et la proportion, mais plutôt un changement d'accent, où la perception prévaut sur un critère intrinsèque qui définirait le beau[1]. À l'instar des philosophes scolastiques, en justifiant la contemplation à partir du sensible, Digby souscrit à la parenté entre le beau profane et sensible avec le Beau transcendantal. Dans une Angleterre encore profondément soupçonneuse de la dimension esthétique du christianisme[2], Digby se range dans le sillage de la Contre-Réforme qui envisage fondamentalement le Beau comme une qualité de l'être au même titre que le Bien et le Vrai et non plus seulement comme un ornement dont l'attirance sensible devrait susciter la méfiance[3]. Il refuse la beauté comme

[1] Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit*, p. 81. Signe de son peu d'affinité avec le beau, le baroque est rarement étudié en corrélation avec la beauté. Jean Rousset bannit presque le terme de son étude sur la littérature baroque (Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 242-246). La rupture de l'histoire du beau est développée dans les études de Line COTTEGNIES, Tony GHEERAERT et Gisèle VENET (eds.), *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.

[2] Vincent ROGER, *Le cœur et la croix : l'esthétique baroque de Richard Crashaw, 1612-1649*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 17.

[3] Sur l'importance que peut prendre le beau dans la dévotion chrétienne à l'époque moderne, on peut consulter Christian BELIN, « La figure du beau dans le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales », *in* Guy BEDOUELLE, Christian BELIN et Simone DE REYFF (eds.), *L'art de la tradition : journées d'études de l'Université de Fribourg*, Fribourg, Academic Press, 2005, p. 131-143.

distraction ou divertissement au sens pascalien et y voit le moyen de fixer l'attention distraite de l'homme, puis de la conduire vers le divin, dans le pur esprit de la Contre-Réforme[1].

Le chevalier propose une théorie esthétique où la beauté incarne « un entredeux visuel pour comprendre mieux ce qu'elles [les beautés] sont au-dedans[2] ». La beauté est comme le cristal qui forme le cadran d'une horloge évoqué ci-dessus : beau en soi, en tant que verre, il l'est aussi dans la mesure où il fait signe vers un au-delà, ici le mécanisme de l'horloge que le cristal protège et révèle à la fois. Il y a donc une adéquation entre la représentation extérieure et l'intérieur du sujet, ce qui permet au passage au chevalier d'affirmer la valeur de Venetia Stanley pour son caractère et non plus exclusivement pour sa célèbre beauté. La jouissance du sensible est réaffirmée et justifiée : aimer une belle créature revient à aimer Dieu et le chevalier doute au cours d'une parenthèse qu'aimer une personne puisse être qualifié d'idolâtrie[3]. Il souscrit ailleurs aux idéaux platoniciens de la beauté, en particulier ceux exprimés dans le *Timée*[4], et met en valeur la « beauté de l'âme, l'harmonie de l'esprit » ou encore « la belle enveloppe, la ravissante armoire qui renferme ce riche joyau » et dans lesquels il « admire la proportion exacte, la symétrie exceptionnelle entre le joyau et l'or qui le sertit[5] ». L'idéal de beauté qu'il vante est donc tout à fait ancré dans la pensée classique de son temps et il met sans cesse l'accent sur la proportion qui seule peut exprimer l'harmonie. Dans un fragment étonnant, mais tout à fait cohérent avec sa grandiloquence et sa justification de l'amour terrestre, le chevalier exprime son admiration pour une princesse dont la présence, en raison de sa nature

[1] Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du Concile de Trente, 1562-1563*, *op. cit.*, p. 167-169.
[2] Kenelm DIGBY, « Les images et les pourtraits », *op. cit.*, f. 125r. Digby reprend une image proche dans sa lettre à Sir Tobie Matthew, « Aucune comparaison ne sied sinon celle d'une montre curieuse enfermée dans un élégant boîtier de cristal : la gravure artistique de cette enveloppe claire et pure mérite toute votre attention. Cependant, l'ouvrage plus complexe et le mouvement régulier de ce qui transparaît attirent le regard et forcent l'admiration. » « I can compare her to nothing so properly, as to a curious watch enclosed in a dainty Christall case; in which though the artfull graving of the cleare and pure outside deserve an entire attention, yet the more daedelean workemanship and regular motions of what shineth through it, carrieth away all your consideration to the admiring of that ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.*, f. 30v. L'idée n'est pas nouvelle et fait écho à la pensée scolastique héritée de Thomas d'Aquin. Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 257-258.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to ye town' », *op. cit.*
[4] PLATON, *Timée, Critias*, traduit par Luc BRISSON et Michel PATILLON (eds.), 5e éd., Paris, Flammarion, 2001, 30a-c, p. 118-9.
[5] « Mais c'est la beauté de l'âme, l'harmonie de l'esprit que j'adore, et si à un moment je jette agréablement un regard sur la belle enveloppe, la ravissante armoire qui renferme ce riche joyau, mon regard n'y demeure pas mais il pénètre le noble invité et admire la proportion exacte, la symétrie exceptionnelle entre le joyau et l'or qui le sertit. » « But it is the beauty of the soule, the harmony of the mind, that I adore: And if att any time I glance a pleased eye upon the lovely outside, the becoming cabinet, that encloseth that rich jewell, it dwelleth not thereon, but looketh through upon the noble guest within, and admireth the exact proportion, the rare symmetry betweene the jewell, and the gold that is sett in. » Kenelm DIGBY, 'By yr pleading of an ill cause' », *op. cit.*

angélique, vaut une méditation, tant elle « œuvre sur l'âme et non les sens[1] ». Les hommes, et en particulier les belles personnes, sont ainsi rendus comparables au Christ qui permet au croyant de passer par la contemplation de son humanité à sa divinité grâce à sa double nature. Digby pousse la comparaison jusqu'à assimiler la princesse aux substances intellectuelles qui contiennent en elles l'univers entier. Empruntant son idée au néoplatonisme chrétien[2], il mêle le langage de la vision et de l'illumination pour justifier l'approche de Dieu par la contemplation de son image, processus préparatoire à la vision béatifique. Les traits les plus classiques de la pensée du chevalier se situent précisément dans cette quête de l'harmonie, de la beauté et de l'unité, et un critique qui s'en tiendrait à cette lecture superficielle de son approche de la beauté pourrait légitimement conclure à son caractère classique. De fait, le chevalier adopte une posture répandue à son époque et rend hommage aux idéaux de beauté et de ressemblance. Cette posture classique sera cependant remise en question par sa valorisation des accidents et des défauts de la représentation, comme je tenterai de le montrer ci-dessous.

Le propos grandiloquent résume bien l'idée de Digby qui fait de l'homme un chemin vers Dieu, au risque de diminuer le rôle médiateur du Christ ou des saints catholiques au bénéfice des belles personnes. Il interprète à la fois la doctrine chrétienne et les idées néoplatoniciennes de son époque au bénéfice de l'amour terrestre qui se trouve glorifié et sacralisé[3]. Son objectif, en particulier dans les années 1633-1635, n'est pas d'élaborer une saine doctrine conforme au catholicisme romain et tridentin, mais plutôt de s'approprier les éléments qui lui sont utiles dans cette tradition au service d'une pensée baroque qui cumule la jouissance de la beauté terrestre avec l'espérance de la béatitude. La vertu transcendantale de la beauté sert parfaitement son objectif grâce à ses qualités sensible et spirituelle ; elle opère par sa double nature la réconciliation à laquelle aspire Digby.

1.B.2d. La représentation picturale

L'un des problèmes majeurs de la représentation picturale se situe dans le fait qu'elle correspond à un degré supplémentaire de représentation, elle revient à faire « une image de [l']Image ». Le parallèle entre l'artiste et le Créateur est très éloquent et Digby n'hésite pas à faire référence au crayon talentueux de Dieu : « regardons son image, le

[1] « There needs no morning meditation; for it worketh upon the Soule, not the Sense. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I do not believe the Prince will visite you' », s.l., s.d., f. 87r.
[2] Sue P. STARKE, *The Heroines of English Pastoral Romance*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2007, p. 20-21.
[3] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 225-226. John Peacock développe de façon convaincante la dimension platonicienne des images choisies par Digby.

dessin qu'il fit de son crayon adroit à son exacte ressemblance[1] ». La figure de la représentation picturale permet aussi de dire l'exceptionnalité à une époque où l'art du portrait est encore réservé aux élites fortunées[2].

Digby se lance souvent dans l'art du portrait textuel qu'il aborde de manière picturale, décrivant en priorité les couleurs et les formes[3]. On peut trouver les racines de ce procédé récurrent dans la philosophie fondamentalement ontologique du chevalier qui revient sans cesse à une définition de l'homme dans ses paradoxes de finitude et d'éternité, de sujet et d'objet. Sa réflexion sur la couleur qui occupe presque trois chapitres dans le *Traité des corps*[4] trouve sa raison d'être au détour d'une phrase dans le *Traité de l'âme*, où le chevalier rappelle que la pénétration de la lumière explique les variations chromatiques et que, fort de cette connaissance, le discours peut décrire des variations de couleurs à l'infini grâce au langage. Dès lors, il en conclut que la même nature se trouve dans l'entendement et dans les choses, que le même ordre permet de pénétrer le savoir et de causer des « transmutations naturelles[5] ». La remarque étonne : elle est l'unique occurrence du terme « transmutation » dans un texte où la « mutation » est très présente, et elle crée un parallèle inhabituel non pas entre les fonctionnements naturel et cognitif, mais entre la nature de l'entendement et celle des choses. La fascination de Digby pour les couleurs provient de leur plasticité infinie, de leur caractère baroque de métamorphose potentielle qu'il met en relation avec le discours humain. La pratique du syllogisme qui permet, à partir de deux termes, d'accéder à un troisième s'apparente à la palette de l'artiste qui, en mêlant le bleu et le jaune, accède à un vert tout à fait différent de ses composantes initiales et au cœur duquel on ne retrouve pas leurs traces. Digby n'élabore pas une philosophie du mélange comme son éclectisme pourrait le faire imaginer, mais une pensée de la métamorphose et du changement radical. La permanence de l'homme ou de la couleur ne se trouve pas dans le produit issu du syllogisme ou du mélange, mais dans la structure, dans l'ordre, dans le processus qui

[1] « Lett us looke upon his image, upon his picture that he drew with his owne skilfull pencill to his exact likenesse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*
[2] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 227.
[3] On notera, entre autres, les portraits des lettres suivantes : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I thinke there is nothing trewer' », Liège, 15 septembre 1641, Kenelm DIGBY, « Fragment, 'Les images et les pourtraits' », 1630, *op. cit*.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 257-274.
[5] « De la sorte, il apparaît clairement que notre entendement et les choses partagent une même nature : l'ordre qui produit la science dans le premier provoque des transmutations naturelles dans ces dernières. » « So that hence it appeareth clearely, that the same nature is in our understanding, and in the thinges: and that the same ordering, which in the one maketh science, in the other causeth naturall transmutations. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 385.

préside au changement, ce qui justifie que le chevalier prête tant d'attention à la méthode du savoir et à sa validation.

Or, Digby ne postule pas toujours que l'art doive imiter le réel. De fait, dans une lettre à Tobie Matthews, il souligne que la perception se limite généralement à la vue et à l'ouïe qui façonnent chacune de leur côté une « idole », une image tirée de la vue de la personne en question ou de ce qui en est dit. L'image visuelle permet d'aller dans le détail des choses, à l'instar des peintures à l'huile, et il est finalement peu de visages qui en tirent avantage. Peut-être faut-il voir dans une telle réflexion une glorification personnelle de l'homme qui a fait peindre plusieurs portraits par Van Dyck duquel il dit que « les plus beaux visages sont rarement satisfaits[1] ». À l'inverse, les gravures les plus valorisantes se font sur des formats plus petits qui permettent aisément de laisser de côté des défauts apparents. Ainsi, la représentation picturale ne tombe pas sous le coup d'une interprétation généralisante qui l'évaluerait en fonction de son degré d'imitation, mais se trouve catégorisée par destination et par format, une huile n'ayant pas le même objectif qu'une gravure. Ailleurs, il reprend un poncif de la culture italienne de son temps, admirant le dessin d'un Raphaël et la couleur d'un Titien comme des images fidèles à l'harmonie naturelle et comme des représentations sans emphase ni accent mal placé[2].

Cette approche forme un contraste avec les propos qu'il tient par ailleurs, où il affirme que la représentation picturale a pour spécificité d'être meilleure si le sujet présente un défaut, la perfection échappant souvent au pinceau[3]. Si la remarque sert à justifier que les portraits de Venetia Stanley ne rendent qu'une pâle copie de sa beauté, l'accent mis sur le défaut fait écho à la perle irrégulière dont le terme de baroque tire son étymologie. Cette mise en valeur de l'irrégularité et de l'imperfection change imperceptiblement son approche du beau : si le chevalier ne renonce pas à l'association entre beauté et perfection, il souligne que l'art penche du côté de la légère difformité pour s'accomplir pleinement.

[1] « Les plus beaux visages sont rarement satisfaits avec Van Dyck, tandis qu'avec Hoskins, peu se plaignent, pas même les moins attrayants. » « The best faces, are seldom satisfied with Van Dycke; whereas, not the very worst, ever complain of Hoskins. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I thinke there is nothing trewer' », *op. cit.* Dans cette dernière lettre, Digby souligne que les difformités deviennent des marques particulières de charme dans les corps glorifiés.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*, f. 73r-v ; John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 229-233.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*

Conclusion

Ce chapitre retraçait le cheminement de l'appréhension qui va de l'organe perceptif à l'entendement tel qu'il est décrit par Digby afin d'exposer la façon dont l'homme pense à partir de ce que son environnement lui fournit. Or, on constate que l'imagination de l'homme joue un rôle clé dans ce processus cognitif : elle est une véritable scène de théâtre où la représentation se déroule sur le mode de la reproduction du réel ou du trompe-l'œil. Par la fantaisie, l'image est située au centre de la pensée : elle est reconstituée et conservée dans la mémoire, elle est une voie d'accès à toute connaissance et elle préside à la transmutation des choses au même titre que le discours. Forces créatrices autant que trompeuses, l'imagination et la fantaisie fondent la vie cognitive de l'homme.

L'enquête nous a ensuite amenés à chercher quelle place Digby accordait à la représentation, et quelles interférences sa théorie picturale présentait avec sa logique. Or, Digby élève la beauté et l'harmonie au premier rang de ce que l'homme doit rechercher, mais il souligne en même temps, dans un geste baroque, qu'il est plus facile de représenter un visage ou une personne présentant un défaut. Son traitement de l'image comme accès vers le divin a des résonances tridentines autant que baroques.

La fantaisie est le lieu de la représentation et de la théâtralisation du savoir, mais la dimension potentiellement subversive de l'image et de la fantaisie nécessite que le sujet détermine la véracité de ce qui le pénètre de toutes parts pour conjurer le spectre sceptique.

Chapitre 2 : Une méthode contre la crise de la connaissance

Le fonctionnement de l'entendement, on l'a vu, ne suffit pas à garantir la véracité de ce qui pénètre l'esprit humain. De fait, les forces subversives à l'œuvre dans la mémoire ou la fantaisie empêchent le sujet de se fier absolument à tout ce qui le pénètre. Le système cognitif de Digby ne constitue pas un rempart contre le doute, mais invite l'homme à rechercher la vérité ailleurs que dans le cheminement des sensations extérieures vers son entendement.

La question de la possibilité et de la légitimité de la connaissance se pose avec acuité au XVIIe siècle face aux dangers que les sceptiques font valoir et aux nouveaux modes de connaissance qui émergent. Comme le souligne Herbert Knecht, « la réflexion baroque assume parfaitement le statut incertain du savoir, la relativité de l'ordre universel, la contingence du monde », elle multiplie les points de vue pour reconstituer la vision d'ensemble[1], tandis qu'Yves Bonnefoy décrit le baroque comme une crise de l'expérience sensible, de l'apparence qui cache autre chose que ce que les sens perçoivent et qui contribue à décentrer l'homme[2]. Or, le mouvement baroque a fréquemment été associé au scepticisme[3] par l'accent qu'il met sur la modalisation des perceptions et par son rapport avec la notion de crise. Une nouvelle façon de voir le monde faisait s'effondrer l'univers ordonné, signifiant et immédiat que les siècles précédents avaient élaboré[4]. Si le scepticisme anglais semble moins radical que sa contrepartie française, Richard Popkin souligne qu'une réelle crise sceptique eut lieu outre-Manche, bien que modérée, en particulier avec l'influence de Gassendi[5]. Il situe l'origine de cette crise dans la Réforme qui s'interroge sur le critère devant présider à l'établissement de la vérité, mais aussi dans la découverte humaniste d'auteurs grecs antiques[6]. En France, Montaigne est l'un des représentants les plus éminents de cette mouvance des « nouveaux pyrrhoniens[7] » et les libertins érudits[8] s'en font le relais. Mersenne s'y oppose avec toute

---

[1] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 351.
[2] Yves BONNEFOY, *Rome, 1630 : l'horizon du premier baroque, suivi de Un siècle du culte des images*, Paris, Flammarion, 2000, p. 28-29.
[3] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 9.
[4] Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 351.
[5] Olivier BLOCH, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 23-25, 80-95 ; Richard H. POPKIN, « Gassendi et les sceptiques anglais », *art. cit.*, p. 210.
[6] Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, *op. cit.*, 1979, p. 1-41.
[7] *Ibid.*, p. 42-55.
[8] René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1983.

la vigueur de sa renommée[1], et Descartes entretient une relation ambiguë, faite de refus, mais aussi d'imitation[2].

Digby est éminemment conscient de la crise sceptique qui agite son époque et il entreprend de la contrer de plusieurs manières : en rétablissant la possibilité de la connaissance grâce à sa classification en degrés divers, en restituant à la raison ses lettres de noblesse et en établissant une méthode qui se veut infaillible pour déterminer la vérité en particulier dans le domaine de la foi.

Ce chapitre effectue donc un passage de la logique à l'épistémologie et correspond à la fois au mouvement intellectuel de l'homme qui cherche à fonder ce qu'il sait déjà, mais aussi du sujet qui souhaite poursuivre le savoir de manière systématique et qui a besoin de méthode pour parvenir à la certitude. Chaque domaine de connaissance comprend sa propre échelle de certitude que Digby détermine, et il propose un critère spécifique pour juger la vérité. Le résultat s'applique tant à la science physique qu'à la croyance, ce qui permet à Digby de prouver que tous les savoirs peuvent et doivent être abordés de façon similaire, qu'il n'existe pas de domaine où la connaissance soit irréductible, et que la plus grande certitude possible doit être recherchée quand la vérité ne peut être atteinte. Cette analyse se conclura sur l'application des idées épistémologiques de Digby à la foi et les contradictions qu'elle suscite.

2.A. Épistémologie

Les anglophones emploient généralement le terme d'épistémologie comme synonyme de théorie de la connaissance, approche qui se distingue de la tradition française qui la voit davantage comme une théorie de la science[3]. La pensée de Digby s'inscrit dans ces deux coutumes : ce dernier aborde la science au sens large comme œuvre de connaissance et réfléchit à la véracité de celle-ci par le biais de la méthode qui l'a produite.

2.A.1. Caractéristiques de la connaissance

Deux critères tracent les contours du processus de connaissance : celui-ci peut constituer une illusion malgré son statut ontologique et il demeure entre monde matériel

[1] Bernard JOLY, « La figure du sceptique dans *La vérité des sciences* de Marin Mersenne », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 257-260 ; Gianni PAGANINI, *Skepsis*, *op. cit.*, p. 129-147.
[2] Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1962, p. 15-41 ; Edwin M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 1-20 ; Gianni PAGANINI, *Skepsis*, *op. cit.*, p. 147-160.
[3] Gilles G. GRANGER, « Épistémologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 juin 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/epistemologie/.

et sphère spirituelle comme un signe de l'immortalité de l'âme. La validation de ces deux arguments permettra ensuite d'établir que, au sein de ces limites, la connaissance vraie est accessible à l'entendement.

2.A.1.a. L'illusion de la connaissance

Si connaître revient toujours à connaître quelque chose, Digby note que le terme est équivoque et peut se décliner de plusieurs façons : soit le sujet connaît une chose de manière laborieuse et confuse, soit il la fréquente de façon ordinaire et courante. Signe qu'il ne s'agit pas là d'une question oiseuse, la distinction fait écho à « l'idée claire et distincte » qu'emploie Descartes[1], et Locke consacrera un chapitre de son *Essai sur l'entendement humain* à distinguer les idées claires de leurs contreparties confuses quelques années plus tard[2]. D'une certaine façon, Digby se fait le héraut de la perspective cartésienne qui veut que la connaissance engendrée par l'esprit soit conçue par l'esprit seul, hors du pouvoir du « malin génie[3] », et que par conséquent elle échappe aux illusions trompeuses. Pour qu'il y ait connaissance véritable, Digby établit qu'il faut qu'il y ait une corrélation entre l'âme et l'objet de sa connaissance, une proportion qui rende l'un accessible à l'autre, sans quoi le sujet tombe dans une connaissance approximative dont il ne devrait pas se contenter. Le chevalier, on le voit, raccorde la conception cartésienne des idées claires à un ancrage matériel et concret, et conclut que leur adéquation est signe de vérité. Il en déduit que, à strictement parler, l'âme ne peut pas connaître l'éternité, elle bénéficie pour cela d'une aide surnaturelle, elle-même proportionnelle à l'effet désiré, qui rend l'éternité accessible à l'entendement. De même, l'âme ne peut pas connaître le néant, puisque celui-ci ne correspond à rien qui puisse être connu[4]. L'usage courant du terme « connaître » est ainsi source d'erreurs et Digby y voit l'une des causes de la crise de la connaissance que connaît le XVIIe siècle[5].

« L'acte de savoir », selon le chevalier, « n'est autre que le fait d'appréhender l'identité évidente des deux extrêmes d'une proposition, ou un effet qui en découle

[1] René DESCARTES, « Principes : traduction française », A.T., vol. IX, t. II, p. 44-46 ; Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1962, p. 211-214.
[2] John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter N. NIDDITCH (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 362-372.
[3] René DESCARTES, *Méditations*, A.T., vol. IX, p. 13-19 ; Jean-François MAILLARD, *Essai sur l'esprit du héros baroque : 1580-1640, le même et l'autre*, Paris, A. G. Nizet, 1973, p. 77.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 410.
[5] Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 3-6.

immédiatement[1] ». Son explication ressemble aux propositions catégoriques qui associent sujet et prédicat au moyen d'une copule efficace[2], et il poursuit son essai de définition avec la possibilité du syllogisme et de l'inférence. L'héritage scolastique du chevalier, on le voit, n'est pas loin. Mais Digby soulève aussitôt les problèmes que suscite une telle définition : il existe deux types d'identités, réelles et apparentes, et toutes deux ont la même prérogative sur notre entendement. Si l'esthétique baroque chante habituellement les louanges de l'ostentation et de l'apparence[3], ici Digby aborde ces dernières avec circonspection, comme un péril pour l'intégrité de la connaissance – son attitude rappelle les critiques antiques et contemporaines de la rhétorique[4]. Un argument peut être parfait sur le plan formel et néanmoins ne pas être vrai ; il représente une menace d'autant plus importante qu'il fait sournoisement croire, par sa structure, à sa perfection. La remarque sert aussi à discréditer à la fois l'approche scolastique et la pratique de l'argument d'autorité : se fier aux dires des savants ne peut jamais suffire, dans la mesure où s'ils sont en général intègres, ils n'en sont pas pour autant infaillibles et, par conséquent, leur parole ne peut fonder la connaissance vraie. Le sujet qui n'a pas le temps de scruter les fondements de sa connaissance et qui s'en réfère à un sage peut être grandement trompé – le chevalier incrimine ici le culte voué à Aristote dans les Écoles. L'apparence de vérité ne suffit pas, et le syllogisme, sous une apparente perfection, peut faire partie des tromperies de la vie cognitive[5].

Ainsi, l'illusion de connaître menace l'homme dans sa poursuite du savoir – et l'enjeu est de taille dans la mesure où la connaissance est aussi une donnée ontologique essentielle : le fœtus qui meurt peut être considéré comme humain uniquement si son entendement naissant a reçu une impression, s'il a acquis une connaissance, si petite soit-elle[6]. La connaissance telle que Digby la définit existe dans une relation ambivalente par rapport à l'être ; le sujet est défini en tant qu'homme grâce à son accès à la connaissance, mais il requiert aussi l'être afin de parvenir au savoir. L'homme ne maîtrise pas l'ensemble de sa connaissance, il est dépositaire d'un certain nombre de choses que son

[1] « Knowing is nothing else, but the apprehending of manifest Identity in the extremes of a proposition, or an effect immediately consequent out of it. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371.
[2] Françoise ARMENGAUD, « Proposition catégorique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 octobre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/proposition-categorique/. Roger VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et fils, 1964, p. 81-89 ; Joan BUSQUETS, *Logique et langage : apports de la philosophie médiévale*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, p. 44-45.
[3] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 214-217.
[4] Brian VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 196-213.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371.
[6] *Ibid.*, p. 428.

entendement acquiert par expérience, à son insu, ce qui lui donne accès à l'art. L'illusion de savoir empêche ce processus infraconscient de s'opérer.

2.A.1.b. Entre matériel et spirituel

La connaissance, véritable pont entre les mondes matériels et spirituels, permet de justifier l'enracinement de la pensée de Digby dans un réel palpable, dans la mesure où elle mêle âme et corps[1]. La première partie de cette thèse s'interrogeait sur la nature empirique du raisonnement du chevalier et rappelait la prééminence du savoir déduit et de la part théorique dans la réflexion. Les considérations cognitives permettent à Digby de rétablir la réalité sensorielle dans son exercice normal : celle-ci ne peut être connue qu'à travers le double prisme des organes sensoriels et de l'entendement. Une expérience ne vaut que dans la mesure où elle est aussi appréhendée par une pensée éclairée, l'unique entité pouvant mettre en perspective l'événement et en tirer une conclusion. Seul l'entendement est donc capable de produire un savoir aussi certain qu'une démonstration mathématique, mais sans donnée sensorielle, il n'y aurait aucune connaissance humaine.

La connaissance dépend du monde matériel et des organes sensoriels pour son existence, mais s'inscrit-elle dans la sphère spirituelle ou matérielle ? La question de la potentielle matérialité de la connaissance avait connu des développements importants aux siècles précédents : Pietro Pomponazzi et Alexandre d'Aphrodise[2] avançaient que la connaissance est corporelle[3], qu'elle dépend entièrement du corps humain et de ses sensations, ce qui a pour conséquence qu'une fois le sujet mort, son âme ne peut plus avoir aucun souvenir, ni effectuer aucune opération. Ils en déduisaient la nécessaire mortalité de l'âme. Définir la connaissance en termes immatériels est donc une étape importante de la démonstration du chevalier qui espère par là contrer ce discours sur la mortalité[4]. Digby semble prendre à cœur l'injonction du cinquième Concile de Latran qui condamne les averroïstes et les mortalistes (*Apostolici regiminis*) et réaffirme l'immortalité de l'âme, tout en invitant les philosophes à convaincre leur auditoire de

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*
[2] Alexandre d'Aphrodise (fin du IIe siècle – début du IIIe siècle), philosophe péripatéticien grec, est célèbre pour ses commentaires de l'œuvre d'Aristote. Il avance que l'homme est le seul existant et que l'âme humaine, résultant d'un mélange de qualités corporelles, est inséparable du corps et meurt donc avec ce dernier. Pierre HADOT, « Alexandre d'Aphrodise (fin IIe-déb. IIIe s.) », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 9 février 2017. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/alexandre-d-aphrodise/.
[3] Eric WEIL, *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, traduit par Jean QUILLIEN et Gilbert KIRSCHER, Paris, J. Vrin, 1986, p. 14-21.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 429.

cette vérité chrétienne[1]. Le chevalier a pu être influencé par ce décret : il prend à cœur la réfutation de Pomponazzi et il vise à démontrer, dans sa grande œuvre, l'immortalité de l'âme. Dans la pensée de Sir Kenelm, l'immatérialité de la connaissance constitue un soubassement de l'immortalité de l'âme.

La connaissance est capitale dans la définition de l'âme : elle relève de sa nature. Digby définit la connaissance en termes de présence, d'Être de l'objet dans le sujet, puisque connaître revient à être. Or, pour que l'âme puisse connaître et conserver l'objet en elle au-delà de son association avec le corps, elle ne peut émaner d'instruments, objets ou corps, elle ne peut dépendre que de ce qu'elle contient déjà. Digby déduit donc de son postulat l'absolue immatérialité tant de l'acte de compréhension que de la connaissance et de la mémoire[2]. C'est par conséquent l'éternité de la connaissance, idée fondamentale de sa justification de l'immortalité, qui établit l'immatérialité des processus cognitifs. L'argument est circulaire en un certain sens, dans la mesure où Digby choisit un mode opératoire qui découle de prémisses prouvant déjà l'immortalité de l'âme – l'ensemble place cependant la connaissance au cœur de la démonstration de l'immortalité et du fonctionnement essentiel de l'âme. Autre argument notable, Digby souligne que l'âme n'a pas besoin de spéculer pour connaître : celle-ci ne produit pas une pensée, elle se contente de la recevoir. De même que le corps subit les assauts des atomes, de même l'âme subit la connaissance devant laquelle elle déguise sa passivité par une impression d'activité[3]. La connaissance ne découle pas de l'action de l'âme ; de ce point de vue, elle s'apparente au fonctionnement des corps.

Cependant, de façon paradoxale, le corps ne semble pas prendre part à la connaissance véritable. De fait, la façon dont Digby définit cette dernière proscrit la participation du corps, puisqu'elle est nécessairement ancrée dans le rapport de comparaison, que les impressions provoquées par les atomes ne franchissent pas le seuil de la fantaisie, et que c'est la notion d'être, réputée immatérielle, qui lie toute chose à l'âme[4]. L'analyse de la chose brute est nécessairement spirituelle, ce qui explique que « les notions [de cause, d'effet et de ressemblance] soient extrêmement différentes de tout

[1] Henry J. SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St Louis, B. Herder Book Co., 1937, p. 483-487.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 430.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 426-427.

ce qui nous pénètre par le biais des sens[1] ». Les notions qui pénètrent l'entendement ont la possibilité de s'imbriquer en raison de leur lien entre elles. Or, sur le plan cognitif, « les idées générales des substances » seules pénètrent la raison – et le chevalier insiste sur le caractère générique de ces notions en ajoutant au manuscrit l'adjectif « général[2] ». La notion peut être un simple rapport entre deux choses ; mais elle est toujours une entité abstraite et holistique, comme l'idée du couteau qui inclut les notions d'acéré ou d'émoussé, de forme ou d'agencement. Ainsi, l'entendement n'est pas tant habité de choses spiritualisées que de rapports qui correspondent à l'analyse de ces choses. Les notions que comprend l'âme sont bien souvent le résultat d'une comparaison – qui est une forme de spiritualisation, par exemple l'expression « tout le monde » (*every man*) qui désigne une quantité de personnes indifférenciées, mais inclut aussi une référence à la couleur, au lieu, ou à l'époque de ces personnes sans laquelle le sujet ne pourrait s'imaginer les cibles, sans pour autant être spécifique quant à l'un de ces critères[3]. Le chevalier voit là le mystère de l'universalité qui implique le particulier sans pour autant le désigner, dans la perspective nominaliste où l'on refuse que l'universel soit un individu supplémentaire[4]. Le processus est nécessairement incorporel dans la mesure où aucune conjonction d'atomes ne peut expliquer la présence de ces items généraux, l'âme est par conséquent, de nature strictement spirituelle. De la sorte, l'abstraction de la pensée permet de justifier que la pensée soit un processus immatériel, détaché des atomes perçus par la sensation.

Le degré de spiritualisation de l'âme est essentiel dans l'analyse du monde présent. De fait, l'âme ne peut pas construire de système avec les termes spécifiques de « blanc » ou de « trois minutes » qui sont trop fuyants, il lui faut des abstractions telles que « la blancheur » ou « la durée » pour établir un raisonnement. Le danger que comprend la réflexion à partir d'abstractions se profile alors : l'âme, désireuse d'appréhender des entités spirituelles, prend pour une abstraction ce qui n'est en fait qu'un accident[5]. L'erreur des Écoles, souvent stigmatisée par Digby, qui créent pour

[1] « If we have any understanding, we can not choose but understand, that these notions are extremely different, from whatsoever cometh into us by the mediation of our senses. » *Ibid.*, p. 396.
[2] « Generall notion of a substance, » *Ibid.,* Ms. vol. II, f. 83v.
[3] *Ibid.*, p. 397-398.
[4] Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, *op. cit.*, p. 96-99.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 400.

chaque chose une myriade de qualités est donc ancrée dans un écueil cognitif qu'une analyse approfondie de la nature de l'âme révèle[1].

L'analyse de la sensation l'a montré : toute connaissance est précédée d'un mouvement corporel d'atomes, ce qui confère au savoir un statut intermédiaire, entre corporel et spirituel. L'ensemble trouve un écho dans le mouvement général de la vie et Digby envisage la vie terrestre comme le frémissement corporel qui précède la spiritualisation complète de l'âme et son accès au savoir universel[2]. Ailleurs, il compare la présence de l'âme dans le corps à l'œuf que couve la poule, avant que n'éclose le poussin[3]. Le corps est indispensable à l'âme, il lui ouvre l'accès à la connaissance. Ce parallèle dans l'interaction entre spirituel et corporel du point de vue quotidien et microcosmique avec la vie humaine et son passage par la mort confère au système digbéen une cohérence unifiante, mais contribue aussi à résoudre la difficile corrélation entre le corporel et l'immatériel. Les deux domaines, certes, s'opposent à de nombreux niveaux, mais trouvent une complémentarité essentielle dans l'ontologie de la connaissance : seules des données corporelles – des atomes – peuvent créer l'impression nécessaire à une première connaissance, qui, quelle que soit son ampleur, cède la place à la connaissance universelle au moment de la séparation de l'âme d'avec le corps. Dès lors, le corps est une étape incontournable dans l'accès à la vie éternelle, et le lecteur peut en déduire la supériorité de l'homme sur l'ange dont la connaissance n'est pas de même nature.

L'accès au savoir est limité par les frontières du corps qui n'a accès qu'à des atomes imparfaits issus de toute chose. L'âme acquiert cependant, à la mort du corps, un savoir qui croît instantanément de façon exponentielle : puisque tout savoir est lié, il suffit à l'âme de tirer le fil de chaque chose qu'elle connaît pour acquérir aussitôt la claire vision de ses fondements et de ses conséquences les plus lointaines[4]. Dans la contemplation de la vérité, les erreurs seront abolies. Qu'est-ce que le savoir, sinon la composition de termes connus pour obtenir une entité qui est alors baptisée d'un nom nouveau ? La science mathématique l'illustre bien, et il suffit ainsi, grâce au fonctionnement lié du monde, de connaître quelques notions rudimentaires pour pouvoir prétendre au savoir universel. On comprend mieux pourquoi l'avorton, une fois effectuée

[1] *Ibid.*, préface, non paginée.
[2] *Ibid.*, p. 429.
[3] *Ibid.*, p. 443.
[4] *Ibid.*, p. 427.

la première impression, partage la même dignité que le savant à sa mort : tous deux communient dans la connaissance universelle[1]. Que la connaissance en vienne à définir l'humanité de l'être vivant apparaît clairement dans un passage du *Traité de l'âme*, mais il semblerait que Digby ait hésité lors de son élaboration : le manuscrit correspondant arbore une grande croix dans la marge, de la même encre que l'écriture, occurrence unique dans l'ensemble des deux manuscrits. Digby a-t-il voulu marquer le passage pour y revenir plus tard ? Avait-il l'intention de changer le passage d'endroit ? Toujours est-il qu'une affirmation aussi hardie s'est certainement accompagnée de doutes et de questionnements pour le chevalier qui a finalement choisi d'ériger la connaissance en critère ontologique.

De la sorte, le rôle de la connaissance est résolument central dans la pensée de Digby ; il estime qu'elle définit l'homme en tant qu'homme, qu'elle a une valeur ontologique. Cependant, la fausse connaissance, avec ses leurres d'autorité et d'apparence juste, guette le sujet, et menace de lui fermer l'accès au savoir. Enfin, le savoir est défini comme immatériel, ce qui fonde et garantit l'immortalité de l'âme, puisque la spiritualisation des atomes dans l'entendement annonce l'abstraction de l'homme à la mort de son corps.

2.A.2. Est-il possible et légitime de connaître ?

La façon dont Digby décrit l'avènement du scepticisme et son influence insidieuse justifie de parler de crise. De fait, il détaille les étapes qui, selon lui, ont abouti à la situation présente. Dans sa préface au *Traité des corps*, il fustige la méthode « relâchée – voire inexistante[2] » qui prévaut à l'université et qui veut que les mêmes concepts employés pour analyser les esprits soient adoptés pour parler des corps. Par conséquent, les plus beaux esprits de son temps, après moult dépenses et beaucoup de temps passé à apprendre, « rentrent chez eux en n'ayant acquis qu'une disposition à parler de tout comme des perroquets, alors qu'ils ne comprennent guère mieux que les autres, et sont convaincus qu'en matière de vérité, rien ne peut être connu[3] ». C'est donc l'absence de méthode et la futilité des disputes dans les universités qui provoquent l'incompréhension et la confusion des esprits capables et les conduisent au scepticisme. Digby semble tempérer sa critique des Écoles avec le temps, car en février 1658, il note que « les

[1] *Ibid.*, p. 428.
[2] « There is a loose methode, or rather none ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.
[3] « [They] be sent home againe, with nothing acquired more then a faculty, and readynesse to talke like parrats of many thinges; but not to understand so much as anyone; and withall with a persuasion that in truth nothing can be knowne ». *Ibid.*

disputes aux Universités des Suisses sont si peu agréables, leur manière d'argumenter étant bien éloignée de la vivacité des bacheliers de la Sorbonne qui pressent avec véhémence et avec chaleur[1] ». Il vante alors le feu intérieur des disputants et semble moins déprécier les méthodes d'apprentissage pratiquées à la Sorbonne.

Dans un contexte général de scepticisme, certitude et vérité sont remises en cause, en partie parce que la vérité découle souvent de la certitude que l'on peut en avoir. Le scepticisme est l'un des objets de la vindicte de Digby et de ceux qui le soutiennent. Il suffit de prendre connaissance de l'*imprimatur* liminaire des *Deux traités* signé par Holden et Tyrrel qui loue l'effort de Digby « en ces temps sceptiques où si peu professent ou pensent possible la connaissance certaine » et qui, s'il refuse de se prononcer sur la vérité des propos, estime hautement l'objectif avoué de la certitude, « bannie des Écoles[2] ». Digby lui-même incrimine « l'erreur malfaisante [qui] s'est développée dans les croyances humaines que rien ne peut être connu[3] ». Pour donner un exemple des raisonnements fallacieux qui ont conduit à cette opinion néfaste, l'auteur n'hésite pas à souligner que même le Stagirite s'est fourvoyé, affirmant que deux et deux ne font pas quatre, puisque deux et quatre sont des nombres distincts, et que deux et deux sont deux nombres tandis que quatre n'en est qu'un, ce qui interdit toute identification. Qu'y a-t-il de plus évident que l'affirmation arithmétique que deux et deux font quatre, avance le chevalier ? Académiciens et sceptiques ont « œuvré industrieusement pour bannir toute certitude[4] », regrette-t-il. Les erreurs du scepticisme sont dues, d'après Digby, à l'emploi de catégories et de qualités absconses, mais aussi à l'attitude de philosophes qui font croire à d'épais mystères avec grande pompe[5]. Le chevalier y voit deux solutions. Il rappelle d'abord que la connaissance provient de la nature et non des discours sur celle-ci,

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je suis sur le point d'entrer en carosse pour aller à Rouen' », s.l., 13 février 1658.

[2] « […] en particulier en ces temps sceptiques où si peu professent ou pensent qu'il est possible de connaître avec certitude. De fait, nombreux sont ceux qui, estimés du vulgaire comme des maîtres du savoir, considèrent toutes les conclusions philosophiques comme seulement problématiques et, à force de s'évertuer à faire passer l'ample récit des fantaisies et opinions des uns et des autres pour de la science, ils ont fini par bannir cette dernière de leurs écoles. » « Especially in this schepticke age, wherein so few professe, or thinke it possible to know with certitude. Yea wherein even many of those, who to the vulgar seeme Maisters of learning, acknowledge all philosophies decisions only problematicall; and thence labouring to make their voluminous relations of each others phansies & opinions passe for science, have quite banished her their schooles. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, *approbationes doctorum*, non paginé.

[3] « And a mischievous error is growne into mens beliefes, that nothing can be knowne. » *Ibid.*, p. 352.

[4] « Y a-t-il chose plus évidente que deux et deux font quatre ? Et pourtant, Aristote nous dit que deux et deux sont deux chiffres distincts, tandis que quatre est un chiffre unique, et par conséquent que deux et deux ne sont pas quatre. En conclusion, les universitaires et sceptiques se sont laborieusement évertués à bannir toute certitude. » « What can be more evident ten that 2 and 2 do make 4? Yet Aristotle telleth us, that 2 and 2 are two distinct numbers; and that 4 is but one number; and consequently, that 2 and 2 are not 4. And to conclude the Academikes or sceptikes have labored with much industry to take away all certainty. » Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 21.

[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 379.

ce qui invite le lecteur à recourir à sa propre observation du réel pour parvenir à des conclusions sur la vérité. Il convie aussi le sceptique à suspendre temporairement son jugement jusqu'à la publication du volet métaphysique de White, dont il affirme qu'il procédera par des démonstrations si rigoureuses qu'il rendra caduc tout scepticisme[1].

Le défi est donc double pour Digby : prouver qu'il est possible de connaître afin de réfuter les thèses des sceptiques et pyrrhonistes, et montrer que cette recherche est désirable pour contrer les voix religieuses qui n'y voient que vanité et futilité.

2.A.2.a. La possibilité de la connaissance

Digby établit comme premier constat que le désir de savoir est infini et proportionnel à son objet. L'allégation n'est pas sans danger. Dans une certaine mesure, la justification de l'immense désir de savoir trouve un écho pratique dans la vie du chevalier. Ainsi, l'exploration maritime, à laquelle Digby avait goûté au fil de ses pérégrinations dans la mer Méditerranée, devient une métaphore idoine pour décrire l'aventure de la connaissance, et se conjugue avec des références aux conquérants pour inscrire la conquête du savoir dans un registre guerrier, masculin et aventurier[2].

Le savoir, placé sous le signe de l'exploration, est d'abord comparé à la boussole qui guide invariablement le voyageur intrépide à la découverte de régions « au-delà de leur vue et de ce qu'ils croyaient, qui se trouvent sur l'autre rive[3] ». L'image maritime semble bien convenir à Digby en raison, d'une part, de son expérience, mais aussi de la nature de l'océan qui ne présente pas de relief susceptible d'arrêter le regard et de forcer le détour. Sur mer, seule la boussole indique la direction. La métaphore prend une tournure baroque quand Digby décrit la perte de repères du chercheur qui tente d'appréhender les multiples ramifications de la pensée humaine, « nous attrapons le vertige, nos cerveaux se tournent, nos yeux se fatiguent et s'affaiblissent, à force de tenter d'atteindre une mesure soudaine et incomplète de la [ramification] la plus évidente parmi elles, en termes de connaissance[4] ». L'ampleur du savoir est infinie et la contempler épuise l'entendement et entraîne le sujet dans un vertige baroque qui fait perdre le sens et

[1] *Ibid.*, p. 351, 372.
[2] *Ibid.*, p. 144, 146, 177-178, 349, 377-378, 457.
[3] « Making still new discoveries of regions, farre out of the sight and beliefe of them, who stand upon the hither shore. » *Ibid.*, p. 377. Digby se réfère à toutes sortes d'explorations, et propose une vision particulièrement saisissante des recherches du passage du nord-ouest dans *Two Treatises*, p. 457. On peut les comparer avec les descriptions un peu ultérieures de Margaret Cavendish, Line COTTEGNIES, « Utopia, Millenarianism, and the Baconian Programme of Margaret Cavendish's *The Blazing World* (1666) », *in* Chloë HOUSTON (ed.), *New Worlds Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 71-91.
[4] « We shall become giddy, our braines will turne, our eyes will grow weary and dimme, with ayming only att a suddaine and roving measure of the most conspicuous among them, in the way of knowledge. » *Ibid.*

prendre conscience de la finitude humaine. Le monde connu et analysé apparaît alors à la lumière de sa petitesse : un Euclide, un Apollonios[1], un Archimède ont atteint des hauteurs si admirables et exploré des profondeurs si vastes, parvenant parfois à convaincre leur lecteur, parfois simplement à le persuader[2]. Ailleurs, « l'abysse infini du savoir » est représenté par l'image de la mer, et l'âme, contenue dans le petit navire du corps, attend sa libération pour prendre connaissance de l'ensemble. Altitude et abîme connotent l'immense ampleur du monde connaissable et rappellent au sujet du XVIIe siècle l'art d'un Bernin ou d'un Borromini, où l'envergure de la statuaire, ses couleurs saisissantes, ses volutes et ses tourbillons font perdre la raison et forcent l'admiration[3]. La première partie de ce travail soulignait l'importance de l'image du feu – l'eau revêt également une importance considérable puisqu'elle sert à caractériser l'immensité, la démesure, l'ingouvernable.

Digby souligne souvent le caractère vaste du monde par rapport à la finitude de l'homme, mais aussi la complexité des choses : « tout étudier est un labyrinthe, et ceux qui suivent les passages adjacents ne s'en sortent jamais », affirme le chevalier au sujet des mystères de la foi[4]. De fait, les objets de connaissance sont multipliables à l'infini : « ce qu'il y a à connaître est absolument et clairement infini[5] ». L'approche de sujets connus le démontre et quiconque s'intéresse à l'arithmétique, à la géométrie ou à la logique voit de manière indéniable que les objets de connaissance sont « multipliables à l'infini[6] ».

L'autre comparaison que choisit le chevalier pour expliquer l'aventure de la connaissance est loin d'être anodine : Alexandre, le conquérant, qui n'a jamais assez de territoires à conquérir, se trouve « comme un forçat relégué à la petite Seripho ou sur le caillou de Gyaros, il étouffait en un monde aux bornes trop limitées », si l'on en croit

[1] Apollonios de Perga (env. 262 - env. 190), mathématicien grec de l'école d'Alexandrie, est aussi connu sous le surnom du Grand Géomètre pour son travail sur les cônes. Jean MEYER, « Apollonios de Perga (262 ?-190 ?) », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 9 février 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/apollonios-de-perga/.
[2] *Ibid.*
[3] Charles AVERY, « 'Sculpture Gone Wild': Bernini and the English », *in* Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 159-178 ; Rudolf WITTKOWER et Pino GUIDOLOTTI, *Bernin : le sculpteur du baroque romain*, traduit par Dominique LABLANCHE, Paris, Phaidon, 2005, p. 158-174.
[4] « To study all is a Labyrinth; and they that follow the by-ways never gett out of it. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'You will not suspect I would begin with you' », s.l., s.d.
[5] « What is to be knowne, is absolutely and liquidly infinite ». Le terme « liquidly », au XVIIe siècle, signifie à la fois « clairement » et « de façon liquide », ce qui peut rajouter à la phrase l'image de l'eau avec la connotation d'immensité correspondante. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 409.
[6] « And accordingly, who looketh into Geometry, Arithmetike, Logike, or even nature it selfe, will evidently see that the objects of knowledge, are every way, and in every science, multiplyable without end. » *Ibid.*

Juvenal[1]. L'âme est bornée par le corps, et son action est comparable à celle du conquérant héroïque qui « jette ses filets éthérés dans l'au-delà » et tente de percer les mystères du monde spirituel[2]. Le savant est un conquérant : il cherche à connaître Dieu, ses serviteurs, puis leurs instruments, avant de revenir à l'homme et de lui trouver une nature perfectible, issue d'un moule si noble que, pour lui, rien n'est trop grand à envisager ni trop petit à distinguer. Le chevalier vante la toute-puissance de la faculté intellectuelle de l'homme : « le savoir n'a pas de limites, rien ne peut échapper au labeur de la science[3] ». L'amplification, présente dans les images choisies, mais aussi dans l'épaisseur du style, est pleinement assumée et vise à connoter l'immensité du savoir à conquérir. Digby l'avoue ouvertement et implore le pardon de son lecteur qui « m'absoudra entièrement d'avoir employé l'amplification dans ma quête de la puissance qui comprend tout[4] ». Ainsi, dans son propos comme dans son style, Digby promeut la conquête du savoir contre la crise sceptique.

À cette démarche courageuse de conquête du savoir, le chevalier associe l'infinitude du désir qu'a l'homme de connaître à l'aide de diverses images. Le savoir constitue à ses yeux une forme de béatitude que l'âme cherche à atteindre en permanence, mais qui ne peut pas être acquise ici bas, puisque le corps entrave son action. Tout comme l'eau salée augmente la soif de l'homme, les bribes de savoir que l'âme peut goûter sur terre nourrissent en elle le désir d'en posséder davantage[5]. Les biens spirituels sont à désirer s'ils relèvent de l'éternité – encore leur possession est-elle soumise aux aléas de la fortune[6]. L'analyse moralisatrice de la *libido sciendi* n'est pas loin, et Digby évoque le désir de savoir en des termes peu flatteurs de cupidité et de maladie ; il le situe ainsi dans un entredeux plus ou moins désirable[7]. Si le savoir est nécessaire pour atteindre la vie éternelle, la poursuite effrénée de celui-ci peut être nocive. Le sujet ne peut d'ailleurs pas jouir du savoir qu'il a, puisque la crainte de le perdre rend amère son expérience : la folie

[1] « Aestuat infoelix, angusto limite mundi, Ut Gyarae clausus scopulis, parvâque seripho. » *Ibid.*, p. 378. La référence est à JUVÉNAL, *Les Satyres*, traduit par Pierre DE LABRIOLLE, François VILLENEUVE et Olivier SERS (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 202, sat. X, v. 169-170.

[2] « Mais des esprits si héroïques jettent leurs filets éthérés dans l'au-delà pour attraper les habitants ailés des cieux ; ils trouvent des moyens de les inclure et de les servir. » « But such heroike spirits, cast their subtile nettes into an other world, after the winged inhabitans of the heavens; and find meanes to bring them also into account, and to serve them. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 378.

[3] « Thus we see knowledge hath no limits; nothing escapeth the toyles of science ». *Ibid.*, p. 378-379.

[4] « But they will througly absolve me from having used my amplification, in ayming at the reach of this allgrasping power. » *Ibid.*, p. 379.

[5] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 9-11.

[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'You were much desired at my lorde of Kentes' », *op. cit.*

[7] Nicole JACQUES-CHAQUIN et Sophie HOUDARD (eds.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Lyon, ENS-Éditions, 1998, p. 17-18.

supposée de Lucrèce rappelle que les biens intellectuels sont aussi passagers que ceux du monde[1]. La roue de la fortune tourne pour tous et le malin génie qui la gouverne se repaît des changements et des variations en tous genres qu'il impose aux hommes les mieux lotis soudainement précipités dans les affres de l'imbécillité ou de la démence[2]. L'image est éminemment baroque ; elle souligne le perpétuel changement, mais aussi la fugacité des biens de ce monde qui se dérobent comme des apparences trompeuses. Liens humains, fortune et intelligence fuient comme les jours ; le savoir en est non moins désirable, mais il est à savourer tant qu'il dure, en attendant sa pleine jouissance, promise dans l'au-delà. Tel est le paradoxe de la connaissance, valorisée comme un chemin vers le salut, mais stigmatisée pour sa volatilité. Celle-ci donne un aperçu de la béatitude à ceux qui la poursuivent, mais elle porte son propre châtiment en leur rappelant qu'elle ne peut pas être pleinement saisie ou possédée sur Terre.

Non seulement la possession de la connaissance est aléatoire, mais en outre elle fait courir au sujet un danger spirituel. Au cours d'une lettre à son frère, dans son deuil, Digby souligne la futilité de l'étude des sciences et des lettres, et souhaite vendre sa bibliothèque précisément dans un esprit de rejet[3]. L'homme épris de savoir, avance-t-il, se retrouve dans une situation pire que celui engoncé dans des plaisirs charnels, puisque les biens de l'esprit affectent l'entendement beaucoup plus directement et de manière perverse[4]. De telles remarques pourraient faire pencher le croyant du côté du scepticisme, non plus par conscience de sa finitude, mais pour préserver son intégrité spirituelle. Cependant, loin de dénigrer tous les plaisirs du corps au bénéfice de ceux de l'esprit, Digby voit dans la notion même de désir le risque de la fugacité. La concupiscence de la raison peut mener au bien comme au mal, cette dernière doit donc poursuivre les seules choses qui élèveront réellement l'âme.

Une fois établis le désir sans limite de l'homme pour la connaissance, l'aspect désirable du savoir malgré sa fugacité et ses dangers, et l'infinitude de la connaissance, il reste à convenir de la façon dont le sujet doit conquérir ce savoir, dernière étape pour vaincre le scepticisme. Digby insiste sur le fait que tout, dans la nature, est

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 13-14. Sur les interprétations qui sont données de la folie de Lucrèce, consulter Susanna GAMBINO LONGO, « Le mythe de la folie de Lucrèce : des biographies humanistes aux théories de l'inspiration », *in* Astrid STEINER-WEBER (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Leiden, Brill, 2012, p. 393-404.
[2] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 15-16.
[3] Digby ne fait pas d'autre référence à la vente de sa bibliothèque après 1633. Je n'ai pas trouvé d'allusion contemporaine à une telle vente, ce qui me fait penser que le projet de Digby n'a pas dépassé le stade de velléité.
[4] Kenelm DIGBY, « Reflecting upon my present condition », *op. cit.*

compréhensible, et que les difficultés à connaître sont dues à l'étroitesse de l'esprit, et non à un défaut d'intelligibilité que présenterait la nature ; une méthode sûre doit donc pouvoir remédier à ces contrariétés. Or, une aporie menace cette démarche : l'expérience montre qu'aucune des œuvres de la nature ne peut être connue jusqu'aux confins de ses mécanismes, même par les mathématiques. Les abondants volumes qui ne parviennent à détailler qu'une minuscule question prouvent bien qu'au terme d'une vie de recherche, le savant doit reconnaître qu'il ne sait rien[1]. La connaissance de l'immense « machine du ciel et de la Terre et de tout ce qu'ils englobent ne peut jamais satisfaire la soif illimitée du noble entendement qui a été enflammé par la beauté et l'amour de la vérité[2] ». L'auteur voit deux objections à son idée phare selon laquelle l'âme est appelée à la connaissance universelle : l'hypothèse serait le fruit d'une douce rêverie, d'un amour passionné qui croit possibles ses désirs sans égard pour la réalité. L'autre objection, avancée par les tenants scolastiques, taxe l'idée de vision « poétique de la science[3] » et doute de sa véracité. Ses adversaires, soutient Digby, font croire à leur auditoire qu'ils tiennent les clés d'un savoir profond qui veut que rien ne puisse être connu ici bas. Si le chevalier accorde à la publication prochaine de la métaphysique écrite par White le soin de contrer l'argument, il fonde toutefois la majeure partie de ses *Deux traités* précisément sur la possibilité d'accéder à un savoir certain[4].

La clé pour sortir du scepticisme se trouve dans la méthode, et celle que Digby promeut lui permet de ne pas rompre avec les traditions de son époque. La métaphore de la conquête maritime analysée ci-dessus se trouve au cœur d'une discussion sur les syllogismes, ce qui n'est pas sans incidence sur sa signification. L'auteur décrit dans cette image les étapes de ces derniers où, pas à pas, le raisonnement se construit sur les fondements du connu vers les contrées inexplorées, tissant les indispensables chaînes. L'âme a la possibilité de découvrir les liens qui tissent le monde, puisque « chaque chose dans la nature a un lien parfait avec une autre »[5], il suffit donc de connaître la nature d'une chose pour connaître aussi tout ce qui la touche. Le syllogisme est le lien qui permet à l'entendement de dévoiler dans toute leur complexité les liaisons qui tissent le monde. Chaque élément de connaissance vient confirmer le précédent et fonder le

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 419-420.
[2] « The knowledge of all corporeall thinges, and of this vast machine of heaven and earth, with all that they enclose, can not quench the unlimited thirst of a noble minde, once sett on fire with the beauty and love of truth. » *Ibid.*, p. 378.
[3] « Poetike Idea of science », *ibid.*, p. 379.
[4] *Ibid.* Thomas White, qui partage les idées de Digby sur le scepticisme de son temps, sera impliqué dans une querelle contre Joseph Glanvill à ce sujet presque vingt ans plus tard. Voir à ce sujet partie I, chapitre 1, « 1.A.1. La quantité ».
[5] *Ibid.*, p. 277.

suivant. La compréhension profonde d'une chose entraîne nécessairement le discernement de tout ce qui lui a trait, c'est ainsi que l'infinité du savoir s'offre à l'âme[1]. Digby veut que l'outil soit toujours proportionné à la matière qu'il travaille ; l'infinité de la connaissance entraîne donc sa contrepartie, la capacité sans bornes de l'entendement. Signe de l'éternité à laquelle l'homme est appelé, cette infinité est nécessaire pour affirmer que la connaissance est possible et nécessaire, et on retrouve la même corrélation proportionnelle entre, d'une part, les désirs et, d'autre part, l'aptitude à la joie et au bonheur[2]. Le syllogisme est au cœur de la nature illimitée de l'âme : il permet d'avancer inlassablement dans l'inconnu. Comme l'ajout de chaînons, il procède par identifications vers l'infini. L'âme est donc, d'une certaine façon, programmée pour l'infini par son principal instrument de réflexion[3].

Digby combat le scepticisme ainsi : il affirme avec force que la connaissance est non seulement possible, mais aussi désirable, et que la méthode pour y parvenir est connue et pratiquée dans les universités. La réforme ramiste qui, pour la philosophie de la nature, préfère la mathématique à la logique, avait relégué le syllogisme à un rang secondaire[4]. Ramus avait proposé une *Dialectique* anti-aristotélicienne expurgée de toutes ses subtilités[5] pour en faire une science simple, claire et facile qui fut le sujet d'âpres débats à la fin du XVIe siècle, et l'ancêtre de Sir Kenelm, le logicien Everard Digby, avait pris parti contre celle-ci[6]. Les ramistes anglais postulaient comme fondement de toute connaissance l'axiome, et conservaient le syllogisme pour éclaircir les doutes, ainsi que pour les modes de raisonnement autres que la recherche de la vérité[7]. Dans ce domaine, Digby, une fois de plus, se présente comme un éclectique qui conserve les méthodes qui l'ont précédé, en les adaptant à son usage ; à l'instar de son ancêtre, il restaure l'utilité du syllogisme comme méthode de découverte.

---

[1] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 78-79.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit*.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 409. Alexander Ross reproche à Digby son interprétation de la capacité infinie de l'âme et lui oppose la finitude de l'entendement. Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 75.
[4] André ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien : l'axe La Ramée-Descartes, de la* Dialectique *de 1555 aux* Regulae, Paris, J. Vrin, 1996, p. 46-49 ; André ROBINET, *Descartes, la lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 64-66.
[5] Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, [1959], 2e éd., Paris, J. Corti, 1973, vol. II, p. 357 ; Richard NATE, « Rhetoric in the Early Royal Society », *in* Ryan J. STARK et Tina SKOUEN (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, p. 79.
[6] Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, *op. cit.*, vol. II, p. 355-356, n. 17.
[7] *Ibid.*, vol. II, p. 362-363.

2.A.2.b. Légitimité et fin de la connaissance

La connaissance est donc nécessaire pour parfaire l'esprit, mais elle est aussi utile pour atteindre la vie éternelle. Digby le répète à l'envi, il est désirable de parvenir à la pleine connaissance de ce que Dieu a créé, par l'observation et la patience[1]. Toujours pour refouler le scepticisme de son époque, Digby cherche à légitimer la connaissance par des visées eschatologiques, mais aussi en lui accordant une teneur sensuelle.

Le chevalier avance que le but de l'âme doit être d'atteindre la perfection de la connaissance, qui elle-même prépare à la vie éternelle[2]. L'homme qui consacre sa vie à la contemplation de choses éthérées et nobles jouira d'un savoir plus acéré dans l'au-delà, contrairement à celui qui n'aura pas élevé ses pensées au-dessus des sens. De fait, le premier a acquis un discernement qui lui permet de conclure au bien d'une chose après en avoir examiné tous les aspects, par conséquent ses désirs sont orientés vers des choses bonnes. Étant donné que la passion multiplie l'attrait des choses perçues par les sens, il faut tout le travail de la raison pour contrer l'effet de ces derniers. En résumé, la personne qui n'aura pas cultivé ses facultés intellectuelles sera comparable à un corps mou dont les membres principaux ne sont pas en mesure de gouverner leurs subordonnés[3]. La thématique de la mauvaise gouvernance resurgit à l'échelle du corps individuel pour signifier que la faiblesse du jugement est préjudiciable à l'âme et que les choix les plus insignifiants en apparence, comme décider de manger plutôt que d'étudier, sont porteurs de conséquences potentiellement désastreuses. Ayant perdu ses repères corporels, l'âme désincarnée repose en effet exclusivement sur la force et la qualité de ses jugements antérieurs[4]. Paradoxalement, elle ne peut plus agir, mais elle reste portée à l'action. Cultiver ses capacités cognitives et poursuivre le savoir ouvre un accès à la vie éternelle dans le système de Digby. Comme le nouveau-né que la nourrice alimente de lait infecté et qui ne saura pas choisir la nourriture bonne pour lui ou la jeune femme qui se sustente de mauvaise chère et qui sera prise de maladie et refusera une provende plus nourrissante, l'âme prend des habitudes qui peuvent avoir des conséquences irréversibles et néfastes pour elle[5]. La vie terrestre, rappelle le chevalier, prépare à la vie éternelle, le savoir doit donc être recherché en toutes circonstances.

---

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 327.
[2] *Ibid.*, p. 419, 435-436.
[3] *Ibid.*, p. 436-439.
[4] *Ibid.*, p. 436-437.
[5] La digestion et l'alimentation sont centrales dans la physique de Digby ; le parallèle qu'il fait entre l'augmentation de la vie par l'alimentation et l'amélioration de l'âme qui se nourrit du bon objet crée ainsi un lien supplémentaire entre

Pourtant, Digby ne se prive pas de rappeler que ses recherches personnelles ont pour objectif de le distraire, ce qui explique qu'il s'intéresse à des sujets variés. Sa connaissance a été acquise, explique-t-il, au fil des événements et des révolutions de son pays qui ne lui ont pas permis de s'adonner à une contemplation profonde et prolongée[1] – Digby dut s'exiler en 1641 puis de nouveau en 1643, et il passa plusieurs années à désirer rentrer en Angleterre (1648-1654). Ce discours est évidemment une posture qui jure avec la ténacité et l'attention soutenue que le chevalier prêche par ailleurs, de même que le style de son écriture hâtive tranche avec la continuité qu'il appelle de ses vœux. De la sorte, Digby revendique son rôle de *virtuoso*, poursuivant le savoir par goût et non par nécessité, adonné à la connaissance de manière purement désintéressée. Le terme même de *virtuoso*[2] peut cependant masquer la profondeur de la pensée de Digby, comme on le voit dans l'analyse de Petersson ou de Southgate[3]. Si le chevalier vaque aux affaires du savoir, c'est certes par goût et loisir, mais non sans cohérence et pénétration. La pensée qui émane de ses écrits est ample et engagée dans le contexte philosophique de son temps[4].

Ainsi, la perfection de la connaissance est non seulement désirable, elle doit être recherchée dans une visée eschatologique, mais aussi pour le plaisir qu'elle procure. Il reste cependant à déterminer si cette perfection est accessible au cours de la vie terrestre, ou si elle n'y existe que comme idéal.

---

mondes matériel et spirituel. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 9r-v ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.*, f. 28r ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 435 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 111-112 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'Considerez comment quiconque a l'esprit fortement attachè' », *op. cit.*, f. 122r-v.

[1] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 226.

[2] Le *virtuoso* est apparenté au libertin érudit par son attitude intellectuelle : il appelle le savoir de ses vœux et s'intéresse à toute forme de connaissance. Alors que le libertin érudit est généralement associé à l'athéisme, Robert Boyle promeut un modèle de *virtuoso* chrétien, dont les poursuites renforcent la doctrine chrétienne au lieu de la mettre en péril. Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part I », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 1, 1942, p. 51-73 ; Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part II », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 2, 1942, p. 190-219 ; Jean-Jacques DENONAIN, « Sir Francis Bacon et le type du virtuoso en Angleterre au XVIIe siècle », *Baroque*, n° 7, 1974 ; René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, *op. cit.* ; Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », *in* Henry MÉCHOULAN et Joël CORNETTE (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 71-92 ; Françoise CHARLES-DAUBERT, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 ; Lotte MULLIGAN, « Robert Boyle, *The Christian Virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », *in* Robert Langdon CROCKER (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 97-116 ; Andrea ROMANI, *Metamorfosi del Virtuoso. Studi sulla cultura inglese del XVII secolo (1603-1676)*, *op. cit*.

[3] Robert T. PETERSSON, *Sir Kenelm Digby: The Ornament of England*, *1603-1665*, *op. cit.*, p. 275-281 ; Beverley C. SOUTHGATE, « 'Whimseys of... that Great Virtuoso': The Thought of Sir Kenelm Digby », *in* Ann SUMNER (ed.), *Death, Passion, and Politics*, *op. cit.*, p. 45-53.

[4] Bruce JANACEK, *Alchemical Visions: Piety and Privilege in Early Modern England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Californie – Davis, Davis, 1996, p. 281-284.

2.A.2.c. À quel degré de connaissance peut-on aspirer ?

Le XVIIe siècle commence à douter de la rupture épistémologique qui sépare traditionnellement, d'une part, la connaissance, la certitude et la philosophie et, d'autre part, l'opinion, la probabilité, l'apparence et la rhétorique tandis que s'opèrent une « extension du champ du probable et une contraction de celui du certain[1] » auxquelles le chevalier réagit. Au sein de cette crise de la connaissance, un groupe religieux, les Latitudinaires, a employé une méthode visant à classer la connaissance en divers degrés. Si cette acception de « Latitudinaires » tend à caractériser des croyances répandues dans une période légèrement plus tardive que la nôtre (1660-1680), on trouve déjà les prémisses de leur pensée du vivant de Digby, en particulier dans le cercle réuni autour de Falkland[2]. En réaction aux divisions qui déchirèrent la société anglaise au cours des années 1640 et 1650, les Latitudinaires rejetaient le modèle presbytérien qui cherchait dans les Écritures la structure que devait prendre l'Église, le dogmatisme des puritains ainsi que la tolérance de tous les groupes religieux voulue par les Indépendants. Les Latitudinaires postulaient que le gouvernement avait l'autorité légitime pour imposer les prières publiques et l'organisation ecclésiale de son choix, ce qui conférait à l'Église nationale un monopole religieux. En revanche, la croyance et les rituels étaient du ressort de l'individu, ils ne nécessitaient pas d'uniformité nationale dans la mesure où le salut personnel et la paix dans l'Église n'en dépendaient pas[3]. Si les historiens ne s'accordent ni sur la teneur exacte du mouvement ni sur son impact sur le développement de la philosophie de la nature, ils mettent néanmoins tous l'accent sur la tolérance, sur la raison et sur l'inclusion, ainsi qu'une méfiance envers l'athéisme, le matérialisme, l'enthousiasme et la superstition[4].

Pour mettre en œuvre leurs principes, les Latitudinaires eurent besoin de tracer la ligne entre ce qui relevait de la croyance nécessaire – voulue par Dieu, instituée par le

[1] « Expansion of the realm of the probable and contraction of the certain. » Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 3-4.

[2] Lucius Cary, vicomte Falkland (1609-1643), intellectuel et homme politique, habitait Great Tew où il possédait une bibliothèque bien fournie et où il recevait, à partir de 1634, un groupe d'amis qui en louèrent la stimulation intellectuelle. Membre du Parlement, il s'opposa à l'empêchement de Laud et prêcha en faveur d'un maintien de l'épiscopat. L'échec des négociations et l'éclatement de la guerre civile le conduisirent à s'engager dans l'armée royaliste ; il périt à la première bataille de Newbury. John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1872, p. 76-169 ; Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics*, *Anglicans*, *and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Londres, Secker and Warburg, 1987, p. 166-230.

[3] Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth Century England », *Past and Present*, vol. IX, n° 28, 1968, p. 29.

[4] Margaret C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, [1976], 2e éd., New York, Gordon and Breach, 1990, p. 22-71 ; James R. JACOB, *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, *op. cit.*, p. 153-159.

Christ et requise pour le salut – et ce qui se rattachait à l'adiaphore[1] et pouvait être laissé à la libre appréciation de chacun. L'un des moyens pour ce faire consistait à créer une typologie de croyances qui séparait les vérités irréductibles de la foi de celles de l'opinion. John Wilkins[2] et William Chillingworth[3] ainsi que Thomas White[4] se sont prêtés à l'exercice, parmi beaucoup d'autres, pour classifier la connaissance et discerner ce qui était susceptible d'erreur de ce qui ne l'est pas[5]. Digby, qui fréquentait les Latitudinaires par le biais du cercle de Tew[6], établit lui aussi une typologie classificatoire des types de certitude.

Suivant le domaine à l'étude, le degré de certitude auquel on peut aspirer diffère. En toutes choses, le moyen d'atteindre l'assurance la plus élevée possible, pour Digby, est de procéder à l'identification directe : affirmer qu'un homme est un homme ou que Jean est Jean paraît si manifeste que nul ne peut le nier. L'évidence de ces propositions identiques témoigne de leur vérité nécessaire ; il suffit de les comprendre pour y adhérer. Leur caractère incontestable surgit du fait que les extrêmes de la proposition sont liés de façon flagrante ; pour parvenir à un savoir certain, il faut donc ramener la chose étudiée à une telle proposition. Si l'entendement hésite et conclut qu'une telle identification n'est pas possible, il comprend qu'il a affaire à quelque chose de faux. Ces propositions n'ont pas de part à la croissance de la connaissance, mais Digby s'y intéresse pour montrer que l'âme peut atteindre l'absolue certitude, pierre d'achoppement des sceptiques. Il en déduit que l'acte de connaître revient à appréhender l'identité obvie des extrêmes d'une proposition ou des effets qui leur sont immédiats[7]. On retrouve l'importance de l'évidence dans la philosophie de la nature par le biais de son caractère spéculatif, lié à la

[1] L'adiaphore concerne les propositions que l'on peut admettre ou rejeter indifféremment, sans nuire au contenu théologique d'une Église ni mettre en cause la possibilité du salut. Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth Century England », *art. cit.*, p. 29 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden, Brill, 1992, p. 64.

[2] Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 84-86 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, *op. cit.*, p. 62-64.

[3] Henry G. VAN LEEUWEN, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 15-32 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 27-30.

[4] Thomas WHITE, « Preface », *in* William RUSHWORTH, *Rushworth's Dialogues, or, The Judgment of Common Sence in the Choyce of Religion*, Paris, 1654, non paginé.

[5] Le latitudinaire Edward Stillingfleet établit lui aussi une classification qui concerne le témoignage fiable, Robert T. CARROLL, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet, 1635-1699*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975, p. 42-50.

[6] Le cercle de Tew désigne la réunion autour de Lucius Cary, vicomte Falkland, de penseurs et d'intellectuels à Great Tew entre 1634 et 1640. Parmi ceux qui fréquentèrent ce cercle se trouvaient Edward Hyde, Charles Gattacker, William Chillingworth, Gilbert Sheldon, Thomas Hobbes, Digby et White, et peut-être Ben Jonson. Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics, Anglicans, and Puritans, op. cit.*, p. 169-170 ; Paul SEAWARD, « Circumstantial Temporary Concessions: Clarendon, Comprehension and Uniformity », *in* Neil H. KEEBLE (ed.), *« Settling the Peace of the Church »: 1662 Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 63-64.

[7] *Ibid.*, p. 371.

contingence des phénomènes naturels. Les lois qui régissent le monde, souligne le chevalier, sont « certaines en général » sans quoi aucune science ne pourrait en être déduite, mais elles sont sujettes à la contingence que la matière impose à la forme[1]. La spéculation seule permet d'atteindre le savoir véritable, dans la mesure où ce qui se passe dans la partie supérieure de l'âme est si éthéré qu'il est « bien difficile d'en rien dire qui soit solidement fondé[2] ». Les *Deux traités*, dans l'épître dédicatoire à son fils, sont placés sous le signe de la « science évidente » qui, avec l'autorité infaillible, est l'unique moyen d'accéder à la certitude[3]. Enfin, dans une lettre à Mersenne, Digby distingue les notions particulières de leurs contreparties communes, notant que les premières « doivent estre évidentes à l'entendement aussi tost que considérées ; au lieu que les autres s'acquièrent par l'application de celle-ci[4] » ; l'explication lui permet de justifier qu'il fonde sa pensée sur les notions particulières. Échafauder une philosophie de la connaissance sur le caractère manifeste de ce qui se présente à l'esprit et ériger l'évidence en critère de certitude peut paraître naïf, voire ingénu, mais la démarche permet à Digby, d'un mouvement baroque, d'exalter l'importance épistémique de l'apparence et de lui donner une validité de premier plan.

La façon dont Digby présente ses idées est aussi symptomatique de l'importance qu'il accorde à l'évidence : le terme « *manifest* » est employé 59 fois et celui de « *evident* » et ses dérivés pas moins de 324 fois dans les seuls *Deux traités*. L'évidence est, en dernière analyse, la seule garantie que la spéculation soit vraie ; elle participe aussi d'une pensée qui favorise un accès direct de l'homme aux substances intellectuelles et qui dépend donc d'une forme de communication qui ne peut être évaluée à l'aune des critères épistémologiques habituels. Le recours à l'évidence est par conséquent la seule solution qui s'offre au chevalier pour établir une échelle de certitude dans un domaine qui est uniquement du ressort de la spéculation et qui n'a pas trait au monde physique. Cette solution est peut-être aussi la prise en compte de la révélation privée[5] que les puritains mettaient en avant lors de la première modernité – en tant que catholique, il aurait été de

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 58-59.
[2] Kenelm DIGBY, « Il fault avouër », *op. cit.*, f. 96.
[3] « La façon d'être certain de ceci passe soit par l'autorité infaillible, soit par la science évidente. » « Now the way to be sure of this, is eyther infallible authority, or evident science. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit*.
[5] Lorraine DASTON, « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », *in* Peter G. PLATT (ed.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 91-93. Les critiques de la révélation privée sont nombreux au XVIIe siècle et incluent Edward STILLINGFLEET, *Origines Sacrae: or, A Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion*, Londres, 1663, p. 143 ; John TOLAND, *Christianity Not Mysterious*, [1696], Stuttgart, F. Frommann, 1964, p. 155.

mauvais ton que Digby souscrivît à une telle théorie – mais il semble avoir eu besoin d'un équivalent pour expliquer certaines certitudes que l'âme atteint sans avoir fourni, au préalable, un travail de réflexion proprement dite, mais qui dépendent plutôt d'une révélation intérieure ou d'une longue méditation abstraite. En toute hypothèse, le chevalier établit que la certitude la plus élevée a partie liée avec l'évidence.

Après le savoir vient l'opinion, fille d'identifications apparentes, mais non réelles. L'exemple sélectionné par Digby est éloquent et rappelle sa réflexion sur la vérité d'Aristote : ce que les sages et les savants disent est généralement vrai, mais comme les hommes sont faillibles, leurs propos sont de l'ordre de la vérité générale. La proposition n'est alors évidente qu'en apparence, et l'entendement s'en contente s'il n'a pas le temps ou les moyens d'en explorer les détails. L'argument d'autorité de l'entendement qui s'en remet à l'appréciation d'un sage ou d'un savant dont il estime qu'il a vérifié ses dires tombe dans cette catégorie. L'opinion elle-même peut comprendre divers degrés de probabilité suivant l'évidence du propos[1].

Puis, la foi incarne un autre degré de certitude qui, parfois, vaut mieux que l'opinion. Son fonctionnement diffère un peu et Digby le décrit comme la rencontre entre une personne instruite dans un domaine et un sujet ignorant qui lui fait confiance. Dès lors que le sujet a l'assurance que la personne n'a pas d'intention ni d'intérêt à mentir, la certitude de sa foi équivaut à une connaissance évidente. La différence entre les deux se repère grâce à la critique : avec la connaissance évidente, le sujet se tourne vers la chose elle-même pour prouver son propos, tandis qu'il se tourne vers le témoin dans le cas de la foi[2].

Au sommet de cette hiérarchie se trouvent les vérités éternelles qui se caractérisent par leur caractère universel et lié, c'est-à-dire que ses termes sont aussi intimement joints que les extrémités du syllogisme d'identification[3]. Digby ne donne, hélas, pas d'exemple de vérité éternelle, mais on peut supposer qu'il rangerait nombre de vérités métaphysiques dans cette catégorie. La vérité « éternelle » n'est pas une entité qui aurait une existence sans fin, comme les entités platoniciennes, mais de façon plus pragmatique, elle désigne un fait qui à aucun moment ne peut être faux. Elles peuvent aller à l'encontre de ce que font penser les sens, mais l'âme a la capacité de les

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371-372.
[2] *Ibid.*, p. 372.
[3] *Ibid.*, p. 407.

appréhender, ce qui constitue une preuve de son immatérialité. Ainsi, Digby souscrit-il à une logique de la vraisemblance, contrairement à Descartes qui proscrit cette dernière au nom d'une vérité qui doit être délivrée des apparences[1]. De la sorte, la logique de Digby est teintée de baroque, dans la mesure où elle exalte l'apparence comme critère valable de savoir.

En filigrane dans la hiérarchie des savoirs se dessinent les catégories de Thomas d'Aquin qui séparait la démonstration mathématique, la connaissance physique et la connaissance morale[2]. Chez Digby, à chaque degré correspond une matière allant des mathématiques et de la métaphysique à l'opinion, en passant par les sciences de la nature, l'histoire, la croyance religieuse et les conclusions liées au quotidien. La démonstration, qui a l'apanage de la plus grande certitude puisqu'elle enchaîne les syllogismes, est la plus courante en mathématiques, mais elle doit être conduite de même en philosophie et en théologie, domaines qui peuvent fournir une vérité pourvu que la bonne méthode leur soit appliquée[3]. Digby est largement influencé par la scolastique et cette reprise thomiste rappelle que l'un de ses objectifs est de justifier la foi catholique et de la rendre plus acceptable à un public issu de la Réforme. Au lieu de constater que « le royaume du probable » s'est dilaté avec les récentes découvertes dans divers domaines, Digby invite l'honnête homme à pénétrer avec courage et ambition le territoire du certain dans des domaines qui traditionnellement n'y sont pas associés.

Pour mettre en valeur la spécificité de cette hiérarchie des degrés de connaissance, il faut la comparer avec celles de certains contemporains. William Chillingworth, sans doute inspiré du *Traité de la vérité de la religion chrétienne* rédigé par Grotius, établit pour les trois catégories de savoir, de croyance et d'opinion divers degrés de certitude dont le plus élevé, la certitude absolument infaillible, n'est pas à la portée de l'homme[4]. La suivante, l'assurance infaillible sous conditions, se décline en un type de certitude maximum que l'homme peut atteindre avec ses seuls moyens intellectuels dans chaque domaine : certitude mathématique, certitude métaphysique et ainsi de suite. La certitude que deux et deux font quatre correspond à cette catégorie. Enfin, la certitude morale

[1] René DESCARTES, « Discours de la méthode », A.T., vol. VI, p. 8 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 132.
[2] Scott MACDONALD, « Theory of knowledge », *in* Norman KRETZMANN et Eleonore STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 160-173.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 341.
[4] Henry G. VAN LEEUWEN, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, *op. cit.*, p. 20-25 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 30.

concerne ce que l'on croit, mais que l'on ne *sait* pas, et s'applique aux choses pratiques, comme la conclusion qu'un mur est droit lorsqu'il est parallèle à un fil à plomb. De la sorte, en mettant la certitude absolument infaillible hors de portée de l'entendement et en distinguant les types de certitude en fonction de la matière à laquelle ils s'appliquent, Chillingworth établit un système qui n'a pas la plasticité de celui de Digby.

Trente ans après le chevalier, Wilkins distingue, quant à lui, le savoir, aussi appelé certitude, qui peut se décliner suivant ses qualités physiques, mathématiques ou morales, et qui se distingue de l'opinion ou de la probabilité[1]. Il place la certitude qui découle des données livrées par les organes de perception au sommet, affirmant que la nature humaine n'est pas capable d'une plus grande assurance : il prend ainsi le contrepied de la position digbéenne qui vante la valeur du savoir théorique par rapport à la connaissance liée aux sensations. On voit déjà s'esquisser là les prémisses de l'empirisme.

Si, comme le note Barbara Shapiro, de façon schématique, la distinction qui sépare la connaissance de l'opinion tend à s'estomper au fil du XVIIe siècle, Digby compte parmi ceux qui dessinent cette évolution, accordant à l'opinion une validité épistémologique qui s'avère centrale dans la transmission de la foi par la tradition. Le mouvement est baroque : il exalte l'apparence et la probabilité comme modes de connaissance valables.

Pour Digby, la pensée est fondamentalement un mouvement, elle passe par une phase d'agitation et se conclut par un épisode de repos[2], à l'instar de l'âme immortelle qui s'agite sur terre puis accède au repos éternel. Cet état d'immobilité est désirable, et il est accessible par la certitude, fin que vise l'âme. La certitude est donc non seulement une nécessité épistémologique, mais aussi métaphysique : elle est le repos de l'âme, elle lui ouvre l'accès à une contemplation plus pure. En outre, en affirmant que l'âme a pour fin d'atteindre la certitude parfaite, il retire ainsi cette dernière du royaume divin.

Cette réflexion épistémologique trouve son application dans le débat sur l'autorité dont jouissent les Pères de l'Église que mènent le chevalier et son cousin George dans *Letters Concerning Religion*. La réflexion sur l'infaillibilité de l'Église s'inscrit dans un

[1] John WILKINS, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, Londres, 1675, p. 5 ; Barbara J. SHAPIRO, *John Wilkins 1614-1672, an Intellectual Biography*, *op. cit.*, p. 229.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 374.

contexte spécifique[1] : plusieurs membres du cercle de Tew s'intéressaient à cette question, en particulier Falkland. Sa mère s'étant convertie au catholicisme et ayant été rejetée par son mari, la responsabilité de ses nombreux frères et sœurs était échue à Lucius Cary, devenu deuxième vicomte de Falkland en 1633. Sa mère fit venir ses quatre filles en France afin qu'elles se convertissent au catholicisme, et elle fit en outre enlever ses fils de chez Falkland pour servir les mêmes fins, ce qui provoqua un scandale considérable. C'est dans ce contexte de tensions familiales que Falkland s'intéressait à déterminer quelle était la véritable Église. William Chillingworth, proche de Falkland, faisait reposer l'infaillibilité de l'Église de Dieu sur les Écritures et la tradition universelle, il niait que l'Église de Rome fût dotée d'infaillibilité[2]. On sait que Thomas White et Chillingworth débattirent de l'infaillibilité au moins en une occasion, chez Digby en mars 1639[3]. Peut-être à la suite de ce débat, Falkland écrivit un bref opuscule, *Of the Infallibility of the Church of Rome*, publié de façon posthume en 1645 sans doute après avoir circulé en version manuscrite, où il pose la question de savoir comment on peut être sûr que l'Église est infaillible dans la mesure où ce fait est autoproclamé. Henry Hammond, pasteur de l'Église d'Angleterre, publie l'année suivante chez le même imprimeur, Henry Hall, une réponse qui défend la position de Falkland contre les catholiques[4]. En 1651, l'opuscule est de nouveau publié avec une dédicace à son fils, Henry Cary, quatrième vicomte Falkland, accompagné d'une réponse de Thomas White, ainsi que d'une réplique à ce dernier, outre la lettre de Walter Montagu annonçant sa conversion[5]. Si l'on en croit l'annotation de Thomason, l'édition date de juillet 1651, elle est donc postérieure à la publication des lettres des cousins Digby qui daterait de janvier.

---

[1] Le terme d'« infaillibilité » est largement absent du Concile de Trente. Robert Bellarmin (1542-1621) l'emploie comme synonyme « d'inerrant » pour désigner les papes et l'Église militante. Ce sont les jansénistes qui amenèrent la question sur le devant de la scène théologique avec la publication de l'*Augustinus* en 1640. Bernard SESBOUÉ, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, 2013, p. 182-200.

[2] William CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants, a Safe Way to Salvation*, Oxford, 1638, p. 198 ; John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, *op. cit.*, p. 276-278.

[3] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 85. White perdit le débat qui dut avoir une certaine notoriété puisque Leyburn lui rappela sa défaite en 1657, George LEYBURN, *The Summe of Doctor Leyburnes Answere to a Letter Printed against Him by Mr Blacloe*, [Douai], 1657, p. 32.

[4] Henry Hammond (1605-1660), pasteur de l'Église d'Angleterre et théologien, était chapelain du roi depuis deux ans lorsqu'il participa à la controverse. Auteur d'un catéchisme qui fit date, il périt en 1660 et ses ouvrages eurent une grande influence sur l'Église de la Restauration. Henry HAMMOND, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's Discourse of the Infallibilitie of the Church of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse it Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, Oxford, 1646. Une deuxième édition parut quatre ans plus tard, peu avant les lettres sur l'infaillibilité que Digby échangea avec son cousin (1651), ainsi que son opuscule sur le même sujet (1652). Henry HAMMOND, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's Discourse of the Infallibilitie of the Church of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse it Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, [2e éd.], Londres, 1650.

[5] La lettre de Montagu était déjà parue en 1641 accompagnée de la réponse de Falkland. Walter MONTAGU et Lucius FALKLAND, *The Coppy of a Letter Sent from France by Mr. Walter Mountagu to His Father the Lord Privie Seale*, *with His Answere Thereunto Also a Second Answere to the Same Letter by the Faukland*, [Londres], 1641.

L'opuscule de Digby sur l'infaillibilité viendra y répondre en 1652, et le petit de traité de Falkland et sa réplique seront encore publiés en 1660, avec une nouvelle préface. On abordera ici simplement d'une question spécifique soulevée par la controverse – l'autorité des Pères de l'Église – dans la mesure où elle illustre les propos de Digby sur la certitude, et on verra plus bas les propos sur la tradition.

Le contexte de ces lettres est donc polémique, et l'opuscule de Falkland donne sans doute une idée des débats qui se déroulaient dans son cercle. Il y passe en revue les autorités qui pourraient fonder l'assertion de l'infaillibilité – les Écritures, Dieu, la tradition – et conclut que, si Dieu a effectivement voulu qu'une Église infaillible délivrât son message, rien ne prouve que celle-ci soit l'Église romaine[1]. Les autorités compétentes pour décider de cette infaillibilité – le pape, les conciles généraux, les Pères de l'Église, la tradition – sont elles aussi peu fiables dans la mesure où elles requièrent auparavant un acte de foi. Falkland s'appesantit sur la tradition et sur le fait qu'elle n'est accessible, au mieux, qu'aux savants – c'est l'un des points essentiels que réfute Digby comme je le montrerai plus bas. Il évoque en outre l'autorité des Pères de l'Église qui ont pu émettre des vérités comme des opinions, ce qui rend leur autorité caduque[2].

C'est ce point précis que relève George Digby lorsqu'il avance que la seule autorité infaillible est l'Écriture étant donné que les Pères, comme tous hommes, sont sujets à l'erreur et attachés à établir leur propre opinion et à défaire celle de leurs adversaires[3]. Sir Kenelm met en œuvre sa réflexion sur la foi et sur la certitude : si George voit dans les divergences des Pères un signe d'opinion, le chevalier, lui, analyse plutôt leur visée et en conclut que l'affaire ressortit au domaine de la foi et non de l'opinion, ce qui permet d'aborder leurs dires avec un degré de certitude plus élevé. Plutôt que de classer les Pères en fonction de leur degré de fiabilité, Digby souligne qu'ils ont « la volonté et la capacité de parler de vérité », par conséquent il n'y a pas de raison de les mettre en doute[4]. Dans la mesure où ils s'expriment en pasteurs de la jeune Église, leur autorité est infaillible ; à l'inverse, s'ils s'expriment comme philosophes ou

[1] Lucius CARY FALKLAND, *Of the Infallibility of the Church of Rome*, Oxford, 1645, p. 1-3.
[2] *Ibid.*, p. 9.
[3] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 3.
[4] « Ils ont le désir et la capacité de nous transmettre la vérité, alors pourquoi douterions-nous d'eux ? » « There is will and ability to inform us of truth, so why should we suspect them? » *Ibid.*, p. 9. White revient encore sur ces notions en 1654 lorsqu'il réfute les thèses de George Digby dans *An Apology for Rushworth's Dialogues. Wherin the Exceptions of the Lords Falkland and Digby are Answer'd: And the Arts of Their Commended Daillé Discover'd*, Paris [Londres], 1654, p. 177-261. Il récuse l'idée de Jean Daillé qui avançait, dans son ouvrage de 1632, que seuls les enseignements élaborés au cours des trois premiers siècles étaient recevables. Luc FOISNEAU (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle : acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2015, « Daillé, Jean », p. 496-498.

commentateurs des Écritures, ils ont pu être induits en erreur[1]. Pour évaluer la vérité d'une assertion, Digby recommande, de façon un peu naïve, de regarder avant tout la nature des sources. Il ajoute que l'on ne peut discriminer la vérité qu'au regard du mensonge ou d'une proposition erronée, dans la mesure où l'entendement n'est pas toujours exercé à trouver les objections adéquates.

Ainsi, Digby, dans sa classification des degrés d'assurance, réaffirme que la certitude est accessible à l'homme, qu'elle est désirable, et qu'elle ne se restreint pas aux domaines des mathématiques ou de la métaphysique, mais qu'elle peut s'appliquer aussi bien à la philosophie, à la théologie ainsi qu'à l'ensemble des connaissances qui peuvent s'acquérir de façon théorique. Il loue ainsi les capacités de l'entendement humain, capable de la plus haute certitude qui ouvre à l'âme un état de paix, à l'instar de la vie immortelle. Le cas des Pères de l'Église montre que l'homme doit accorder sa confiance en fonction du canal qui lui a amené l'information et au regard des objections que l'on peut y faire – cette approche de la certitude qui n'évalue la vérité d'un propos qu'en fonction de sa source et non de son contenu prend toute son importance dans la conception digbéenne de la tradition.

2.A.3. La question de la vérité

Le grand tournant dans l'histoire de la logique a lieu avec la réforme ramiste, qui non seulement tente de réorganiser l'enseignement à l'université, mais fait aussi de la rhétorique rationnelle un instrument de vérité. Pierre de La Ramée voit dans l'argumentation une méthode de découverte de la vérité et non un art indépendant réservé au rhéteur. Pour contrer le pyrrhonisme, La Ramée assimile la dialectique avec la logique, dont la conjonction doit pouvoir mener l'homme à la science et non à l'opinion[2], tandis qu'il sépare la rhétorique de ces domaines, qu'il réduit au rôle d'embellissement de l'expression[3]. Au XVIIe siècle, avec les controverses autour de la lumière naturelle et du rôle de la raison dans la foi, la logique adopte une tournure plus didactique et devient non plus un simple outil pour déterminer les processus cognitifs et leur fiabilité, mais aussi un instrument pour guider ceux qui sentent la vérité obscurément, à travers le brouillard de l'instinct ou de l'intuition, vers le chemin de la vérité[4]. Digby participe à cette tendance et

[1] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 13, 15.
[2] Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, *op. cit.*, vol. II, p. 358-359.
[3] *Ibid.*, vol. II, p. 65-66.
[4] Leroy E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis*, *op. cit.*, p. 67.

sa logique, diffusée dans l'ensemble de son œuvre, a pour vocation la transmission de la vérité.

La vérité est donc, afin de contrer les sceptiques, située comme un objectif avoué du travail intellectuel. Descartes tente de restaurer la croyance en l'existence de la vérité non en y faisant référence comme à une notion transcendantale, mais en établissant un nœud de premières vérités[1]. Herbert de Cherbury, dans son *De veritate*, établit l'existence d'une vérité éternelle, omniprésente et manifeste[2]. Dans sa démarche anti-sceptique et en tant que catholique, Digby se doit de revendiquer l'existence d'une vérité absolue et éternelle, mais il ne le fait pas de façon directe et son explication, une fois de plus, a des accents baroques.

L'interrogation critériologique à laquelle souscrit Digby l'amène d'un questionnement sur la certitude à celui sur la vérité. Le sommet de la certitude, le jugement apodictique[3], est-il vrai ? Une telle question amène le sujet de la logique à la sphère métaphysique, puisque l'enjeu n'est plus de savoir si la pensée est absolument certaine, mais de voir si elle relève de ce qui est de tout temps, si elle participe à la vérité éternelle dont la connaissance amène le salut.

La vérité est parfois présentée comme un phénomène linguistique : elle est la propriété d'une proposition de préférence syllogistique. Comme on l'a vu au sujet des syllogismes d'identification, il est certaines structures langagières qui en appellent directement, en raison de leur forme, à la vérité ; les règles de formation et de transformation de la logique langagière président alors à la formation de cette vérité[4]. La théorie aristotélicienne n'est pas loin. Cependant, par moments, Digby demande à son lecteur, de passer « par dessus les paroles, [et de se contenter] de la pure vérité des choses[5] » ; il sous-entend ainsi que le langage n'est pas nécessairement le moyen juste pour atteindre la vérité, mais qu'il peut y être un obstacle.

[1] Jean-Marie BEYSSADE, « En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? », *in* Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des transcendantaux du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 175-185 ; Roberto PERINI, « Reflets des transcendantaux scolastiques dans la scientia cartésienne », *in ibid*., p. 157-173.
[2] Jacqueline LAGRÉE, « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », *op. cit.*, p. 281.
[3] Une proposition apodictique présente une évidence de droit et non seulement de fait, c'est une proposition nécessairement vraie, quelles que soient les circonstances. Par exemple, nombre de propositions géométriques entrent dans cette catégorie, comme la proposition euclidienne selon laquelle il passe une infinité de droites par un point.
[4] Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle*, *op. cit.*, p. 67-68.
[5] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 159.

Dans les *Deux traités*, la vérité est définie comme la conformité entre l'existence de la chose en soi et celle dans l'esprit du sujet[1]. L'auteur ajoute plus loin que la vérité est la perfection naturelle de l'âme humaine qui ne peut l'atteindre, de façon naturelle, que grâce à un passage par l'évidence[2]. Digby insiste sur l'idée que cette vérité peut être découverte avec des moyens humains, et il ajoute l'adverbe « naturellement » au manuscrit correspondant, sous-entendant ainsi qu'une autre forme de vérité est rendue accessible à l'âme au travers de la grâce et de la révélation[3]. La question de la vérité est ainsi ontologique : elle explique à la fois l'industrie de l'âme et contribue à définir la spécificité de l'homme. Sa quête ouvre la voie du salut.

La vérité n'a pas toujours partie liée avec la certitude, dans la mesure où elle peut être soit prouvée, soit révélée. Fruit du travail de la raison ou de la grâce, elle doit son existence à la possibilité de croire, d'adhérer à ce qui est, quel qu'en soit le mode de découverte.

En réalité, chez Digby, il est davantage question de certitude que de vérité, et l'accent est sans cesse mis sur les conditions de recevabilité d'un propos plus que sur son adéquation dogmatique avec une série de règles. La vérité est strictement épistémologique, et Digby souscrit ainsi à la méfiance envers tout dogmatisme qu'entretenait son temps. Il semblerait que le chevalier refuse la vérité comme notion transcendantale, au profit de la certitude.

Le pyrrhonisme se nourrit d'une théorie sceptique des phénomènes qui prend en compte la modalité de la perception. Comme j'ai tenté de le montrer dans la partie précédente, la perception est multiple et subjective, elle nécessite le travail unificateur de l'entendement pour trouver une cohérence. En outre, les perceptions varient d'une personne à l'autre, ce qui rend difficile toute déduction ferme. Or, si Digby emploie le principe d'identité comme outil de savoir, ce dernier ne garantit pas la vérité des

[1] « Si l'existence que les choses ont en notre entendement correspond à l'existence qu'elles ont en elles-mêmes, alors nous l'avons comprise en vérité. » « If the Existence which the thinges have in us, be agreeable to the Existence they have in themselves; then our understanding is true. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 372-373.

[2] « Nous avons montré que la vérité correspond à l'état parfait et naturel de l'âme humaine, et que cette dernière ne peut avoir la certitude de la vérité de façon naturelle si ce n'est grâce à l'évidence. Par conséquent, il est manifeste que la vérité évidente est la perfection complète vers laquelle l'âme doit tendre. Nous avons aussi montré que l'âme est capable d'accéder à une vérité absolument infinie ». « We found that truth is the naturall perfection of Mans soule; and that she can not be assured of truth naturally, otherwise then by evidence: and therefore it is manifest, that evidence of truth, is the full complete perfection, at which the soule doth ayme. We found also, that the soule is capable of an absolute infinity of truth ». *Ibid.*, p. 419.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. II, f. 121r.

propositions. Il est une condition de la connaissance, une vérité épistémologique, mais pas nécessairement transcendantale ou physique[1].

La cohérence des déductions, et plus précisément l'unité du savoir qui découle de la pensée, est signe de la vérité du propos. Puisque toute appréhension du monde est nécessairement modale et incomplète, le sujet peut juger de l'unité et de la cohérence de ce que l'entendement génère – l'exemple de la pomme reconstituée par les processus cognitifs le montre bien[2]. Le processus n'est pas sans écueil, dans la mesure où l'entendement peut être à l'origine d'une fausse unité qu'il érige en un universel. Ainsi, Duns Scot explique que l'homme qui analyse une chose en déduit une forme universelle, une espèce de forme vide qui peut potentiellement s'appliquer à toutes les choses du même type[3]. Cette unité est fausse, insiste Digby, elle n'existe que dans l'entendement[4]. Les théories chimériques de l'unité sont pléthore, elles échafaudent des modes et des unions imaginaires pour expliquer la présence de telle chose en tel lieu[5]. Digby réinterprète la signification de l'unité en l'appliquant à l'ensemble de ceux qui partagent la même croyance, et non plus à la qualité commune que partagent les choses d'un même ordre. Si de nombreuses personnes pensent la même chose en des temps et des lieux différents, c'est le signe que la proposition a trait à la vérité – Digby pose ainsi le fondement théorique de sa pensée sur la tradition.

Dans la foi, la vérité s'atteint grâce à la sécurité du témoignage qui peut être acquise avec une certitude démontrable. Les deux piliers de la foi se retrouvent dans la doctrine de la tradition exposée par Digby : tradition et démonstration s'étayent mutuellement, cette dernière ne portant que sur la transmission et non sur le contenu dogmatique du précepte reçu. Sur ce sujet, Digby diffère quelque peu de White qui, s'il souscrit à une interprétation de la tradition relativement similaire, accorde à la démonstration une légitimité plus éminente ; il n'y a qu'à voir pour s'en convaincre sa démonstration sur l'eucharistie ou sur la création du monde[6]. Digby, qui pourtant réaffirme la force de la démonstration par ailleurs, semble parfois se méfier du

[1] Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle*, *op. cit*, p. 369-370.
[2] *Ibid.*, p. 364.
[3] C'est la position qu'il expose dans Johannes DUNS SCOTUS, *Le principe d'individuation*, traduit par Gérard SONDAG (ed.), Paris, J. Vrin, 1992, en particulier dans la question 3 (p. 113-119). On peut aussi consulter Robert PASNAU, « Cognition », *in* Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 297.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 4.
[5] *Ibid.*, p. 35.
[6] Robert PUGH, *Blacklo's* Cabal, *op. cit.*, p. 78 ; Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 321-430 ; Thomas WHITE, « A discourse Concerning the Eucharist », s.l., s.d.

raisonnement, sans doute en raison des dérives qu'il justifie parfois chez les scolastiques. Ainsi, dans un chapitre qui s'intitule « des démonstrations erronées », il affirme que la preuve n'autorise pas la certitude, quand bien même elle serait multiple et plausible, elle peut persuader l'opinion, mais jamais ne peut forcer l'assurance[1]. La certitude de la foi est exclusivement liée à la tradition, dans la mesure où la vérité en matière religieuse ne peut que se recevoir, elle ne peut être constituée de démonstrations et de preuves. De ce point de vue, la certitude que l'on peut atteindre dans la foi est supérieure à celle de la philosophie de la nature[2].

Comme le souligne Bruno Neveu, Digby, à l'instar de Davenport et de beaucoup d'autres, privilégie les notions de crédibilité, de certitude et de probabilité contre les affirmations théologiques dogmatiques[3]. La démarche n'est pas réservée aux catholiques, puisqu'un Falkland souligne lui aussi que les principes religieux ne peuvent pas être démontrés et qu'il faut donc se contenter de probabilités[4]. La démarche se justifie dans un contexte de scepticisme et de Réforme, dans la mesure où l'accent sur la certitude permet à la fois d'affirmer que croire est raisonnable, mais aussi de justifier un contenu de foi par sa proximité avec le message christique originel. Comme la certitude n'est pas surnaturelle, contrairement à la foi, il convient d'atteindre la plus grande certitude possible, puisque celle-ci est à la portée de l'homme, et de laisser le reste à la foi[5].

Au fil de ses considérations sur la tradition, Digby souligne que son raisonnement a une dimension épistémologique pour quiconque étudie les données de l'expérience, les faits sujets aux sens[6]. Toute science repose sur le témoignage de personnes qui peuvent être très éloignées en temps et en lieu, mais les hommes rationnels ne refusent pas leur assentiment aux démonstrations parce qu'ils sont convaincus de la bonne foi des expérimentateurs et des témoins. La vérité épistémologique mise en valeur dans la foi peut donc trouver une application dans la philosophie de la nature. C'est ainsi que Digby réinterprète la notion d'unité pour en faire un gage de vérité : l'unité de la croyance partagée doit conduire à l'unité des croyants et de l'Église qu'ils forment.

---

[1] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 13.
[2] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 55-60.
[3] Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 309-312.
[4] Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 80.
[5] Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *Recherches de Sciences Religieuses*, vol. LXXI, 1983, p. 197.
[6] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 53-54.

2. B. La raison

Le statut de la raison dans la pensée de Digby est assez ambigu et son élucidation permet de mieux comprendre le rôle de la tradition dans la transmission de la foi. À mesure que le XVIIe siècle progresse, un débat sur le rôle que peut et que doit jouer la raison dans la foi émerge et s'enrichit de la nouvelle culture de l'imprimé qui se développe[1]. De façon générale, le catholicisme se voit reprocher son irrationalité et son approche dogmatique par la jeune Église d'Angleterre, ce qui explique que le polémiste Digby cherche à rallier à sa confession des forces rationnelles[2]. Beaucoup d'historiens remarquent qu'un nouvel accent est mis sur le rôle de la raison dans la croyance religieuse dans le cadre même du débat épistémologique évoqué ci-dessus[3]. Mais si la raison justifie la foi, paradoxalement elle contribue à lui faire perdre sa centralité, et c'est là que se manifeste la finesse de Digby qui cherche à la fois à redorer le blason de cette faculté intellectuelle personnelle, tout en la circonscrivant à un périmètre certes large, mais délimité.

De façon caricaturale, la question de la raison est généralement associée avec le classicisme qui privilégie le beau et l'ordre supérieur des Idées, par opposition au contexte baroque qui fait la part belle à l'impression, à l'effet et à la sensibilité[4]. En réalité, il existe une certaine rationalité baroque qui s'approprie le concept et l'aborde de façon plus matérielle que sa contrepartie classicisante[5]. Christine Buci-Glucksmann avance que la raison baroque transcende les époques et qu'elle est un élément interne à la modernité qui se met en place. Si la dimension atemporelle me paraît peu pertinente, les traits qu'elle attribue à cette raison baroque sont idoines pour décrire la forme de pensée qui se met en place « avec sa théâtralisation de l'existant, sa logique de l'ambivalence […] son excès et ses débordements[6] ». La raison n'est pas l'apanage du classicisme : elle reçoit un traitement baroque qui, bien qu'il promeuve la raison, la circonscrit sans cesse, la met en valeur pour en montrer les limites, et l'aborde en des termes sensualistes qui parfois rendent paradoxal le propos même.

[1] Robert T. CARROLL, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet, 1635-1699*, *op. cit.*, p. 1-4 ; Lotte MULLIGAN, « 'Reason', 'Right Reason' and 'Revelation' in Mid-17th Century England », *in* Brian VICKERS (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 375-401 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason*, *op. cit.*, p. 88-89 ; Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise : poètes baroques et mystiques, 1570-1660*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 137-154.
[2] Raymond D. TUMBLESON, *Catholicism in the English Protestant Imagination: Nationalism, Religion, and Literature, 1660-1745*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 98-125.
[3] *Ibid.*, p. 1-16 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 80-82.
[4] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 89.
[5] Gilbert BOSS, « Du baroque en philosophie », *in* A. STAQUET (ed.), *Le baroque : entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l'Université de Mons-Hainaut, 2009, p. 125-164.
[6] Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque : de Baudelaire à Benjamin*, *op. cit.*, p. 12-13.

2.B.1. Raison et foi

Dans la mouvance des Latitudinaires qui voyaient la foi comme une démarche rationnelle[1], Digby pose la question du rôle que la raison doit jouer dans la connaissance, tant dans le domaine de la physique que du religieux, et il participe ainsi au trait le plus prégnant associé au blackloisme que constitue la prépondérance de la raison dans la foi[2]. On peut attribuer en grande partie l'intérêt de Digby pour l'ouvrage de Hooker, théologien de l'Église d'Angleterre, à la méthode dont ce dernier fait usage : ce dernier estime que la raison est compétente dans le domaine ecclésiologique et théologique[3], croyance à laquelle Digby adhère sans réserve. Ses proches se rallient au même principe, dans le cercle de Tew, entre autres[4]. Ainsi, White met sans cesse en avant le rôle de la raison dans les controverses théologiques. Au fil des lettres de la *Cabale*, il explique qu'il écrit un appendice pour son ouvrage *Peripateticall Institutions* afin de prouver combien « la théologie dépend de la philosophie » et de justifier une approche rationnelle en matière religieuse[5]. Il préface son annexe en soulignant que le parachèvement de la philosophie est « de servir les traditions dérivées de Dieu et de s'y soumettre », et qu'il lui faut donc compléter son ouvrage philosophique avec un petit traité théologique[6]. White affirme, dans la lignée de Digby, qu'il existe un lien entre la nature et ce qu'il y a au-delà, entre physique et métaphysique, qui est aussi logique et sûr que les mathématiques ; c'est précisément ce qu'il vise à démontrer dans ses *Institutions*[7]. Quelques années plus tard,

---

[1] Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, *op. cit.*, p. 72.

[2] Les Latitudinaires mettent l'accent sur la religion raisonnable et sur l'importance de la raison en matière religieuse, conjugué avec un refus du dogmatisme et une approche irénique de la vérité. Ces idées apparaissent tout particulièrement dans le discours de Digby à la Chambre des Communes. Proche des milieux latitudinaires, Digby fréquentait vraisemblablement le Cercle de Tew, connu pour avoir été un creuset de cette pensée. Digby est en quête d'un moyen terme entre un Dieu « occasionnaliste » qui intervient directement dans la nature et auprès des croyants pour les illuminer, et un Dieu qui n'a aucun rôle dans la nature autonome et dont on peut se passer. Pour une définition du Latitudinarisme, voir Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England », *art. cit.* ; John MARSHALL, « The Ecclesiology of the Latitude-Men 1660-1689: Stillingfleet, Tillotson and Hobbism », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. XXXVI, n° 3, 1985, p. 407-427 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, *op. cit.* ; Richard ASHCRAFT, « Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth Versus Political History », *in* Richard KROLL, Perez ZAGORIN et Richard ASHCRAFT (eds.), *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 151-177.

[3] Henry R. MCADOO, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, Londres, Black, 1965, p. 5.

[4] *Ibid.*, p. 1-23.

[5] « To shew how Divinity depends of Philosophy ». Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 10. Il s'agit d'un opuscule ajouté à *Peripateticall Institutions* sur les origines du monde qui interprète le texte de la Genèse suivant les grandes lignes de la physique de White.

[6] « De toute évidence, le point culminant de la philosophie est de servir les traditions dérivées de Dieu et de s'y soumettre. Par conséquent, il m'est apparu absolument nécessaire de consolider les *Institutions* pour lesquelles je vous recommande la lecture de la théologie. » « This, evidently, is the highest pitch of *Philosophy*, to wait on and be subservient to the *Traditions* derived from *God*. Wherefore I saw it absolutely necessary, to fortify the Institutions, I would recommend to Thee, with a subsignation of *Theology*. » Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 339.

[7] « Que vous compreniez qu'il y a dans la nature et dans les choses surnaturelles un lien aussi fort entre les termes et les relations de conséquence qu'en mathématiques. L'ordre, la brièveté et la fermeté de la conséquence, assurément, forceront l'assentiment de toute personne de bonne volonté. » « That you should believe there is, in Nature and in

lors d'une querelle au sujet de la durée du Purgatoire, il intitule son éloquente réponse *Religion et raison qui se correspondent mutuellement et s'assistent l'une l'autre* et amorce l'argument en critiquant la méthode peu démonstrative de son adversaire qui pèche, comme les Écritures elles-mêmes, en émettant des suppositions – mais ces dernières ne sont jamais présentées comme procédant exclusivement de la vérité révélée[1]. Au lieu d'accepter les vérités de foi aveuglément, il recommande de leur appliquer une méthode démonstrative[2].

Digby partage le même objectif dans nombre de ses écrits : ses *Deux traités* visent à démontrer de façon rationnelle l'immortalité de l'âme, et son *Discours sur la végétation* établit que la palingenèse permet de recréer l'être décédé, ce qui est une preuve « naturelle » de la résurrection[3]. Dans une lettre à George Hakewill au sujet de son livre sur la Providence divine, Digby ébauche sa démonstration de l'immortalité par les opérations naturelles de l'âme et affirme pouvoir y parvenir « avec raison indéniable[4] ». La raison doit pouvoir prouver les vérités de la foi, tel est l'objectif de la plupart des écrits de Digby et de White qui s'inscrivent dans un vif débat à l'époque où la « révolution scientifique » met l'accent sur l'observation des phénomènes et l'établissement de faits.

Dans le domaine de la foi, comme dans celui de la vérité, Digby semble avoir toute confiance en la raison humaine ; il rappelle dans son commentaire sur *Religio Medici* que quiconque aura lu et digéré les trois livres de *De mundo* de White « sera convaincu qu'il n'y a aucune vérité si absconse ni considérée comme hors de portée

---

things beyond Nature, a no-lesse connection of Terms & force of Consequences, then in Mathematicks: For, this the Order, and Brevity, and the invincible firmnesse, surely, of some Consequences will obtain of an unobstinate person ». *Ibid.*, « The Authour's Design », non paginé.

[1] « Les Écritures elles-mêmes procèdent souvent de suppositions conformes aux appréhensions et préjugés de ceux auxquels elles s'adressent, sans certifier que chaque supposition est une vérité révélée. » « Scripture itself oftentimes proceeding upon Suppositions conformable to the fore-entertain'd apprehensions of those it speaks to, without engaging that every such supposition is a reveal'd truth. » Thomas WHITE, *Religion and Reason Mutually Corresponding and Assisting Each Other. First essay, a Reply to the Vindicative Answer Lately Publisht*, Paris, 1660, « To the Reader », non paginé. L'ouvrage parut au terme de plusieurs années de controverse au sujet du Purgatoire : White publia d'abord *Villicationis suae de medio animarum statu ratio episcopo Chalcedonensi reddita* à Paris en 1653 où il affirmait que l'âme demeurait dans un état intermédiaire de Purgatoire en attendant le Jugement dernier, mais étant une substance purement spirituelle, elle ne pouvait subir de changement et devait demeurer dans le même état dans lequel elle se trouvait à sa mort – il appliquait ainsi à son eschatologie un principe central de Digby. L'assertion lui valut l'opposition de toutes les Églises, y compris la catholique. Il développa encore ses idées dans *The State of the Future Life and the Present's Order to It* (Londres, 1654). White traduisit ensuite son ouvrage de 1653 en anglais et le publia à Londres en 1659 sous le titre *The Middle State of Souls. From the Hour of Death to the Day of Judgment*, puis défendit sa position dans *Sonus buccinae* (Cologne, 1659), *Religion and Reason* (Paris, 1660) et *Notes on Mr F. D.'s Result* (Paris, 1660). Au cours de cette controverse, il défendit l'importance de la philosophie pour déterminer les vérités théologiques, principe qu'il avançait aussi dans *Controversy-Logicke* (s.l., 1659, p. 126-133).

[2] Beverley C. SOUTHGATE, « A Philosophical Divinity: Thomas White and an Aspect of Mid-Seventeenth-Century Science and Religion », *History of European Ideas*, vol. VIII, n° 1, 1987, p. 45-46.

[3] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, *op. cit.*

[4] « By undeniable reason ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », Londres, 13 mai 1635, f. 7v.

jusqu'à présent, que l'esprit humain ne puisse évaluer et conquérir[1] ». Au-delà de la portée laudative de son commentaire, Digby vante la démarche qui consiste à mettre tous les moyens intellectuels en œuvre pour percer les mystères du monde. Il s'attelle d'ailleurs à la tâche dans une lettre à Hakewill qui traite du Déluge. Il voit dans cet événement résultant du courroux divin l'action conjointe des deux éléments physiques les plus actifs : l'eau, qui correspondait le mieux à l'enfance de la planète et détruisit toute la Terre, et le feu qui, par le biais du Soleil, sécha la Terre désormais dépourvue des eaux du ciel qui l'avaient protégée de ses ardents rayons, processus qui est toujours en cours[2]. Ce genre d'approche du texte biblique est audacieuse et a pour conséquence de limiter l'intervention divine rendue caduque par le fonctionnement indépendant de la nature.

Lorsque Digby lit les livres *Du gouvernement de l'Église* de Richard Hooker[3], il prête une attention particulière à la compatibilité entre raison et foi, au cœur de la démonstration de Hooker qui postule que l'autorité vient de la loi, elle-même implantée dans l'homme et dans la nature sous la forme de la raison. Le chevalier y souligne une phrase indiquant que ceux qui suivent leur raison privée au détriment de la raison publique provoquent des troubles[4]. Digby s'intéresse particulièrement à toute relation entre l'homme et sa raison, ainsi que la soumission de celui-ci à la fois à une raison publique (qui correspond aux lois de la cité) et à la raison naturelle. Plusieurs passages dessinent l'importance de la raison humaine et de ses arguments en matière de foi, et Digby y voit un argumentaire contre la foi comme « qualité infuse » envoyée par l'Esprit Saint qui dispense de penser[5]. Cette hostilité à la révélation privée se retrouve dans bon nombre de ses lettres et écrits où Digby fustige « la nouvelle lumière qui ne brille que pour eux » et qui conduit des personnes privées à avancer des opinions nouvelles, ou encore ces « prétendues illuminations ou quelque esprit privé qui travaillent nos âmes de l'intérieur[6] ». L'un des apanages de la raison réside dans le fait que, si elle est individuelle, elle n'en demeure pas moins accessible aux autres qui peuvent suivre une démonstration, contrairement à la révélation privée qui confère à l'individu une

[1] « And I beleeve; who hath well read and digested them, will perswade himselfe there is no truth so abstruse, nor hitherto conceived out of our reach, but mans wit may raise engines to scale and conquer. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 26.
[2] Kenelm DIGBY, « Many harty thankes », *op. cit.*, f. 10r-v.
[3] Henry R. MCADOO, *The Spirit of Anglicanism*, *op. cit.*, p. 6-7.
[4] Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 50. Thomas Hobbes reprendra cette idée. Thomas HOBBES, *Leviathan*, *op. cit.*, vol. III, p. 696-697.
[5] « Excellently said: agt the opinion of fayth being an infused quality. » *Ibid.*, p. 74, 98.
[6] « And pretend they proceede from a new light that shineth onely to them selves. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'You will not suspect I would begin with you' », *op. cit.,* f. 85. « By any pretended illumination or private spirit working in wardly in our soules. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », 1660.

dangereuse autorité. Plus loin, Hooker rappelle que de grands philosophes ont aussi été de saine doctrine, et que la foi chrétienne et sa théologie ne doivent pas se situer dans une opposition à la philosophie, mais que cette dernière peut conduire aux premières. S'ensuit un passage de Tertullien sur la démonstration de l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu qui peuvent être « découvertes grâce à la nature » comme le note Digby en marge[1]. Enfin, Digby semble d'accord avec la conclusion de Hooker qui insiste sur le fait que « pour notre conversion ou la confirmation de notre foi, la puissance de la raison naturelle est immense[2] ». L'argumentaire qui lie la raison au catholicisme s'inscrit donc dans la droite ligne des demandes de tolérance religieuse.

Ainsi, Digby participe à une mouvance proche de celle des Latitudinaires qui s'efforcent de promouvoir une Église fondée sur la foi et la raison ; il semble parfois adopter leur approche irénique de la vérité et leur apologie de la raison. De fait, comme certains membres du cercle de Tew, Digby œuvre pour l'acceptation du jugement individuel comme agent rationnel libre et fiable[3]. Il promeut la raison dans son sens thomiste et traditionnel comme réceptacle de vérités d'origine divine inscrites et accessibles à tous[4]. À l'instar de Chillingworth, il emploie aussi la « raison droite » comme faculté critique qui scrute les preuves et évalue la certitude des propos et des autorités[5]. Par conséquent, le rationnel et le raisonnable dans les domaines du dogme et de la liturgie sont les bienvenus ; ils permettent de se débarrasser de l'irrationnel et de reconnaître le surnaturel et le mystère religieux, lorsqu'ils se présentent. L'accusation de socinianisme portée par certains contemporains comme Richard Baxter est donc erronée : ce dernier prétend que Digby ne présente le Christ que comme un modèle à suivre, et qu'en toutes choses il faut se référer à la raison droite[6]. Les méditations de Digby

[1] « L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, découvertes grâce à la nature » « The immortality of the soule and the existence of God, knowne by nature. » Annotation de Digby en marge de Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 99.
[2] « For our conversion or confirmation the force of naturall reason is great. » *Ibid.*, p. 102.
[3] Richard ASHCRAFT, « Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth Versus Political History », *art. cit.*, p. 167.
[4] Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 39.
[5] John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1872, p. 261-343 ; Andrew CUNNINGHAM, « Sir Thomas Browne and his *Religio Medici*: Reason, Nature and Religion », *in* Ole P. GRELL et Andrew CUNNINGHAM (eds.), Religio Medici*: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot, Scolar Press, 1996, p. 36.
[6] Richard BAXTER, *Aphorismes of Justification with Their Explication Annexed: Wherein Also is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works*, La Haye, 1655, p. 73. Les sociniens sont un groupe religieux apparu en Pologne, sous la férule du Siennois Fausto Sozzini, qui fonde sa croyance sur la raison dont il promeut l'usage dans le domaine religieux, et sur une stricte interprétation de la Bible. Ils privilégient les vérités auxquelles la raison peut accéder : ils nient la Trinité et croient en la nature humaine de Jésus au détriment d'une composante divine. La référence à ce mouvement est parfois employée pour critiquer ceux qui refusent de croire les vérités de foi non démontrées par la raison. H. John MAC LACHLAN, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 1-24 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 99-111 ; Sarah MORTIMER, *Reason and*

prouvent le contraire : le Christ est en effet présenté comme modèle, mais le croyant doit toujours, à un certain moment, faire taire sa raison pour se consacrer à la contemplation et ainsi passer de la connaissance à l'amour[1]. La raison est désirable en matière de foi, mais elle ne constitue pas une autorité exclusive.

Comme l'indique John Spurr, bien que pour une période légèrement plus tardive que la nôtre, le terme de « raison » fluctue au gré des bouleversements politiques et des évolutions théologiques. L'Église d'Angleterre tente de s'approprier le monopole de la « religion rationnelle » au cours de la Restauration et adapte son usage de la « raison » aux prétentions des libres-penseurs et sceptiques étayées par les puritains enthousiastes[2]. La même approche sera adoptée quelques années plus tard par Robert Boyle qui affirme dans un double élan que les positions de l'Église sont compatibles avec la philosophie de la nature, et que cette dernière peut leur fournir des vérités au-delà de la raison naturelle en ce qui concerne par exemple les origines du corps et de l'âme de l'être humain. Les deux sources de savoir sont compatibles pour le « virtuose chrétien », et la « raison droite » doit venir au secours de la raison naturelle[3]. Digby et White emploient le terme générique de « raison » de façon indifférenciée tant pour la philosophie de la nature que pour la théologie, dans une approche semblable à celle qu'aura Boyle qui estime que les vérités divines et naturelles sont toutes également à la portée de l'homme par le biais de son intellect. Le terme est parfois employé par ses détracteurs comme synonyme de « raisonnement syllogistique » et il est notable que ni Digby ni White ne recourent à la notion de « raison juste » ou « raison éclairée » qui anime pourtant la pensée d'un Robert Boyle par exemple[4]. La compatibilité des deux sources de savoir – la philosophie et la théologie – est mise en valeur, mais le chevalier ne s'interroge jamais sur la différence de raison qui doit guider l'une ou l'autre ; au contraire, il souhaite qu'une même attitude rationnelle préside à toute recherche de vérité, quel qu'en soit le domaine.

Pour mettre cette idée en contexte, il faut bien voir que si cette démarche est caractéristique de certains penseurs, tous ceux qui gravitent autour de Digby ne la

Religion in the English Revolution: the Challenge of Socinianism, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 16-18.

[1] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 164r (5e méditation).

[2] John SPURR, « 'Rational Religion' in Restoration England », *Journal of the History of Ideas*, vol. IL, n° 4, 1988, p. 563-585.

[3] Robert BOYLE, « The Christian Virtuoso », *in* Michael C. W. HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), *The Works of Robert Boyle*, Londres, Pickering and Chatto, 1999, p. 291-327.

[4] Lotte MULLIGAN, « 'Reason', 'Right Reason' and 'Revelation' in Mid-17th Century England », *art. cit.* ; Lotte MULLIGAN, « Robert Boyle, *The Christian Virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », *art. cit.*, p. 97-100.

partagent pas. Ainsi, Henry Holden écrit *Divinae fidei analysis* afin de poser les vérités de foi qui mettraient tous les chrétiens d'accord[1]. Il ne s'intéresse pas à ce qui peut établir la certitude de la foi et élude entièrement la question épistémologique, estimant suffisant « de supposer que la sagesse divine nous a donné une telle certitude, en particulier en ce qui concerne la connaissance de ces vérités nécessairement liées au salut de l'humanité […] et qu'il serait criminel de mettre en doute[2] ». Plus loin, il prend une position radicalement opposée à celle de Digby et affirme que « les principes révélés de la religion chrétienne dépassent et priment la raison humaine, il est donc inimaginable qu'ils puissent être découverts par le travail ou le labeur de l'intelligence humaine, mais ils doivent être supposés par tous les chrétiens[3] ». Ainsi, Holden préserve de façon plus radicale la révélation divine, contrairement à Digby et White qui promeuvent une démarche rationnelle similaire pour toutes les questions, fussent-elles de foi ou de philosophie naturelle.

Digby perçoit ainsi la raison comme un outil susceptible de contrer la crise de la connaissance, précisément grâce à sa capacité à s'appliquer à tout sujet, y compris théologique. La raison doit pouvoir expliquer des données bibliques et elle joue un rôle important en matière religieuse. Un cas particulier illustre efficacement cette approche : la conversion.

2.B.2. Raison et conversion

Digby changea d'Église à deux reprises : la première fois vers 1630, il rallia l'Église d'Angleterre afin d'occuper le poste de Commissaire de la Marine qui nécessitait qu'il prêtât le serment d'allégeance, et la seconde fois, autour de 1635, il revint dans le giron de Rome. La possibilité d'occuper un poste public a sûrement été un facteur pour la première conversion, mais sans doute pas la seule si l'on regarde de près les témoignages qui nous sont parvenus.

La raison occupe une place centrale dans la deuxième conversion de Digby : il informe de son retour à Rome ses puissants amis à la cour, l'archevêque Laud et le

[1] Les citations de la première partie de l'ouvrage sont prises de la traduction anglaise. Henry HOLDEN, *The Analysis of Divine Faith, or, Two Treatises of the Resolution of Christian Belief with an Appendix of Schism*, traduit par W. G., Paris, 1658.

[2] « It is sufficient for the present, that we suppose the Divine Wisedome hath given us such a certainty, especially in the knowledge of those truths which doe necessarily belong to the salvation of mankind (…) whereof it were a crime to doubt ». *Ibid.*, p. 7.

[3] « Being the revealed principles of Christian Religion doe surpass and exceed all humane reason, it is not to be imagined that they can be found out by any industry or labour of mans wit, but are to be supposed by all Christians. » *Ibid.*, p. 29.

ministre John Coke[1]. La lettre de Digby au premier ne nous est pas parvenue, mais la réponse, bien qu'elle n'ait pas été envoyée[2], offre de bonnes indications sur le contenu possible de la première missive, ainsi que sur les raisons qui ont pu motiver Digby dans ce choix. La question même de la conversion est délibérément présentée comme une affaire raisonnable, nourrie de lectures et de conversations avec des personnes compétentes, elle est à plusieurs reprises opposée aux passions et aux affections perçues par les deux protagonistes comme sources d'erreurs et d'égarements[3]. De même, d'après la missive de Laud, la raison semble aussi avoir été au cœur de la première conversion, faite au nom d'une « apparence de raison juste », d'une quête de liberté de penser et d'un refus de se voir imposer le dogme pour certains points de foi[4]. La liberté de porter un regard critique sur le contenu de la foi et sur sa transmission est réputée centrale au choix du chevalier, et Laud ne se prive pas de souligner qu'une telle position revient à s'ériger en juge de l'Église. Le processus qui aboutit à la conversion de Digby est le fruit explicite d'une confrontation de deux systèmes de pensée, de deux approches raisonnables de la foi qui contraignent ou laissent libres selon la matière.

L'expression même d'une « apparence de raison juste », visiblement employée par Digby et reprise deux fois par Laud, suscite un questionnement sur le type de raisonnement qu'il a estimé nécessaire pour changer d'Église. En effet, « l'apparence » désigne le fait que les arguments qui l'ont convaincu ne présentaient pas de faille visible, mais qu'une validation extérieure n'a pas été nécessaire. En toute hypothèse, l'expression souligne une fois de plus combien l'évidence est centrale au raisonnement de Digby.

Si la raison doit prendre le pas sur la passion, elle ne constitue pas la faculté ultime de l'homme à l'aune de laquelle toutes ses actions doivent être mesurées. Au contraire, elle porte aussi en elle son châtiment dans la mesure où sa tendance à la dispute peut s'avérer néfaste, en particulier quand la raison se trouve confrontée à l'irrationnel et à la métaphysique. Digby l'explique en détail dans sa lettre du 18 septembre 1636 à son

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I acknowledge myself excessively bound' », Paris, 15 février 1636.
[2] La Society of Antiquaries of London possède une copie de cette lettre où figure l'annotation du secrétaire de Laud « jamais envoyée » (« never sent »). Wakeman Collection, SAL/MS/790/43.
[3] « Que vous n'avez omis aucun effort dans la conversation avec des savants ni dans la lecture des plus éminents auteurs pour acquérir une compréhension juste de ce sujet. » « That you omitted no Industry, either of conversing with Learned Men, or of reading the best Authors, to beget in you a right Intelligence of this Subject ». William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am sorry for all the contents of your letter'», 27 mars 1636, *in* William LAUD, *The History of the Troubles and Tryal of the Most Reverend Father in God and Blessed Martyr, William Laud, Lord Arch-Bishop of Canterbury*, Londres, 1695, p. 611.
[4] « A semblance of very good Reason as your self calls it ». *Ibid.*, p. 613.

ami Walter Montagu, récemment rallié à l'Église de Rome et dont la conversion retentissante avait donné lieu à un échange de lettres ouvertes entre son père et lui[1]. À la suite de la lettre de Henry Montagu, Digby écrit à son ami Walter pour proposer lui-même une réfutation, point par point, de la perspective réformée sur la permanence de l'Église et sa possible invisibilité, sujets épineux depuis la Réforme[2]. La lettre est cruciale à plusieurs titres : écrite peu après que le chevalier eut lui-même franchi le pas de la conversion, elle traite des principaux points d'achoppement qui divisaient les partisans de chaque camp. Pour le chevalier, la raison seule ne peut déterminer la vérité, il suffit en effet d'être confronté avec un polémiste de talent pour être convaincu, et le croyant doit avoir, au-dessus de sa raison, un « gouverneur supérieur qui maintienne [la raison] aux abois », sans quoi elle combattra les croyances qui résident en son entendement, de même que l'homme doit modeler ses actions sur des choses non conformes à ce que lui signalent les sens[3]. Là réside le paradoxe qui oppose nature et grâce : la première indique un cours à suivre que la deuxième subsume et supplante. Or, Digby oscille sans cesse entre les

[1] Walter Montagu (1604/5-1677), élevé dans les principes de l'Église d'Angleterre, servit le duc de Buckingham puis la reine Henriette-Maire jusqu'au décès de celle-ci. Il se rendit à Loudun et assista à l'exorcisme des religieuses, ce qui provoqua son changement d'Église. Il devint catholique et décida de rejoindre l'ordre de l'Oratoire à Rome en 1635. Sa conversion fit grand bruit à la cour et la lettre qu'il écrivit à son père la justifiant passa de main en main jusqu'à être publiée, accompagnée de la réponse de son père et de Falkland, en 1641. Au cours des années 1630, son destin est lié à celui de Digby : outre leurs conversions respectives et leur intérêt pour les religieuses de Loudun, tous deux se rendent tour à tour à Rome pour demander une reconnaissance de l'Église catholique anglaise, tous deux servent Henriette-Marie à Paris, tous deux lancent un appel pour collecter des fonds et soutenir la cause royale contre les Écossais, et tous deux sont ensuite bannis d'Angleterre en 1641, puis en 1649. Leurs voies semblent ensuite diverger.
Son père, Henry Montagu (1564-1642), comte de Manchester, fut d'abord juriste puis ministre pour Jacques Ier et Charles Ier. Il réagit mal à la conversion de son fils, en partie parce que son fils ne le consulta pas auparavant et qu'il n'apprit la nouvelle qu'après que l'épître de Walter eut été publiée et employée à des fins de propagande catholique.
Walter Montagu, dans la lettre, justifie sa démarche de changement d'Église par une réflexion sur la continuité et la visibilité de celle-ci. Il pose la question de savoir où était l'Église réformée avant Luther, et il refuse l'hypothèse de la « solitude secrète » de l'Église au nom d'une nécessaire visibilité de celle-ci. Walter MONTAGU et Lucius Cary FALKLAND, *The Coppy of a Letter Sent from France by Mr. Walter Mountagu to His Father the Lord Privie Seale, with His Answere Thereunto Also a Second Answere to the Same Letter by the Faukland*, s.l., 1641 ; Gordon ALBION, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 202-203, 316-327 ; Caroline M. HIBBARD, *Charles I and the Popish Plot*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983, p. 143-144, 190-192 ; Robert M. SMUTS, *Court Culture and the Origins of a Royalist Tradition in Early Stuart England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, p. 236-238 ; Lisa MCCLAIN, *Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience Among Catholics in Protestant England, 1559-1642*, New York, Routledge, 2004, p. 26-30.

[2] John Percy (« Fisher the Jesuit »), qui avait sans doute formé Kenelm Digby au cours de ses jeunes années, a contribué à amener la question de la visibilité de l'Église au premier plan des controverses. Il publia *The Treatise of Faith* en 1605 où il pose la question à ses adversaires non catholiques « où se trouvait votre Église avant Luther ? ». Anthony Wotton et John White relevèrent le défi et publièrent des réponses à ce défi en 1608 (*A Trial of the Romish Clergies Title to the Church* ; *Way to the True Church Wherein the Principal Motives Perswading to Romanisme are Familiarly Disputed*). Les arguments sur l'invisibilité de l'Église sont exposés, entre autres, dans Anthony MILTON, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 296-307.

[3] « Ces croyances doivent être fermement ancrées dans son entendement, car la raison lutterait contre celles-ci si un gouverneur supérieur ne la maintenait aux abois, et il doit conformer ses actions à un choix de vie contre lequel les sens s'insurgeraient. » « He must have those beliefs settled in his understanding which reason without a superior governor to keepe her in awe will wrestle against, and in his actions he must conforme himselfe to such a course of life as sense will kicke against. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 2v.

injonctions de ces deux instances : il invite l'homme à se comporter en être raisonnable, c'est-à-dire à identifier la règle, née avec lui, qui se trouve en son sein, et à y soumettre sa vie jusqu'à ce qu'il en trouve une meilleure[1]. La démarche de l'homme raisonnable consiste donc à s'intéresser à la controverse, à forger des arguments, à rechercher des informations pour émettre un avis éclairé ; en un mot, il doit suivre un principe interne. Digby adopte cette attitude dans la majeure partie de sa lettre qui recense les arguments et les sources patristiques en faveur de son interprétation de la tradition. Cependant, il se range derrière Montagu qui affirme dans la lettre à son père que la raison naturelle seule n'est pas capable de montrer à l'homme la voie du bonheur surnaturel[2] et indique que la croyance doit suivre un principe supérieur ancré dans la crainte[3] – plus loin, il définit ce précepte souverain comme l'autorité infaillible.

Pour souligner à quel point il est dangereux d'avoir la raison pour seul guide, Digby cite un passage de la *Sepmaine* du huguenot Du Bartas[4] : « ou mainte nef suivant la raison pour son ourse/ a fait naufrage au milieu de sa course », ce qui lui permet de reprendre à son compte la métaphore maritime, mais aussi la référence au problème d'orientation et de localisation dont dépend toujours le succès en mer. Au vu des propos de Digby sur la raison par ailleurs, la citation de Du Bartas prend un tour ironique : elle est issue d'un passage où le poète tempère sa muse et la prie, après avoir contemplé la génération de la Trinité, de ne pas s'aventurer « en haute mer », mais plutôt de « côtoier la rive » afin de ne pas s'échouer. Il incrimine ensuite les « espris subtils » qui ont abusé le monde et se sont perdus dans le dédale de la raison, faute d'avoir pris la foi pour guide[5]. La référence que choisit Digby illustre, dans le contexte original, l'exact inverse de ce que Digby avance. La métaphore nautique n'est pas sans écho aux *Deux traités* où Digby vante le voyage en haute mer comme métaphore pour la découverte scientifique[6]. La raison naturelle conduit aux lois naturelles qui peuvent aller à l'encontre des lois divines, comme pour la doctrine des sacrements. Montrer l'insuffisance de la raison

[1] *Ibid.*, f. 3r.
[2] Walter MONTAGU et Lucius Cary FALKLAND, *The Coppy of a Letter*, *op. cit.*, p. 4.
[3] « Awe », Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 8r.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 5v. Guillaume de Salluste Du Bartas (1544-1590), lettré gascon, épousa la foi réformée et servit Henri IV, notamment en la qualité d'ambassadeur auprès de Jacques VI d'Écosse. Il eut une influence décisive en Angleterre où il séjourna et où il fut souvent traduit, commenté et imité. James DAUPHINE, « Du Bartas Guillaume de Salluste (1544-1590) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 juillet 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie /guillaume-de-du-bartas/. Digby possédait un grand nombre de ses œuvres que l'on retrouve dans le *Catalogue* : Guillaume DU BARTAS, *La sepmaine, ou creation du monde*, Paris, 1569 ; Guillaume DU BARTAS, *Œuvres*. *Catalogue des livres de Monsieur Digby*, p. 37, 39.
[5] Guillaume DU BARTAS, *La sepmaine, ou creation du monde*, Paris, 1578, p. 2-3.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 377.

permet en outre de discréditer les révélations privées qui en dépendent et qui constituent l'un des points d'achoppement de la Réforme.

Le statut de la raison est ainsi ambigu chez Digby : d'une part, il vante ses mérites et appelle ses interlocuteurs à la suivre en toutes circonstances en établissant une démarche rationnelle pour accéder au savoir, mais, d'autre part, le chevalier rappelle que dans le domaine du surnaturel, elle ne peut supplanter l'élan divin, l'émerveillement que suscite la contemplation et qui doit faire taire la raison. À l'instar de White qui avance que le fait de croire uniquement ce que l'on peut comprendre entièrement est un écueil de la croyance rationnelle, Digby invite le sujet à employer sa raison pour comprendre tout ce qui peut l'être, mais à y renoncer face aux choses divines[1].

Ce paradoxe de la raison trouve une résolution dans la deuxième lettre que Digby envoie à Montagu, toujours au sujet de sa récente conversion et de la publication de ses motivations. Digby y décrit deux attitudes possibles pour l'homme qui souhaite entrer dans la controverse religieuse : « justifier chaque détail par les autorités » ou « établir le corps entier […] avec un raisonnement rigoureux et une argumentation saine[2] ». Chacune de ces opérations correspond à une attitude différente – de l'érudit d'une part, du prudent d'autre part – et crée une dynamique différente – le premier confond les adversaires tandis que le second fait jaillir la certitude dans l'entendement de ses interlocuteurs. Ainsi, Digby justifie les deux approches, et s'il vante le raisonnement rigoureux, ce n'est pas au détriment de la transmission de la foi. La distinction prend une importance considérable dans la perspective de la tradition qui revêt parfois un aspect anti-intellectuel.

Digby met de nouveau l'accent sur le caractère raisonnable de sa foi au fil de son discours au Parlement en 1641. Les Anglais ne craignent pas encore la perspective d'une guerre civile qui paraît évitable jusqu'en octobre 1641 – ou même jusqu'à l'arrestation manquée de cinq membres du Parlement en janvier 1642[3]. Mais la situation n'en est pas moins critique en janvier 1641 : les pamphlets qui décrivent la guerre de Trente Ans

[1] Thomas WHITE, *The Grounds of Obedience and Government*, Londres, 1655, p. 12-19.
[2] « Either to maintaine every particular question by authorities and allegations; or to establish the whole maine bodie (that involveth and comprehendeth all the rest) by solide reason and sound discourse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », Paris, 15 octobre 1636, f. 1r.
[3] Alan CROMARTIE, *The Constitutionalist Revolution: An Essay on the History of England, 1450-1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 259-261.

attisent la peur d'un complot papiste[1], et le sentiment anti-catholique s'intensifie[2] à l'aube de ce que d'aucuns ont appelé la « dernière guerre de religion[3] ». Digby n'avait pas été inquiété lors de sa précédente conversion qu'il avait prudemment rendue publique une fois parvenu en France, et ce n'est qu'en 1641 que ses efforts prosélytes se retournent contre lui dans un contexte de plus en plus hostile aux catholiques. John Dutton, tuteur de celui qui devint son gendre, le comte de Downe, accusa Digby d'avoir converti sa pupille au catholicisme et le chevalier dut en répondre publiquement[4]. La décision de s'exiler a déjà été prise et Digby se présente donc au Parlement non tant pour plaider sa cause qu'il sait perdue, mais sans doute plutôt pour justifier son choix et profiter d'une tribune publique afin de montrer que sa foi ne met pas en péril sa loyauté au royaume d'Angleterre. J'ignore si le discours y a réellement été prononcé, dans la mesure où le *Journal of the House of Commons* n'y fait aucune référence[5]. Deux brouillons de ce discours sont cependant conservés parmi les papiers de Digby à la *British Library* et présentent des divergences notables en matière de représentation de la foi. Dans la première version, Digby souligne qu'il « a toujours prisé la liberté de penser et [qu'il] n'a jamais pu se résoudre à enchaîner sa raison […] avec une foi aveugle et implicite. De là [il] tire une modération dans l'exercice de [sa] religion[6] ». S'ensuit une explication de sa fidélité à la couronne et de sa disponibilité pour la défendre. Dans la deuxième version, le chevalier reprend la même citation pour ensuite insister non plus sur sa loyauté civile, mais sur le cheminement qui l'a conduit à adopter une attitude religieuse si modérée. Il retrace sa progression spirituelle et avoue avoir d'abord été repoussé par certaines croyances catholiques qu'il a découvert, après avoir approfondi le sujet, n'être pas en réalité des points de foi nécessaires. Fruits d'opinions privées de pasteurs, ces faux préceptes ont enchevêtré la situation dogmatique par d'inutiles subtilités, et ils doivent

[1] Robert VON FRIEDEBURG, « The Continental Counter-Reformation and the Plausability of Popish Plots, 1638-1642 », *art. cit.*, p. 53-57.
[2] Michael J. BRADDICK, « Prayer Book and Protestation: Anti-Popery, Anti-Puritanism and the Outbreak of the Civil War », *in* Charles W. PRIOR et Glenn BURGESS (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, *op. cit.*, p. 125-145.
[3] John S. MORRILL, « The Religious Context of the English Civil War », *Transactions of the Royal Hisotrical Society*, 5e série, n° 34, 1984, p. 178.
[4] L'épouse de John Dutton (1594-1657) avait acheté la tutelle de Thomas Pope (1622-1660), second comte de Downe, qui épousa leur fille Lucy. Le mariage fut malheureux et Downe accusa son tuteur de l'avoir forcé à cette union. Il reprocha aussi à son beau-père de ne pas lui accorder une rente suffisante malgré la richesse de ses propres terres. Jan BROADWAY, « Dutton family (*per.* 1522–1743) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/72340. Stephen PORTER, « Pope, Thomas, second earl of Downe (*bap.* 1622, *d.* 1660) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/22534.
[5] Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 169-170.
[6] « I must profess that I have ever affected freedome of judgement and could never yield to fetter up my reason (since I had use of any) by a blind and implicite faith. And from hence hath growne that moderation in me in the exercise of my religion. » Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », 1641, f. 114r.

leur diffusion non à la solidité ou au poids des jugements des prêcheurs, mais au nombre de ces derniers et au bruit qu'ils ont fait[1]. Dès lors, Digby avance que l'essentiel de la foi se résume à ce que le Christ a dit et que les apôtres ont diffusé. Aucun pape, aucun concile ne peut y ajouter : l'ensemble doctrinaire de la foi est né complet et parfait, contrairement aux travaux des hommes qui requièrent du temps pour parvenir à maturité. Cette dernière proposition est hétérodoxe, dans la mesure où la tradition catholique avance justement que la Révélation est progressive dans l'histoire de l'humanité[2]. Digby adopte cette idée parce qu'elle lui permet de faire apparaître un point commun qu'ont les Églises de son temps, à savoir que le Christ est la source principale de la doctrine chrétienne. Les fondements de sa théorie sur la tradition sont ainsi exposés au Parlement, et présentés de la manière la plus rationnelle qui soit. Le recours à la raison et à l'approche raisonnable de la foi est ainsi un rempart pour Digby contre le dogmatisme dont il est accusé, mais aussi un moyen de rendre sa foi plus acceptable dans un contexte de pluralisme religieux.

Dans une note au sujet de la nécessité d'avoir une Église, Digby rappelle l'une de ses grandes idées : la raison naturelle n'est pas en mesure de dessiner pour l'homme un chemin qui le mène avec certitude à un état de bonheur surnaturel, et comme un tel dessein lui est nécessaire pour qu'il atteigne sa fin, il lui faut chercher cette voie auprès d'une source indubitable[3]. Au départ, Digby assigne cette incapacité à l'entendement humain, puis se ravise et opte pour la raison naturelle, comme pour souligner que ce n'est pas un défaut lié au fonctionnement cognitif, mais bien une limitation de la raison naturelle qui échoue à saisir les réalités surnaturelles. En réalité, Digby dessine une nouvelle ligne de démarcation entre ce qui relève de la raison et ce qui dépend de la foi. Il situe du côté humain la résurrection, l'immortalité, la présence des entités spirituelles, la transmission de la foi, tandis qu'il réserve à la foi l'explication des miracles, la conversion personnelle ou encore l'expérience spirituelle. Cette redistribution explique que certains contemporains aient accusé Digby de vouloir rationaliser la foi catholique. Ainsi, John Ponce lui écrit, dans une lettre de 1658 qui commente son *Discours sur l'infaillibilité*, que la démonstration de l'immortalité de l'homme ne doit être adressée qu'aux païens, Turcs ou Juifs, mais en aucun cas aux chrétiens qui l'appréhendent grâce à

[1] *Ibid.*, f. 115r.
[2] Hans VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne*, traduit par Denise APPIA et Max DOMINICÉ, Paris, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 254-256.
[3] Kenelm DIGBY, « 3 Controversial Fragments », 1637, f. 168.

la lumière de la foi. La tentative de Digby, qui échoue à prouver l'immortalité – selon Ponce – a pour effet de confirmer le doute parmi ceux qui l'entretenaient : puisqu'un esprit aussi réputé que celui du chevalier n'est pas capable de le faire, le commun des mortels pensera que cette démonstration n'est pas possible[1]. Ponce souligne ainsi la conséquence sceptique d'une démarche anti-sceptique : faute d'être inattaquable, le raisonnement produit des effets pervers.

La raison et la démarche rationnelle jouent un rôle clé dans la conversion de Digby ainsi que dans son prosélytisme. Digby affirme que la raison doit étayer les vérités de foi et qu'elle peut, si ce n'est démontrer celles-ci, au moins les prouver raisonnables. Cependant, si le chevalier prêche la modération et tente de conserver la spécificité de la foi face aux excès de la raison, un autre obstacle menace l'intégrité du sujet pensant : les passions.

Ainsi, pour contrer la crise de la connaissance, Digby promeut l'usage d'une raison réglée, susceptible de percer les mystères de la foi sans réduire ceux-ci à de la connaissance pure. La façon dont il place la raison au centre de sa pensée, de sa conversion et de sa foi s'inscrit dans une relation ambiguë avec la méthode qu'il préconise pour accéder à ce savoir certain et raisonnable qui peut seul restaurer la confiance en la connaissance.

2.C. Méthode et tradition

Le concept et le terme de « méthode » connaissent avec la réforme ramiste du XVIe siècle, une évolution majeure : si la méthode était jusque-là employée par les rhétoriciens pour bien disposer le discours, La Ramée l'adapte à un usage dialectique, c'est-à-dire qu'il la réserve au raisonnement et non plus à l'élégance et à la clarté de son expression[2]. La méthode devient un concept indépendant à cette époque et elle revêt une dimension heuristique – le ramisme constituant l'une des causes de cette émergence[3]. Descartes consacre une part essentielle de son travail à la méthode, à commencer avec son célèbre *Discours*, et recherche lois et principes pour fonder une parole vraie[4]. John Sergeant, peut-être inspiré par Digby, vante la méthode « de science » qui conduit d'un

[1] John PONCE, « John Ponce à Kenelm Digby, 'As soone as I saw your little booke' », 1658, f. 67r-v.
[2] André ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien*, *op. cit.*, p. 51-62.
[3] Walter J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue, from the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 225-269.
[4] G. A. John ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », *Annals of Science*, vol. XXIX, n° 3, 1972, p. 238-244 ; Daniel E. FLAGE et Clarence A. BONNEN, *Descartes and Method: A Search for a Method in « Méditations »*, Londres, Routledge, 1999, *passim*.

principe élémentaire ou évident à une réalité plus complexe[1]. Digby accorde une place prépondérante à sa réflexion sur le sujet, revenant sur ses principes essentiels à de nombreuses reprises et élaborant une méthode simple qui vise la plus grande certitude possible. De cette façon, son travail reflète les tensions souvent associées à la révolution scientifique dans son élaboration d'une logique de la découverte qui doit, étape après étape, mener de façon logique à la découverte en mathématiques comme en philosophie naturelle[2].

La réflexion sur la méthode fait écho au débat entre *ordo* et *methodus* cher au XVIIe siècle[3], où, dans le sillage de Zabarella, Digby attribue à l'âme la mise en ordre de l'objet d'étude, et restreint la méthode à la découverte du nouveau à partir du familier[4]. L'ordre des notions dans l'âme, explique Digby, ne résulte pas de l'ordre dans lequel les choses lui sont apparues, mais découle du rapport que l'âme établit entre chaque chose et l'Être[5]. L'âme réorganise donc les notions qui lui parviennent – mais elle nécessite une méthode systématique pour découvrir le réel.

2.C.1. Une méthode spagirique

La spagirie, vieux nom pour la chimie et l'alchimie, a accompagné le chevalier tout au long de sa vie et a joué un rôle central dans sa pensée religieuse et dans l'élaboration de sa logique. Le terme même de « spagirie » m'intéresse ici aussi en raison de sa paradoxale étymologie grecque qui dit en un mot le geste de la séparation (*σπάω*) et de la réunion (*ἀγείρω*) : ce mouvement d'extraction, de fragmentation et de rassemblement résume efficacement la méthode de Digby qui cherche sans cesse à revenir aux éléments premiers pour ensuite découvrir leur unité. Généralement employé comme synonyme d'alchimie, le terme s'applique à l'ensemble de la démarche intellectuelle du chevalier. L'exemple le plus évident de ce double mouvement se trouve dans l'expérience alchimique de la palingenèse qu'il décrit dans son *Discours sur la végétation* où la plante est d'abord réduite à ses éléments constitutifs, puis reconstituée

[1] John SERGEANT, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith with Short Animadversions on Dr. Pierce's Sermon: Also on Some Passages in Mr. Whitby and Mr. Stillingfleet, Which Concern that Rule*, Londres, 1665, préface, non paginée.
[2] Thomas NICKLES, « Logic of Discovery », *in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, vol. III, p. 99-103.
[3] Peter R. DEAR, « Method and the Study of Nature », *in* Daniel GARBER et Michale AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, *op. cit.*, p. 147-148.
[4] Sandrine PARAGEAU, *Les ruses de l'ignorance. La contribution des femmes à l'avènement de la science moderne en Angleterre*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 113-117.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 427.

dans des conditions particulières[1]. D'une certaine façon, c'est aussi ce que Digby cherche à faire avec l'âme : l'étudier hors de son milieu matériel, analyser ses opérations une à une ainsi que son alliance avec le corps pour, enfin, retrouver son unité spirituelle et parvenir à la pleine compréhension de l'ensemble ainsi composé. J'appelle donc « méthode spagirique » l'approche de Digby qui consiste à réduire un ensemble à ses éléments les plus simples et à les composer ensuite, afin de comprendre l'ensemble en détail, quel qu'en soit le domaine. La méthode n'est pas nouvelle : Digby s'inspire du travail, entre autres, de Robert Grossetête qui par l'application successive de la résolution et de la composition, donna une nouvelle ampleur à la méthode inductive et déductive d'Aristote[2]. La particularité de Digby réside dans son application d'une méthode unique – qui fait écho à son intérêt pour l'alchimie – à des sujets relativement variés.

La deuxième approche trouve ses racines chez Euclide. Le modèle des *Éléments* d'Euclide parcourt la science de la première modernité et inspire de nombreux penseurs. Ainsi, Hobbes souhaite appliquer la méthode d'Euclide à la métaphysique[3], White fait suivre son *Euclides physicus* d'un *Euclides metaphysicus*[4] tandis que Mersenne loue le *De cive* de Hobbes comme « une noble philosophie démontrée aussi évidemment que les éléments d'Euclide[5] ». Le travail d'Euclide s'impose comme référence en mathématiques comme dans les autres sciences, en raison de la rigueur de son raisonnement qui part de définitions pour établir des axiomes et qui suit un ordre implacable. Descartes, en adoptant le modèle géométrique, signe « l'exigence […] d'une refonte générale du savoir[6] » tandis que Spinoza fonde son éthique sur les principes euclidiens[7]. Digby souhaite qu'on lise son travail « comme les éléments d'Euclide, en suite et en ordre, et que l'on pèse bien toutes les raisons[8] ». Comme l'a montré Alexandre Koyré, une nouvelle physique mathématique, inspirée d'une ontologie platonicienne, émerge en cette

[1] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*

[2] Robert Grossetête (1168-1253), évêque de Lincoln, fut chancelier de l'université d'Oxford. On pense qu'il fut le principal initiateur de Roger Baon que Digby admirait tant. Hugh G. GAUCH, *Scientific Method in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 162. Sur la réappropriation de cette méthode par Thomas Hobbes, on peut consulter Daniel GARBER, « Natural Philosophy in Seventeenth-Century Context », *in* Aloysius P. MARTINICH et Kinch HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 108-109.

[3] Luc BOROT, « Hobbes, Rhetoric, and the Art of the Dialogue », *in* Dorothea B. HEITSCH et Jean-François VALLÉE (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 176-177.

[4] Thomas WHITE, *Euclides physicus, sive de principiis naturae stoecheidea*, Londres, 1657 ; Thomas WHITE, *Euclides metaphysicus, sive, De principiis sapientiae stoecheidea*, Londres, 1658.

[5] « Quantâ autem voluptate a nobis afficieis, quando videris nobilem illam philosophiam, non minus quàm Euclidis *Elementa* demonstrari ! » Lettre de Mersenne à Sorbière, 25 avril 1646 *in* Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne, religieux minime*, Paris, Beauchesne et fils, 1932, vol. XIV, p. 233.

[6] Jean-Piere CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 166.

[7] Aaron V. GARRETT, *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 7-9.

[8] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit.*

première modernité[1]. Avec Galilée et Descartes, la réalité est réputée d'essence purement géométrique et mathématique. La pensée de Digby s'inscrit dans cette transition vers un monde dont on cherche à déceler la teneur mathématique. Le modèle méthodologique est donc double : mathématique – discipline à laquelle Digby s'est intéressé si l'on en juge par sa modération de la querelle entre Pierre de Fermat, Frénicle de Bessy et John Wallis[2] – et alchimique.

Digby met souvent l'accent sur la méthode qu'il faut adopter. Son principe est simple : il faut descendre jusqu'à trouver les principes premiers, jusqu'aux racines de toute affaire, puis cheminer de façon méthodique pour comprendre chaque composition, chaque étape, chaque ramification du savoir sans négliger les passages ardus ni admettre d'interruption ou de lacune[3]. Ce cheminement aboutit à un jugement solide et profond qui ne peut être aisément infirmé, et son auteur se trouve si assuré en sa croyance qu'il peut même passer pour obstiné. Telle est la définition théorique du bon jugement selon Digby qui ne présente pas d'originalité particulière par rapport aux idées qui circulaient à son époque : Thomas Hobbes, dans les années 1640, s'inscrit dans une démarche comparable lorsqu'il indique que le travail d'abstraction sur les données sensibles de l'expérience doit permettre de dégager les premiers principes, nécessaires à la réflexion bien fondée[4]. Digby, quant à lui, explique la logique de cette progression grâce à la comparaison de la marche qui permet d'avoir toujours un pied à terre tandis que l'autre cherche, en l'air, son chemin, alors que la personne qui saute a ses deux pieds en l'air et, faute de position stable, atterrira quelque part par hasard[5]. Le premier avance, le second va n'importe où. Ce sont les « spéculations scientifiques » qui permettent de parvenir à la certitude, puisque chaque étape est fermement ancrée dans la précédente[6]. Digby n'hésite pas à souligner le manque de méthode des philosophes scolastiques qui, au cours de leur

[1] Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 83 ; François DE GANDT, *Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 97-104.
[2] John WALLIS, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum Vicecomitem Brouncker, Anglum, D. Kenelmum Digby, item equitem Anglum*, Oxford, Robinson, 1658.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 374. Cette approche s'oppose à la dispute scolastique qui, depuis le XIII siècle, imposait de rapporter, confronter et critiquer les opinions de ses devanciers avant d'avancer une thèse. La pratique hérissait les fondateurs de la Royal Society et Oldenburg, qui en fut le président, la tenait pour une offense à la politesse et à la civilité. Etienne GILSON, *L'être et l'essence*, [1962], 3e éd., Paris, J. Vrin, 1994, p. 144 ; CLAIRE PRESTON, « Utopian Intelligences: Scientific Correspondence and Christian Virtuosos », *in* Anne DUNAN-PAGE et Clotilde PRUNIER (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain*, *1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 142-143.
[4] Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *in* Thomas HOBBES *Critique du* De mundo *de Thomas White*, *op. cit*., p. 59.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 116-117.
[6] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 5.

enseignement, ne dispensent au mieux qu'une démonstration (hormis en mathématiques), et qui s'autorisent à discourir sur n'importe quelle question à tout moment, sans se soucier de progression logique[1]. À l'inverse, Digby annonce dans son propos liminaire aux *Deux traités* que son ouvrage suit un cheminement linéaire et quiconque n'assimile pas la première partie ne pourra suivre la seconde[2]. La visée didactique fait surface dans presque tous les écrits du chevalier sous une forme ou une autre. L'approche linéaire de la connaissance est liée de près à la nature de la démonstration qui nécessite un lien étroit entre preuve et effet.

L'un des modèles contre lesquels s'inscrit Digby est celui de l'espagnol Ramòn Llull qui cherchait à mettre en place un ordre logique substituable à l'ordre théologique. Le philosophe avait mis au point un mécanisme où théories, sujets et prédicats théologiques, inscrits sur des figures géométriques parfaites, se mouvaient en fonction des leviers manipulés, ce qui permettait de déclarer thèses et propositions justes ou erronées[3]. Digby avait fait des recherches sur le théologien dans les bibliothèques de Cambridge et d'Oxford, au début des années 1640, au profit de Mersenne, mais sans lui exprimer son opinion sur cet auteur[4]. Cette technique ne peut produire, au mieux, qu'un savoir arbitraire et mécanique dont aucune connaissance vraie ou profonde ne peut être tirée, dans la mesure où le lien entre axiome et conclusion n'est pas respecté ; l'ensemble accorde à peine un vernis de connaissance. À l'inverse, la véritable démonstration se reconnaît au signe que le destinataire et l'orateur s'accordent sur le fait que la conclusion procède bien des prémisses, et qu'aucune autre ne pouvait en découler. Toute matière qui repose sur des définitions admet des démonstrations ; le principe de Digby nécessite donc un mouvement de retour aux éléments de base[5].

L'enquête de Digby démarre donc toujours avec un retour aux principes premiers. Cette attention à l'unité minimale, à la monade physique, logique ou métaphysique est conçue dans un sens très large proche de l'atomisme qui confère une grande unité à la pensée de Digby. D'une façon générale, le chevalier parle « d'éléments simples » qui correspondent aux unités minimales composant les corps, les pensées et les opérations de

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.
[2] *Ibid.*, lettre dédicatoire, non paginée
[3] Raymond LULLE, *Ars brevis*, Barcelona, Publicacions i edicions Universitat de Barcelona, 2009 ; Raymond LULLE, *Ars generalis ultima venerabilis magistri, ac Doctoris illuminati Raymundi Lulli maioricensis*, Palma, 1645.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 22-23.

l'âme, mais on sent dans son travail un désir d'élaborer une méthode qui permette d'appréhender l'ensemble du monde connaissable. Par sa méthode et sa quête d'une unité première, Digby applique une forme d'atomisme à des processus cognitifs et au monde spirituel.

La méthode n'est pas nouvelle, mais elle a la caractéristique d'être universelle, au sens où elle peut s'appliquer à toutes les matières, en particulier à la théologie et à la philosophie indifféremment. Lors de sa lecture de Hooker, Digby s'intéresse à la recherche d'une façon naturelle de déduire par la raison les lois qui permettent de guider la volonté vers le bien. Dans un paragraphe repéré par Digby, Hooker insiste sur le consentement mutuel comme source de savoir[1]. Pour extirper les erreurs, il faut donc revenir à leurs causes et en montrer ouvertement l'inexactitude, puis convaincre le plus grand nombre qu'il s'agit là d'une erreur, dans la mesure où seul l'assentiment universel a une véritable valeur. Digby s'inspire aussi de Descartes dans sa démarche ; avec ce dernier, il soutient que tout phénomène peut être déduit de principes premiers, même si le temps et les moyens intellectuels requis sont considérables[2]. Digby adopte cette approche lorsqu'il invite ses lecteurs à détailler ce qu'il ne fait qu'ébaucher[3].

L'immense avantage de cette façon d'aborder la connaissance réside dans son universalité qui permet au chevalier de renforcer son idée phare que tout est pénétrable par la raison humaine. Digby l'applique tout au long de sa vie à tous les domaines qu'il traite. Ainsi, il amorce ses *Deux traités* par une étude des mots qu'il emploie, dans la mesure où ils sont les premiers constituants du langage qui sert à diffuser son savoir[4]. Sa philosophie de la nature débute avec la description des atomes, des éléments, des corps simples, des corps mixtes, puis des êtres vivants. De même, il traite de la logique en analysant d'abord les appréhensions les plus simples d'Être, de chose et de rapport, puis il procède vers les appréhensions complexes que sont le jugement et le discours, ce qui permet d'observer un parallèle entre l'étude du mouvement local et du processus de

[1] Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 17.
[2] G. A. John ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », *art. cit.*, p. 240.
[3] « Il s'agit, pour les besoins de la démonstration, de comprendre la substance sans se perdre dans une exactitude scrupuleuse pour ce qui ne concerne que la forme. Et le même objectif m'a fait négliger de nombreux détails dans mon premier traité sur la nature des corps, sur lesquels des savants et des esprits subtils pourraient produire d'abondants volumes. » « It will serve our turne, to comprehend the substance, without confining our selves to any scrupulous exactnesse, in what concerneth onely forme. And the same consideration hath made me passe slightly over many particulars, in my first Treatise of the Nature of Bodies; upon which learned and witty men might spinne out large volumes. » Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginé.
[4] *Ibid.*, p. 2.

pensée[1]. Un mouvement de retour aux éléments simples se dessine aussi dans son analyse des propositions contradictoires qu'énoncent les Pères de l'Église, il permet de ne conserver que les affirmations qui résistent au temps et qui sont donc réputées vraies[2]. Le mouvement spagirique correspond plus généralement au double mouvement de fragmentation du réel que les sens effectuent systématiquement et de reconstitution du monde que la fantaisie met en œuvre. En réalité, Digby cherche à promouvoir une méthode de savoir qui s'accorde au mieux à l'homme et qui procède d'une ontologie. Une fois de plus, c'est la question de la nature humaine qui se trouve mise à l'honneur par une approche universelle réputée capable de rendre compte de l'ensemble des domaines qui touchent au savoir.

Un domaine se trouve traité de façon particulière : la méthode de la controverse qui est explicite au sujet de la perception de la différence entre les catholiques et toutes les Églises issues de la Réforme. D'une part, Digby semble peu confiant en la capacité des controverses à faire émerger la vérité. Lors de sa lecture de Hooker, il souligne un passage où l'auteur indique que les individus les plus portés à la dispute théologique ne sont pas toujours les meilleurs juges de la foi[3], ce qui rejoint l'opinion contrastée du chevalier sur la raison, comme on l'a vu ci-dessus. La meilleure façon d'aborder la controverse, d'après lui, consiste à n'accepter aucune autorité hors contexte, afin qu'aucune citation ne puisse être mal interprétée ou détournée de son sens originel. En outre, il remarque que les « hérétiques » sont « pour la plupart mieux versés que les catholiques dans la citation littérale de l'Écriture » et qu'accepter une de leurs allégations sans l'avoir vérifiée peut discréditer la cause catholique aux yeux des spectateurs et jeter le trouble dans la suite du débat[4]. Il ne faut rien accepter de probable, mais exiger des raisonnements démonstratifs et convaincants venant des protestants, ajoute-t-il – mais il est tout à fait acceptable pour un catholique de se contenter d'un argument raisonnable. Ce privilège vient de l'antériorité du catholicisme sur les autres Églises, le premier détenant la vérité jusqu'à preuve du contraire et non l'inverse. Le chevalier tire peut-être cette idée de sa lecture de Hooker, dans le livre duquel il souligne un passage indiquant que ce que l'Église a défendu ou pratiqué pendant longtemps bénéficie d'une présomption

[1] *Ibid.*, p. 374.
[2] George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 13-19.
[3] Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie, op. cit.*, p. 1673.
[4] « And heretikes are for the most part better versed in the litterall allegation of Scripture then Catholikes. » Kenelm DIGBY, « 3 Controversial Fragments », *op. cit.*, f. 167.

de justesse jusqu'à ce que la preuve de l'erreur soit fournie[1]. Il évite soigneusement la question dont il traitait dans ses lettres à Montagu, à savoir que l'invisibilité de l'Église pouvait remettre le camp adverse sur un pied d'égalité dans ce domaine[2]. Enfin, puisque la doctrine romaine repose en grande partie sur la tradition, l'Écriture n'est nécessaire que pour la confirmer. En revanche, les « hérétiques » ne peuvent faire appel qu'à l'Écriture pour persuader leurs adversaires puisqu'ils la reconnaissent comme seule autorité. Il ajoute que les catholiques ont largement l'avantage en matière de controverse, puisqu'ils ont un supplément de références auxquelles faire appel tandis que leurs adversaires devront se contenter d'une interprétation littérale des Écritures. Sir Kenelm revendique ainsi l'antériorité du catholicisme et sa visibilité continue pour assurer sa supériorité dans les controverses. Cette réflexion sur la méthode de la dispute est tout à fait cohérente avec ce qu'avançaient d'autres catholiques tels que White dans *Controversy-Logicke* ou encore Rushworth dans son troisième dialogue[3].

Cet accent mis sur la méthode atteste l'approche pluridisciplinaire – pour employer un terme anachronique – du philosophe qui élabore une méthode applicable à toute connaissance : réunifier les savoirs et les sciences artificiellement divisés par l'enseignement des universités, tel est l'un des objectifs poursuivis. Barbara Shapiro remarque l'évolution du rapport traditionnel entre certains types de preuve, de réflexion et de langage avec certains sujets, et souligne combien l'humanisme et un intérêt renouvelé pour les mathématiques, accompagnés d'un nouveau type de démonstrations au XVIe siècle, ont tous contribué à atténuer la séparation entre les matières et leurs méthodologies correspondantes[4]. Lorsque Digby admire les compétences variées de Spenser, louant ses connaissances mathématiques, philosophiques et théologiques, il souligne implicitement que seule une démarche qui inclut toutes ces dimensions peut rendre compte de la richesse du texte[5]. En sus du lien qui unit philosophie et théologie, souligné ci-dessus, Digby ajoute que la rigueur mathématique est nécessaire pour savoir[6]. Comme le souligne Delphine Thivet, la « méthode mathématique autorise l'unité des sciences et l'universalité de la philosophie, elle-même conçue comme science

[1] Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie, op. cit.*, p. 135.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*
[3] Thomas WHITE, *Controversy-Logicke*, *op. cit.*, p. 86-92 ; William RUSHWORTH, *The Dialogues of William Richworth [sic], or the Judgmend of Common Sense in Religion*, Paris, 1640, p. 366-377.
[4] Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 8-9.
[5] Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 4.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 379.

universelle », elle est un programme au service de l'éclectisme et de la visée universelle de Digby[1]. Ce dernier partage un refus du cloisonnement du savoir avec Thomas White qui, dans ses *Peripateticall Institutions*, affirme qu'il existe un lien entre la nature et ce qu'il y a au-delà, entre la physique et la métaphysique et qui admire dans les *Dialogues* l'emploi que fait Rushworth[2] du discours mathématique appliqué à une matière théologique. Par exemple, lorsqu'il calcule combien d'eau le déluge a pu nécessiter, il applique des principes mathématiques pour démontrer une possibilité physique qui, à son tour, justifie une donnée théologique[3]. White, dans cette démarche, rejette le conseil de Bacon qui recommandait de séparer la science de l'explication des miracles, et il semblerait que Digby ne suive pas son émule dans cette voie[4]. Cependant, dans le contexte de dissolution de la synthèse médiévale et de divisions méthodologiques imposées par la nouvelle science, Digby et White optent tous deux pour une unité d'approche idéale qui reflète leur objectif irénique. En tant que *virtuoso*, Digby souscrit à un éclectisme et à une interdisciplinarité qui sont les fers de lance de sa pensée visant à éclairer un monde qu'il estime uniformément connaissable.

La méthode de Digby, par sa systématicité, sa simplicité et son indifférence à la matière traitée, se veut un véritable rempart contre le scepticisme de son temps. Elle vise à restaurer la confiance dans la capacité de l'esprit humain à appréhender le monde, tout en faisant un discret usage de l'analogie entre macrocosme et microcosme, et en adoptant une approche spagirique qui, dans son double mouvement de morcellement et de remembrement, agit comme un miroir de la fantaisie en action.

2.C.2. La tradition

La méthode rigoureuse et déductive que prône Digby s'applique à sa résolution de la question épineuse qui interroge la continuité de l'Église depuis le Christ. Digby prend part, on l'a vu, à la controverse qui suit la conversion de Montagu, et il exprime une pensée sur la transmission de la foi et la visibilité de l'Église qui fait écho aux propos de ce dernier. Le concept de tradition est essentiel dans le contexte de la Réforme, dans la

[1] Delphine THIVET, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 11-12.
[2] William Rushworth (1594-1637) était prêtre et controversiste catholique formé à Douai. Il laissa à sa mort les trois dialogues qui discutent de l'importance de l'Écriture et de la supériorité de la tradition ; White les fit publier à Paris en 1640 (*The Dialogues of William Richworth [sic], or, The Judgmend of Common Sense in the Choise of Religion*, Paris, 1640) puis en 1648 (chez le même imprimeur, John Mestais à Paris), et en fit une édition complétée d'un quatrième dialogue en 1654, ainsi qu'une défense de ses écrits (*An Apology for Rushworth's Dialogues*, Paris, 1654) qu'il publia chez Jean Billaine.
[3] Beverley C. SOUTHGATE, « A Philosophical Divinity », *art. cit.*, p. 49.
[4] Francis BACON, *The Works of Sir Francis Bacon*, [1858] Londres, Longman, 1961, vol. IV, p. 442.

mesure où il touche à des interrogations liées à la légitimité de l'Église et à son infaillibilité, mais il suscite aussi une réflexion épistémologique sur la validité du contenu de foi et la vérification de sa vérité. L'épistémologie de Digby et sa méthode sont élaborées pour étayer une conception particulière de la tradition qui sert de fondement à sa croyance religieuse et sans doute à sa conversion. La conception digbéenne de la tradition lui permet de défendre la conscience individuelle comme déterminant de la foi – ce qui a aussi pour conséquence de consolider sa requête de tolérance religieuse.

La notion de tradition faisait partie de la pensée théologique du Concile de Trente. Les théologiens du haut Moyen-âge souscrivaient à trois catégories dans le domaine normatif : les Écritures, les traditions apostoliques et les traditions ecclésiastiques[1]. La quatrième session du Concile de Trente, le 8 avril 1546, rappelle que la vérité salvifique et la discipline morale sont contenues dans la tradition non écrite – transmise par le Christ aux apôtres, puis véhiculée presque de bouche à oreille aux générations suivantes – mais se trouvent aussi dans les Écritures[2]. Les théologiens demandent que l'on précise si la tradition concerne la foi ou si elle intéresse aussi les cérémonies et si seules les traditions apostoliques ont de la valeur. Le Concile, en présence de plusieurs courants, s'en « tint finalement à ne parler que des traditions apostoliques écrites ou non écrites » qu'il était nécessaire de recevoir[3]. Comme le souligne George Tavard, le décret, rarement cité, semble avoir eu peu d'influence sur les débats au XVIIe siècle[4], mais Digby prend l'allégation de façon très littérale et met l'accent sur la dimension pratique comme le fera Serenus Cressy quelques années plus tard[5].

La question agitait le petit milieu des récusants que fréquentait Digby. Ainsi, l'intransigeant évêque de Chalcédoine, Richard Smith, souligne, quelques années plus tard, que la tradition est un « acte d'Église », une voix vivante[6]. Thomas White, lorsqu'il

[1] Yves CONGAR, *La tradition et les traditions, Essai historique*, Paris, Fayard, 1960, p. 207.
[2] « Perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt ». James WATERWORTH (ed.), *Canons and Decrees of the Council of Trent*, Londres, 1848. URL : http://www.bible-researcher.com/trent1.html.
[3] Yves CONGAR, *La tradition et les traditions, Essai historique*, *op. cit.*, p. 212.
[4] George H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church; the Crisis of the Protestant Reformation*, New York, Harper, 1960, p. 195-209 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leiden, Brill, 1978, p. 7.
[5] Hugh Paulin Cressy (1605-1672), moine bénédictin aussi connu sous son nom de religion Serenus, était membre du cercle de Tew. Il suivit les enseignements de Henry Holden à la Sorbonne et s'illustra pour ses positions mystiques et sa défense de la tradition. Serenus CRESSY, *Exomologesis, or, A Faithfull Narration of the Occaision and Motives of the Conversion Unto Catholick Unity of Hugh-Paulin De Cressy, Lately Deane of Laghlin &c. in Ireland and Prebend of Windsore in England*, Paris, 1653 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition*, *op. cit.*, p. 108-125.
[6] Richard SMITH, *Of the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. Devided into Two Bookes: In the First is Proved, That the True Church of God, Is the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. In the Second is*

reprend les *Dialogues* de William Rushworth, souligne la nécessaire convergence entre la tradition et les Écritures[1]. Le sujet est traditionnellement perçu comme l'un des fers de lance des « blackloistes[2] » qui proposent chacun une interprétation légèrement différente. John Sergeant, membre de la génération suivante, fonde sa pensée sur l'analyse de l'acte de transmission même[3], à l'instar de Digby.

L'explication de la tradition s'inscrit dans l'intérêt qu'éprouve Digby pour les questions de génération : il évoque la naissance de la foi, engendrée directement de Dieu et issue, complète et parfaite, de sa propre main. Elle ne nécessite donc ni temps ni ajout pour mûrir ou grandir[4]. Il emprunte ainsi au vocabulaire de la génération spontanée les termes nécessaires pour dire le contenu de foi originel et il crée de façon implicite une assimilation du Christ à la foi. Comme la foi est née directement de Dieu, sans intermédiaire, elle ne souffre aucun manque ni aucune lacune et ne peut admettre aucun ajout superfétatoire. Digby, cependant, ne détermine jamais ce contenu dogmatique, il se contente de l'assimiler au message du Christ dans les Évangiles. Il préfère placer, à l'instar de ses compagnons « blackloistes[5] », l'accent sur la transmission de la foi et non sur sa teneur. De fait, chez Holden par exemple, l'évidence ne consiste pas en la connaissance de la chose elle-même, mais plutôt en la certitude qu'une chose est exempte d'erreur[6]. Holden ne cherche pas à distinguer le vrai du faux, mais plutôt le certain du douteux. Il analyse l'acte de la foi plutôt que son objet, le sujet croyant plutôt que le dogme – il se situe de la sorte dans le sillage des débats suscités par les thèses de Suárez[7]. Cette transition permet de transférer la foi du domaine surnaturel à la sphère humaine, et l'acte de foi ainsi que l'autorité sur laquelle il s'appuie sont ainsi ancrés dans la

Shewed the Manifold Uncertanities [sic] of Protestants Concerning the Scripture: and How Scripture is, Or is Not, an Entire Rule of Faith, Paris, 1653, p. 437-438 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition*, *op. cit.*, p. 90-105.

[1] William RUSHWORTH, *Rushworth's Dialogues, or, The Judgment of Common Sence in the Choyce of Religion*, [1640], 2e éd., Paris, 1654, p. 91 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition*, *op. cit.*, p. 166-167.

[2] Ruth A. JORDAN, *The Blackloists 1640-1668. Ecclesiastical, Theological and Intellectual Authority in English Catholic Polemic*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 1999.

[3] John SERGEANT, *Sure-footing in Christianity*, *op. cit.*, préface, non paginée.

[4] Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », *op. cit.*, f. 115r.

[5] J'emploie le terme entre guillemets dans la mesure où l'unité de cette faction anti-jésuite, s'intéressant à des questions de tradition et d'eschatologie, a sans doute été un peu surestimée par des critiques récents. Le terme est né d'un opposant de White, George Leyburn, au cours des querelles intestines au chapitre que je décris dans la troisième partie. Je mets en valeur les éléments qui mettent en doute l'unité de ce groupe à mesure que je les aborde dans le présent travail.

[6] Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *art. cit.*, p. 195.

[7] Francisco Suárez (1548-1617), jésuite et théologien espagnol, enseigna notamment à Salamanque puis à Coïmbra. Il est célèbre pour avoir refondé la métaphysique sur de nouvelles bases plus ontologiques. Jean-François COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 157-194 ; Jean-Paul COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, *op. cit.*, p. 10-20.

connaissance qu'a le croyant de l'authenticité du témoin sur lequel il choisit de s'appuyer[1]. Cet accent sur les sources d'autorité au détriment du contenu permet aux « blackoistes » de sortir de controverses qu'ils jugent stériles. Le côté humain de la théologie de Digby est ainsi renforcé par l'accent qu'il met sur la notion d'être dans sa logique et sur l'homme et sa famille comme vecteurs de la croyance dans la foi, plutôt que sur l'institution ecclésiale, l'enseignement formel, ou même l'inspiration divine. La personne agissante et pensante est un maillon essentiel de la longue chaîne que représente la transmission de la foi.

En premier lieu, il faut voir l'aspect technique de la tradition entendue par Digby. Il interprète la propagation de façon très littérale comme une suite ininterrompue de transmissions vocales d'un contenu de foi. Le Christ, le premier, a institué la foi que le chevalier définit comme doctrine, fournie par un maître, qui doit conduire à la connaissance de ce qui rendra parfaitement heureux[2] – l'enjeu de la foi, je tenterai de le montrer, est toujours le bonheur. Or, seuls les contemporains de Jésus purent recevoir cette foi de sa bouche. Le Christ établit donc ses apôtres pour la véhiculer, ce qui justifie leur légitimité. Les apôtres ont ensuite relayé la doctrine reçue et il faut accorder autant de croyance à leurs paroles qu'à celles du maître, dans la mesure où c'est ce dernier qui les a chargés de cette dissémination. En outre, leurs paroles proviennent « de la même fontaine », Dieu[3], et celle-là seule est *de fide*[4]. La théologie de Digby envisage le Christ comme le porte-parole exclusif d'un message théologique davantage que l'instrument de la grâce divine. Le fait que Jésus soit à la fois Dieu et homme est central dans la tradition : selon Digby, cette double nature est nécessaire pour communiquer la foi chrétienne, dans la mesure où, d'une part, peu d'hommes ont l'intelligence et le recueillement requis pour la découverte de cette doctrine par eux-mêmes, et, d'autre part, une simple personne pourrait difficilement enseigner, de ses seules forces humaines, qu'il faut aimer et désirer ce qui est au-delà de la portée des hommes. Cependant, en raison de la faiblesse de la nature humaine, il fallait aussi que le maître fût humain afin qu'il fût justement accessible aux hommes qui ont besoin de choses tangibles et sensibles pour croire[5]. Le Christ n'est donc pas présenté comme l'origine du christianisme grâce à sa vie, sa personne ou son sacrifice, mais uniquement comme le porte-parole d'un message issu

[1] Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *art. cit.*, p. 196.
[2] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 34-35.
[3] *Ibid.*, p. 44.
[4] Kenelm DIGBY, « Upon Tuesday last I wrote unto you », *op. cit.*, f. 6v.
[5] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 36-45.

de Dieu, rendu possible par sa double nature. La théologie de Digby est centrée sur la figure de Dieu créateur et origine, au détriment du Fils-Rédempteur. Le Christ est à l'origine du christianisme non comme figure sacrificielle, mais comme le premier à émettre un message divin de foi. Cette affirmation concernant la nécessaire double nature de Jésus inscrit Digby dans une mouvance proche de celle des sociniens qui exercèrent une grande influence sur le cercle de Tew[1].

La question de la tradition se double d'une interrogation épistémologique, comme souvent dans la pensée de Digby. Comment sait-on que le contenu de foi ainsi reçu est juste ? Sir Kenelm évoque d'abord les preuves matérielles fournies par le Christ et ses apôtres : les miracles[2]. Ceux-ci sont une preuve extérieure qui peut être appréhendée par la nature sensible des hommes. Ils contredisent l'intelligence naturelle et sont ainsi reconnus comme des événements surnaturels, ce qui explique que le chevalier ne leur cherche pas d'explication physique. D'autre part, la lumière intérieure ou l'Esprit Saint viennent compléter la connaissance du divin. Les deux sont nécessaires, puisque certains hommes ne font confiance qu'à l'un ou à l'autre élément, tel saint Thomas qui réclamait une preuve matérielle pour croire en la résurrection. Ensuite, il suffit d'examiner le processus de communication de la foi pour pénétrer son infaillibilité. De fait, aucune fausse proposition ne peut être transmise par la voix de l'Église comprise comme l'ensemble des croyants : il faudrait alors que des centaines de personnes prennent consciemment la décision de vouloir tromper leurs enfants en une matière si importante. Digby confère à l'étendue de l'Église et à la bienveillance naturelle d'un parent pour ses descendants une validité épistémologique. L'unité est ici signe de vérité. À cette proposition, il ajoute que la foi est moins sujette aux erreurs, dans la mesure où, contrairement à la science naturelle qui s'appuie sur la permanence des choses de la nature, la foi, elle, est moins soumise à la contingence – elle traite de la nature humaine dont la forme dépasse la matière et sa corruptibilité. Puisque la philosophie de la nature est considérée comme infaillible et certaine, combien plus l'est la tradition[3] ! Enfin,

[1] Sarah MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 2010, p. 63-87.

[2] *Ibid.*, p. 45, 77-91. L'interprétation de Digby n'a rien d'original. Ainsi, Arnobe l'Ancien, que Digby lut et dont le livre, *Contre les gentils*, figurait dans sa bibliothèque, prouve la divinité du Christ par l'énumération et la glorification de ses miracles et réfute la thèse de l'immortalité de l'âme qui apparenterait l'homme à un dieu et nécessiterait la perfection des âmes. ARNOBE L'ANCIEN, *Arnobii disputationum adversus gentes libri septem. M. Minucii Felicis Octavius. Romana editio posterior & emendatior*, Rome, 1583, 1er livre, 2e partie ; Franck LESSAY, « Hobbes et Milton : le lien du mortalisme », *in* Olivier ABEL et Christophe TOURNU (eds.), *Milton et le droit au divorce*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 45-55.

[3] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 71.

Digby souligne les effets visibles de la grâce – terme largement absent de son texte, mais implicite à son propos – dans les personnes pétries de foi qui consacrent leur vie à la méditation et à la contemplation et soumettent leurs corps à une discipline ardue et purificatrice. Leur sainteté et leur inspiration divine font ressortir en négatif l'absence de dons surnaturels des réformateurs[1]. La tradition comprise par Digby revêt donc un caractère humain important : la Trinité donne l'impulsion à la foi dont la transmission repose ensuite exclusivement sur la bienveillance humaine, sur la famille et sur l'autorité d'un parent.

Malgré ses abords un peu simplistes, il faut comprendre la conception digbéenne de la tradition surtout comme une stratégie de controverse et comme un antidote au scepticisme. En effet, Digby souligne, dans sa deuxième lettre à Montagu, que, en contexte de dispute, si le catholique démontre que tout ce que le protestant tient pour foi lui vient de Luther, il s'entendra répondre que ce contenu est en fait issu des Écritures. Au lieu, donc, de s'attaquer aux pensées des réformateurs, Digby fait porter l'accent sur la filiation du message avec le Christ qui, transmis de main en main, met fin à toute discussion sur la véritable Église, qui n'est autre que celle des chrétiens qui ont la doctrine la plus conforme à celle que le Christ a transmise[2]. La valeur argumentative de cette pensée est ténue, mais elle permet de comprendre la démarche de Digby qui la voit comme un rempart contre les interminables controverses sur la fidélité au message christique. La tradition orale fonctionne au sein de la logique comme une contrepartie de la chaîne causale dans la philosophie naturelle : elle assure la continuité et l'intelligibilité de sa matière.

Dans ce raisonnement, deux éléments retiennent particulièrement l'attention. D'une part, les apôtres occupent une place de choix puisque c'est leur témoignage qui fonde la foi chrétienne. Pour parer aux critiques qui souligneraient les erreurs dans lesquelles se sont fourvoyés certains Pères qui reprennent les dires des apôtres, Digby insiste sur le fait qu'il ne s'intéresse pas tant à ce qu'ils enseignent qu'à ce qu'ils ont reçu. Il transforme ainsi les théoriciens de l'Église des premiers temps en de simples miroirs dont la seule fonction est de réfléchir – et de coucher sur le parchemin – des vérités reçues, le reste étant accessoire et incertain. Dans la mesure où les Pères entretenaient à la

[1] *Ibid.*, p. 79-83.
[2] Kenelm DIGBY, « Yesternight my Lord Calcedone sent me one », *op. cit.*, f. 1v-2r.

fois le désir et la capacité de transmettre la vérité, il faut leur faire confiance[1]. Son interprétation confine à la naïveté tant elle paraît opposée à l'usage de la raison et de la rigueur intellectuelle qu'il promeut par ailleurs. Le chevalier ajoute cependant qu'il faut trier le bon grain de l'ivraie parmi les écrits de ces éminents Pères dont, finalement, la spécialité était justement les affaires religieuses. Par exemple, il appelle son cousin à dédaigner leurs propos sur les Écritures et sur la philosophie au profit de ce qu'ils écrivirent en tant que prêtres et érudits[2] ; Digby opère ainsi une distinction disciplinaire qui va à l'encontre de son approche conciliatrice par ailleurs. Sa pensée s'inscrit dans un débat théologique important à son époque sur la validité de l'autorité patristique. Comme le souligne Jean-Louis Quantin, les théologiens tridentins pratiquent l'art de sauver les autorités avec zèle, ne voulant laisser aux novateurs aucun ancêtre parmi les docteurs de l'Église et, à cette fin, ils distinguent leurs opinions individuelles de leur consentement unanime[3]. Parmi les pensées qui ont pu influencer Digby, on trouve le cardinal Du Perron qui distingue les fonctions de docteur et de témoin des Pères de l'Église, et Nicaise Le Fèvre qui souhaite réduire le catholicisme à ses sources primitives dans un dessein irénique[4]. Denis Petau, jésuite et professeur de théologie à la Sorbonne, dont certains ouvrages figurent dans la bibliothèque de Digby[5], adopte une certaine distance avec les Pères et, afin de contrer les jansénistes, critique Augustin comme n'étant pas l'unique docteur de son époque, rappelant que les vues privées, fussent-elles d'un Père de l'Église, ne doivent pas avoir de valeur déterminante pour la direction ou la foi des croyants catholiques[6]. Digby est sensible à ce débat et à ces distinctions, mais il défigure le principe de consensus des Pères et l'adopte sans rigueur dans son effort de justification.

---

[1] « Puisqu'ils ont le désir et la capacité de nous transmettre la vérité, pourquoi douterions-nous d'eux ? » « Since there is will and ability to inform us of the truth, why should we suspect them? » George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 9.

[2] « Je propose que nous négligions ce qu'ils ont écrit en tant qu'exégètes et philosophes, mais que nous nous penchions sur ce qu'ils ont produit comme théologiens, universitaires et pasteurs de l'Église. Cela se trouve généralement dans ce qu'ils ont écrit contre ceux qu'ils ont considérés comme des hérétiques, ce qu'ils n'auraient pu faire si ces points de censure allaient à l'encontre de la tradition partagée et connue de l'Église. » « I say that letting pass what they writ as Commentators upon the Scriptures, and as Philosophers, and all which is but as Divines and Schollers, we are generally to take hold of what they deliver us as Pastors of the Church, which appeareth chiefly by what they writ against those they brand with Heresie, which they could not do, were not those points which they censure, against the known and general tradition of the Church. » *Ibid.*, p. 13.

[3] Jean-Louis QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1999, p. 70, 74-9.

[4] *Ibid.*, p. 79-80, 48-9.

[5] JULIEN, *Ioulianou autokratoros ta sōzomena: Juliani imp. opera, quae quidem reperiri potuerunt, omnia. Ea verò partim antehac edita, partim nunc primùm è manuscriptis eruta, & ad horum fidem accuratissimè castigata, graecè, latinèque prodeunt, cum notis*, traduit par Denis PETAU, Pierre MARTINI, Nicolas RIGAULT et Charles de CHANTECLER, Paris, 1630 ; Denis PETAU, *Petauii diatriba*, Paris, 1639. Le premier est conservé à la Bibliothèque de la Sorbonne, le second est référencé dans le *Catalogue*, p. 31.

[6] Richard TUCK, « The Civil Religion of Thomas Hobbes », *in* Quentin SKINNER et Nicholas PHILLIPSON (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, 1993, p. 133-134.

D'autre part, entre tradition et Écritures, Digby fait pencher la balance en faveur de la première au détriment de la seconde qui est bien souvent reléguée aux oubliettes. À son cousin qui le lui reproche, Sir Kenelm répond que les livres du canon biblique ont été rédigés pour atteindre des buts variés, mais non pour présenter de façon organisée et philosophique le corpus complet de la foi comme l'aurait fait un catéchisme. En outre, les Écritures sont obscures et, contrairement à la tradition, ne s'adaptent pas à un auditoire aux capacités inégales[1]. S'adressant à Montagu, il souligne que tous n'ont pas les facultés intellectuelles pour tirer profit des Écritures seuls[2], et que les catholiques ont l'avantage de recevoir la Parole en même temps que son interprétation. Il cite Augustin qui renvoie ceux que l'obscurité des Écritures déroute à la communauté de l'Église[3]. Pour Digby, la tradition est donc un moyen de transmission qui garantit la vérité du contenu de foi qu'elle communique ; elle est la preuve que l'Église catholique est la véritable héritière du Christ. La distinction entre opinion et foi entre ici en jeu de façon très concrète : tout ce qui ne provient pas de la transmission de génération en génération décrite ci-dessus est une opinion et non un article de foi[4].

Digby interprète ainsi l'un des piliers de la foi catholique de façon assez atypique et littérale. À l'instar des puritains, il déplace la question de la vérité du propos à celle de la sincérité de celui qui le professe[5], et au lieu de discuter la vérité de la doctrine, il transfère le débat vers la transmission du message divin qui en vient à justifier tout contenu. La démarche, pour bancale qu'elle soit, montre que le chevalier prend à cœur la réfutation du scepticisme : c'est par la quête de l'origine qu'il justifie la croyance, au détriment de la vérité. L'absence d'exemple concret montre que Digby est plus attaché à l'approche générale qu'aux éléments particuliers du dogme. Dans un renversement typique de son style, le chevalier fait de l'assentiment commun non pas une conséquence souhaitable de l'enquête, du débat ou de la controverse, mais le critère premier de la foi véridique.

---

[1] « Certains livres de la Bible ont été rédigés pour des fins particulières et non pour nous donner un corps complet de doctrine. Les articles de foi qu'ils nous offrent sont exprimés de façon si simple que tout le monde peut les comprendre. » « The causes of writing the particular books of Scripture, were for other particular ends, and not to give us a compleat body of faith. And those articles of it that they do deliver us, are not so plainly expressed, that every body can understand them. » George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 11.
[2] Kenelm DIGBY, « Upon Tuesday last I wrote unto you », *op. cit.*, f. 8v-9r.
[3] *Ibid.*, f. 9r-v. La citation est sans doute à *Contra Cresconium*, XXXIII, 39, *in* AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin, 31, Volume IV : Traités anti-donatistes*, traduit par Guy FINAERT (ed.), Paris, Desclée De Brouwer, 1968, p. 146-147.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 6v.
[5] *Ibid.* La sincérité reçut, à la même époque, ses lettres de noblesse des puritains qui y voyaient le signe d'un cœur droit. Leon GUILHAMET, *The Sincere Ideal: Studies on Sincerity in 18th-Century English Literature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1974, p. 27-46.

Conclusion

C'est ainsi qu'au cœur de la crise de la connaissance, Digby vise à rétablir la foi, dans tous les sens de ce terme. Dans un contexte de scepticisme, le chevalier réaffirme qu'aucune vérité n'est inaccessible à l'entendement entraîné et correctement guidé. Pour rendre cette poursuite de la vérité possible, il élabore une méthode qui est une variation sur la méthode résolutive et compositive, où chaque chose est réduite à ses composants les plus élémentaires avant d'être agrégée à d'autres pour former une structure intelligible[1]. Cette démarche lui permet de bâtir un savoir certain à partir des fondations de chaque chose, au lieu de se fonder sur ce qu'en ont dit ceux qui l'ont précédé, comme le veut la *disputatio* scolastique. L'approche heuristique qu'esquisse Digby vise à faire entrer les contenus étudiés, quels qu'ils soient, dans la catégorie de la certitude mathématique ; toute forme de savoir peut être abordée de la même façon, ce qui fait la spécificité de cette démarche. Alors qu'Aristote faisait de la connaissance une fin en soi, Digby, comme Descartes avec le doute méthodique des *Méditations métaphysiques*, cherche à fonder la connaissance par l'évidence, mais aussi par le processus physique qui permet à l'entendement de découvrir une chose. Il souhaite que la connaissance ne soit jamais départie de sa visée pratique[2]. L'application de la méthode fonde la solidarité de la connaissance et de son application.

Dans un monde déchiré et perclus de divisions, Digby vise à ramener l'intelligibilité et la confiance. Par sa méthode, il s'efforce de contrer les avancées du doute sceptique en célébrant la validité épistémologique, non des apparences potentiellement trompeuses, mais de l'évidence manifeste, celle que l'entendement humain ne peut nier. Plus qu'une recherche de la vérité à la lumière de la raison – qu'il ne néglige pas par ailleurs – Digby opte pour un chemin de certitude qui se concentre sur le moyen et le mouvement de transmission plutôt que sur l'idée même. À l'étude statique des dogmes, Digby préfère l'analyse dynamique et diachronique de la communication de l'Évangile. Par rapport à la vision éclatée des contenus de foi, il favorise la continuité des chaînes que forment les croyants. Plutôt que la froide analyse des dogmes, il choisit l'interprétation plus humaine qui se concentre sur la relation paternelle et familiale. Dans ce monde en crise où la connaissance semble hors de portée, Sir Kenelm met l'accent sur

[1] Thomas Hobbes adopte aussi la méthode résolutive-compositive comme une alternative valable à la *disputatio* scolastique. Cette dernière imposait de dialoguer avec les auteurs antérieurs, et prenait un tour avant tout défensif. Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, *op. cit.*, p. 339-344.

[2] Michaël FOESSEL, Yves GINGRAS, Jean LADRIÈRE, « Connaissance », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 juin 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/connaissance/.

les liens qui unissent le monde par le biais des personnes, sur la dimension systématiquement intelligible et accessible de toute chose. Si le baroque se définit comme l'approche modale, focalisée sur la perception plutôt que l'objet en soi[1], s'il s'intéresse davantage à la créature qu'à la création, alors Digby présente bien une sensibilité à dominante baroque. Sur la scène de l'entendement, le caractère manifeste des notions interdit le doute.

[1] Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise*, *op. cit.*, p. 22.

Chapitre 3 : Une rhétorique entre représentation et ornement, au service de la connaissance

Une étude de la logique de Digby ne serait pas complète sans un examen approfondi de l'argumentation qui accorde à ses idées une densité substantielle. La langue qu'emploie Sir Kenelm est, de fait, particulièrement imagée, ce qui, à une époque où la rhétorique subit des attaques répétées et soutenues, n'est pas anodin. La réforme ramiste, on l'a vu, relègue la rhétorique aux questions de style et d'expression et lui retire la prérogative de l'organisation du discours qu'elle réserve à la logique[1]. La critique de la rhétorique, que Platon exposait déjà[2], est virulente au XVIIe siècle : Port-Royal stigmatise la débauche d'émotion et l'esprit d'orgueil de cette discipline païenne, l'ôte du trivium qu'elle formait avec la grammaire et la logique[3], et réprouve la persuasion au nom de la liberté de conscience individuelle. De son côté, Descartes, en faisant le choix d'une expression géométrique, signe le caractère secondaire, ornemental et presque accidentel de la rhétorique dans son discours[4]. La rhétorique essuie des attaques de toutes parts, provenant de Hobbes[5], de la jeune Royal Society[6], et, plus généralement, de la nouvelle science qui n'y voit plus un moyen de découvrir ou connaître le monde[7].

J'inclus une analyse de la rhétorique dans le cadre de la logique digbéenne précisément parce que celui-ci ne semble pas souscrire à cette séparation ni même à ce rejet : dans son chapitre sur le discours, il traite tour à tour de la logique, de la grammaire, de la rhétorique, de la poétique et de l'élocution[8]. Il y présente la rhétorique comme l'art de persuader et de manipuler les émotions d'un auditoire « tandis que son esprit fait attention aux mots qu'il entend, il n'est pas conscient du mouvement des esprits subtils

---

[1] Leroy E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis*, *op. cit.*, p. 37.

[2] PLATON, *Gorgias*, traduit par Monique CANTO-SPERBER (ed.), 3e éd., Paris, Flammarion, 2007, introduction p. 60-65, 457c-458b, 461d-462b, 465d-466a. Digby possédait la première édition des œuvres complètes de Platon (*Πλατωνος Ἁπαντα Τα Σωζομενα. Platonis Opera Quæ Extant Omnia*, 3 vols., in-fol., Paris, 1578) qui comprenait le *Gorgias* en version bilingue latin-grec. L'ouvrage se trouve à la British Library et ne comprend pas d'annotation.

[3] Françoise DOUAY-SOUBLIN, « Rhétorique », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 13 juillet 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/rhetorique/.

[4] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 166.

[5] Quentin Skinner avance que Hobbes s'efforce de créer un modèle de philosophie qui rejette la rhétorique classique, mais y échoue. L'assertion a été parfois débattue et nuancée. Jeffrey BARNOUW, « Rhétorique et Religion », *Archives de Philosophie*, traduit par Luc BOROT, vol. LI, n° 2, 1988, p. 290-298 ; Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 343-356 ; Franck LESSAY, « Skinner lecteur de Hobbes : le contextualisme confondu », *Commentaire*, vol. XIX, n° 73, 1996, p. 213-222.

[6] Ryan J. STARK, *Rhetoric, Science and Magic in Seventeenth-Century England*, Washington, Catholic University of America Press, 2009, p. 47-87.

[7] R. W. SERJEANTSON, « Proof and Persuasion », *in* Lorraine DASTON et Katherine PARK (eds.), *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 134-138.

[8] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 380-383.

qui, par une espèce de contagion, s'élèvent et enflent dans son cœur (…) et entraînent l'auditeur même contre son gré[1] ». La mention se limite au constat. Digby ne donne pas de méthode pour composer un discours en vue d'une fin spécifique, mais il réfléchit sur l'éloquence, sur la puissance de la parole et sur l'influence mutuelle des sujets parlants. Cette réflexion ne prend pas la forme d'une analyse des composants essentiels comme pour sa philosophie naturelle, mais se niche dans son étude de productions littéraires dont on peut dégager une théorie. Digby est visiblement troublé par la puissance qu'a la parole de mettre l'homme en action, ou, plus subtilement, d'émouvoir et d'influencer une personne, presque sans son consentement. L'inquiétude baroque sourd ainsi dans la prose de Digby, et une certaine grandiloquence, faite d'hyperboles et d'exagérations, semble lui répondre.

L'argumentation de Sir Kenelm est, en outre, riche sur le plan littéraire et mérite que l'on s'y arrête dans la mesure où elle procède tant de sa théorie du langage que de sa conception des opérations cognitives. Les mêmes images resurgissent pour illustrer des propos différents, et elles ont souvent une densité qui mérite d'être explorée. Elles reflètent de surcroît une approche dialogique du savoir qui caractérise la prose du chevalier et colore sa logique. La forme que prend l'argumentation de Digby et la variété des genres auxquels il se commet, de l'essai à la prière en passant par le roman, la controverse ou la poésie, jouent une part active dans sa conception de la logique et concourent à ancrer sa pensée dans un dialogisme essentiel. La sensibilité baroque dans son expressivité assume pleinement sa dimension rhétorique, en ce qu'elle avance un foisonnement d'images et de métaphores qui deviennent de véritables « déguisements rhétoriques[2] », des ornements non pas simplement à vocation décorative, mais constitutifs de sens et généreux dans leurs évocations. Michèle Clément note, en comparant la Pléiade avec la poésie baroque, que le statut d'image traverse, à l'époque baroque, une crise, dans la mesure où l'apparence et l'essence se scindent et que, par conséquent, le principe de la représentation, où une image vient habiller un concept, devient défaillant[3]. Digby, par son style et son argumentation, s'inscrit dans cette crise de l'image et accorde à la représentation une noblesse signifiante.

[1] « Whiles their mind attending to the wordes they heare, is not a ware of the subttile spirits motions, that by a king of contagion rise and swell in their hartes […] and carry the Auditor even against his will. » *Ibid.*, p. 381.
[2] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 186.
[3] Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise*, *op. cit.*, p. 76.

3.A. Du langage à la langue

Le langage permet à l'homme de réfléchir, de discourir et de penser au-delà des contingences physiques présentes, de se projeter dans un passé ou un avenir qui n'a pas de réalité immédiate. Il est ainsi un élément essentiel de la logique comme instrument de savoir, mais il peut aussi pervertir cette dernière en lui imposant une progression propre et des liens spécifiques. Le langage est d'autant plus intéressant à étudier dans le cadre de ce travail qu'il occupe une place de choix dans l'histoire intellectuelle qui s'intéresse tant aux choses extérieures, en soi, qu'à la structure de l'expérience, à la narration de la réalité par les sujets et aux affaires de l'esprit. Tiraillée entre ces deux tendances externaliste et internaliste, l'histoire intellectuelle s'enrichit de ce double horizon et la langue semble être le seul endroit où les deux dimensions convergent : internalisée dans les individus, elle est aussi un objet de science que l'on peut analyser en termes de connaissance et de construction sociale[1]. Dans la perspective méthodologique de cette double approche, cette sous-partie étudie la parole comme horizon de compréhension et la langue comme donnée collective réappropriée par un individu, tension dont le chevalier était conscient. La question de la parole se situe aussi au cœur des débats de l'époque qui interrogent la capacité de cet artefact formel et contingent à ouvrir l'accès à la vérité[2]. Donnée ontologique essentielle, élément social ambivalent et postulat métaphysique fondamental, la langue se situe à la croisée d'interrogations diverses qui alimentent la pensée du chevalier. Le langage n'est pas un simple outil à la disposition de l'homme, il contribue à le définir comme acteur du monde et être raisonnable.

3.A.1. Les abstractions

L'un des fers de lance des *Deux traités* est la réfutation du nominalisme que Sir Kenelm attribue aux scolastiques. Le terme même de nominalisme recouvre une grande diversité de doctrines, et je l'entends ici au sens de Guillaume d'Ockham, comme la question de savoir si les termes collectifs ont quelque chose de commun[3]. Le problème peut être exposé par l'exemple d'un mot : le mot homme peut accepter trois propositions vraies : homme est un mot d'une syllabe (ou de deux syllabes en latin : *homo est vox dissyllaba*), l'homme court (*homo currit*), l'homme est une espèce (*homo est species*). Le premier terme « homme » fait référence au mot matériel (*suppositio materialis*), le

[1] Donald R. KELLEY, « Intellectual History in a Global Age », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVI, n° 2, 2005, p. 164.
[2] Richard KROLL, « Introduction », *in* Richard ASHCRAFT, Perez ZAGORIN et Richard KROLL (eds.), *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640-1700*, *op. cit.*, p. 19.
[3] Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, *op. cit.*, p. 93-135.

deuxième représente l'un des individus de la classe qu'il désigne (*suppositio individualis*) tandis que le dernier tient la place de quelque chose de commun aux individus auxquels il fait référence (*suppositio simplex*)[1]. Les trois occurrences ont-elles quelque chose de commun qui soit réel ? Digby s'inscrit dans cette tradition anti-nominaliste lorsqu'il critique l'inutile multiplication de concepts qu'effectue la philosophie de son temps. À l'instar d'Ockham, il fustige ceux qui ont pris les « substances secondes » d'Aristote pour des étants principiels et qui ont perçu les « substances premières » comme le résultat de l'individualisation des espèces générales[2]. Le langage constitue le site de cette tension liée à la façon dont l'homme perçoit son environnement.

La première partie de ce travail présentait la fragmentation du réel par les sens, il convient maintenant d'analyser comment le langage prend part à ce processus. Le danger de morcellement du monde guette les philosophes, et en particulier les scolastiques, qui, au lieu de décrire le réel, réifient le langage et profitent de sa puissance plastique pour créer des entités nouvelles sans égards pour les différentes parties qui composent le monde. Digby considère qu'ils se fourvoient en prenant la représentation pour fin ; en se focalisant sur le cristal de l'horloge, ils ne voient pas le mouvement qui l'anime[3], ils prêtent trop d'attention aux termes au détriment du sens et du monde créé. Leur approche de la connaissance se limite à des jeux de mots, et, pour illustrer leur manque de cohérence et leur enseignement, le chevalier Digby les compare à l'élève féru d'école buissonnière qui invente des termes latins lorsque son père suspicieux l'interroge[4]. Les scolastiques se comportent de même quand ils inventent des qualités pour expliquer l'apparence du monde. Digby reprend un exemple d'Ockham[5] pour illustrer son propos que l'on peut paraphraser ainsi : quand on leur demande ce qui fait qu'un mur nous

[1] Paul VIGNAUX, « Nominalisme », *in Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 14 juillet 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nominalisme/.
[2] Pierre ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 33.
[3] Voir partie II, chapitre , « 1.B.1.a. Miroirs et loupes ».
[4] Voir « un aristotélisme corpusculaire », dans le premier chapitre de cette thèse. Je reproduis ici la citation : « Quand il s'en revint de chez ses amis, il s'entendit demander par son père, quel est le terme latin pour pain ? Il répondit *painibus*. Et pour bière ? *bièribus*. Et ainsi à toutes les autres choses qu'il lui demandait, il ajoutait simplement une terminaison en *–bus* à chacun des mots anglais. Son père, bien qu'il ignorât le latin, le perçut bientôt et pressentit que les mystères que son fils avait appris ne méritaient pas le coût de son maintien à l'école. Il le pria immédiatement d'enlever son *pantalonibus* et ses *chaussuribus* et de s'atteler à son bon vieux travail de gâcheur de *mortieribus.* » « When he came home to see his frendes, being asked by his father, what was latine for bread? answered breadibus; and for beere? beeribus; and the like of all other thinges he asked him, adding only a termination in Bus, to the plaine English word of every one of them: which his father perceiving and (though ignorant of Latine) yet presently apprehending, that the mysteries his sonne had learned, deserved not the expence of keeping him at schoole, bad him immediately putt of his hosibus and shoosibus, and fall to his old trade of treading Morteribus. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 345.
[5] Ernesto PERINI-SANTOS, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, p. 93-94. Si l'on en croit Gilles Deleuze, l'exemple du mur blanc n'est pas spécifique à Duns Scot, mais parcourt tout le Moyen-Âge. Gilles DELEUZE, « Cours Vincennes : infini actuel-éternité, logique des relations », 1981 ; Bernard BAERTSCHI, *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes, Diderot et Maine de Biran*, *op. cit.*, p. 33-34.

apparaît blanc, ils répondent que c'est en raison d'une qualité qu'on appelle la blancheur, qui est répandue dans le mur. Quand on leur demande pourquoi cette blancheur reste sur le mur, ils rétorquent que c'est en vertu d'une qualité nommée « l'union » dont la nature est de joindre ensemble la blancheur et le mur. Pourquoi la blancheur d'un mur est-elle conforme à celle d'un autre ? Parce qu'il existe une qualité de similitude qui permet à deux choses de se ressembler. Pour Digby, ces qualités n'ont pas plus de sens que les inventions juvéniles latinisantes de l'écolier, et il fait écho à une critique relativement répandue en son temps des arguties scolastiques et de l'excès d'abstraction à laquelle un Thomas Hobbes ou une Margaret Cavendish donnèrent aussi voix[1]. Le chevalier leur reproche deux choses : d'une part, la doctrine des qualités ainsi conçue n'explique rien et ne fait que paraphraser une description simple de la réalité, et, d'autre part, elle fait croire à l'existence d'une myriade de petites entités, séparées par nature de la substance à laquelle elles sont rattachées, indifférentes aux autres substances, et étant toujours à l'origine des mêmes effets[2] – Sir Kenelm refuse que les termes universels soient autre chose que des abréviations pour un agrégat d'individus. Le savoir ne peut se limiter à la connaissance des mots, ou du vocabulaire associé à une discipline. Digby loue les erreurs du jésuite Niccolò Cabeo – dont le travail sur le magnétisme avait suscité l'opprobre du chevalier – qui témoignent que le philosophe ne s'est pas contenté d'un savoir verbeux, de ces termes qui n'expriment pas l'essence de la chose, mais qu'il s'est confronté aux choses mêmes[3]. La conclusion de Digby est simple : il ne faut pas prendre les mots pour les choses, au risque de croire à la réalité des accidents et de se quereller sans cesse sur le sens d'un mot, comme sur la question des pôles de l'aimant[4]. À un savoir figé, à un vocabulaire stérile, Digby oppose les circonvolutions et les nuances d'une pensée vivante

[1] Hobbes déplore qu'Aristote et ses héritiers scolastiques confèrent une réalité séparée à l'essence, Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 177-180. Margaret Cavendish reproche elle aussi aux philosophes de son temps l'inutile abstraction dont ils font usage, Line COTTEGNIES, « Postface », *in* Margaret Cavendish NEWCASTLE, *Le monde glorieux*, traduit par Line COTTEGNIES, Paris, J. Corti, 1999, p. 273.
Digby fréquentait le cercle de Newcastle dont Thomas Hobbes était un membre. Avec Sir Charles Cavendish, frère de William Cavendish, il échangeait du matériel scientifique et des livres (Charles CAVENDISH et John PELL, *John Pell (1611-1685) and His Correspondence with Sir Charles Cavendish: The Mental World of an Early Modern Mathematician*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 410, 503-504) tandis qu'il cherchait à obtenir des ouvrages en Italie pour le compte de William Cavendish, duc de Newcastle (« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Quà inchuisa va la lista di quelle cose che il sign^r Marchese di Newcastel summamente desidera' », Rome, 25 janvier 1647 ; « Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Con mille gratie ritorno a V^tra Sig^ia Illma il suo Claveo et il libro intorno a di Cavalli' », Rome, 20 février 1647). Margaret Cavendish envoya un de ses ouvrages à Digby – sans doute *The World's Olio* ou, plus probablement, *Philosophical and Physical Opinions*, publiés en 1655 – pour lequel il la remercie chaleureusement ; il ne donne cependant aucun commentaire sur le contenu de son travail. Leurs idées divergent en de nombreux points : par exemple, Digby soutient l'existence de substances immatérielles que Hobbes et Margaret Cavendish rejettent.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 344.
[3] *Ibid.*, p. 174. Sur Niccolò Cabeo, voir partie I, chapitre 2, « 2.B. Le magnétisme ».
[4] Charles DE RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre : depuis Bacon jusqu'à Locke*, Paris, Didier et Cie, 1875, p. 363 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 194.

qui ne se dispense pas de digressions, qui est richement illustrée, qui ne fait pas l'économie de contradictions, mais reflète au plus près l'ardu travail de la pensée baroque qui célèbre la victoire du vivant sur le figé.

À l'instar de son ami Hobbes dans le *De corpore*[1], Digby refuse qu'un universel, au sens platonicien du terme, existe au-delà de sa réalité linguistique[2]. Cet écueil est renforcé par le fonctionnement des cinq sens qui sont nécessairement parcellaires. Ainsi, le sujet qui appréhende la pomme : le toucher va lui indiquer sa fraîcheur et son poids, le goût sa nature sucrée, l'odorat son doux parfum et la vue sa verdeur ou sa rougeur. Or, l'esprit prendra ces notions comme des images distinctes, ce qui fait surgir le risque de donner de l'être à ces différents éléments alors qu'en réalité il n'y en a qu'un seul, la pomme[3]. La verdeur, en tant que concept ou entité, n'existe pas absolument. Quiconque se fie à ses sens en philosophie naturelle risque de réifier des qualités en réalités indépendantes d'un tout. Et comme Digby fait du langage le capricieux serviteur de la science, il note bien que cette tentation est renforcée par l'usage des mots communs qui leur attribuent un vocable spécifique. L'analyse reprend, en d'autres termes, la critique baconienne des « idoles de la tribu[4] », ces erreurs caractéristiques que commet l'homme qui cherche à appréhender le monde extérieur à partir de ses perceptions et de son monde intérieur. Le résultat semble cohérent à l'esprit de l'homme, mais concorde peu avec la réalité des choses dans la nature[5].

Cependant, si l'on considère les notions abstraites comme les abréviations d'un processus complexe que la philosophie de la nature n'est pas encore en mesure d'expliquer, elles sont alors acceptables. C'est ainsi que Digby travaille le concept de gravité : après une longue explication du processus qui fait que les objets, selon leur masse, tombent au sol, grâce au rôle des atomes émis par le soleil, Digby conclut sur l'à-propos des termes habituellement employés pour décrire le phénomène[6]. Une chose est qualifiée de lourde ou légère en fonction de la situation dans laquelle nous l'observons :

---

[1] Thomas HOBBES, *De corpore : elementorum philosophiae, sectio prima*, Karl SCHUHMANN (ed.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999, p. 19-30 ; Thomas HOBBES, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, Londres, Routledge Thoemmes Press, 1992, vol. I, p. 13-28. De façon schématique, Hobbes affirme que le langage renvoie au discours que nous avons sur les choses et non aux choses elles-mêmes. Cees LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill 2002, p. 40-46

[2] Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, *op. cit.*, p. 12-14.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 2-3.

[4] Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, p. 414-416.

[5] Margaret LLASERA, *Représentations scientifiques et images poétiques en Angleterre au XVIIe siècle : à la recherche de l'invisible*, Paris, CNRS Éditions, 1999, p. 18.

[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 81.

un bouchon de liège est « lourd » dans l'air, étant donné qu'il tombe, mais il est « léger » dans l'eau, puisqu'il remonte à la surface. Les mots viennent du commun, qui décrit les choses tel qu'il les voit, tout en laissant à la philosophie le soin d'expliquer le phénomène. Le bouchon ne peut pas contenir deux qualités opposées : en réalité, ce sont les effets extérieurs, que nous appelons gravité, qui causent son mouvement. Parler d'un bouchon lourd ou léger est donc source d'erreurs et fait croire à une qualité intrinsèque de l'objet. De même, parler de gravité n'est pas sans soulever des problèmes :

> Parce que les mots expriment nos notions et qu'ils sont à la mesure de ce qui nous apparaît [...]. Mais nous devons prendre garde à ne pas considérer cette gravité et cette légèreté comme si elles étaient des entités à l'origine de tels effets, puisqu'un examen attentif nous révèle que ces mots ne sont que des abréviations des effets eux-mêmes. Le commun (qui impose leur nom aux choses) n'en scrute pas les causes, mais laisse cette analyse aux philosophes et se contente d'observer ce qu'il voit et de se mettre d'accord sur des mots pour l'exprimer. Ces mots ne s'accordent pas toujours en toutes circonstances à la même chose[1].

Les mots expriment ce que nous percevons, y compris des choses qui ne sont pas réelles. Ainsi, la gravité n'existe pas, elle est un simple raccourci langagier qui désigne un enchaînement de causes et d'effets complexes qu'il serait trop long de rappeler chaque fois que nous voulons parler de quelque chose qui tombe. L'expression *vis formatrix* tombe sous le coup de la même limitation[2] : on ne peut l'employer qu'à condition de l'accepter comme le résumé d'un ensemble complexe de causes et d'effets[3]. Si l'on admet que les mots occupent une fonction simplificatrice du réel, qu'ils sont des raccourcis pour des impressions riches et fécondes, il est légitime de les employer en philosophie de la nature[4].

La réflexion sur l'universalité se fonde sans doute sur une critique du « rasoir d'Ockham ». Ce dernier établit une ferme distinction entre les choses et leurs signes, les mots. La réflexion sur le réel lui permet de conclure que les choses ne sont que simples, isolées et séparées. L'être est irréductible, unique et distinct, et l'abstraction lui paraît déréalisée ; il estime par exemple qu'il n'y a pas de « paternité », mais uniquement des pères et des fils. Le terme généralisant ou universel permet de « connoter », c'est-à-dire de noter ensemble plusieurs phénomènes singuliers qui se ressemblent, mais qui ne

[1] « Because our wordes expresse our notions, and they are framed according to what appeareth unto us […]. But we must take heed of considering such Gravity and Levity as if they were Entities that worke such effects: since upon examination, it appeareth that these wordes are but short expressions of the effects themselves: the causes whereof, the vulgar of mankinde (who impose names to thinges) do not consider; but leave that worke unto Philosophers to examine; whiles they onely observe, what they see done; and agree upon wordes to expresse that. Which wordes neither will in all circumstances alwayes agree to the same thing. » *Ibid.*
[2] Sur ce terme, voir I, 3, « causalité ».
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 231.
[4] *Ibid.*, p. 401.

cessent pas pour autant d'être singuliers et individuels, ce qui fait que la connaissance parfaite n'englobe que des individus uniques[1]. Si Digby s'accorde pour dire avec Ockham que les généralisations et les abstractions des Écoles sont souvent abusives et que le langage abstrait est la source de beaucoup d'erreurs en philosophie, il ne pousse pas le raisonnement si loin et voit dans les concepts généralisants la marque de l'immortalité, le travail abstrait de l'entendement. Comme point de départ de sa pensée, il n'adopte pas les individus, mais les éléments premiers qui les composent, les monades ou les atomes. Il peut ainsi saper la réflexion sur l'individuation : la question de ce qui fait l'unité des parties qui composent une chose ne se pose plus, étant donné qu'elle dépend de la même quantité dont la nature est de tenir ensemble tout son être ; elle ne correspond pas au travail unificateur de l'entendement[2]. Au contraire, l'abstraction qui unifie une catégorie de choses semblables sous un terme dépend de l'immatérialité de l'âme et des liens secrets qui unissent le monde, elle est une reconstruction a posteriori du réel. Dès lors, l'unité métaphysique, chez Digby, est une propriété inaltérable du corps lui-même et non une abstraction élaborée par l'entendement, tandis que l'indivisibilité des espèces, comme le chiffre dix, dépend de la pensée[3]. Face au nominalisme dont il partage la méfiance pour les universaux, Digby réaffirme l'unité spontanée de la chose.

À cette critique des universaux, Digby ajoute une interprétation du travail de l'abstraction qu'il voit comme une preuve de l'immatérialité de l'âme. En d'autres mots, les termes généraux ne sont pas simplement des abréviations qui désignent collectivement des particuliers, mais aussi les signes que l'âme est capable de repérer du commun dans les particuliers, qu'elle est donc au-delà du matériel. L'abstraction correspond à un travail de l'esprit humain, mais non à une réalité tangible et universelle. Le travail de l'abstraction est ainsi la preuve que l'âme est immatérielle – et, par conséquent, immortelle aussi – il est nécessaire au système de Digby.

3.A.2. La langue comme critère ontologique

Chez Digby, le langage, du fait à la fois de son caractère social et de son origine humaine, contribue fortement à définir la nature de l'homme, comme on le voit dans l'épisode de Jean de Liège relaté dans les *Deux traités*, où l'enfant sauvage, à mesure qu'il s'enfonce dans la vie animale, perd l'usage de la parole. Ainsi, décrit Digby, on a

[1] Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, *cours professés en 1961-6*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 226-227 ; Paul DONCŒUR, « Le nominalisme de Guillaume Occam. La théorie de la relation », *Revue néo-scolastique de philosophie*, vol. XXIII, n° 89, 1921, p. 9.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 35, 117-118.
[3] *Ibid.*, p. 142.

rarement vu un homme « si proche de la bête, qui n'avait aucun langage pour demander ce qu'il souhaitait ou ce dont il avait besoin[1] ». La comparaison avec les bêtes est reprise plus loin lorsque le chevalier se demande si les cris et les grognements des animaux peuvent être considérés comme un langage à part entière : parler est un acte de raison, affirme le chevalier, non pas parce que l'opération exprime des choses raisonnables, mais parce qu'elle incarne le travail même du discernement, elle met en forme la réflexion. Il n'y a pas de langage sans raison[2]. Les bruits des animaux sont les fruits mécaniques et involontaires de mouvements du cœur et de divers organes, ils n'expriment pas un raisonnement et ne peuvent être considérés comme un langage proprement dit. Tout au plus peut-on les estimer actes de langage, par leur dimension purement physique et extérieure, c'est-à-dire par l'expression de sons grâce au passage du souffle dans la bouche, entre la langue, le palais et les dents, et ainsi de suite.

La langue, quant à elle, est strictement humaine, elle constitue un acte interne de locution qui correspond à l'élaboration de la réponse, au choix des mots, à l'emploi de l'argument à propos ; ni instrument ni animal ne peuvent prétendre à cet aspect[3]. Cette définition ontologique de la communication explique peut-être l'intérêt que prit Digby dans la communication avec les sourds-muets qu'il rapporte dans ses *Deux traités*. Vingt-et-un ans plus tôt, au cours de son séjour en Espagne avec son oncle ambassadeur John Digby, il eut l'occasion de voir un jeune seigneur espagnol, sourd de naissance, qui avait acquis le langage grâce à l'industrie et à la patience d'un prêtre qu'il nomme Juan Paolo Bonet[4]. La méthode mise en pratique fascine le chevalier parce qu'elle part d'éléments premiers « simples et nus » pour parvenir à la subtilité du langage[5], à l'instar de la méthode de Digby que j'appelle spagirique. L'instruction correspond en tous points aux convictions du chevalier : elle part de composants élémentaires puis s'achemine vers une complexification progressive, et elle permet de restaurer l'humanité d'une personne dont tout indiquait qu'elle bénéficiait du plein usage de sa raison. Jean de Liège et le jeune

[1] « A man so neere a beast; and that had no language to call for what he wished or needed to have. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 248.
[2] *Ibid.*, p. 317.
[3] *Ibid.*, p. 382-383.
[4] *Ibid.*, p. 254-255. La mention du prêtre est en réalité erronée, le précepteur de Don Luis Velasco, muet de naissance, était instituteur et non prêtre, Manuel Ramírez de Carrión. Juan Pablo Bonet est l'auteur d'un ouvrage pour enseigner la parole aux muets, *Reducción de las letras y arte de enseñar a hablar los mudos*, publié en 1620, auquel Digby fait référence. Digby a sans doute fait cette rencontre lors de son deuxième voyage en Espagne, en 1623.
[5] « The simplicity and nakednesse of his first principles ». *Ibid.*, p. 254 ; John BULWER, *Philocophus: or, The Deaf and Dumbe Mans Friend*, Londres, 1649, p. 56-61. Cet ouvrage reprend le chapitre 28 des *Deux traités* littéralement et propose une méthode pour apprendre aux sourds à lire sur les lèvres.

seigneur espagnol sont deux êtres qui, grâce à l'acquisition du langage, ont pu regagner les rangs de l'humanité à part entière.

À l'origine, le langage est l'expression de notions ou d'images propres d'une personne, il occupe donc avant tout un rôle individuel, même s'il relie l'homme à la collectivité[1]. Mais si cette forme d'expression peut être comprise par d'autres, c'est grâce à une convention sociale qui crée le sens par l'imposition arbitraire de noms à des signes particuliers, et qui recueille l'assentiment général sur l'usage de chaque mot[2]. Digby est ainsi opposé à l'idée d'une origine divine du langage[3]. Pour lui, le signe que constitue le mot suscite un frémissement dans l'entendement qui fait surgir la notion en question sur le devant de la scène. Digby a foi dans la langue, ses nombreux lettres et poèmes le prouvent, il pense que ceux-ci peuvent agir comme un miroir et exprimer l'état de l'âme à autrui, comme il le souligne dans sa lettre à Joseph Rutter, le remerciant pour la dédicace de sa pièce de théâtre qui le représente, mari éploré éperdu d'amour pour sa femme décédée. Les mots du dramaturge « [lui] apparaissent dans votre copie comme un beau reflet dans un miroir lisse et poli », ils sont des reproductions fidèles de sa douleur originale[4]. Il y a une indifférence du mot à sa réalité matérielle, et si les termes sont les images d'une notion, ils permettent un accès au sens d'une façon générale[5]. Ainsi, l'homme qui demande de l'argent comprend, quand il se voit remettre des pistoles, que cette entité entre dans la catégorie qu'il nomme, et que s'il voulait des couronnes, il lui fallait être plus précis. Les termes mêmes n'indiquent pas de relation nécessaire entre argent et pistole, mais le sujet, grâce à ses notions, est capable de voir le lien ; il faut donc en déduire que l'entendement est indifférent aux mots employés, mais qu'il est fidèle aux notions signifiées qui leur sont associées[6]. Les mots sont ainsi une forme de représentation, ils mettent en scène le vécu intérieur de la personne et acheminent l'interlocuteur vers les notions de l'énonciateur.

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 359-360.
[3] *Ibid.*, p. 33. Au contraire, beaucoup des contemporains de Digby soutiennent que la nature a un langage naturel qu'il faut reconstruire, et accordent au nom des choses un statut presque magique. Margreta DE GRAZIA, « The Secularization of Language in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, vol. XLI, n° 2, 1980, p. 324-325; Peter HARRISON, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 249-251.
[4] « And they appeare to me in your coppy as reflected fairer in a smooth and polished glasse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Joseph Rutter, 'I thanke you kindely for your loving and affectionate letter' », *op. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 400.
[6] *Ibid.*, p. 397.

Le langage peut cependant aussi constituer un obstacle à la compréhension du monde, tant parce que son caractère conventionnel est mal compris que parce qu'il est mal employé, mais aussi parce que la langue comprend des limites internes – de ce point de vue, sa pensée s'apparente à celle des mystiques[1]. Ainsi, à de nombreuses reprises après le décès de Venetia, Sir Kenelm se plaint que les mots ne peuvent exprimer fidèlement son ressenti. Dans une lettre à destination de Lionel Cranfield, il compare l'excès de joie à l'immense peine : tous deux sont mieux exprimés par le silence, étant donné que ni geste ni parole ne peuvent, paradoxalement, les exprimer de façon idoine, du fait que « les débordements de l'âme ne gagnent pas à être entravés par un langage sec, pas plus que l'alcool dans d'étroits récipients[2] ». Au-delà de la fonction poétique limitée de la langue, la remarque du chevalier témoigne de la même critique qu'il faisait de la représentation visuelle[3] : ce qui ressort au domaine du vivant, à l'intensité et à la richesse comme les émotions est mal rendu par l'art figé de la peinture ou des mots. Le vivant piaffe sous les traits statiques de l'art.

Le langage, véritable lien social, est toutefois une source majeure de conflit, il faut donc le refonder et définir soigneusement ses termes. Dans le *New Organon*, Sir Francis Bacon fustige les « idoles du marché », ces mots qui sont choisis pour satisfaire l'entendement des gens du commun et dont tous se servent pour communiquer. Ce code de mots, « pauvre et dénué de virtuosité », gêne l'entendement, et les définitions et les explications que les savants ont élaborées sont loin de résoudre le problème. Les mots exercent une grande violence sur l'entendement, ils créent une importante confusion et provoquent des divisions interminables parmi les hommes[4]. Bien souvent, remarque Digby, le désaccord entre les gens se limite au terme et n'engage pas le fait[5]. Les mots font courir de nombreux risques au locuteur qui peut réifier la notion, se limiter à l'image mentale, ou encore voir des parties là où il n'y en a pas[6]. Pour limiter les dangers, il faut opérer un retour au langage primitif et naturel que les gens du commun pratiquent quotidiennement. Bacon avait aussi émis l'intuition que la multitude – en particulier les artisans – avait quelque chose à apporter aux philosophes de la nature et Digby semble

[1] Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise*, *op. cit.*, p. 91.
[2] « For earnest teeminges of the soule brooke no lesse to be fettered in barren language, then generous liquors doe to be enclosed in narrow vessels. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'With alike feeling of joy as Joseph wept over his brethren' », Tonbridge Wells, 13 septembre 1642.
[3] Voir partie II, chapitre 1, « 1.B.2.d. La représentation picturale ».
[4] Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, p. 41-42.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 357.
[6] *Ibid.*, p. 2, 403, 414.

s'inscrire dans sa mouvance. L'idée n'était pas nouvelle : on la retrouve dans la définition du mouvement chez Descartes qui mène l'enquête à partir du langage commun avant de l'envisager du point de vue philosophique dans « Principia II[1] ». Les deux langages, courant et spécialisé, coexistent et leur confusion est source d'erreurs, tout terme précis doit être défini[2]. Digby distingue deux types d'expression : la langue commune, employée au quotidien, sur le sens de laquelle tout le monde s'accorde, et le jargon spécialisé employé par les gens versés dans un domaine. L'emploi d'un mot du lexique vernaculaire pour désigner une notion spécialisée étant une source majeure d'erreurs, Digby recommande de conserver soigneusement la distinction entre les deux. En effet, dans sa prose, Digby emploie peu de termes spécialisés. Selon lui, le premier travail du philosophe de la nature est de se mettre à l'école du peuple pour apprendre la signification des idiomes premiers et des notions que ces derniers recouvrent. Le retour à des définitions premières s'inscrit dans la droite ligne de sa logique qui met l'accent sur les éléments premiers, mais aussi dans son programme de tolérance religieuse. Si les hommes prenaient le temps de méditer les choses et de retrouver leur sens premier sans esprit partisan, beaucoup de leurs disputes s'évanouiraient. De fait, comme d'autres en son temps, Digby est convaincu que les controverses font se perdre les rivaux en d'inutiles distinctions qui finalement leur font oublier l'horizon de la question[3]. Loin de vouloir, comme Wilkins ou Mersenne, retrouver un langage primitif auquel il s'est intéressé comme en témoigne une lettre de Mersenne à Comenius, Digby veut refonder le langage vernaculaire, ce qui explique qu'il ancre sa théorie physique sur une acception commune de la quantité[4]. Comme le souligne Andreas Blank, les notions communes, inspirées des traditions épicurienne et stoïcienne, servent, chez Gassendi, de critère pour évaluer les hypothèses de la philosophie naturelle, et Digby reprend cette méthodologie en particulier lorsqu'il avance ses arguments en faveur des concepts aristotéliciens de rareté et densité, de quantité ou de lieu, et qu'il en refuse les précisions scolastiques[5].

Ainsi, pour Digby, tout concept philosophique doit être refondé sur la base des acceptions communes de mots ordinaires, et une conception ne peut exister qu'en

[1] Frédéric DE BUZON et Vincent CARRAUD, *Descartes et les « Principia II »* : *corps et mouvement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 79 ; René DESCARTES, « Principia philosophiae. Epistola ad G. Voetium », A.T., vol. VIII, t. II, p. 27-28.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 5-7.
[3] *Ibid.*, p. 40.
[4] Marin MERSENNE, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. X, p. 266-267 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 8.
[5] Andreas BLANK, « Composite Substance, Common Notions, and Kenelm Digby's Theory of Animal Generation », *Science in Context*, *op. cit.*, p. 15-16 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 3-4, 6, 8.

discours. Tout savoir procède du langage, qui est la marque du travail de la raison. Les âmes désincarnées, libérées de contingences matérielles, acquièrent un usage libre de la raison qui leur permet de se passer de discours et de procéder directement par images[1]. Le langage est un outil puissant : non seulement il rend possible l'abstraction du réel, mais il permet aussi de présenter le réel à l'entendement, même en l'absence de la chose en question. Il a le même pouvoir que les impressions de susciter la chose dans l'entendement, comme la mémoire. Le langage est le fruit d'une mutation de l'impression qui, à force d'être présente dans la fantaisie, se métamorphose en une autre forme qui est directement stimulée par le mot et, par le même procédé, devient plus compréhensible[2]. Le langage a ainsi une part importante à la spiritualisation de l'impression ; il est son pendant nécessaire.

Le nom des choses revêt cependant une importance particulière dans sa pensée. De fait, le chevalier, fort du retour baconien au savoir, avance qu'il doit y avoir un lien naturel entre le signifiant et le signifié et que le mot doit surgir de la chose[3], ce qui revient à dire que le rapport entre les deux, pour conventionnel qu'il paraisse, révèle de façon ténue l'unité perdue du monde. Comme le souligne Marie-Luce Demonet, le signe que constitue le mot est perçu à cette époque comme arbitraire, malgré la quête d'une unité antérieure dans l'étymologie, l'emprunt ou la dérivation[4]. Cette recherche d'un sens plus profond du signe, explique-t-elle, correspond à une quête de signification qui touche tant les noms communs que les noms propres, réels ou fictifs. Interpréter l'origine ou la composition du mot peut permettre de mieux saisir ce qu'il désigne, et Digby emploie cette recherche de la signification au service de sa conception philosophique du langage : si le mot surgit de la chose, il doit encore contenir quelque trace de son essence ou du processus cognitif qui permet de le connaître. Ainsi, Digby prononce, dans sa jeunesse, un discours à l'Académie des Filomati au cours duquel il analyse les trois lettres hébraïques qui composent le nom d'Adam (אדם)[5]. Il va plus loin en employant la langue courante pour appuyer sa démonstration et prouver qu'il faudrait toujours n'utiliser que le

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 432.
[2] *Ibid.*, p. 401.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 5-7.
[4] Marie-Luce DEMONET, *Les voix du signe, nature et origine du langage à la Renaissance, 1480-1580*, Paris, Honoré Champion, 1992, p. 87-94.
[5] L'académie des Filomati, fondée en 1577, cercle de sociabilité savante, rassemblait des savants et érudits à Florence. Kenelm DIGBY, « Profonde meditationi della Cabal, della Magia, e dell' Alchimia », *op. cit.*, f. 120. Joe MOSHENSKA, *A Stain in the Blood*, *op. cit.*, p. 74-79. Sur l'utilisation de l'hébreu comme langue mystique parmi les humanistes et l'influence de Roger Bacon, voir Marie-Luce DEMONET, *Les voix du signe, nature et origine du langage à la Renaissance, 1480-1580*, *op. cit.*, p. 37-40.

mot qui devrait surgir de lui-même de la chose[1]. L'emploi usuel de mots divers constitue une forme de preuve dans sa physique : le processus de nomination des sensations prouve leur universalité[2]. Les mêmes mots sont employés pour l'odorat et le goût, comme « *savour* » et « *sweet* » en anglais, ce qui prouve, pour Digby, la parenté qui lie les deux[3]. Ailleurs, il évoque l'expression « avoir un mot sur le bout de la langue » pour démontrer que l'être humain cherche à attirer les choses dont il désire se souvenir par la ressemblance de quelque chose qui lui appartient[4]. Enfin, le recours à l'étymologie du terme *phren*, qui désigne le cœur en grec et qui signifie « aimer » ou « goûter », vient corroborer sa théorie qui veut que l'affection provienne du cœur[5]. Le savoir s'accroît par le processus de nomination, comme on le voit en mathématiques où la composition de plusieurs termes conduit l'entendement à une nouvelle entité qu'il baptise d'un nom original, marquant ainsi la multiplication des notions, de même qu'il nomme ce qu'il reçoit des sens et amène ainsi le monde extérieur à la conscience et à la raison[6]. Dès lors, Digby avance que le langage provient du monde lui-même pour en faire une discrète autorité. La conception de la pensée comme parole fonde cette approche et situe le langage à mi-chemin entre une production divine et une conception naturaliste. Si Digby oscille entre les deux, c'est aussi pour ne pas dissocier la parole de la réflexion. Fond et forme se répondent dans sa théorie du langage et les mots représentent pour signifier.

Si Digby ne promeut jamais l'existence d'un langage naturel à l'instar de John Wilkins[7], sa théorie s'en approche tout de même grandement. Son langage idéal surgit directement du monde créé, comme si l'intermédiaire des mots pouvait s'effacer jusqu'à en disparaître. Pour lui, le langage comme construction artificielle et humaine permet à l'homme d'accéder à une connaissance toujours plus pure et le prépare à la vision béatifique qui constitue un accès direct au savoir universel sans l'intermédiaire des sens ni des mots[8]. De la sorte, le langage est un élément social ambivalent, mais nécessaire à la définition ontologique de l'homme et à son accès au savoir. Il est toujours présent à l'âme et permet sa mutation progressive, il joue un rôle de mise en scène des impressions auprès de l'entendement. Dans le monde chaotique et mouvant de Digby, le langage contribue à

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 5.
[2] *Ibid.*, p. 242-243.
[3] *Ibid.*, p. 246.
[4] *Ibid.*, p. 286.
[5] *Ibid.*, p. 303.
[6] *Ibid.*, p. 427-428, 243.
[7] John WILKINS, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, *op. cit.*
[8] Dans la théologie catholique, la vision béatifique désigne l'état de l'âme qui contemple Dieu, dans l'éternité.

définir l'homme et à lui rendre accessible la connaissance ; il revêt une double valeur ontologique et sociale.

3.A.3. Du gouvernement des mots

La langue est associée à une culture et à un pays, mais aussi à un « génie particulier » duquel le chevalier n'hésite pas à tirer une certaine gloire patriotique. Son encouragement des arts littéraires par sa réflexion sur Spenser et son amitié pour Ben Jonson lui donnent l'occasion de s'exprimer non plus sur le rapport interne du langage, de la raison et des notions personnelles, mais sur les structures plus objectives de la langue littéraire.

Digby fait correspondre sa théorie littéraire à sa théorie de l'âme : dans un opuscule adressé à un ami[1], il n'attribue aucune forme littéraire à l'homme dont les sens extérieurs sont très développés et qui tire l'essentiel de son plaisir d'objets corporels, mais il s'attarde davantage sur la personne attachée au fonctionnement de son imagination. Celle-ci prend plaisir au poème léger qui, par la variété de ses images, la vivacité de ses descriptions et l'originalité de ses mots, surprend et satisfait l'imagination. Plus l'image est mystérieuse, plus elle étonne, et plus elle procure de plaisir, ce qui explique, d'après le chevalier, que des poètes qui se contentent d'une apparence de raison et demeurent obscurs passent pour pleins d'esprit – Digby vise sans doute ici les poètes métaphysiques anglais. Au troisième niveau, les hommes qui tirent une jouissance du travail intellectuel et de la spéculation profitent davantage de toute démonstration abstraite qui peut se trouver dans une poésie apte à fournir directement à l'entendement le modèle interne des formes, des actions ou des choses. La capacité du lecteur répond à une certaine forme d'élitisme où la poésie n'est accessible qu'aux seules personnes ayant cultivé leurs facultés intellectuelles – le chevalier détourne à cette fin une citation de *l'Énéide* et indique que « leur énergie est faite d'un feu dont les semences sont d'origine céleste[2] » et il ajoute que ces dernières leur permettent d'appréhender ces poèmes, alors que Virgile accorde à tout homme cette origine divine. Les hommes seront toujours peu nombreux à apprécier la poésie véritablement profonde. Digby souligne que rares sont ceux qui parviennent à se libérer de l'attraction immédiate qu'exercent leurs sens et à orienter le flux des esprits vers l'intérieur, au service de l'entendement. Une fois parvenus à ce stade,

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.* L'ami en question est parfois identifié à Thomas May (1596-1650). On peut voir la note à son sujet en introduction, « Objectifs, corpus et plan de l'étude ». s

[2] « Igneus est ollis vigor et coelestis origo », VIRGILE, *L'Énéide*, traduit et présenté par Paul VEYNE, Paris, Albin Michel, 2012, VI, 730, p. 268.

il est nécessaire à ceux-ci de se nourrir d'une littérature riche et solide, capable de les stimuler avec plaisir[1]. S'immerger dans de saines lectures fait ainsi partie du bon gouvernement de son âme.

Dans la belle langue, la simplicité et l'aspect « naturel » doivent prévaloir sur les hyperboles ou des images compliquées. Le chevalier crée un parallèle entre la langue et la peinture, où l'on reconnaît le chef-d'œuvre non à l'excès de détail, la musculature prononcée ou encore la posture affectée, mais plutôt aux formes et aux couleurs naturelles, comme chez le Titien ou Raphaël. En poésie, le chevalier recommande de tenir éloignée toute forme d'hyperbole, d'image absurde ou d'obscurité. En matière littéraire, il situe Virgile au sommet, suivi d'Homère, Le Tasse et Spenser, grâce à leur capacité à esquisser des images avec plusieurs niveaux de signification[2]. Pour Spenser, il souligne la pluralité des niveaux de lecture qui peuvent faire de sa poésie des discours familiers et faciles, ou au contraire fournir une matière dense à quiconque plonge et rumine ses vers jusqu'à en tirer la substantifique moelle[3]. Ainsi, le chevalier esquisse une théorie littéraire qui met en parallèle les degrés de l'âme, et souligne que l'on reconnaît la qualité d'une œuvre au fait qu'elle s'adresse à tous les niveaux de l'âme.

Digby chante aussi le caractère spécifiquement anglais de la poésie de Spenser[4]. Il vante sa capacité à reprendre des termes anciens, à les départir de leur caractère fruste tout en conservant la majesté de leur origine antique. La technique est au service de la conception langagière du chevalier qui espère que, puisqu'un sommet artistique a été atteint avec le poète, la langue anglaise va se stabiliser jusqu'à ne plus connaître de changement : les grands auteurs inspirent leurs successeurs, qui, dans leur tentative d'imitation, participent à la pétrification de la langue. Cette théorie explique, selon lui, l'absence d'évolution du grec, du latin ou du toscan après l'époque de leurs grands auteurs. La culture de la belle langue n'est pas soumise au changement inévitable du monde sublunaire et résiste aux invasions barbares. Digby lie dans sa lettre les fondements de la langue avec ceux de la nation, tous deux soumis aux lois de la nature,

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*
[2] *Ibid.* Le Tasse est très présent dans le catalogue de la bibliothèque de Digby où figurent pas moins de douze de ses ouvrages, dont cinq exemplaires de *Jérusalem* (l'édition in-4° de Venise de 1588, de Gènes de 1617, deux éditions in-4°, et une dernière sans aucune indication, respectivement p. 27, 23, 24, 24 et 55 – l'un des ces trois derniers ouvrages est peut-être l'exemplaire publié à Paris en 1644 et recensé par Rubin comme étant à la Bibliothèque Nationale au milieu du siècle dernier ; je n'en ai pas retrouvé la trace), trois concernent sa poésie (*Le rime*, 5 volumes in-8°, *Poesia sacra,* in-4° et *Rime spirituale*, in-12°, respectivement p. 25, 24 et 55), ainsi que *Le sette giornati* (in-12°, p. 54), *Il messagiero* (p. 23), *Annotationi di Scipio Gentili* (p. 55) et *Il re torismundo* (in-12°, p. 54).
[3] Kenelm DIGBY, « A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver' », s.d.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*

menacés par les grandes innovations. Autre remarque notable, le chevalier va plus loin dans la parenté entre langue et pays en soulignant les devenirs parallèles des empires et des langues, des héros guerriers qui confirment les premiers, et des poètes courageux qui étendent les secondes. Si Spenser avait voulu ou pu, il aurait été un remarquable gouverneur d'hommes et aurait servi la cité avec talent[1]. La comparaison de Digby va loin : le poète est gouverneur de mots, il sait mettre en action les hommes grâce à son talent, il conduit de la contemplation à l'action.

Ainsi, les mots sont porteurs à la fois d'un écueil fatal et d'un potentiel essentiel. À l'homme qui n'y prend garde, ils peuvent faire croire à une parcellisation du monde et interdire ainsi tout accès à une connaissance unifiée – Digby situe là le défaut principal de l'enseignement dans les Écoles qu'il rend responsable du scepticisme ambiant. En revanche, la maîtrise de la langue ainsi que son étude peuvent aussi conduire au bon gouvernement de soi grâce à l'acuité intellectuelle qui en découle, mais aussi au gouvernement des hommes et des empires qui nécessitent d'être guidés et consolidés. Si Digby loue la langue figée et stable, signe de perfection, son interprétation demeure dynamique et passe par une succession de réappropriations individuelles, fruit d'un travail personnel chez qui cherche à aiguiser son intellect. Il en va de la langue comme de la tradition : toutes deux doivent correspondre à un contenu ou à une forme stable, que la génération précédente inspire et que les familles s'approprient et transmettent à leur progéniture ; elles possèdent une autorité qui s'inscrit dans la continuité et permettent au genre humain d'assurer sa pérennité intellectuelle et spirituelle malgré sa soumission aux forces mouvantes du monde physique et politique.

3.B. Rhétorique

Si le poète gouverne les mots, le rhéteur a la capacité de les manipuler, et Digby revient à de nombreuses reprises sur la rhétorique, pilier du trivium enseigné à l'université, comme on l'a vu au sujet de la sympathie. Il ne traite cependant pas du sujet directement, mais son œuvre est parsemée de réflexions plus ou moins directes sur le pouvoir insidieux des mots.

3.B.1. Une discipline critiquée

La rhétorique, science de la mise en mots et de la belle expression, souffre au XVIIe siècle d'une mauvaise réputation : on lui reproche d'attirer l'attention sur la forme

[1] Kenelm DIGBY, « A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver' », *op. cit.*

au détriment du fond et d'être à l'origine de controverses creuses et de querelles de mots stériles. On retrouve là des échos de la critique platonicienne qui conçoit la rhétorique comme le vil moyen de faire de l'effet au mépris d'une exigence de vérité et d'une quête rigoureuse du bien commun[1].

Comment Digby applique-t-il sa réflexion sur le langage et la rhétorique ? La langue, on vient de le voir, est lourde de menaces et pleine de possibilités, et Digby la manie dextrement pour transmettre son message dans une forme qui fait écho au fond. Dans sa critique du langage, Sir Francis Bacon recommande, d'une part, de garder toujours à l'esprit le danger que représentent les mots, et, d'autre part, d'adopter un style aphoristique qui permette à l'esprit d'exercer toute sa vivacité[2]. La Royal Society, qui, un demi-siècle plus tard, se réclame de l'héritage intellectuel de Sir Francis Bacon, met en pratique son enseignement sur le langage, et Thomas Sprat écrit, dans son *History of the Royal Society*, que la Société souhaite revenir à la pureté initiale des mots tout en renonçant aux amplifications, digressions et autres débordements langagiers qui freinent l'avancement du savoir :

> [Ils prirent] la décision résolue de rejeter toute amplification, digression et grandiloquence de style afin de revenir à la pureté originelle et à la concision de l'époque où les hommes exprimaient tant de *choses* en presque autant de mots. Ils exigèrent de tous leurs membres une expression naturelle, dépouillée et ferme, des énoncés certains, une signification claire, une facilité innée. Ils devaient amener toutes choses au plus près de la simplicité mathématique et préférer la langue des artisans, des paysans et des marchands à celle des hommes d'esprit ou des savants[3].

Un style nu, neutre, délesté de ses images inutiles, devient l'outil idoine pour décrire, pour rester au plus près de faits. Sprat ne rejette pas la rhétorique en soi, mais son utilisation pour envoûter l'auditoire[4]. Robert Boyle rappelle, dans la préface à *Christian Virtuoso*, qu'une comparaison bien réglée agit comme une loupe, elle aide à mieux voir et permet à l'imagination de discerner la chose[5], tandis qu'une métaphore trop inventive complique inutilement le propos. John Wilkins relaie cette résolution et l'applique aux

[1] PLATON, *Gorgias*, *op. cit.*, introduction, p. 60-65, 457c-458b, 461d-462b, 465d-466a.
[2] Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*
[3] « A constant Resolution, to reject all the amplifications, digressions, and swellings of style: to return back to the primitive purity, and shortness, when men deliver'd so many *things*, almost in an equal number of *words*. They have exacted from all their members, a close, naked, natural way of speaking; positive expressions; clear senses; a native easiness: bringing all things as near the Mathematical plainness, as they can: and preferring the language of Artizans, Countrymen, and Merchants, before that, of Wits, or Scholars. » Thomas SPRAT, *The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Londres, 1667, p. 113.
[4] Richard W. F. KROLL, *The Material Word: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, p. 278 ; Ryan J. STARK, *Rhetoric, Science and Magic in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 52 ; Ryan J. STARK, « Language Reform in the Late Seventeenth Century », *in* Ryan J. STARK et Tina SKOUEN (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, p. 97.
[5] Robert BOYLE, « The Christian Virtuoso », *in* Michael C. W. HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), *The Works of Robert Boyle*, Londres, Pickering and Chatto, 1999, p. 287-288.

sermons qui, affirme-t-il, doivent employer le style le plus simple possible[1] – c'est la naissance du « *plain style* », style simple, dont le mode épuré doit transmettre la vérité plutôt qu'entraîner l'auditoire contre son gré. Cette critique fait écho au contexte français de ce que Jean Rousset appelle « la querelle de la métaphore », au cours de laquelle le cardinal Du Perron, que Digby lisait par ailleurs[2], s'en prend aux images de Du Bartas et rappelle que la métaphore est suspecte, qu'elle ne doit pas se faire remarquer, qu'elle court le risque de dégénérer. Le débat sera historiquement conclu par le déclin de la métaphore au profit d'un langage plus scientifique où, dans une certaine mesure, la ressemblance cesse d'être signe d'une proximité. Digby n'en adopte pas pour autant un style émondé ; c'est au contraire la manipulation à l'œuvre qui l'intéresse, la façon insidieuse par laquelle le discours peut influencer la volonté du sujet, ce qui fait écho à sa réflexion sur la sympathie.

Le chevalier appelle, lui aussi, ses lecteurs à refonder le langage sur le lien naturel qui lie la chose et le mot. Loin de renoncer aux images et aux métaphores, il les multiplie à loisir, comme pour rendre son propos plus intelligible : le « tribunal de l'entendement » ou les compositions des éléments comparées à « des mariages » alternent avec des anecdotes distrayantes comme celle de l'écolier, évoqué ci-dessus, qui invente son latin. Le tout correspond à un style particulièrement adapté à la science des *virtuosi* – une philosophie colorée, ponctuée de faits insolites, visant autant à instruire qu'à distraire[3]. Loin de prêcher l'austérité, Digby se contente de promouvoir une simplicité naturelle, un refus des images sibyllines ou impénétrables au profit d'une relation coulant de source entre la chose et sa représentation verbale[4]. À l'instar de membres de la Royal Society, Digby est très critique de la rhétorique qu'il juge manipulatrice et apte à induire en erreur. L'analyse du *Discours fait en une célèbre assemblée* a révélé une partie de sa censure à l'égard des rhéteurs ; la lettre concernant *Religio Medici* reprend ouvertement l'idée que forme et fond se répondent et que, par conséquent, la rhétorique ne peut pas convenir au discours philosophique. La rigueur et le recours à des définitions établies sont nécessaires

[1] John WILKINS, *Ecclesiastes, or, A Discourse Concerning the Gift of Preaching as It Fals [Sic] Under the Rules of Art Shewing the Most Proper Rules and Directions, for Method, Invention, Books, Expression, Whereby a Minister may be Furnished with Such Abilities as may Make Him a Workman That Needs Not to be Ashamed: Very Seasonable for These Times, Wherein the Harvest is Great, and the Skilfull Labourers but Few*, Londres, 1646.

[2] Digby possédait au moins trois ouvrages du cardinal Du Perron (le premier en deux exemplaires, l'un en veau, l'autre en parchemin) : *Replique a la response du serenissime roy de la Grand Bretagne*, Paris, 1620 ; *Discours tenu à la table du roy Henri III. a Fontainebleau, avec C.I. de Guersen. Par feu J.D. Du Perron*, Paris, 1624. Dans mon corpus, Du Perron est cité dans au moins deux écrits : Kenelm DIGBY, *That the Laws Against Catholikes Are Unjust*, *op. cit.*, f. 177r ; George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 23-24.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 116.

[4] *Ibid.*, p. 5-6.

à qui traite de questions métaphysiques, ce qui exclut l'écriture artistique[1]. Non pas que l'expression poétique légère soit à bannir, mais elle est plutôt à restreindre à la sphère du divertissement, tandis que les sujets intellectuels ou spirituels doivent être traités avec une langue appropriée.

Loin de refuser la métaphore, Digby semble opter pour son usage réglé et adéquat ; il compose avec un langage fondamentalement tropologique et figuré. Fidèle à sa conception de l'image naturelle et limpide, il emploie des métaphores qui sont aisément compréhensibles, dont le sens peut être approfondi et qui entretiennent généralement une relation naturelle avec leur propos. Comme les poètes métaphysiques, Digby fait usage d'images scientifiques qui allient ingéniosité, érudition et modernisme, créant ainsi une esthétique particulière où l'alchimie du verbe transforme une donnée scientifique en ornement signifiant[2]. Les métaphores débordent le cadre de la physique pour coloniser toute la prose et la poésie du chevalier. L'éloquence imagée de Digby a contribué à le discréditer auprès de générations scientifiques ultérieures, comme l'illustre l'étude de l'embryologie écrite par Adelmann qui estime que la citation suivante des *Deux traités* : « les pousses ou petits fils rouges qui en jaillissent sont certainement des artères à travers lesquelles le sang, issu, créé et imbibé dans le cœur de la nature de la graine, court jusqu'à ce qu'il rencontre une matière appropriée[3] » est un passage pittoresque, mais peu révélateur[4]. La rhétorique colorée de Digby est pourtant loin d'être une fioriture inutile, un ornement superfétatoire qui nuirait à la compréhension du propos : la personnification des artères, puis du sang, servent ici à insister sur son mouvement circulaire, à souligner qu'il sert toutes les parties du corps, à mettre en place sa rencontre presque fortuite avec la matière appropriée, seule capable de déclencher la croissance de l'organe. L'intention générale, le dessein qui préside à l'organisation des parties cèdent la place au mouvement naturel et au hasard de la rencontre. L'image soulignée par Adelmann suscite en outre la question de la volonté des parties, que nous verrons ci-dessous. Ainsi, le style de Digby participe à l'expansion du savoir conçue comme une expérience sensible avant d'être intellectuelle. L'image idoine doit faire voir son sens immédiatement à la fantaisie, et elle accélère sa compréhension dans la mesure

[1] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 87-88.
[2] Margaret LLASERA, *Représentations scientifiques et images poétiques*, *op. cit.*, p. 11.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 226.
[4] « The shootings or litle red stringes that streame out from it, must surely be arteries; through which, the bloud issuing from the hart, and there made and imbued with the nature of the seede, doth runne; till encountring with fitt matter ». Howard ADELMANN, *Marcello Malpighi and the Evolution of Embryology*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, vol. III, p. 1115.

où elle s'inscrit directement sur l'imagination, sans que celle-ci ait besoin d'opérer un grand effort pour reconstituer l'image.

Ainsi, Digby critique, comme beaucoup de ses contemporains, le pouvoir qu'a la rhétorique de manipuler son public, mais il n'en renonce pas pour autant à pratiquer l'art de la métaphore réglée.

3.B.2. Les métaphores de Digby

Les idéaux néoplatoniciens de la perfection et de l'harmonie trouvent traditionnellement leur illustration dans les images du cercle et des instruments de musique. Récurrentes dans les écrits de Digby, ces images semblent, cependant, subvertir petit à petit leur signification initiale ; elles témoignent peut-être de la forme métaphorique et symptomatique que prend la crise de la conscience.

3.B.2.a. Le cercle : indivisible et éternel

Image de la perfection et de l'infini, le trope du cercle revient régulièrement sous la plume du chevalier. Très présent dans sa description du monde physique, il sert par exemple de modèle pour expliquer le fonctionnement du feu, dense au centre et plus diffus à mesure que l'on s'en éloigne[1]. Lorsque Sir Kenelm, dans sa jeunesse, commente la neuvième strophe de « Faery Queene » écrite par Spenser, il voit dans la stance la description du corps humain intimement lié à son âme[2]. Le cadre circulaire associé à une forme triangulaire correspond pour lui, respectivement, à l'esprit et au corps : la plus grande surface du cercle, son tracé qui se fait d'une ligne unique, sa forme entière et sans angle dénotent sa plus grande perfection qui seule peut recevoir les grâces et les dons divins. Sans début ni fin, sans dessous ni dessus, le cercle est la seule forme géométrique qui puisse adéquatement figurer Dieu qui, lui, constitue un cercle dont le centre n'est nulle part et la circonférence partout – il le transcende[3]. L'homme, à l'inverse, doit avoir Dieu au centre de son âme circulaire, et toutes ses actions, représentées par les rayons du cercle, doivent l'avoir pour fin[4]. Quelques années plus tard, dans son deuil, il souhaite faire de Dieu le centre de ses pensées et fait appel à la même figure circulaire[5]. C'est en ce sens que l'âme humaine est à l'image de Dieu : le cercle parfait et symétrique de l'âme est appelé à se fondre dans la figure divine omniprésente. Mais l'homme, à la différence

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 127-128.
[2] Edmund SPENSER, *The Works of Edmund Spenser: A Variorum Edition*, 4e éd., Baltimore, The John Hopkins Press, 1966, vol. II, p. 115.
[3] Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 6-7.
[4] *Ibid.*, p. 7.
[5] Kenelm DIGBY, « Reflecting upon my present condition », *op. cit.*

de Dieu, est affligé d'un corps, figuré dans la forme triangulaire, qui comprend la plus petite surface et qui est faite de petits angles et de lignes brisées[1]. Ailleurs, le chevalier, peut-être inspiré par « A Valediction: Forbidding Mourning » de John Donne[2], choisit l'image du compas qui, avec un pied stable et ancré au centre et l'autre en l'air qui trace une orbite, figure l'action humaine et représente la dualité inévitable de l'homme par les angles qui sont formés au sein même du cercle[3].

Digby affectionne les métaphores géométriques et il compare l'amour conjugal et non à l'ajout de deux cercles, mais plutôt à leur superposition et à leur union, de sorte que « deux amours et deux essences sont unies, multipliées et perpétuées » par la venue d'enfants qui prennent la forme de nouveaux centres ou points hors du cercle conjugal[4]. Une fois de plus, le cercle dit l'union profonde et l'amour divin, qui s'étend à mesure que la relation conjugale est féconde. Sans période ni fin, le cercle connote donc l'amour, mais il sert aussi à marquer le début de l'action de Dieu qui, avec la création, enclenche un cercle qui n'est complet qu'une fois accomplie la gloire divine[5]. Le monde entier est fait de sphères d'activité qui, comme j'ai tenté de le montrer, sont de moins en moins rondes, mais permettent de conserver l'analogie entre microcosme et macrocosme. Ainsi, le cercle demeure un principe explicatif central dans la pensée de Digby, il figure encore la perfection mathématique à laquelle le chevalier aspire. La cosmologie de l'époque élisabéthaine interprétait de nombreux phénomènes physiques en termes de figures géométriques, et en particulier le cercle dont la perfection se retrouvait tant au cœur des plantes que dans le globe terrestre, ou encore dans la tête ronde de l'homme. Cependant, sous la plume des poètes métaphysiciens, le cercle se brise et se déforme petit à petit, l'harmonie et la perfection cèdent le pas à la corruption et au pourrissement[6]. Digby concède que le monde subit une phase irréversible de détérioration et d'assèchement, mais il ne figure pas, comme les poètes de son époque, la brisure du cercle, lui préférant la déformation subtile, l'anamorphose des formes qui constituent le monde physique et

[1] Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 7-8.
[2] Clare GITTINGS, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, Londres, Routledge, 1988, p. 54-70. « If they be two, they are two so/ As stiffe twin compasses are two,/ Thy soule the fixt foot, makes no show/ To move, but doth, if the'other doe. » John DONNE, *The Elegies and the Songs and Sonnets*, [1965], 2 éd., Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 62-64.
[3] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 157 (2è méditation). Il y a d'autres occurrences de l'image du compas dans mon corpus : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'My arrant now, is not to excuse my not lighting' », s.l., 3 mars 1643.
[4] « A new center or point out of our owne circle in which our two loves and essences are united, multiplyed and perpetuated. » Kenelm DIGBY, « Reflecting upon my present condition », *op. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 157 (2e méditation).
[6] Marjorie NICOLSON, *The Breaking of the Circle*, *op. cit.*, p. viii, 1-64.

qui signalent que, si le cercle est de plus en plus rare dans la nature, il n'en demeure pas moins un idéal divin auquel l'homme peut participer.

Figure 5 : Sir Kenelm Digby, Venetia and their two eldest sons, peint par Anthony Van Dyck. Huile sur toile, 137,8 cm x 210,8 cm. Collection privée.

Si le cercle est la figure géométrique qui couvre la plus grande surface, la sphère est son équivalent en trois dimensions, elle permet de dire plus pleinement la perfection du monde[1]. Dans le portrait qu'il fait peindre par Van Dyck, Digby est représenté avec son épouse et leurs deux enfants. Le tableau se divise en deux : à gauche, Digby regarde le spectateur, sur le fond sombre d'une tour et d'un rideau, une sphère armillaire posée sur la table à sa droite. À droite du tableau, Venetia Stanley le regarde et montre ses deux fils de la main, sur un fond ouvert de ciel nuageux. La sphère armillaire figure le savoir avec sa représentation des orbites planétaires imbriquées autour de la Terre, et elle est située du côté de Sir Kenelm, dans un espace confiné. Dans un autre portrait du même artiste peint après la mort de Ventia Stanley, la sphère est présentée brisée du côté droit, près d'un Digby debout, la main sur le cœur, le regard triste[2]. La légende *impavidum ferient* rappelle que, si l'univers s'effondre, il trouve le chevalier imperturbable[3]. La sphère armillaire est passée de la gauche à la droite, d'un premier tableau, où sa position liminaire permettait de la lire comme origine, à une gravure, inversée par rapport au tableau, où elle constitue la fin du mouvement de lecture, son aboutissement, sa conclusion. Digby choisit le symbole sphérique qui, par sa perfection, lui permet de dire l'immensité du désastre que constitue le décès de sa femme, mais il créé aussi une tension

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 168.
[2] Susan J. BARNES, Nora DE POORTER, Oliver MILLAR et Horst VEY, *Van Dyck: A Complete Catalogue of the Paintings*, *op. cit.*, n° IV.95, p. 505.
[3] Philipp FEHL, « Access to the ancients: Junius, Rubens and Van Dyck », *in* Rolf H. BREMMER (ed.), *Franciscus Junius F. F. and His Circle*, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 57.

avec la devise attenante qui semble contredire l'impassibilité stoïque. Le cercle figure la mémoire ou le discours, mais aussi la notion, unité suffisante, entière et indépendante[1]. Le labeur de la science, explique le chevalier, englobe toute la connaissance possible dans un vaste cercle que l'homme ne peut que découvrir petit à petit[2]. Dans un élan lyrique où il s'adresse à son âme, Digby souligne que la connaissance s'apparente à la figure parfaite du cercle – qu'il compare au chaînon – qui explique l'ensemble des phénomènes physiques et métaphysiques[3]. La chaîne d'or, chaîne causale qui comprend toutes les possibilités, peut être résumée à un unique chaînon, puisqu'il est possible à l'âme désincarnée d'acquérir l'ensemble du savoir de manière instantanée, grâce à la connexion intime que partagent toutes choses. Or, le chaînon est d'ordinaire présenté sous une forme oblongue : Digby hésite entre le cercle et sa contrepartie déformée pour dire la perfection de la connaissance. L'image du cercle évolue sous sa plume.

Figure 6 : portrait de Digby avec la sphère armillaire, gravure faite à partir du portrait peint par Van Dyck pour *Iconography* de R. Van Voerst.

Au fil de l'écriture de Digby, le cercle et la sphère semblent se départir de leur insigne perfection au profit d'un monde qui se déforme et qui se métamorphose. Sur le plan physique, on passe du cercle au mouvement circulaire pour décrire le déplacement

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 293, 450, 3.
[2] *Ibid.*, p. 378-379.
[3] « Je vois cette chaîne d'or qui, par les longs discours d'ici bas, emplit d'immenses volumes qui plongent dans les natures cachées de plusieurs corps, se trouve résumée en toi en un seul cercle ou chaînon qui contient en lui toute l'étendue de ce qu'un long discours peut atteindre » « I see that golden chayne, which here by long discourses, filleth huge volumes of bookes, and diveth into the hidden natures of severall bodies; in thee resumed into one circle or linke, which containeth in it selfe the large scope of whatsoever screwing discourse can reach unto. » *Ibid.*, p. 449.

du sang dans le corps humain, puis au « cercle sinueux » dont l'association improbable sert à décrire le péricarde, organe central qui devrait répondre à la perfection de sa fonction, mais dont la forme réelle correspond peu à cet idéal – le paradoxe du cercle sinueux permet à Digby de tenir ensemble une forme symbolique et un organe irrégulier[1]. La figure du cercle, dans les écrits de Digby, suit un mouvement de désacralisation : d'abord associée à la perfection, au savoir, au soleil dans ses écrits de jeunesse, elle revêt petit à petit des sens moins idéaux, plus pragmatiques. Dès lors, la notion de « sphères d'activité » prend une nouvelle coloration : Digby souligne que certains corps imposent une densité aux atomes qui l'entourent. Les corpuscules les plus denses s'agrègent au centre de la sphère et repoussent un peu plus loin ceux qui ont une densité légèrement moindre. Ainsi, tant que rien ne l'en empêche, le corps atteint une superficie sphérique parfaite – mais cette forme idéale, générée depuis son centre, se trouve gênée par les corps environnants, et « reçoit sa forme et ses limites des achoppements qui l'empêchent d'atteindre la circularité qu'elle vise[2] ». De la sorte, la sphère existe comme idéal, mais elle est bannie du monde éternel pour se placer, avec la sphère armillaire brisée, dans l'univers matériel et corruptible.

Un dernier exemple frappant de son usage de la figure du cercle se trouve dans les *Deux traités*. Le furet, envoûté par le crapaud, court en cercles de plus en plus resserrés autour de l'amphibien jusqu'à épuisement, et le prédateur, au centre de ce mouvement, peut ensuite se repaître de sa proie[3]. L'image est frappante, elle illustre les ruses animales et soustrait la figure du cercle du monde des formes idéales et des symboles raisonnables pour l'inscrire au cœur de l'animalité, de la corruption terrestre, du monde fini. Elle associe le cercle à la mort, et non à l'éternité ou à la vie infinie. Le mouvement circulaire rappelle, de surcroît, la puissance de la manipulation qui s'applique ici au monde animal, et qui fait écho à la rhétorique manipulatrice qui conduit l'homme contre son gré[4]. Le cercle figure alors la trajectoire hypnotique que la rhétorique peut provoquer grâce à son pouvoir insidieux et subversif.

L'analyse du cercle permet de conclure que Digby renonce aux formes idéales néoplatoniciennes qui parcouraient ses écrits de jeunesse et qui se font de plus en plus

[1] *Ibid.*, p. 302.
[2] « Wherefore such bodies […] do receive theire figure and limits from such letts as hinder them from attaining to that sphericalnesse they ayme att. » *Ibid.*, p. 27.
[3] *Ibid.*, p. 311.
[4] *Ibid.*, p. 381.

mortifères après le décès de Venetia. Loin de figurer un idéal harmonieux de perfection, le cercle connote tour à tour la déformation, le monde corruptible, la manipulation de la rhétorique et la connaissance brisée et parcellaire que l'homme peut avoir du monde.

3.B.2.b. La musique : harmonie et résonance

Une deuxième métaphore notable, elle aussi fréquemment associée au classicisme, se niche dans les références à l'harmonie et en particulier dans les images musicales. Dans une lettre à Cranfield, Digby s'exclame : « c'est la beauté de l'âme, l'harmonie de l'entendement que j'adore[1] », et exprime ainsi une quête d'harmonie et de beauté habituellement associée au classicisme. Celle-ci prend à maintes reprises la forme de la métaphore musicale et se déploie en particulier dans des comparaisons avec le luth. Marin Mersenne rapporte en 1640 que Digby avait possession de deux copies de son *Traité de l'harmonie universelle*, dont une troisième copie avait été donnée à Cavendish[2]. L'ouvrage reprend la théorie de l'harmonie des sphères qui veut que des rapports numériques harmonieux régissent l'univers ; il fait un parallèle entre le macrocosme et le microcosme en établissant des liens entre les sons, les saveurs et les odeurs, entre les consonances diverses et les quatre éléments, ou encore entre les dissonances et les mouvements de certains astres. Digby était sans doute le dépositaire de ces copies en raison de son importance intellectuelle en Angleterre, de son amitié avec Mersenne, de son désir de faire connaître la philosophie française dans son pays, mais aussi de son goût pour ce genre de théorie qui donnait des clés intellectuelles permettant de reconstituer l'unité du monde[3].

Les théories de l'harmonie musicale offrent un modèle qui articule efficacement la diversité, contrairement au cercle qui exprime plutôt une unité inclusive. L'image des cordes de luth, qui vibrent à l'unisson, mais produisent un son différent, incarne un modèle d'unité fondé sur l'harmonie. Un ajout marginal au manuscrit des *Deux traités* souligne que le joueur de luth ou de harpe fait preuve de talent lorsqu'il « tire des crissements aigus des cordes grossières qui sont composés ensemble et raffinés, jusqu'à

[1] « But it is the beauty of the soule, the harmony of the mind, that I adore ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By yr pleading of an ill cause' », *op. cit.*

[2] Le chevalier Charles Cavendish (1595-1654), frère de William Cavendish, duc de Newcastle, était mathématicien et savant. Marin MERSENNE, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. X, p. 266-267. L'ouvrage figure, dans son édition parisienne in-folio de 1636, au *Catalogue des livres de Monsieur Digby*, p. 10.

[3] John Sutton souligne dans son article combien Digby est influencé par la philosophie française. John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*

ce qu'ils parviennent à cette extraordinaire perfection[1] ». L'harmonie et le talent se conjuguent pour expliquer le mystère de la transmutation : comme la pierre philosophale transforme tout métal en or sur simple contact, de même le musicien métamorphose plusieurs sons désagréables, issus d'une matière fruste, en un ensemble euphonique et agréable à l'oreille. Le mystère de l'harmonie fait écho au secret de la métamorphose baroque, de la transformation radicale qui semblent changer la nature même des éléments premiers.

L'harmonie est le fruit d'un travail conscient : une corde pincée ne produit pas de son harmonieux, pas plus que plusieurs cordes non accordées. Ainsi, le babouin à qui on a enseigné la guitare dépend, pour son numéro, d'une habitude et d'un bon dressage, tandis que l'homme qui joue du luth – instrument autrement plus difficile, note le chevalier – a tant exercé son entendement et ses doigts, que lui seul peut parvenir à la perfection[2]. L'harmonie est le fruit de la raison et du discours, l'habitude et la fantaisie y jouent un rôle nécessaire, mais elles n'interviennent que dans un second temps, pour étayer le travail de l'esprit. Dès lors, la musique ne découle pas nécessairement de la faculté intellectuelle, elle peut trouver une résonance strictement matérielle et imaginative, contrairement à l'harmonie qui témoigne d'un travail de la raison. La musique se situe à l'interface entre le monde rationnel et le royaume de la fantaisie ; elle est le fruit de la raison et de son travail, mais elle s'adresse aussi à la fantaisie et à la partie la plus basse de l'homme qui goûte avidement les sentiments qu'elle provoque.

Or, l'image de la corde de luth sert à illustrer le fonctionnement de la circulation, tant des sentiments que des mouvements. Le son provoqué par la corde et multiplié par le caisson de l'instrument correspond à la vibration de la corde : le son est donc un mouvement. Il n'est possible que dans la mesure où la corde est tendue, ce qui révoque en doute toute comparaison avec les nerfs qui ne peuvent dépendre du même mouvement – le parallèle permet à Digby de contester la position cartésienne qui veut que d'infimes vibrations expliquent la mise en mouvement de l'homme[3]. On le voit, l'harmonie est liée de très près à la conservation et à la perpétuation. Associée au mouvement ou encore à la mémoire, elle est un mode d'explication de phénomènes tant physiologiques que

[1] « As the admired musike of the best player of a lute or harpe, that ever was, is derived from the harsh twanges of course bowestringes, which are composed together, and refined, till att length they arrive to that wonderfull perfection. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. I, f. 229v.
[2] *Ibid.*, p. 320, 434.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 281, 283.

cognitifs, qui peuvent être mis en relation avec la nouvelle théorie musicale qui faisait son apparition à l'époque de baroque. À l'heure où l'on s'interroge sur la résonance sympathique et sur la transmission des vibrations, l'image de la corde tendue arrive à point nommé pour connoter le passage du mouvement, mais aussi du sentiment[1].

La visée poétique de Digby qui souhaite, lui aussi, gouverner les mots, trouve une application dans sa poésie qui fait un usage littéraire de l'harmonie. De fait, Digby s'efforce de recréer avec des mots la consonance des accords. Deux poèmes, jusqu'à présent inconnus de la critique, conservés à la bibliothèque de Smith College (Massachusetts), illustrent parfaitement l'application de la théorie de l'harmonie à la poésie. Dans le poème « To my Lady M. desiring me to write her some verses », le narrateur consacre une première strophe à la réflexion métapoétique qui, dans la tradition d'Homère, s'ouvre sur l'évocation de la muse – ici interprétée comme un génie personnel au service de sa plume, accoutumé à lamenter la mort plus qu'à célébrer la vie. Le rythme y est central, la rime riche et l'ensemble évocateur : « I will now serve her mirth, and passe her time / With my rude, harsh and ill composed rime[2] ». Le divertissement est lisse et souple dans ce premier vers, tandis que le second évoque habilement l'effet inhibiteur d'un vers prétendument mal maîtrisé ; cette alternance de rythme crée un contraste qui met en valeur l'opposition entre les deux états. La vue et l'ouïe sont invoquées pour amplifier encore l'écart entre le narrateur et l'amante célébrée et l'humble position de la voix poétique agit comme un contrepoint musical hérité de la musique médiévale. Un autre poème recopié peu avant le précédent reprend cet usage, avec ce qui pourrait s'apparenter à deux lignes mélodiques, la première dédiée à l'amante, la deuxième à la voix poétique. Les vers 9-10 effectuent un tournant et accentuent, avec leur rime riche, la

[1] Jamie Croy KASSLER, *Inner Music*, *op. cit.*, p. 69.

[2] Je cite exceptionnellement le texte en anglais afin de mettre en valeur la musicalité du passage, que l'on pourrait traduire par « Maintenant, je vais la distraire et l'amuser/De mes rimes rudes, disgracieuses et mal composées. » « Although my muse did never yet make verse/That better did deserve, then on some herse/Or such like fun'rall object to be hung/Where sadnesse suted with my wofull song;/Yet in conformitie to her command/Who throwes me favors with a liberall hand/I will now serve her mirth, and passe her time/With my rude, harsh, and ill composed rime./But when I go about to choose some theame/Fitt for my talent, then that radiant beame/Of sweetnesse which doth lighten from her eyes/Makes me all other subjected to despise:/Her praises then alone my muse shall sing,/And with their Eccho all the world shall ring/Nothing but goodnesse dwelleth in her brest;/Her actions are to vertue all addrest;/In outward forme, an Angell shee appeares,/And her ripe judgement hath outgrowne her yeares:/Her witt, discretion, comelinesse and face/Together make a perfect Diapase./Whose Harmony doth charme my senses so/With inward raptures, that my hand doth growe/Immoveable my pulse doth cease to beate,//Upon an absence//If that I live in her, how can it bee/That I can live when her I do not see?/But if with her my life remaines, what sence/Have I then to grieve for her absence?//If sense I have, how chance a paine so great/Then doth not me of sense and breath defeat?/It is because ith' soule this paine doth dwell,/Which is imortall, and so is my hell.//But why (my soule) cam'st thou along with me,/And didst not stay to keepe her companie?//Tis true! To stay with her was thy desire;/But I that to no further joyes aspire/Then to adore and love her in my minde,/For loosing those would not leave thee behinde. » Kenelm DIGBY, *Poems*, Smith College Library, Misc Ms. 821.

première personne du singulier – une première personne objet qui ne se hisse au rang de sujet qu'à deux reprises, mais se situe comme possesseur de façon récurrente, avant que l'accord final ne se matérialise dans un « nous » sensuel où petite mort et résurrection érotique s'enchaînent[1]. L'amour courtois qui présidait à l'ouverture du poème se trouve renversé par le désir de mort évoqué à sa clôture, par l'accord ultime où corps et esprits s'unissent dans une jouissance à deux tons. L'harmonie physique se décline différemment dans le deuxième poème où ce sont le corps et l'esprit de l'amante qui s'allient dans une harmonie totale qui paralyse le narrateur. Enjambement et stase expriment l'arrêt qu'engendre l'absence de l'aimée, et la séparation nécessaire trouve un écho dans la division entre corps et âme effectuée par l'interpellation poétique « pourquoi, mon âme, es tu venue avec moi,/ et n'es tu pas restée pour lui tenir compagnie ? » (v. 33-34). L'accord avec l'aimée est impossible, et la division de la personne tout aussi invraisemblable ; au lieu de l'union et de la mort, le poème s'abîme dans la nécessaire réunification de l'homme et de son esprit, nécessaire à l'adoration qu'il voue à sa compagne. Dans ce second poème, c'est donc l'harmonie intérieure qui est louée, à défaut d'unification avec l'être aimé. Ces deux poèmes d'amour mettent ainsi en œuvre un contrepoint avec deux lignes harmoniques qui évitent la discordance – le moi et le toi – qui se résolvent dans un accord différent dans les deux cas. Le premier vante l'union érotique, le deuxième exalte l'unification de la personne au détriment de l'aimée.

Ainsi, l'harmonie semble servir le parallèle plutôt que l'union. Mais la métaphore est employée de façon encore plus insidieuse dans certains cas. L'harmonie, grâce à son influence sur autrui, peut servir des fins sourdes et menaçantes.

Si deux cordes à l'unisson ou en diapason produisent un son agréable, il suffit d'en pincer une pour que l'autre vibre en raison de cette correspondance[2]. L'image permet à Digby d'illustrer son idéal de mariage et de couple où deux êtres concordent dans leurs mouvements et produisent un beau son – le paradis est, lui aussi, décrit en des termes similaires, où les sauvés, étant de la même trempe et partageant la même nature et

[1] « My sweet Ausonia, thou dost seeme more bright/unto my eyes then doth the radiant light/of the deere sunne in his noone-tide glorie,/or ought else upon this hemisphoerie:/but faine I would that unto mine alon/thou mightest thus appeare, and unto none/besides; for then my love sincere and pure/would more contented be, and more secure;/since others envy then would not annoy me,/nor yet my owne vaine glorie could destroy me./With thee sequestred I would choose to live/In some unhanted place, where none might give/Disturbance to those joyes that wee should prove/Whiles that out soules and hartes breath'd naught but love/But least with heavie peace wee should be cloy'de;/All ceremonious feare wee would avoyde, and boldly entring in the listes, defye/Each other there to fight till both should dye:/but so, that both againe should soone revive,/And then to dye such death againe should strive. » *Ibid.*

[2] Kenelm DIGBY, « I would to God », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 386-387.

la même gloire, peuvent être en diapason. Cette correspondance et en particulier l'explication du mouvement à distance revient à plusieurs reprises pour justifier la concordance de deux êtres, mais aussi la possibilité de savoir à distance. Lors de son confinement à Winchester House en 1642-1643, Digby met le mythe de l'âme sœur[1] – les amants dont les pensées convergent – au service de l'amitié masculine de deux hommes qui ont en commun d'aimer chacun une femme. La communauté d'intérêts, le rapprochement des états d'esprit, la conjonction des sentiments créent une liaison qui s'exprime en termes musicaux[2]. Cependant, la même métaphore permet de comparer la symbiose entre la mère et l'enfant qu'elle porte ; l'imagination maternelle agit comme corde principale sur la corde consonante qu'est l'enfant, patient des mêmes esprits qui agitent sa génitrice[3]. Or, on sait que la relation mère-enfant à naître est porteuse de nombreux dangers pour le futur bébé qui, en raison de sa vulnérabilité, subit les affres de l'imagination maternelle. L'image musicale sert ainsi à dire non seulement l'amitié et les relations interpersonnelles positives, mais aussi la communion dans le malheur. Consonance et proportion cèdent la place à la menace, transmise par le même pincement de corde ; l'accord attendu et entendu est trahi par un désaccord que représente la tache de naissance du nouveau-né ou son caractère monstrueux[4].

La musique est aussi associée à la folie lorsque le chevalier expose les cas de démence liés à la morsure de la tarentule, où le son de la musique éveille chez les malades une agitation telle qu'elle permet au venin de s'évaporer[5]. Une fois de plus, la contagion que permet l'harmonie s'abîme dans des effets indésirables où, loin de créer une communion, la musique plonge son auditoire dans une folie incompréhensible que seule sa sourde influence peut expliquer.

---

[1] PLATON, *Le banquet*, traduit par Luc BRISSON (ed.), 6e éd., Paris, Flammarion, 2016, 189e-191c.

[2] « Les philosophes nous enseignent que deux boussoles touchées dans une même mesure par des aimants puissants se meuvent de même. Si l'une tourne et pointe vers son étoile polaire, l'autre, aussitôt, fait de même bien qu'aucune main ne le guide, comme deux cordes de luth accordées à l'unisson ou au diapason : si l'une est pincée, l'autre se meut ou tremble d'elle-même. Je sais, par conséquent, grâce au mien, comment votre cœur battait à votre réveil ce matin. » « Philosophers tell us that two compasses touched in the same proportion by powerfull loadestones, moove alike. If one winde about, beckening to his north-starre; the other att the instant keepeth pace with him, though no hand guide him: like two lutestringes tuned in unisones or diapasons; if one be strucke, the other mooveth or trambleth of it selfe. I know then by my owne, how your pulse did beate att your first waking this morning. » Kenelm DIGBY, « My arrant now, is not to excuse my not lighting », *op. cit.*

[3] « La concussion qui se fait de la principale corde de la mère, qui est son imagination, doit produire un plus grand branlement dans la consonante de son enfant (sçavoir aussi son imagination) que ne fait la corde touchée d'un luth sur la corde qui lui est consonante dans l'autre. » Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 119-120.

[4] *Ibid.*, p. 132-135.

[5] *Ibid.*, p. 136-137.

Ainsi, Digby fait un usage intensif de l'imagerie musicale et plus particulièrement de la comparaison avec l'art de jouer du luth afin de souligner la fonction de l'harmonie dans les relations physiques et humaines. Mais l'harmonie classique est subvertie par son infléchissement : elle ne vise plus l'union mais célèbre le parallèle, ou même la communion non désirable ni désirée. L'image de l'harmonie musicale explique de la mystérieuse circulation du mouvement et des sentiments, dans ses aspects positifs comme négatifs.

Le chevalier emploie des métaphores qui connotent un certain classicisme, mais leur usage montre que l'idéal d'harmonie et de perfection que recherche Sir Kenelm est soumis à une déformation qui trahit une sensibilité toute baroque. La rhétorique fait ainsi usage de métaphores et d'images qui en reflètent l'influence et démontrent sa puissance cachée.

3.C. Les postures

La discipline de la rhétorique enseigne non seulement l'usage réglé des métaphores et la grammaire juste, mais aussi la posture avec laquelle l'orateur doit exprimer sa pensée[1]. Or, dans le contexte du *self-fashioning*, les postures de l'énonciateur prennent une coloration particulière : elles contribuent à façonner le personnage de Digby et lui permettent de se présenter sous un jour calculé. Trois postures servent le propos du chevalier et renforcent son argumentation, et toutes trois dénotent une façon de poursuivre la connaissance : la civilité dont il partage l'idéal avec la République des Lettres, l'amant éploré et l'approche dévotionnelle. La multiplicité de ces attitudes trouve peut-être son origine dans sa personnalité haute en couleur qui lui permettait de se mettre en scène. Toutes trois sont des façons distinctes et complémentaires d'aborder le savoir et elles agissent comme autant de déguisements ou de rôles assumés qui servent l'acquisition de la connaissance.

3.C.1. La civilité de la République des Lettres

On situe parfois la naissance de la République des Lettres à la fin du XVIIe siècle, bien que le terme fasse son apparition dès le XVe siècle[2]. Digby se réclame de cette République et exprime son attachement dans une méditation qui date probablement de la fin des années 1630 ou du début des années 1640, époque intellectuellement riche pour

[1] Richard W. SERJEANTSON, « Proof and Persuasion », *in* Lorraine DASTON et Katherine PARK (eds.), *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 148.
[2] Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, Paris, Belin, 1997, p. 21.

lui : « les richesses, le mariage, le soin d'une grande famille, un rang notable en la Republique, sont de grandes distractions et divertissements pour ceux qui ne sont pas parfaits[1] ». L'une des tensions qui habitent cette communauté se trouve dans la double appartenance à une communauté universelle intellectuelle et à un État particulier, et si la « civilisation des bonnes manières » devait présider aux échanges, ceux-ci s'abîmaient parfois dans des querelles ouvertes[2]. Digby embrasse l'idéal du gentilhomme passeur de savoir, il adhère au dialogisme de ce dernier et communique avec aisance comme en témoigne son abondante correspondance[3], mais son approche irénique est mise à mal lors d'un épisode spécifique : la querelle mathématique de 1656.

Digby invoque sans cesse la modération lors de la dispute mathématique entre Pierre de Fermat et Bernard Frénicle de Bessy, d'une part, et John Wallis et William Brouncker, d'autre part, dans les années 1656-1658[4]. L'échange épistolaire débute par un défi lancé par Fermat aux Anglais, Thomas White s'en fit le messager et Digby fut chargé de modérer la correspondance. Très rapidement, les échanges prennent une coloration patriotique, les Français ne se privent pas d'adopter un ton mordant et de déprécier les Anglais qui, visiblement surpris de cette aigreur, s'en plaignent auprès de Digby. La civilité et la courtoisie comme modèles de communication au sein de la République des Lettres sont ici en faillite. S'il est indéniable que Digby était fier d'être anglais, il est rare que dans sa correspondance émergent des remarques sur la supériorité de son pays, une

[1] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 161v (4e méditation).
[2] Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, *op. cit.*, p. 113.
[3] La forme même de la lettre témoigne d'une approche dialogique du savoir, où la connaissance est acquise grâce à un débat, même imaginaire. Claire PRESTON, « Utopian Intelligences: Scientific Correspondence and Christian Virtuosos », *art. cit.*, p. 139-157.
[4] La vive rivalité entre géomètres français et anglais était célèbre, et trouve ici une illustration idoine. Il était d'usage de proposer ses découvertes à la sagacité de ses interlocuteurs, sans démonstration, ce qui explique que certains théorèmes aient requis des siècles de réflexion pour être démontrés. Pierre de Fermat (1601-1665), rendu célèbre par son dernier théorème résolu en 1993, était un mathématicien érudit qui posa les fondements de la géométrie analytique et du calcul infinitésimal. Bernard Frénicle de Bessy (mort en 1675) était arithméticien et ami de Descartes. Paul Tannery pense que le mathématicien Pierre de Carcavi mit en relation Digby et Fermat, mais cette hypothèse me paraît peu probable, n'ayant retrouvé aucune trace d'un lien entre Carcavi et Digby (Pierre DE FERMAT et Kenelm DIGBY, *Œuvres. De l'inventum novum. Du commercium epistolicum*, traduit par Paul TANNERY, Paris, Gauthier-Villars et fils, 1896, vol. IV, p. 238). En revanche, on sait que Mersenne fit connaître Frénicle et Roberval à Fermat, il a pu aussi les présenter à Digby et White. John Wallis (1616-1703) était professeur de mathématiques à Oxford et avait la réputation de refuser tout talent aux mathématiciens du continent. William vicomte Brouncker (1620-1684) était mathématicien et devint le premier président de la *Royal Society* ; il s'intéressa en particulier à la quadrature du cercle. Ces deux derniers fréquentaient le collège de Gresham où ils ont pu rencontrer Digby.
La querelle se préoccupe, entre autres, des équations de Diophante. Elle fut publiée sous le titre de *Commercium Epistolicum* par Anne Lichfield en 1658, une publication financée par un certain « Th. Robinson » qui est probablement le libraire oxonien Thomas Robinson, qui a aussi encouragé la publication des travaux de Robert Boyle et de William Petty. L'université d'Oxford avait officiellement obtenu le droit d'imprimer dans les années 1630, et maintenait, dans les années 1650, trois imprimeurs officiels, parmi lesquels figurait Anne Lichfield, veuve de John Lichfield, nommée en 1657. La publication visait sans doute à faire éclater la gloire des mathématiciens anglais et oxoniens sortis victorieux de cette querelle. Ian A. GADD, Simon ELIOT et William R. LOUIS (eds.), *The History of Oxford University Press*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 14, 72, 76-77, 320, 472-473.

absence sans doute explicable par ses longs exils en France qui lui donnent l'occasion d'apprécier son pays d'accueil, ainsi que par son adhésion enthousiaste aux principes de la République des Lettres qui prône un internationalisme affiché. L'ensemble de la dispute est publié en latin par les soins de John Wallis, qui sut imposer sa solution mathématique au problème, visiblement à la surprise de ses adversaires français, sous le titre de *Commercium Epistolicum* en 1658[1]. Dans la dédicace à Digby, John Wallis affirme :

> Vous avez, nous le proclamons, également droit à la reconnaissance publique pour avoir, cette fois comme ailleurs, défendu avec autant d'ardeur la nation anglaise, montré autant de souci pour sa gloire ; à part du moins cette erreur pardonnable d'avoir appelé, pour lutter contre de pareils athlètes, un champion aussi chétif, aussi peu exercé que moi. Car si, en cette affaire, je ne m'en suis pas tiré trop malheureusement, je ne voudrais pas qu'on jugeât des forces des Anglais sur l'échantillon de ma faiblesse[2].

Le ton est donné : la querelle sera nationale, et Digby prend résolument parti pour l'Angleterre, quoique de façon moins acerbe que certains autres correspondants. Wallis se plaint que Frénicle « commence tout d'abord par insulter notre nation, et non pas elle seulement, mais aussi les Belges et même les autres nationaux de France[3] ». En février 1658, alors que Digby est de retour à Paris après son séjour à Francfort, Frénicle lui transmet un mémoire qu'il le prie de transmettre à ses correspondants de façon anonyme. Ce procédé choque Digby qui explique à Wallis : « moi qui fais profession de candeur et manières franches en toutes choses et pour toute personne, je ne voudrais pas que vous restiez à ignorer qui est votre antagoniste, du moment où je le connais[4] » ; il révèle donc le nom de l'auteur et trahit la demande de son correspondant. Plus loin, il explique plus en détail les raisons de son choix :

> Mais ce qui a principalement fait pencher la balance pour me décider a été la considération que, si je ne vous faisais pas voir ce que ces personnes disent contre vous, et que par suite vous ne leur répliquiez pas, elles pourraient penser qu'elles triomphent de notre nation et de notre Université, ce que, j'en suis sûr, vous empêcherez bien, dès que vous saurez ce qu'on objecte contre vous[5].

Digby est donc très sensible à la défense de la réputation de son pays et, malgré sa foi en un savoir qui transcende les frontières qu'illustrent ses nombreux échanges d'idées et de livres et les services qu'il rend à ses compagnons de la République des Lettres, quand

[1] John WALLIS, *Commercium epistolicum*, *op. cit.* Une traduction française vit le jour grâce à Charles Henry et Paul Tannery en 1896, je la cite dans ce travail : Pierre DE FERMAT et Kenelm DIGBY, *Œuvres. De l'inventum novum. Du commercium epistolicum*, *op. cit*.
[2] Pierre DE FERMAT et Kenelm DIGBY, *Œuvres. De l'inventum novum. Du commercium epistolicum*, *op. cit.*, p. 402.
[3] *Ibid.*, p. 481.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Wallis, 'J'espère que vous avez déjà reçu ma lettre que je vous envoyais le 6 de ce mois, et dans laquelle j'avais enfermé copie d'un écrit à moi adressé' », Paris, 10 février 1658.
[5] Pierre DE FERMAT et Kenelm DIGBY, *Œuvres. De l'Inventum novum. Du Commercium epistolicum*, *op. cit.*, p. 529.

l'honneur et le crédit intellectuel de l'Angleterre sont mis en jeu, le chevalier n'hésite pas à refuser un service qui pourrait mettre en péril l'estime en laquelle on tient son pays. Digby tient à ce que la considération de l'université d'Oxford soit respectée. Quelque mois plus tard, Wallis réussit à montrer la validité de sa solution et à s'imposer comme un mathématicien capable et Digby lui écrit pour l'en féliciter, se réjouissant de « l'honneur [qui] en rejaillira sur notre nation » et note au passage que l'aigreur de la dispute peut être excusée par « le genre et le style de ce pays [la France][1] ». Enfin, dans une des dernières lettres liées à la dispute, Digby avance une fois de plus que l'Angleterre n'a rien à envier aux autres nations en matière de qualité de vie intellectuelle :

> Vous venez de faire paraître ici nos mathématiciens comme des Samsons, qui peuvent aisément rompre et mettre en pièces toutes les cordes et tous les pièges des Philistins qui vous assaillaient chaudement. Et les plus grands hommes d'ici sont maintenant forcés d'avouer que l'Angleterre ne le cède à aucune nation du monde en ces nobles spéculations[2].

L'évocation de Samson n'est pas anodine – le héros qui, dans sa colère, passe au fil de l'épée les Philistins est un exemple de ruse autant que de force[3]. Cependant, l'épisode souligne aussi la violence de la dispute où les participants – en particulier les Français – n'ont pas mâché leurs mots pour exprimer leur mépris. Sous ces mots, on sent poindre un désir de promouvoir l'Angleterre au rang des grandes nations productives sur le plan des idées et de la République des Lettres, penchant qui fait écho aux propos sur Spenser et sur la langue anglaise évoqués ci-dessus. La République des Lettres prônait un universalisme qui devait transcender les particularismes, mais la dispute susmentionnée illustre bien, une fois de plus, que cet idéal universel et commun fut maintes fois démenti[4]. Paul Hazard voit, à la fin du XVIIe siècle, une translation du centre intellectuel « du midi vers le nord » avec la mise en valeur de Londres et de Stockholm comme foyers culturels parallèlement à l'étiolement des cités italiennes sur ce plan[5]. Or, on peut constater ici que ce transfert s'opère dès le milieu du XVIIe siècle et qu'il dépend aussi de la volonté d'hommes de lettres tels que Digby de promouvoir leur pays au sein des grandes nations.

Le patriotisme qui se fait ainsi jour au cœur des lettres que les participants se transmettent, bat en brèche la civilité que Digby veut promouvoir. Si l'affabilité est la responsabilité du gentilhomme et le moyen concret de résoudre les controverses, Digby se

[1] *Ibid.*, p. 573.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Wallis, 'Quoique je vous aie ennuyé d'une longue lettre (la quatrième de ce mois) par le dernier courrier' », Paris, 8 mai 1658.
[3] Juges 16, 23-30.
[4] Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, *op. cit.*, p. 69-70.
[5] Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, [1935], 6e éd., Paris, Gallimard, 1968.

trouve dans l'impossibilité de la faire respecter et de freiner les ardeurs patriotiques de ses correspondants français. Il n'hésite pas à refuser l'anonymat demandé, vante la grandeur intellectuelle de son pays et déplore le style de ses adversaires. La *Royal Society*, quelques années plus tard, renforcera les codes implicites de la sociabilité épistolaire, en particulier avec la correspondance abondante de son secrétaire Henry Oldenburg[1]. Le discours philosophique, pour Digby, dépend des normes du syllogisme, il doit procéder de manière méthodique, démontrable, et sympathique dans tous les sens que ce terme comprend ; il rassemble les membres qui le partagent dans une communauté de savoir et de discussion. Dès lors que des querelles s'élèvent et prennent une coloration patriotique, comme au cours de cette dispute mathématique, le dialogue est en faillite, il ne peut plus aboutir à un consensus, mais exacerbe des tensions. Ainsi, la première posture montre un Digby qui tente, en vain, de faire respecter la civilité promue par la République des Lettres.

3.C.2. L'amant éploré

À l'opposé de l'attitude courtoise, civile et respectueuse que prône la République des Lettres entre ses membres pour la meilleure diffusion du savoir, Digby adopte pour le cercle de ses familiers la posture de l'amant éploré, de la passion déçue ou frustrée qu'engendre l'affrontement entre un amour immodéré et une réalité rigoureuse. Pour le chevalier, le désir est un mode d'être, il décrit à la fois le rapport de l'âme au corps, de l'homme à autrui, de l'homme au savoir et constitue ainsi le fondement de la nature humaine, de la vie en société et de la possibilité du salut. Le champ lexical du désir est exploité dans toute sa richesse par l'homme qui y voit une clé de la vie terrestre.

En premier lieu, le corpus épistolier du chevalier regorge d'expressions qui disent l'amour et le désir inassouvi. Les lettres des années 1633-1634 qui suivent immédiatement le décès de Venetia Stanley témoignent d'une fièvre amoureuse éveillée par la perte de l'être cher ; Digby les fait recopier et relier dans un ouvrage de qualité, sans doute pour préserver ce qu'il considérait comme un hommage à Venetia, pour conserver sa mémoire, figeant dans le même mouvement son attitude éplorée de veuf. Un deuxième ensemble de lettres rédigées autour de 1642 en partie lors de son emprisonnement à Winchester House, adressées tantôt à James et tantôt à Lionel

[1] Seth LOBIS, *The Virtue of Sympathy in Seventeenth-Century England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Yale, New Haven, 2005, p. 115.

Cranfield[1], composent aussi un ensemble unifié par l'expression non plus du désir douloureux, mais de la joyeuse souffrance qu'impose l'amour. Les poursuites amoureuses s'allient à l'expression imagée de l'amitié masculine, le tout reflétant une jubilation du désir qui fait écho au premier recueil. L'attirance de Digby pour les femmes constitue une cause indéniable de cette thématique, mais elle ne s'y restreint pas, dans la mesure où les expressions du désir dépassent largement le cadre de la poursuite amoureuse pour s'inscrire plus généralement comme un mode d'être de l'homme au monde. La connaissance, rappelons-le, passe par un processus d'union et non d'ajout, elle nécessite corps et âme, fantaisie et entendement, elle est la rencontre d'atomes extérieurs avec le royaume logique de la mémoire et de l'entendement. La posture de l'amant éploré correspond à l'attitude de l'apprenant qui exerce ses facultés sur le bon objet, avec désir, et qui parvient ainsi à la connaissance.

Un fragment de lettre qui s'apparente à une méditation non religieuse illustre avec finesse le lien qui existe entre désir amoureux et sensuel, d'une part, et désir de connaître et de cheminer vers le salut, d'autre part[2]. Au premier abord, le passage traduit la douleur d'une déception amoureuse : la belle l'ayant rejeté, l'amant éprouve une grande tristesse, mais, paradoxalement, il ne trouve pas à se plaindre. Le langage de la raison domine et le narrateur vante l'objet de son affection qui suscite estime et amour par son ascendant sur son esprit et sa raison. Le cœur de la belle, « gouverné si absolument par l'esprit et par la raison », signe l'échec de la poursuite amoureuse, arrêt de mort pour l'amant. Cependant, « si la religion empesche de me le procurer corporellement, la raison veut que le je fasse spirituellement ». Le soupirant ne renonce pas à la possession, il la transcende en lui donnant un sens spirituel. Le retrait du monde, attitude courante chez le chevalier, se présente comme l'inévitable solution au chagrin d'amour. Si Digby choisit les « joies du Paradis » et le « divin langage qui est incomprehensible a ceux qui ne sçavent aymer parfaitement », c'est qu'il a vécu par son grand désir le « troisiesme ciel ». La possession

[1] Lionel Cranfield (1575-1645), premier comte de Middlesex fut marchand, homme de finances puis ministre, jusqu'à sa chute en 1624, conséquence d'intrigues de cour. Il se retira alors de la vie publique jusqu'à sa mort. Il quitta Copt Hall en 1636 pour raison d'économies et s'installa à Milcote. Il manqua deux occasions de revenir sur la scène politique en 1626 puis en 1640. De son deuxième mariage avec Anne Brett, il eut trois enfants, dont l'aîné, James (1622-1651), décrit comme un jeune homme sans couleur, ne put faire le grand tour ni aller à l'université, faute de finances, mais hérita de Copt Hall. M. Prestwich indique l'amitié qui lie Digby à James, mais omet entièrement la relation qui, au vu des lettres, paraît chaleureuse entre Lionel et Digby. Elle raconte l'épisode selon lequel, en novembre 1642 (c'est-à-dire au début de la correspondance entre Digby et James), les Cranfield père et fils et Lord Buckhurst accompagnés de Digby furent arrêtés en dépit de leur laissez-passer en se rendant à Londres et brièvement incarcérés. Menna PRESTWICH, *Cranfield: Politics and Profits under the Early Stuarts. The Career of Lionel Cranfield, Earl of Middlesex*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 381, 518-519, 567, 587-589.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'La condition en laquelle je me trouve est bien extraordinaire' », s.l., s.d.

spirituelle revient donc non à détenir l'aimé, mais à se laisser habiter par celui-ci ; elle est dictée par la raison et non par les sens, et elle entretient avec la mort la même relation ambiguë. De la sorte, le narrateur est conduit à la réclusion et à l'étude par un désir purifié, il courtise désormais la connaissance envers laquelle il entretient le même désir amoureux.

Ainsi, le désir inassouvi sert à exprimer l'attitude que tout homme doit avoir envers la connaissance. Les interférences entre les domaines de l'amour et de la connaissance sont nombreuses : la vénération de l'être aimé s'apparente à une excellente méditation, elle ouvre la porte du divin[1]. La possession spirituelle remplace sa contrepartie physique. L'amour comme le savoir sont le lieu du combat entre sens et raison, entre le monde extérieur offert au corps, sensuel et attirant, et la raison qui exige une certaine ascèse[2]. Au cours de sa réflexion sur Spenser, Digby cite Le Tasse pour décrire le cheminement du sujet vers la signification cachée du poème ou du tableau avec un passage qui, ironiquement, relate la quête érotique de l'amant qui cherche à dévoiler ce que cache le vêtement sur un buste féminin[3]. Le chevalier transforme le désir charnel et le plaisir des sens en une quête immatérielle et abstraite de savoir. D'une certaine façon, comme le souligne John Peacock, la réappropriation de cette citation illustre la conversion du désir physique en une poursuite intellectuelle[4].

Parfois, le désir sensuel est aussi présenté de manière négative comme un chemin de perdition, comme en témoigne le fragment « considérez comment quiconque » où le narrateur reprend les effets funestes de l'homme que ses désirs déréglés ont perdu dans une souffrance sans fin. Le désir n'y est cependant pas fustigé en lui-même, mais c'est plutôt l'absence de contrôle que le chevalier montre du doigt : la raison doit modérer l'appétit, afin que l'homme poursuive des objets qui se situent à sa portée et qu'il puisse en jouir. La disproportion entre la passion et l'objet inatteignable voue le sujet au malheur

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I do not believe the Prince will visite you' », *op. cit.*
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'La condition en laquelle je me trouve est bien extraordinaire' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*
[3] « Il pensiero gia non arresta ;/ma là si spatia, ivi contempla il véro ;/è non ben pago di bellezza esterna,/negli occulti secreti anco s'interna ». Kenelm DIGBY, « A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver' », *op. cit.* Mirabaud le traduit par : « l'imagination plus pénétrante que les yeux, en découvroit pourtant les beautés. […] Il n'y a point d'appas secrets que l'imagination n'appercoive », Torquato LE TASSE, *La Jérusalem délivrée de Torquato Tasso, tome premier*, traduit par Jean-Baptiste DE MIRABAUD, Amsterdam, 1769, p. 91-92. Digby utilise cette même citation qu'il tronque aussi dans « Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », *op. cit.*, f. 73r.
[4] John PEACOCK, *The Look of Van Dyck*, *op. cit.*, p. 229-233.

permanent. L'état de tranquillité seul permet au sujet de se délecter des biens qu'il peut avoir[1].

Une fois de plus, la continuité entre le monde physique et humain et le royaume spirituel est affirmée ; de même que le bonheur sur Terre peut conduire à la béatitude de l'au-delà, que la connaissance du monde physique amorce le savoir universel de l'éternité, que la beauté terrestre est une école de contemplation du divin, de même la possession de l'être aimé peut mener à la vie divine. Ainsi, si de nombreux commentateurs ont incriminé le dualisme fondamental de la pensée de Digby, peu d'entre eux ont été sensibles à la persistance positive de la vie terrestre dans l'au-delà. Certains passages, certes, rappellent que le corps empêche l'âme de s'élever, mais l'effort et l'expérience terrestre sont en réalité chantés et non méprisés, ils sont de dignes marchepieds pour accéder à l'au-delà. La description du désir charnel et physique sert à dire l'importance du désir de la connaissance qui doit animer chaque homme, la posture de l'amant éploré exprime l'ardeur avec laquelle tout homme doit appeler le savoir de ses vœux.

3.C.3. Approche dévotionnelle

Digby, par sa visée spéculative, par sa recherche du beau et du vrai plutôt que de la sainteté, prend ses racines dans l'humanisme chrétien. Il célèbre l'homme et glorifie la nature humaine, par cela même que cette dernière est élevée au-dessus de sa perfection naturelle par la grâce divine[2]. La célébration du désir s'abîme parfois en une envolée lyrique qui peut surprendre en particulier quand elle surgit dans un opuscule ou un traité qui n'a pas, à l'origine, de vocation dévotionnelle. Le vocabulaire employé fait écho aux prières, aux méditations et aux écrits religieux du chevalier par ailleurs, et la forme adoptée est justifiée par l'acceptation du désir comme donnée humaine fondamentale. Cette approche du savoir par la dilection constitue l'expression littéraire du désir d'union et d'unité qui caractérise l'acquisition de la connaissance et le cheminement vers le salut. Elle affirme aussi avec force que la visée de la connaissance est métaphysique. Trois grandes fonctions s'en dégagent.

Loin d'être une inutile fioriture, les passages où Digby invoque son âme remplissent une fonction argumentative et didactique essentielle. La conclusion du second traité est explicite en ce sens : Digby s'y élance dans une longue tirade où il déclare que

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'Considerez comment quiconque a l'esprit fortement attachè' », *op. cit.*
[2] Henri BREMOND, *L'humanisme dévôt : 1580-1660*, [1923], 2e éd., Paris, Armand Colin, 1967, p. 7-10, 71.

ses traités n'ont pas vocation à nourrir la spéculation intellectuelle, mais plutôt à être étudiés pour être mis en pratique, et il délaisse alors son lecteur pour s'adresser directement à son âme[1]. L'invocation de son âme s'inscrit dans la droite ligne de cette approche pratique, elle vise à montrer comment le lecteur peut s'approprier les grands principes de Digby et, par là, progresser en sainteté : son objectif est didactique. À son âme, Digby résume l'ensemble de ses découvertes qui tient lieu de conclusion : il souligne qu'elle va lui survivre et renforce ainsi la dichotomie au sein de sa personne[2]. La méditation écrite de Digby frappe par son style peu conventionnel : il ne s'agit pas, comme dans d'autres de ses écrits, de conseils spirituels qu'un maître donne à un disciple, ni d'une discussion abstraite, ni de simples conseils pratiques. Il s'agit davantage de guider le lecteur de bonne volonté sur ses propres traces et d'édifier par son exemple.

La tension entre vie contemplative et active, récurrente dans la pensée de Digby, semble trouver sa résolution dans la fonction dialogique essentielle des prières rédigées par le chevalier. De fait, les méditations et les écrits du chevalier sont souvent réputés élaborés dans une relative solitude, avec un souci d'accéder à la contemplation, tandis que leur rédaction en livre les fruits à un public restreint, qui peut ensuite en trouver une application dans la vie active, Digby n'hésitant pas à donner des moyens concrets allant dans ce sens. Au cours d'une retraite, il rédige cinq méditations dont la dernière seule fait usage de l'interpellation directe et de la deuxième personne du singulier, pour dire l'horreur qu'inspire le péché chez les êtres saints ou spirituels. L'invocation s'achève abruptement, au milieu d'une phrase, après un adjectif possessif qui, ironiquement, peut être lu comme la mort subite dont ses méditations font tant de cas : le verbe s'anéantit dans le silence, tout comme la personne à la fin de sa vie terrestre si elle n'est pas appelée à l'éternité. L'emploi de la seconde personne du singulier permet à Digby de renforcer l'aspect presque conversationnel de ses écrits, essentiel pour qui s'oppose fermement tant aux dogmatismes prévalents qu'aux stériles disputes polémiques. La conversation est censée garantir le passage entre ces deux écueils et conduire l'homme de bonne volonté à la vérité, quel que soit le domaine auquel il s'applique. Comme le souligne par ailleurs Joe Moshenska, la fonction dialogique des écrits digbéens se retrouve tant dans la forme de la transmission qu'il promeut avec sa théorie de la tradition que dans le genre de la lettre qui est toujours en réaction à un courrier précédent, mais qui appelle sans cesse une

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 446.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 447.

réponse[1]. La prière écrite, chez Digby, porte ainsi la trace de son désir fondamental sinon de concertation, au moins d'échange et de discussion, ne serait-ce qu'avec soi-même.

La troisième fonction se retrouve en particulier dans la conclusion des *Deux traités* évoquée ci-dessus, qui jure par son style et son contenu avec le reste de l'ouvrage. Elle ouvre sur des considérations conventionnelles relatives au travail qu'exigent la compréhension et l'assimilation des notions que le chevalier développe dans son ouvrage et qui doivent guider le lecteur vers le bon gouvernement de sa personne en vue d'un bonheur terrestre et éternel. Là s'arrête le style conversationnel entre auteur et lecteur qui cède la place à une prière faite au nom de tous deux. L'action de grâce opère une transition de l'autorité vers Dieu, décrit comme fontaine de tout savoir qui livre à son gré les secrets cachés du monde[2]. Le discours prend alors une tournure inattendue : avançant qu'il s'est beaucoup occupé de son lecteur, le chevalier décide de se tourner vers sa propre personne afin de nourrir sa vie spirituelle personnelle des conclusions atteintes et, par une petite conversation avec lui-même, de fournir à son auditoire un exemple de mise en pratique des spéculations précédentes. S'ensuit un long passage à la deuxième personne du singulier où Digby harangue son âme et renforce la dimension dialogique de son travail. Cette posture est-elle honnête ? Sans doute les considérations religieuses de Digby n'étaient-elles pas exemptes d'un versant pratique et vécu de vie spirituelle, même si, bien souvent, elles participent à sa mise en avant personnelle. Toujours est-il que la dimension pédagogique est essentielle à l'ensemble de son travail et qu'enseigner par l'exemple était un précepte avéré. En outre, la fonction chrétienne du passage est notable : Digby souhaite rappeler, au crépuscule de sa grande œuvre, que son travail n'a pas la présomption de recréer un monde sans Dieu, mais bien de conduire à Dieu. La dimension est prosélyte – il s'agit d'accompagner la conversion de certains chrétiens – mais aussi justificatrice – pour parer à des détracteurs qui ne verraient dans son travail qu'un atomisme athée et une métaphysique qui fait l'économie de Dieu.

Les fonctions pédagogique, dialogique et religieuse sont ainsi toutes trois présentes dans les écrits dévotionnels et les prières du chevalier. S'il intègre une prière aux *Deux traités*, c'est afin de renforcer à la fois la visée et l'efficacité de son ouvrage qui doit faire tendre son lecteur vers la vie éternelle.

[1] Joe MOSHENSKA, « 'An After-Suppers Work': Sir Kenelm Digby and Varieties of Correspondence in the 1630s », conférence « Cultures of Knowledge in Early Modern Europe », Université d'Oxford, 7 juin 2012.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 446.

Ainsi, Digby adopte tour à tour les trois postures de la civilité, du désir inassouvi et de la dévotion pour exprimer sa quête de connaissance. Plus que des déguisements qui dissimulent les apparences, il s'agit là de rôles que l'auteur revêt pour exacerber le sens qu'il souhaite véhiculer. On y retrouve le goût baroque pour la théâtralité et l'éloquence, la dissimulation et l'ostentation, mises au service de la poursuite du savoir, perçue comme antidote à la crise de la connaissance que traverse son époque.

3.D. Mystique

La dernière dimension rhétorique de la pensée de Digby que je souhaite aborder concerne son approche mystique que l'on retrouve tout particulièrement dans la conclusion des *Deux traités*. La mystique, qui tout à la fois « manifeste et instaure une réalité nouvelle et de nature divine[1] », contribue à changer le paysage intellectuel du XVIIe siècle par la nouveauté qu'elle apporte et les extrêmes de sentiment et de présence dont elle témoigne. Elle s'épanouit au XVIIe siècle en particulier par le grand nombre de saints français[2]. La parenté de la mystique avec la sensibilité baroque a été montrée par Michèle Clément, et on retiendra de son analyse que la perception du réel prend le pas sur la quête de la vérité, et que, par conséquent, l'importance du langage se modifie subtilement[3]. Philip Butler souligne la centralité de « l'expression des sentiments les plus violents ou les plus morbides, les extrêmes de la souffrance ou de l'attendrissement, de l'horreur ou de l'extase[4] » que l'on peut aussi retrouver dans la mystique. L'élan mystique par lequel l'âme cherche à échapper à la mort se dit de façon puissante dans la poésie de l'âge baroque[5]. Ce que la mystique espagnole entretient de commun avec le baroque se retrouve dans l'intensité de la représentation, la quête de la vie plutôt que de la beauté, mais aussi l'importance de la mise en scène et, plus généralement, de la représentation artistique[6]. Chez Digby, l'aspect mystique est une partie constitutive de l'argumentation ; il permet de situer la quête de la connaissance dans la perspective chrétienne du salut.

3.D.1. Sens et illusion

L'utilisation abondante de l'illusion frappe le lecteur : la conclusion des *Deux traités* est particulièrement imagée et fait état de métaphores attendues de l'ignorance

[1] Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 7.
[2] Henri BREMOND, *L'invasion mystique, 1590-1620*, [1923], 2e éd., Paris, Armand Colin, 1967, p. 1-7.
[3] Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise*, *op. cit.*, p. 82, 109.
[4] Philip BUTLER, *Classicisme et baroque dans l'œuvre de Racine*, Paris, A. G. Nizet, 1959, p. 21.
[5] *Ibid.*, p. 28-30.
[6] Emilio OROZCO DÍAZ, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco*, Granada, Universidad de Granada, 1994, vol. I. p. 16, 22-23, 48-50 ; vol. II. p. 266-269.

comme un flot débordant, du corps comme une demeure d'argile, du raisonnement comme un pieu qui frappe et provoque des étincelles[1]. La retraite, loin des disputes stériles, y apparaît comme le moyen nécessaire à la découverte de la vérité éternelle. L'alternance entre les pronoms personnels singulier et pluriel et entre première et deuxième personnes confère à ce passage une dimension particulièrement dialogique et presque orale. L'ouvrage se présente comme un double traité, mais sa conclusion pourrait être un discours méditatif, voire une prière[2]. Elle frappe par son caractère mystique : elle s'inscrit dans une phénoménologie affirmée grâce au rôle actif que les sens doivent jouer et se situe dans l'interstice instable qui consiste à dire l'indicible et à percevoir ce qui dépasse la perception.

L'exaltation religieuse de Digby comprend toutefois un trait qui le distingue de ses contemporains inspirés : au lieu de s'adresser à Dieu et de contempler ce qu'il œuvre en sa personne, Digby parle à son âme et l'admire. De fait, sa méditation est accessible à quiconque croit en la vie éternelle, unique prérequis pour adhérer à sa pensée, et Dieu y est un absent notoire. Pas de Christ, pas de croix, pas d'Esprit Saint, mais plutôt un créateur, un monde créé, et une éternité à comprendre. L'absence de ces notions centrales au catholicisme s'explique sans doute par le désir prosélyte de Digby qui met l'accent sur la transmission de la foi plutôt que sur son contenu. Elle se justifie aussi par les *Deux traités* qui précèdent la méditation, puisque ce sont leurs grandes conclusions que Digby intègre à sa prière. La prière finale de Digby a une vertu avant tout pédagogique, elle a pour visée de transformer l'effort intellectuel requis par la lecture des *Deux traités* en un recentrement sur les choses essentielles de la vie, à savoir, l'amour de Dieu qui seul conduit au salut. De l'intelligence à la volonté jusqu'à l'amour : tel est le trait qui peut apparenter certains passages de Digby aux mystiques espagnols[3].

La première contradiction qui parcourt les passages mystiques de Digby se trouve dans l'isotopie de la vue : sans cesse, le chevalier invite son âme à « voir », à « contempler », il se plaint que ses yeux soient voilés et qu'aucune vision ne soit suffisamment perçante pour pénétrer les mystérieuses essences divines. Cette approche

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 447.
[2] *Ibid.*, p. 446-464.
[3] La bibliothèque de Digby comprend de nombreux ouvrages des mystiques espagnols : Thérèse d'Avila, *Libros* (in-4°, Salamanque, 1589), *Obras* (Anvers, 1630), *Trattato spirituale* (italien, in-8°, en deux exemplaires ou en deux volumes), ses œuvres spirituelles (latin, in-4° ; espagnol, 2 vols., in-4°, Venise, 1643), sa biographie (espagnol, 2 vols., in-4°; français), et *Le chemin de la perfection*. Il comprend aussi les *Œuvres spirituelles de Jean de la Croix* (in-8°, Paris, 1628). On peut retrouver toutes ces références (sauf *Las Obras* qui se trouve à la Houghton Library à Harvard) dans le *Catalogue*, respectivement p. 30, 25, 53, 24, 27, 24, 52, 52 et 31.

lui permet d'inclure la métaphore platonicienne du Soleil comme bien suprême que l'œil ne peut voir sans être ébloui ni aveuglé. L'impossibilité de la vue liée à son intensité s'abîme, curieusement, dans une négation de l'ouïe, puisque le chevalier recommande le silence pour méditer. En filigrane, les interstices de la contemplation permettent d'apercevoir la vision béatifique, réservée aux yeux des anges, et caractérisée par l'excès de vision, « la nuit de pure lumière, où l'on ne peut rien voir, parce que tout est trop visible[1] ». Le paradoxe connaît ici son apogée : le monde spirituel, mystérieux, reste à dévoiler, non parce qu'il est obscur, mais parce que sa visibilité excède la capacité des organes sensoriels. L'opposition se renforce d'une référence mystique à l'indicible par laquelle Digby se demande comment il va pouvoir imprimer l'immensité de Dieu sur son imagination matérielle ; il conclut qu'il « perd là sa capacité à parler, car [il] a trop à dire ; [il] doit devenir sourd et muet, car tous les mots et langues qu'[il] peut employer n'expriment pas le millième ni le millionième de ce qu'[il] voit être vrai de façon manifeste[2] ». Les couples visible/invisible et dicible/indicible se conjuguent ainsi et font écho à l'expérience mystique[3].

Un deuxième paradoxe surgit dans la conclusion par le biais de la question du plaisir sensuel qui est l'occasion pour Digby d'évoquer l'illusion des sens, si centrale dans la pensée baroque, en conjonction avec la thématique du rêve[4]. Ainsi, le plaisir procuré par les sens opère en l'esprit comme un rêve qui envoûte l'homme au point de l'empêcher de voir que le chemin qu'il foule est rocailleux et épineux, jusqu'à ce qu'il atteigne un précipice dans lequel il chute, et qu'il se réveille ensanglanté et étonné de son état[5]. Le passage fait écho aux illusions de la fantaisie avec l'homme qui se croit enchaîné et qui ne peut se mouvoir alors qu'il n'en est rien[6]. Dans le manuscrit, Digby renforce la dimension illusoire des plaisirs de la chair ainsi que le champ lexical de l'envoûtement et de la persuasion, rappelant au passage l'immense pouvoir de la rhétorique. Associer le rêve à un ressenti sensoriel est pour le moins paradoxal ; Digby s'inscrit de la sorte dans

[1] « A night of pure light, where we can see nothing, because every thing is too visible. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 464.
[2] « Comment puis-je imprimer une image de ton immense grandeur dans mon imagination matérielle ? Je perds là ma capacité à parler, car j'ai trop à dire ; je dois devenir sourd et muet car tous les mots et langues que je peux employer n'expriment pas le millième ni le millionième de ce que je vois être vrai de façon manifeste. » « How should I stampe a figure of thy immense greatnesse, into my materiall imagination? Here I loose my power of speaking, because I have too much to speake of: I must become silent and dumbe, because all the words and language I can use, expresse not the thousandeth, nor the millioneth part, of what I evidently see to be treu. » *Ibid.*, p. 455.
[3] Chedozeau voit dans l'appel à l'indicible un trait du baroque. Bernard CHEDOZEAU, *Le baroque*, Paris, Nathan, 1989, p. 147.
[4] Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, *op. cit.*, p. 13-14.
[5] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 460.
[6] *Ibid.*, p. 334.

la thématique baroque du rêve plus vrai que la réalité et justifie, dans une certaine mesure, l'attrait des plaisirs des sens qu'il oppose à « la règle du gouvernement » et aux « préceptes de la raison[1] ».

Ainsi, paradoxalement, Digby emploie l'illusion pour prévenir son lecteur des dangers de simulacres, il crée de petites fictions destinées à rappeler au dévot que le chemin du salut passe par l'acceptation de la vérité[2]. Pour l'impossibilité de percevoir l'au-delà par les sens, et pour l'obstacle que ceux-ci constituent, Digby recommande la lecture d'ouvrages inspirés des Pères de l'Église, et il clôt son ouvrage sur l'évocation des pluies et rosées bienfaisantes qui tombent de sphères plus élevées que celles de la nature, qui abreuvent les hommes et qui multiplient bienfaits et bonheur. Les derniers mots des *Deux traités* font résonner la leçon de l'Ecclésiaste et rappellent que l'ensemble de ce qui a précédé n'est « qu'ombre, vanité et néant[3] ». L'homme, voué à l'illusion par sa nature sensorielle, chemine vers la vérité en prenant conscience que le divin se situe au-delà de ce qu'il peut percevoir.

3.D.2. L'éternité qui échappe à la comparaison

La façon dont l'auteur s'adresse à son âme présente une application directe des principes exposés au fil des *Deux traités* ; d'abord dans la teneur doctrinale de l'éternité, puisque Digby explique à son âme qu'elle lui survivra, de même qu'elle se perpétuera au-delà des accidents divers et de la notion même de mortalité, qui s'évanouiront avec le décès du corps[4]. Plus de changement, plus de vicissitudes du temps, plus d'inconstance, l'âme sera figée dans l'immobile immortalité : Digby ne passe plus par la démonstration pour le prouver, mais fait appel au registre de la contemplation qui doit parachever l'approche rationnelle et accomplir le processus d'adhésion du lecteur. En effet, la méditation comprend tous les éléments centraux qui sont démontrés dans les volumes qui précèdent, et constitue leur versant pragmatique et quotidien. Ainsi, fixant l'œil de l'âme sur le soleil ardent de la vérité, le pénitent doit faire usage de sa connaissance des procédés cognitifs et appliquer le processus de comparaison aux deux conditions, terrestre

[1] « The brideling of his inferior motions under a rule of governement and according to the bent of reason. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. II, f. 197v.
[2] Jean-Pierre Cavaillé analyse de façon convaincante la manière dont Descartes emploie la fiction ou la feinte dans son argumentation, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 230-238.
[3] « Is but shaddow, vanity, and nothing. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 464.
[4] *Ibid.*, p. 462. Le passage de la conclusion qui concerne l'éternité est lourdement annoté dans le manuscrit correspondant, signe que Digby y apporte un soin particulier. Il ajoute notamment en marge (le mot est biffé par Digby) : « Mais quand les temps ne seront plus, ou tout au moins plus pour moi, et qu'ils se transformeront en éternité, alors cette fragile existence que je mène s'étendra ~~infiniment~~ au-delà du temps conquérant. » « But when time shall be no more; or att the least, shall in respect of me, be turned into Eternity; then this fraile Existence of mine, will be stretched, out ~~infinitely~~ beyond the extent of all conquering time. », Ms. vol. II, f. 201v.

et céleste, présente et future, afin d'adapter la première à la seconde[1]. La comparaison, dont on a vu qu'elle était si centrale au processus cognitif, prend ici toute son importance : elle est le seul procédé qui donne accès à ce qui dépasse l'entendement et donc au monde divin.

Le narrateur fait ensuite appel à une fiction substantielle et étonnante pour renforcer son idée, le passage dans le manuscrit correspondant est amplement annoté, ce qui souligne l'importance que le chevalier y attachait. La comparaison entre états présent et futur se résout dans une chimère où le narrateur s'imagine atteindre le niveau ultime du bonheur terrestre, où sa vie, à l'instar des patriarches, se prolonge d'un millénaire[2], où sa progéniture nombreuse emplit la Terre et où, empereur unique et seigneur absolu, le narrateur domine le monde et soumet les peuples dans l'obéissance tandis que ses gens devisent jour et nuit de nouveaux procédés au service de son plaisir et de sa délectation[3]. Jeunesse perpétuelle, richesses illimitées, santé robuste lui permettent de jouir d'une volupté dont d'autres ne peuvent que rêver ; prélats et princes lui soumettent leurs flatteries et le monde entier guette les miettes qui tombent négligemment de sa table somptueuse. Entre bacchanale et ivresse de jouissance et de plaisir, la vision étonne par son apologie hédoniste d'une délectation qui se veut illimitée. Si Digby célèbre sans cesse les vertus métaphysiques du bonheur terrestre et consacre une part de sa correspondance à louer les apprêts féminins et les plaisirs de la vie, de tels propos sont souvent équilibrés, au gré des retraites de Digby, par un rejet récurrent des biens terrestres et une injonction à se recentrer sur les objets qui durent par la contemplation spirituelle. Or, si la jouissance est ici encore compensée par un rappel de sa finitude, elle revêt un caractère ouvertement fictif qui étonne chez Digby : il ne s'agit plus de « cueillir le jour », mais bien plutôt de rechercher activement la consommation de biens terrestres qui garantit la félicité de façon conventionnelle – santé, richesse et pouvoir. Pour une fois, la connaissance ne semble pas prendre part au bonheur ultime. L'excès, la débauche, la surabondance culminent dans l'emploi de l'imagination que l'auteur souhaite aussi vaste que l'univers, non pour comprendre le monde cette fois-ci, mais pour démontrer que la satiété qu'elle ressent marque la limite ultime du plaisir terrestre : la fantaisie ne peut plus imaginer de moyen

[1] *Ibid.*, p. 454.
[2] Digby fait là sans doute référence aux mille années de règne promises aux bienheureux : Apocalypse 20, 6-8 : « Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection ! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années. Les mille ans écoulés, Satan, relâché de sa prison, s'en ira séduire les nations des quatre coins de la terre ».
[3] *Ibid.*, p. 447-448.

pour augmenter encore sa jouissance et ses possessions. La saturation, l'excès, le débordement baroques trouvent ici leur formulation ultime à mesure que Digby dépeint sa vision du bonheur terrestre suprême, et les considérations sur l'état de repos qui, par ailleurs, est vanté comme signe du bonheur durable sont ici inexistantes. Digby esquisse une image typiquement baroque, faite d'excès et de démesure, alliant la jouissance infinie, le contentement personnel avec la vision de la mort et de la disparition[1].

L'ébauche provocatrice, placée sous le signe de l'invocation, trouve sa résolution dans la contemplation de la mort et de la finitude dans lesquelles cet état s'abîme au terme du millénaire souhaité. Au lieu de laisser place au néant comme l'aurait voulu une vision dialectique, l'état d'immortalité succède à celui de la jouissance, sans que les deux soient situés en porte-à-faux. La rhétorique de l'excès trouve ici son surenchérissement : si les mots manquaient pour dire la profusion, l'imagination doit faire un pas supplémentaire pour comprendre l'absence de rapport avec la vie éternelle et la béatitude sans fin associée à celle-ci[2]. À la vie fantasmée d'un millénaire succède une vie illimitée, hors de proportion avec l'état décrit précédemment, qui ne se compte même pas en millions d'années. La jouissance suprême du corps perçue dans la perspective de l'éternité paraît subitement futile et limitée, en plus d'être « supposée[3] ». La vision s'évanouit comme la chimère qu'elle était, pour céder la place à une plus grande encore : la stratégie frappe dans la mesure où l'auteur s'échine à construire une immense structure qu'il prend ensuite plaisir à déconstruire d'un coup subit qui s'apparente à celui de la mort. Dans un trait baroque, le chevalier recourt même à l'arithmétique pour prouver la supériorité de ce second état qui fournit une béatitude étalée dans le temps dont l'ensemble infini excède largement la jouissance terrestre, si élevée qu'elle ait pu être, puisqu'elle est le fruit de la multiplication et non plus de la somme. La conclusion de cette esquisse clinquante réside dans l'incapacité de l'imagination à se figurer l'immensité de la béatitude qui attend l'âme désincarnée. La dialectique qui met en jeu les capacités de l'imagination reçoit un traitement particulier : d'une part, la personne corporelle désire atteindre le terme maximum de ses capacités imaginatives, tandis que, d'autre part, elle constate dans la conversation avec son âme désincarnée que celle-ci propose une capacité hors de proportion avec ce qu'il appelle de tous ses vœux. Plus tard, Digby s'allie avec son âme

[1] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 66.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 448.
[3] « Les satisfactions maigres et limitées que l'on suppose en eux », « The slender and limited contentments supposed in them, » ajouté en marge. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. II, f. 176r.

pour convenir, dans une première personne du pluriel, de s'atteler ensemble à imaginer la disproportion entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être connu sur Terre[1]. Le rapport de proportion, si essentiel à l'acquisition de la connaissance, est-il dès lors rendu caduc par le passage dans la vie éternelle ? La considération ressortit en fait à une stratégie argumentative ; elle permet de rendre accessible à l'imagination ce qui est au-delà de sa portée, de ce simple fait que ce qui ne tombe pas sous le coup de la proportion ne peut pas être appréhendé par l'entendement. Pour renforcer encore son raisonnement, Digby suscite l'image improbable d'une balance dans les plateaux de laquelle on mettrait, d'une part, un unique atome et, d'autre part, l'univers tout entier : il sera toujours possible de leur trouver un rapport de proportion puisque tous deux sont composés de quantité[2]. Si la théorie picturale de Digby tend à favoriser l'harmonie et la proportion, sa rhétorique, au contraire, favorise la disproportion et le contraste, le déséquilibre comme mode signifiant pour décrire le monde. Seul le silence semble pouvoir concilier les impératifs de cette disproportion qui caractérise la disparité entre monde matériel et monde spirituel. L'immensité de la vie éternelle ne peut être imprimée dans l'imagination qui dépend d'impressions corporelles. L'aporie se dénoue dans le silence qui seul peut donner une indication de cet au-delà qui échappe à toute description et à toute proportion. Comme le poète ou le mystique qui se résout au mutisme et à la mort poétique faute d'avoir à sa portée les mots exacts pour exprimer précisément son intention, de même le chevalier, au terme de son grand ouvrage, à l'instar des mystiques espagnols du siècle précédent qui ne cessaient de souligner l'excès de disproportion entre la vie divine à laquelle ils participaient et leur quotidien terrestre, sombre dans le silence[3].

Enfin, la considération de l'éternité clôt la méditation, et Digby ne cherche pas, une fois de plus, à prouver ce qu'est l'éternité, mais plutôt à donner une idée de son immensité à son âme. Il invite celle-ci à imaginer la réduction d'une demi-heure en une unité indivisible de temps, proche d'un instant, ce qui permet à un indivisible, porteur de perfection, de représenter une plus grande extension. L'abstraction ouvre la porte de la compréhension, même si, Digby le souligne, cette dernière est nécessairement limitée. La division est centrale dans la physique de Digby : elle l'est aussi à sa réflexion

[1] *Ibid.*, p. 454.
[2] *Ibid.*, p. 456.
[3] *Ibid.*, p. 455.

dévotionnelle qui vise à amener en l'imagination l'infinie indivisibilité qui peut donner une idée de l'éternité[1], de même que les atomes évoquaient l'infinie divisibilité.

3.D.3. Le rôle de la connaissance dans l'éternité

La contradiction entre monde présent et vie future se retrouve entre le narrateur et son âme dont la conversation se poursuit sous le signe de l'absence de proportion. Le premier est renvoyé à la triste considération du cours de sa vie, à la futilité du travail, de la vie, du savoir, du pouvoir, et même des tentatives que les philosophes multiplient pour dépeindre, avec force logique, la vie du monde à venir[2]. Le *memento mori* rappelle de façon classique que tout est vanité et que l'homme se nourrit volontiers d'illusions et se complaît à favoriser cela même qui lui est néfaste. Si Digby relègue ainsi le bonheur terrestre au second rang, il établit cependant le bonheur éternel comme visée ultime de l'âme. Cette perspective accorde davantage de sens à la chimère analysée ci-dessus, dans la mesure où elle permet de placer l'accent sur un état qui peut être compris par tout homme, et qui se trouve décrit avec les mêmes termes de possession, de richesse et de pouvoir que la jouissance terrestre. De fait, l'âme départie du corps ne se trouve pas appauvrie, mais est immédiatement emplie d'une opulence et d'un plaisir que lui procure la connaissance infinie. La relation mystique de l'un au tout se trouve renversée : au lieu que la personne soit une unité individuelle appartenant au macrocosme, l'âme désincarnée contient en elle-même le monde entier, dans une multiplication qui dépasse toute arithmétique[3]. Tout bonheur, plaisir, délice est finalement rapporté à la connaissance : « il n'y a pas de plaisir du tout, pas de bonheur, pas de félicité, sinon par le savoir et dans le savoir[4] ». D'une vie à l'autre, la même expression demeure, mais elle est relue dans le cadre de la connaissance et du savoir qui fonde l'ontologie de Digby. À la vénération du plaisir répond désormais l'idolâtrie du savoir que tout homme sensé adore en son cœur. Il ne s'agit pas d'un ajout fait à l'âme désincarnée que contemple le chevalier, mais de la réalisation de sa nature même qui s'apparente à un soleil dont le feu rayonne sans cesse. Une fois de plus, la confrontation des deux états aboutit à un paradoxe : si belle est la vie éternelle qu'elle justifie le suicide stoïque[5], non pas tant pour quitter une vie heureuse, mais plutôt pour rejoindre un état de félicité qui surpasse l'imagination. Le chevalier tombe dans une nouvelle aporie : le suicide apparaît comme la solution éclairée de

[1] *Ibid.*, p. 463.
[2] *Ibid.*, p. 448-449.
[3] *Ibid.*, p. 449-450.
[4] « There is no pleasure att all, no happinesse, no felicity, but by knowledge, and in knowledge. » *Ibid.*, p. 450.
[5] Timothy HILL, *Ambitiosa Mors: Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York, Routledge, 2004, p. 145-157.

l'homme qui connaît la réalité du monde à venir. Il est aussi l'incarnation du silence évoqué plus haut, du cœur si dilaté par une vie spirituelle qui dépasse ses capacités qu'il est voué à se rompre. Le désir de la mort, exprimé en différents termes, reprend une fois de plus le trope mystique de celui qui est brûlé si intensément au feu de Dieu qu'il souhaite le rejoindre au plus vite[1]. Comme un écho aux lettres du *Letterbook*, ce souhait est peut-être l'ultime avatar de la mystique que Sir Kenelm adopte pour célébrer la vie.

La loi de la nature renâcle, cependant, à cette extrémité et Digby souligne que la vie terrestre ne peut être en vain dans l'économie du monde. Pèlerinage, bannissement : la vie corporelle n'est pas un temps d'oisiveté pour l'âme, puisque tout, dans la nature, est fait en vue d'une fin précise. La brève vie de l'avorton, on l'a vu, lui est suffisante pour atteindre la connaissance infinie requise pour jouir de la vie éternelle[2] – quel intérêt, alors, y a-t-il à vivre plus longtemps, à progresser en connaissance de toutes ses forces, si le résultat est le même ? Digby, sans doute par crainte de décourager la poursuite du savoir, rectifie ici son propos, ajoutant qu'il existe sûrement une bonification pour les longues vies consacrées au savoir[3]. Il négocie ainsi un compromis entre, d'une part, l'accès de l'âme désincarnée au savoir universel, quelle qu'ait été la densité de sa vie, qui lui permet de situer la connaissance au cœur de l'essence spirituelle de l'homme, et, d'autre part, sa poursuite sur Terre qu'il souhaite encourager et à laquelle il accorde donc un rôle central dans l'allocation du savoir universel. En définitive, chaque âme atteint la perfection de sa nature qui est déterminée en partie par la quantité de connaissances qui l'a transformée au gré des années. Le paradoxe ne se résout cependant pas facilement, et le chevalier l'explique par une distinction entre qualité et quantité : ceux qui occupent les rangs inférieurs dans l'échelle de l'intelligence connaissent autant de choses que ceux qui se trouvent en haut, mais celles-ci diffèrent en termes de qualité, les rangs supérieurs jouissant d'un savoir plus parfait et admirable[4]. Une fois de plus, le chevalier emploie la métaphore arithmétique pour distinguer le résultat et il adopte le vocabulaire qui lui est familier de l'investissement financier qui jure quelque peu avec les propos mystiques.

La conclusion des *Deux traités* est l'occasion pour Digby d'explorer le versant négatif de la contemplation – et tandis qu'ailleurs il vante les mérites de la mémoire et sa

[1] Philip BUTLER, *Classicisme et baroque dans l'œuvre de Racine*, *op. cit.*, p. 30 ; Peter DINZELBACHER (ed.), *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 552-553.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 428.
[3] *Ibid.*, p. 451-452.
[4] *Ibid.*, p. 453.

nécessité pour progresser dans la vie spirituelle, il revendique ici l'oubli qui éloigne de lui les images des choses mondaines, sources incessantes de distractions. La justification de la vie, paradoxalement, se trouve dans l'incertitude de l'homme pour ce qui concerne l'après-vie : ici bas, l'homme jouit de la liberté d'accomplir les actes nécessaires pour atteindre le salut. La vie terrestre est désirable tant que l'homme n'est pas sûr d'être appelé au salut ; elle lui permet d'adapter son attitude afin d'atteindre cet état désirable. « Sois heureux, homme fidèle, de vivre. Vis encore, jusqu'à ce que tu aies assuré le passage dans lequel tu ne t'aventureras qu'une seule fois[1] ». L'homme est renvoyé à sa responsabilité personnelle, il a intérêt à vivre davantage afin d'œuvrer pour le salut de son âme. De ce point de vue, la théologie de Digby, bien que peu systématique, est teintée du dogme catholique du salut par les œuvres. Le salut est une responsabilité personnelle, et le chrétien peut se l'assurer par sa poursuite du savoir.

Digby s'inscrit ainsi dans une tradition mystique catholique par son langage, par sa façon d'argumenter et par les images qu'il choisit, en particulier dans la conclusion des *Deux traités*. L'adoption d'un style mystique lui permet de mettre en perspective la connaissance qu'il érige en élément ontologique et rédempteur : si la connaissance est essentielle pour progresser dans la vie terrestre et spirituelle, elle doit s'inscrire dans une démarche relationnelle de son âme avec Dieu.

Conclusion

Ce troisième chapitre nous a menés de la langue à la rhétorique, et nous a conduits à examiner la façon dont Digby bâtit son argumentation, la nourrissant de métaphores et de postures qui assoient son propos. La langue, outil collectif et item ontologique, est présentée chez le chevalier comme un ensemble de raccourcis nécessaires pour communiquer une pensée, mais elle fait courir au penseur le risque de la réification, qui ferme l'accès à la connaissance. Ceux qui la maîtrisent et qui gardent à l'esprit sa fonction de résumé des processus physiques peuvent l'employer en philosophie de la nature pour fonder un savoir vrai. Les poètes qui maîtrisent la langue à la perfection contribuent à son rayonnement national, et nourrissent les hommes en quête de stimulation intellectuelle. Ils sont de véritables gouverneurs de mots, et leur pouvoir sur ces derniers les prépare au gouvernement des hommes.

[1] « Be content then, fond man, to live. Live yet, till thou hast first secured the passage which thou art but once to venture on. » *Ibid.*, p. 456.

Notre quête nous a ensuite conduits à regarder de près la rhétorique de Digby dans toutes ses dimensions. Pour exprimer ses conceptions, Digby emploie de nombreuses métaphores, dont deux, aux relents de classicisme, ont retenu notre attention : l'image du cercle, symbole de perfection, est renversée dans les écrits de Digby pour signifier la corruption et la manipulation, tandis que les cordes de luth, signes de l'harmonie, finissent par dénoter le développement parallèle plutôt que l'union, elles servent la menace et la manipulation. L'enquête s'est ensuite intéressée aux trois postures qu'adopte Digby dans son élan de *self-fashioning* ; toutes trois sont des façons d'aborder le savoir et elles servent à dire avec quelle ardeur l'homme doit poursuivre ce dernier. La civilité de la République des Lettres a montré ses lignes de faille dans la dispute mathématique de 1656, tandis que l'amant éploré exprimait que le goût pour la connaissance s'apparente à la passion. L'approche dévotionnelle que le chevalier emploie à la fin de ses *Deux traités*, en guise de conclusion, sert à rétablir la vie éternelle au cœur de la visée de l'ouvrage. L'expression mystique qu'adopte Digby tranche sur ce qu'il développe dans le reste du livre : elle exprime la disproportion et le débordement, et s'achève sur le paradoxe mystique qui ne peut plus dire, tant l'expérience spirituelle est grande et les mots humains faibles. Le déguisement rhétorique est ainsi complet : pétri d'images renversées et d'attitudes dévoyées de leur but initial, il crée le personnage du *virtuoso* pour enfin s'abîmer dans une langue mystique qui seule peut esquisser la nature de la vie éternelle.

Ainsi, la logique de Digby occupe une place centrale dans sa pensée, dans la mesure où elle situe la connaissance au cœur du salut. Cette partie a voulu montrer que la fantaisie fonctionne sur le mode de la mise en scène, et permet la constitution de la connaissance grâce à la théâtralisation du monde extérieur dans la scène intérieure. La vérité d'un propos se juge ensuite en fonction de la façon dont le sujet y est parvenu, et non par l'adéquation du contenu à des règles spécifiques, ce qui permet d'ériger la tradition entendue comme transmission familiale en signe de l'infaillibilité de l'Église de Rome, mais aussi d'accorder à la visibilité continue de l'Église une dimension concrète. L'aspect personnel et rédempteur de la connaissance est confirmé ensuite par la dimension mystique que prend parfois le propos de Digby, et plus généralement par les poses que prend son écriture qui, au détriment d'une rhétorique proprement dite, situe la réalité et la persuasion dans l'apparence et l'épaisseur du style. Au fil de ces propos, la teneur subversive de certains processus cognitifs comme l'imagination ou la mémoire, de métaphores comme le cercle ou l'harmonie musicale, ont permis de mettre en valeur les

forces sourdes qui échappent à l’entendement et au contrôle de l’homme. L’objectif final de cette découverte devient alors de trouver le moyen de gouverner son âme en vue du salut, ce qui nécessite de maîtriser les zones d’ombres qui composent l’homme et qui requièrent une connaissance approfondie de sa nature.

Troisième Partie : Perspectives métaphysiques

> Cependant, je n'en conclus pas que celui doté d'un esprit que je qualifie de courageux devrait être ouvertement un métaphysicien ou un théologien érudit, rompu aux détails et aux spécificités de ces sciences ; il lui suffit en réalité de les connaître dans leurs grandes lignes, d'avoir des notions suffisantes en théologie qui lui permettent de se gouverner. En ce qui concerne les spécificités, il lui faut entendre pourquoi et comment son pasteur lui recommande de faire certaines choses, de sorte que, même dans ce domaine, bien qu'avec de l'aide, il puisse se gouverner lui-même au lieu d'être aveuglément gouverné par un autre[1].

Tel est le programme que Digby esquisse pour son fils Kenelm : connaître de solides rudiments de métaphysique et de théologie afin d'avoir un regard critique sur les conseils de ceux qui l'avisent et d'assurer ainsi sa liberté propre, son autonomie dans le gouvernement de son âme.

Les deux précédentes parties abordaient le rapport de l'homme avec son environnement matériel ainsi que le travail cognitif qu'il effectue pour appréhender le monde ; il reste désormais à analyser la question de son identité et de sa relation avec le divin, et plus particulièrement avec l'éternité. Le chevalier ne cesse de souligner, ne serait-ce que par la structure de *Deux traités*, qu'une dimension métaphysique est nécessaire à l'étude de la physique, et que cette dernière doit avoir la première pour fin et accomplissement[2]. Il souhaitait que sa physique servît de fondement à sa métaphysique, et non l'inverse[3]. Le détour par la logique était nécessaire – même si Digby choisit de l'effacer de l'ossature de *Deux traités* – puisqu'en établissant les conditions de possibilité qu'exige la connaissance et la méthode qui permet d'accéder au savoir certain dans tous les domaines, elle rend possible la spéculation sur la nature de l'âme, de Dieu et de l'éternité. Fort de ses postulats en logique, Digby doit encore montrer que ses principes en

[1] « Yet I do not conclude, that he whome I designe by the character of a brave man, should be a professed or a complete Metaphysitian or Divine, and consummate in every curious circumstance that belongeth to this science; it sufficeth him to know it in bulke; and to have so much Divinity, as in common occurrents, to be able to governe himselfe; and in speciall ones, to understand what, and why his Divine perswadeth him to any thing; so that even then, though not without helpe, yet he governeth himselfe, and is not blindely governed by an other. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

[2] Philosophie de la nature et métaphysique entretenaient des liens étroits puisque toutes deux constituaient deux aspects de la connaissance dissociés simplement par leur objet. Daniel GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, *op. cit.*, p. 1-2. Dans la préface de *Deux traités*, l'auteur souligne qu'il est nécessaire de parler des corps afin de définir ensuite les âmes, justement parce que tous deux ont des fonctionnements opposés. Il ajoute que la lecture de la première partie de son ouvrage est donc indispensable à la compréhension de la deuxième. À la même époque, Digby reproche à Sir Thomas Browne sa métaphysique trop imaginative et en attribue l'irréalisme à une physique approximative. Patrick GRANT, *Literature and the Discovery of Method in the English Renaissance*, Londres, Macmillan, 1985, p. 103. Enfin, dans une lettre à Fermat, Digby souligne, au sujet des velléités qu'avait son ami Frénicle du Bessy de s'occuper de théologie, « qu'il est malaisé d'être un grand théologien si on n'est un solide physicien et si on n'a une véritable connoissance de la nature, dont le sommet sert de base à la grâce. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Depuis que je me suis donné l'honneur de vous écrire une lettre' », s.l., 12 décembre 1657.

[3] De façon très schématique, Descartes postule l'inverse. Pierre GUENANCIA, *Descartes*, Paris, Bordas 1986, p. 88-89.

philosophie de la nature peuvent déboucher sur une métaphysique chrétienne, et, implicitement, que cette dernière est cohérente avec le catholicisme romain. Cette troisième partie a donc pour objectif de présenter la métaphysique de Digby et de la situer dans le contexte de la Contre-Réforme, mais aussi au sein d'une esthétique aux résonances baroques.

Le domaine de la métaphysique s'est défini tardivement comme matière indépendante de la théologie, puisque l'étude de l'être comme être et la recherche de l'Être premier étaient implicitement assimilées par les médiévaux[1] et que l'ontologie n'émerge comme domaine autonome qu'au XVIIe siècle[2]. Vers la fin du XVIe siècle, après un temps de délaissement, la métaphysique retrouve un certain dynamisme, peut-être causé par les controverses théologiques liées à la Réforme, puis par le Concile de Trente, conforté aussi par un nouvel esprit missionnaire visant à répandre l'Évangile[3]. Suárez considérait qu'elle recouvrait trois domaines : d'abord la théologie rationnelle qui s'intéresse aux mathématiques et à la nature de Dieu et des intelligences, ensuite la métaphysique au sens étroit du mot qui considère l'étant et ce qui s'ensuit, et enfin la philosophie première en quête de la sagesse et des causes premières[4]. Descartes en reformule cependant la portée, conservant la première (la théologie rationnelle), focalisant la deuxième sur la sagesse au détriment de la science de l'étant comme étant, et déplaçant la dernière (la philosophie première) vers les seuls principes de la connaissance, que j'ai traités dans ce travail au sein de la logique. Lorsque Descartes supprime la suprématie de la science de l'étant comme étant au profit de la primauté des choses ordonnées connaissables les unes à partir des autres[5], il trouve en Digby un disciple attentif qui adopte une démarche similaire tout en reprochant à Descartes de négliger l'aspect métaphysique dans sa philosophie[6]. Fidèle à un certain éclectisme, Digby fait du concept d'Être une notion centrale qu'il considère comme une donnée *a priori* et évidente et ne tente pas d'expliquer.

---

[1] Bruno BÉRARD, « Appendice : étant ou être, ontologie ou métaphysique », *in* Bruno BÉRARD, Jean BIÈS, Jean BORELLA (eds.), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 25-27.
[2] Etienne GILSON, *L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 144-186.
[3] Leroy E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis*, *op.cit.*, p. 47-48 ; Simon DITCHFIELD, « Tridentine Catholicism », *in* Alexandra BAMJI, Geert H. JANSSEN et Mary LAVEN (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Burlington, Ashgate, 2013, p. 28-30.
[4] Jean-Luc MARION, « Le concept de métaphysique selon Mersenne », *in* Armand BEAULIEU, Patrice BAILHACHE, Jacqueline LAGRÉE (eds.), *Études sur Marin Mersenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 129-131.
[5] Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 34-43.
[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », Londres, 4 octobre 1637.

Signe du discrédit ambiant que traversait la métaphysique, les mentions directes que Digby fait à cette matière sont déroutantes. La métaphysique fait partie des domaines que l'honnête homme doit maîtriser, mais jamais le chevalier n'évoque ouvertement la relation qu'elle peut entretenir avec les autres parties de la philosophie[1]. Il emploie aussi le terme comme synonyme d'une inutile abstraction, source de savoir abscons et de discussions oiseuses dont il convient de se départir pour parvenir à la connaissance véritable et à la certitude[2]. Pourtant, son ami, Thomas White, reprochera au sceptique Glanvill de négliger toute forme de métaphysique, seule capable d'élever la physique au rang de science grâce à la réflexion qu'elle autorise sur les catégories et concepts différents[3]. Digby s'avère nuancé : la métaphysique comme terme scolastique est à bannir d'une saine philosophie[4], mais il existe une métaphysique solide et fiable – décrite dans son *Discourse upon Infallibility* – capable d'ordonner toutes les choses qui parviennent à l'esprit de l'homme et d'élever son âme, tel un oiseau de proie, vers des sommets jusque-là inatteignables[5]. La maîtrise de la bonne métaphysique est un atout indéniable pour l'âme en quête de salut, et elle ne doit pas être négligée sous prétexte d'être parfois mal conduite[6]. Digby reproche d'ailleurs à Descartes de n'avoir pas suffisamment étayé les fondements métaphysiques de son système[7], au point que Jean Jacquot et Harold

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 85 ; Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 8, 9, 21, 76 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

[2] « Ils tirent tous ces concepts et absurdités de la même erreur : celle de créer des entités métaphysiques et abstraites au lieu de se contenter de notions primitives, simples et faciles, que la nature imprime dans le bon sens et l'entendement de tout homme » « All which prodigious conceits and impossibilities in nature, doe spring out of theire mistake in framing Metaphysicall and abstracted conceptions, insteed of contenting themselves with those plaine, easy, and primary notions, which nature stampeth a like in all men of common sense, and understanding. » Dans la phrase suivante, Digby loue le traitement que fait White de la métaphysique, signe qu'une métaphysique bien menée peut être valable. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 7. Le débat sur l'aspect abscons de la métaphysique scolastique est un poncif de l'époque. Cees LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002, p. 38-40.

[3] Thomas WHITE, *An Exclusion of* Scepticks, *op. cit.*, p. 75-76 et préface, non paginée ; Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle*, *op. cit.*, p. 47-49.

[4] « C'est là l'un des points les plus difficiles de la métaphysique et, par conséquent, si cela était envisageable, j'éviterais de l'employer dans le présent discours que je souhaite le plus accessible et dénué de termes scolastiques possible. » « [It is] one of the most difficult pointes in all the Metaphysickes: and therefore I would (if it were possible) avoyde touching upon it in this discourse, which I desire should be as plaine and easy, and as much remooved from scholasticke termes, as may be. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 20.

[5] « De même, la science métaphysique met en ordre les notions qu'a tout homme de bon sens, elle englobe l'ensemble des mécanismes et tout ce qui existe. Puis, elle ne se satisfait pas du monde des corps ni de ce qui se mesure avec le temps ; elle s'élève alors d'un vigoureux coup d'aile et, avec son œil perçant, s'envole vers un nouveau monde peuplé d'Idées. » « Likewise, the science of Metaphysikes, by ordering such notions as occurre to every man of common sense runneth over the whole machine and extent of all that is: And not content with the whole world of bodies, and of what is measured by time, soareth with a bold wing and piercing eye into a new world of Intellectuall inhabitants. » Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion*, *op.cit.*, p. 74.

[6] « Ceux qui comprennent la métaphysique vont contempler la nature de l'existence et constater qu'elle se situe incomparablement au-dessus de celle de l'essence. » « They who understand Metaphysikes, will contemplate how the nature of Existence, is of a pitch incomparably above that of Essence. » *Ibid.*, p. 142-143.

[7] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », *op. cit.*

Whitmore Jones pensent que l'objectif de White et Digby était précisément de donner un support métaphysique plus solide aux physiques de Descartes et de Galilée[1].

Si la métaphysique bien menée doit être encouragée, elle n'en est pas moins réservée à une élite restreinte, capable de distance par rapport au monde physique. Dans les *Observations upon Religio Medici*, le chevalier, invoquant l'œuvre de Roger Bacon dont il avait une connaissance approfondie puisqu'il en préparait une édition critique avec John Selden[2], interdit la spéculation abstraite à qui n'y est pas apte comme les médecins qui sont tant préoccupés par les choses matérielles, la matière, les accidents et les notions qui occupent leur fantaisie que leur âme perd sa capacité à prendre de l'altitude de façon soutenue. Ainsi, les mathématiciens, agiles avec les droites et les chiffres, font rarement de bons métaphysiciens – et, toujours selon Digby, l'inverse se vérifie de même. L'âme désincarnée, aux antipodes du corps vivant, anatomisé ou malade, ne se laisse pas saisir aisément[3]. La spéculation abstraite requiert une pratique assidue pour livrer ses secrets – et Digby en profite pour rappeler qu'il est rompu à l'exercice et asseoir ainsi sa légitimité[4]. Il souligne aussi que la métaphysique de Browne voit dans les choses du monde des signes à déchiffrer, alors qu'elle devrait conduire de la réflexion aux phénomènes, à l'inverse des mathématiques qui, par conséquent, sont adaptées à l'étude de la nature[5]. À la métaphysique, il incombe donc, selon Digby, la

[1] Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Critique du* De mundo *de Thomas White*, *op. cit.*, p. 29.

[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Selden, 'The notice that we have had here how the sicknesse hath driven all people' », Paris, 11 février 1637. Le juriste John Selden (1584–1654) était réputé pour sa méthode historique inspirée de l'humanisme ; il établit plusieurs ouvrages politiques, historiques et linguistiques. Reid Barbour souligne l'intérêt de Selden pour Roger Bacon, mais je n'ai pas trouvé de référence à la publication des œuvres de Roger Bacon qui a probablement été abandonnée. David S. BERKOWITZ, *John Selden's Formative Years: Politics and Society in Early Seventeenth-Century England*, Washington, Folger Shakespeare Library Associated University Presses, 1988, p. 32-50 ; Reid BARBOUR, *John Selden: Measures of the Holy Commonwealth in Seventeenth-Century England*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 196-200. Digby possédait beaucoup d'œuvres de Roger Bacon. Une partie se trouve parmi les manuscrits qu'il reçut de Thomas Allen, lui-même fervent admirateur de Roger Bacon, et comprend : *Opus magus partibus septem, Perpectiva, Opus Minus*, *Communia naturalium, Tractatus de principiis naturae, Compendium philosophiae, De corporibus Coelestibus, De mathematica, Commetaris sive analysis in octo libros physicoum arist., Pars tractatus utrinque manci de radiis, aliisque coelestibus, elementis etc, Summula dialectices, sive tract. De logica, Syncategoremata, Tractatus de signis logicalibus, Summa de sophismatibus et distinctionibus, Metaphysiqca, de vitiis contractis in studio theologiae, Tractatus de laudibus mathematicae, Fragm. Commentarii in Euclidem, Tractatus in meteora, Tractatus de somno et vigilia, Liber de retardatione senectutis, Processus de inventione cogitationis, fragmentum astrologicum, Epistola de secretis operibus artis et naturae, Breve brevarium, Speculum secretorum, Tractatus trium verborum, Radix mundi, A treatise of the philosopher's stone* (Trad. Par R. FREELOVE), *Fragmenta et diversis opusculis, Nota et libro ejus de coele et mundo, Septena varia*, que l'on peut trouver dans le catalogue de Macray aux numéros 235, 77, 218, 70, 190, 76, 150, 183, 204, 204, 55, 67, 190, 218, 76, 190, 77, 183 et 202 et 170, 72, 164, 11, 28 et 119, 119, 133, 202, 183, 196. Tous proviennent de la collection d'Allen, à l'exception des numéros 55, 76, 170 et 133. Le numéro 119 a été acquis par Digby en 1626, et provenait de la bibliothèque de John Dee, dont Thomas Allen possédait de nombreux ouvrages.

[3] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 8-10 ; James WISE, *Sir Thomas Browne's* Religio Medici *and Two Seventeenth-Century Critics*, Columbia, University of Missouri Press, 1973, p. 108.

[4] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 9-10.

[5] Une fois de plus, Digby fustige la création de fausses entités, et souligne que les mots sont des créations artificielles peu aptes à décrire le réel, il faut donc partir des choses mêmes et non l'inverse. *Ibid.*, p. 22-3. Patrick GRANT,

tâche de classer de façon rigoureuse les aptitudes spirituelles de l'âme de sorte à systématiser les découvertes des sciences mathématiques et empiriques[1], mais aussi de procéder, étape par étape, à l'aide de la chaîne causale, à la déduction de la nature véritable de Dieu, des anges et de l'âme.

Sans doute par égard pour ses relents de scolastique, Digby n'intitule pas son deuxième traité « métaphysique », c'est une reconstruction que je choisis de faire de son travail afin d'en dégager la progression. De fait, le *Traité de l'âme*, qui constitue le cœur de l'analyse à laquelle s'adonne la présente partie, n'est pas à proprement parler un traité de métaphysique, dans la mesure où il inclut – on l'a vu – sa logique, mais aussi où il élude la question de Dieu et des intelligences au profit de la nature de l'âme[2]. La définition cartésienne de la métaphysique qui inclut ce qui vient en premier dans l'ordre de la connaissance (Dieu et l'âme), ainsi que ce qui est d'une certitude absolue, en passant par ce qui fonde les autres savoirs[3], constitue, d'une certaine façon, une fusion de la logique et de la métaphysique qui caractérise assez bien le second traité. Les liens entre logique et métaphysique seront ainsi fréquents dans cette partie qui s'intitule « perspectives métaphysiques » à la place du simple titre « métaphysique », qui s'avère trop figée et statique par rapport à l'usage que fait Digby de la notion.

Des considérations théologiques complètent la présente réflexion sur la métaphysique du chevalier. De fait, héritier, de ce point de vue, de la scolastique[4], Digby étaye fréquemment sa réflexion religieuse et spirituelle d'observations métaphysiques, et sur le plan méthodologique, il rend la première dépendante et indissociable de la seconde[5]. La perspective métaphysique de Digby ne se limite pas au second traité ; d'autres écrits complètent ce corpus et enrichissent la perspective théologique de l'identité humaine, de l'âme incarnée et de l'éternité. L'abondante correspondance du chevalier foisonne de références à une vision métaphysique et théologique, d'abord dans la période qui suit son veuvage, puis plus largement dans les réflexions dont il fait part à

Literature and the Discovery of Method, *op. cit.*, p. 107-109. Coleridge reprochera à Digby deux siècles plus tard de lire *Religio Medici* d'un point de vue métaphysique et non littéraire. *Ibid.*, p. 102.

[1] Patrick GRANT, *Literature and the Discovery of Method*, *op. cit.*, p. 122.

[2] Si l'on en croit sa lettre à Mersenne, Digby avait l'intention de poursuivre son travail philosophique avec une démonstration de l'existence de Dieu. Il n'y a cependant aucune autre trace de cette intention dans la correspondance de Digby ni même dans *Deux traités*, ce qui me fait penser que le projet n'a jamais dépassé le stade de velléité que l'on peut circonscrire au début des années 1640. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit*.

[3] Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 34-43.

[4] Bruno Bérard donne une synthèse très concise des liens entre ontologie et métaphysique dans « Appendice : étant ou être, ontologie ou métaphysique », *art. cit.*

[5] Le *Discourse on Infallibility* est à ce titre représentatif de l'association des deux approches.

ses amis au fil de sa correspondance ultérieure. Le traité de dévotion *De l'union avec Dieu*, dans la traduction que Digby en fait, expose diverses considérations qui corroborent sa pensée, tant dans les propos qu'il rapporte et qu'il semble s'approprier que dans la glose et l'interprétation qu'il y donne du texte originel[1]. Enfin, ses opuscules polémiques sur la tradition et son infaillibilité, fondés sur les mêmes principes métaphysiques exposés dans le *Traité de l'âme*, fourmillent d'indications sur la portée théologique de ses postulats[2].

Trois points majeurs se distinguent dans la présente analyse. La première question métaphysique qui interroge Digby et qui justifie la rédaction de *Deux traités*, consiste à déterminer si l'âme humaine est immortelle, ce qui requiert d'établir d'abord la nature de l'âme, et, par extension, celle de l'homme[3]. Dans le contexte baroque du XVIIe siècle, où l'homme est perçu comme successif, en changement permanent, où il ne cesse de s'échapper à lui-même, comment celui-ci peut-il se connaître[4] ? Comment percevoir sa nature intime, intrinsèque, inchangeable ? La question inspire aux auteurs diverses typologies de caractères qui anatomisent l'homme pour en déterminer la nature profonde[5]. Il lui faut discerner, à cette fin, ce qu'il est pour atteindre le cœur même de sa nature, notamment en la distinguant de ce qu'il paraît. Digby veut déterminer ce qu'est l'homme, celui dont la nature double semble fuir toute définition figée et toute détermination hiératique. Âme et corps, l'individu n'est justement pas indivis : il est par nature composé, hétérogène et disparate ; l'unité de sa personne échappe à l'entendement tant sa modification est permanente. Digby cherche donc, après avoir déterminé quels étaient les composants physiques de l'homme et leur imbrication, à saisir la nature de l'âme, avec, en filigrane, la recherche d'une unité plus profonde. L'âme appartenant au domaine des intelligences et des esprits, la quête de Digby se nourrit d'une réflexion plus large sur le monde spirituel et sa relation avec le monde physique. L'unité de l'homme double, scindé, baroque, se trouve, en matière transcendantale et métaphysique, dans l'âme immortelle, et la métaphysique semble donner les clés pour dépasser le clivage essentiel de l'homme et lui permettre de se gouverner malgré les aspirations opposées de ses deux

[1] Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, 1653.
[2] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*
[3] Le premier paragraphe de la préface expose ce problème. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.
[4] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 226.
[5] Louis VAN DELFT, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 8-13.

natures. L'une des particularités de la perspective métaphysique de Digby, qui par ailleurs emprunte des termes et des idées tout à fait représentatifs de son époque, est de déboucher directement sur des visées pratiques et surtout politiques. De fait, sa réflexion métaphysique doit conduire, tout comme le faisait sa physique, au bon gouvernement de la personne, mais aussi au bon gouvernement des autres, conséquence naturelle de l'état de gentilhomme[1]. Le bon dirigeant doit gouverner en vue de la vie éternelle[2], il lui faut, à cette fin, posséder des notions métaphysiques solides, fondées sur une philosophie naturelle vraie. Le but ultime de la métaphysique de Digby est donc essentiellement politique au sens large, ce qui lui confère une utilité directe et l'inscrit dans une visée pratique, conforme à ce que voudra promouvoir la *Royal Society* quelques années plus tard[3].

Or, la liberté de l'homme est un prérequis nécessaire au gouvernement de soi et des autres, et Digby inscrit le sujet dans l'opposition entre gouverner et être gouverné qui lui permet de faire la distinction avec le règne animal. L'homme bifront, à cheval entre mondes physique et spirituel, est-il fondamentalement libre ou déterminé ? Il s'inscrit dans une tension entre contrainte et liberté, entre un certain déterminisme naturel qui veut que les atomes, dans des circonstances précises, effectuent toujours les mêmes effets, et, d'autre part, la liberté indispensable à tout homme qui lui permet de poser des choix pour lesquels il sera ensuite tenu responsable[4]. L'influence des astres prend une tournure poétique dans *Loose Fantasies* qui semble parfois remettre en cause les préceptes de *Deux traités* ainsi que le dogme catholique romain de leur auteur. Dans quelle mesure l'homme porte-t-il la responsabilité de ses actions et, par extension, de son salut ? Le sujet, doué de volonté et d'un entendement capable d'exercer son empire sur cette dernière, devrait être déclaré libre de ses choix, mais la fortune semble parfois se jouer

[1] La lettre dédicatoire de *Deux traités* est à ce titre particulièrement révélatrice : « he whom I designe by the character of a brave man (…) governeth himselfe, and is not blindely governed by an other. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

[2] Digby insiste beaucoup dans l'épître dédicatoire sur cet aspect : « Afin de comprendre que cette science du gouvernement de l'homme en vue de la béatitude dans l'au-delà est noble et excellente, il faut constater que l'art du gouverneur, à qui il incombe de bien mener la cité, est de loin le plus illustre. Tous les autres arts viennent seconder cette tâche. » « To conceive how high and excellent, this science of governing a man in order to Beatitude in the next world is, we may consider, how among all arts that concerne his life, the art of a stateman, unto whome belongeth to see a common wealthwell [sic] governed, is by much the noblest. All other arts, are but ministeriall to him. » *Ibid.*, lettre dédicatoire, non paginée. Digby le rappelle aussi dans son ébauche de traité politique. Kenelm DIGBY, 'That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor', Brisith Library, Londres, Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 178-179.

[3] David Philip MILLER, « The Usefulness of Natural Philosophy: The Royal Society and the Culture of Practical Utility in the Later Eighteenth Century », *The British Journal for the History of Science*, vol. XXXII, n° 2, 1999, p. 185-186 ; William LYNCH, *Solomon's Child: Method in the Early Royal Society of London*, *op. cit.*, p. 4-7.

[4] Digby dit au sujet de l'homme, par opposition aux animaux : « for he only is free ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

des décisions de l'homme ; le pan plus littéraire de l'œuvre de Digby semble le montrer[1]. La question s'inscrit dans la controverse sur la véritable souveraineté du libre arbitre qui affole le XVIIe siècle anglais[2]. Ce chapitre s'attachera donc à retracer la pensée du chevalier qui évolue au fil des années et qui se situe résolument sous le signe de l'oxymore.

Enfin, la visée eschatologique du chevalier occupe le dernier chapitre de cette partie, où une analyse théologique, mais aussi esthétique est mise au service du motif de la mort qui parcourt les écrits de Digby. La fin de l'homme, dans toutes ses acceptions, amène au jour un dernier aspect essentiel de la pensée digbéenne et de son aspect parfois baroquisant. La nature de l'éternité et le devenir des âmes intéresse Digby en premier lieu qui en fait le but ultime de *Deux traités*. Le traitement esthétique de la mort avec une résurgence marquée du *memento mori* dans l'écriture de Digby offre un prisme d'analyse supplémentaire qui fait écho à l'inquiétude baroque telle qu'elle est décrite par Didier Souiller[3]. Conséquence directe d'une pensée hantée par la mort, la vie présente est célébrée et le bonheur est présenté comme un état propédeutique, préparatoire à la béatitude de la vie éternelle. Cette célébration d'une certaine jouissance de l'instant présent affiche, elle aussi, des relents de fête baroque, avec la célébration de sa fragilité et sa fugacité[4].

Une fois de plus, la pensée du chevalier dévoile une sensibilité baroque grâce à son jeu constant avec le paradoxe, la contradiction et l'oxymore, mais aussi par sa façon d'embrasser l'ambiguïté et la duplicité, et de célébrer la fugacité de la vie au regard de la mort imminente et omniprésente. La métaphysique de Digby, au même titre que les autres domaines de son travail, répond à un impératif de plasticité capable d'embrasser sa propre contradiction, dans un mouvement où l'évanescence et la fugacité de la vie humaine sont

[1] Le « pan plus littéraire » comprend la romance de Digby (*Loose Fantasies*), ses poèmes et de nombreuses lettres aux résonances lyriques, notamment celles du *Letter-Book*.

[2] Le Concile de Trente s'était particulièrement occupé d'affirmer le libre arbitre contre la prédestination calviniste. Sylvie TAUSSIG, « Introduction », *in* Pierre GASSENDI, *De la liberté, de la fortune, du destin et de la divination : Syntagma philosophicum, éthique, livre III*, traduit par Sylvie TAUSSIG (ed.), Turnhout, Brepols, 2008, p. 9. Les années 1640 à 1660 voient jansénistes et molinistes ainsi que Hobbes et Bramhall s'affronter dans la controverse sur la liberté et la nécessité. Plus largement, la décalvinisation de l'Angleterre, portée entre autres par Charles Ier, renforçait le rôle de la volonté humaine. Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *in* Thomas HOBBES, *De la liberté et de la nécessité ; suivi de Réponse à* La capture de Léviathan *(Controverse avec Bramhall I)*, traduit par Franck LESSAY, Paris, J. Vrin, 1993, p. 13-14, 19-20.

[3] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident précédé de La mort, état des lieux*, *op. cit.*, p. 269 ; Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 35.

[4] Richard ALEWYN, *L'univers du baroque*, traduit par Danielle RÉGNIER-BOHLER, Genève, Gonthier, 1964, p. 18-42, 66-69 ; Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 124-137 ; Jean ROUSSET, *L'aventure baroque*, *op. cit.*, p. 30-31.

glorifiées comme précurseurs d'une béatitude dont jouira le juste dans l'au-delà. *Memento mori* et *carpe diem*, figures affectionnées par les hommes du baroque[1], se conjuguent pour rappeler à l'homme qu'il porte la responsabilité de son avenir éternel.

[1] Yvonne BELLENGER, *Le jour dans la poésie française au temps de la renaissance*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1979, p. 108 ; Judith RYAN, *The Cambridge Introduction to German Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 69. Cette dernière analyse la conjonction de ces deux thèmes dans un sonnet de Hoffmannwaldau, contemporain allemand de Digby et représentant du baroque international.

Chapitre 1 : L'homme double

Dans sa préface à *Deux traités*, Digby débute avec la constatation que son projet originel était de ne composer qu'un seul traité, mais que l'ouvrage, échappant presque à son auteur, présentait une première partie si disproportionnée qu'il lui fallut changer « le nom et l'unité de ce travail » pour le préserver de cette incongruité[1]. La raison en est que Digby se trouve incapable d'envisager l'âme et son immortalité sans établir au préalable la nature et le fonctionnement des corps. L'ambivalence entre natures spirituelle et matérielle, entre aspirations du corps et de l'esprit, ne se fait pas sur un modèle d'imitation, et Digby reproche à de nombreux philosophes de déduire le procès des âmes de l'opération des corps[2]. Au contraire, la figure de l'antithèse domine sa pensée : les opérations de l'âme sont telles que cette dernière ne peut pas provenir des mêmes principes, par conséquent elle doit être d'une nature différente des corps[3]. Comprendre la nature de l'âme constitue ainsi le seuil à franchir pour pénétrer le monde spirituel plus généralement.

L'homme, double par nature, doit être ausculté sous ses deux jours. Il faut préciser d'emblée que la dualité du corps et de l'âme est une notion qui imprègne la philosophie du XVIIe siècle[4]. La réflexion n'est ni originale, ni nouvelle, pas plus qu'elle n'est

---

[1] « À l'origine, ces propos devaient ne former qu'un seul traité, mais après qu'ils furent couchés sur le papier, comme je me penchai dessus, je m'aperçus que la partie qui l'inaugurait (qui correspond au traité des corps) était si ample par rapport à sa contrepartie (qui était son but ultime et la raison pour laquelle je m'attelai à la tâche) que j'anticipai facilement que mon lecteur penserait que j'ai fait fausse route à ne mentionner le terme d'âme que dans un quart de ce discours qui vise à démontrer l'immortalité de celle-ci […]. Afin d'éviter cette incongruité, j'ai changé le titre et l'organisation de mon travail. » « This writing was designed to have seene the light under the name of one treatise. But after it was drawne in paper; as I cast a view over it, I found the prooemiall part (which is that which treateth of Bodies) so ample in respect of the other (which was the end of it; and for whose sake I meddled with it) that I readily apprehended my reader would thinke I had gone much astray from my text, when proposing to speake of the immortality of Mans Soule […]. To avoyde this incongruity, occasioned mee to change the name and unity of the worke. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée. Une traduction de la préface est disponible en annexe.

[2] « Mais en vérité, j'y ai été inéluctablement contraint par une doctrine qui prévaut dans les Ecoles du monde chrétien où les corps et leurs opérations sont expliqués à la façon des choses spirituelles. » « But truly, I was by an unavoydable necessity hereunto obliged: which is, a current of doctrine that at this day, much raigneth in the Christian Schooles, where bodies and their operations, are explicated after the manner of spirituall thinges. » *Ibid.*, préface, non paginée.

[3] Le trope de l'antithèse est lui-même souvent associé à l'esthétique baroque en ce qu'il est révélateur de tension et d'opposition. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 8. « Je pourrai ensuite élever mon discours à la contemplation de l'âme et montrer que les opérations de cette dernière sont telles qu'elles ne peuvent pas découler de ces mêmes principes. Ces derniers étant adaptés et communs à tous les corps, nous pouvons être certains que ce qui n'en découle pas ne peut avoir le corps pour origine. » « That I may from thence, make a steppe to raise my discourse to the contemplation of the soule; and shew, that her operations are such, as cannot proceed from those principles; which being adequate and common to all bodies, we may rest assured, that what cannot issue from them, cannot have a body for its source. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.

[4] Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 190.

spécifique au baroque. La tradition grecque puis chrétienne permet de situer l'homme à cheval sur deux sphères qui s'opposent[1], et donc, par extension, d'émettre pour l'homme l'hypothèse d'une nature qui tienne de l'oxymore, ou au moins de l'antithèse – deux figures privilégiées de la sensibilité baroque[2] – qu'il va lui falloir résoudre pour trouver sa véritable nature. De fait, la spécificité de cette vision de l'homme double qu'expose Digby se situe précisément dans la mise en valeur de la tension, de la contradiction, d'une intériorisation de l'opposition, qui transforme le lieu commun en trope baroque. Si la figure du double est parfois définie par l'image du miroir « qui fait que les deux composantes du couple bipolaire n'existent pour ainsi dire qu'en regard l'une de l'autre[3] », la double nature de l'homme a ceci de spécifique que corps et âme peuvent exister l'un sans l'autre (l'un, temporairement, existe dans le pourrissement, l'autre subsiste dans l'attente de la résurrection), et que cette propriété rend la résurrection possible, mais inscrit aussi l'homme dans un effort permanent tendu vers la réunion. Il faut donc penser la double nature de l'homme, dans la réflexion de Digby, non seulement sous le signe de la complémentarité, mais surtout de la contradiction, de l'oxymore et de la tension.

Le présent chapitre vise à établir la nature profonde de l'homme et à dégager les éléments qui composent son identité comme homme. Étant donné que sa nature physique a fait l'objet d'un examen approfondi dans la première partie de ce travail, le présent chapitre se concentre sur l'âme et les relations qu'elle entretient tant avec le monde spirituel plus large auquel elle appartient qu'avec le corps auquel elle est attachée. Une première partie détaille donc les étapes de la définition digbéenne de l'âme et sa relation avec l'immortalité, ainsi que certains problèmes que cette position suscite, puis une

[1] Jérôme BASCHET, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016, introduction.

[2] « La figure de l'oxymore, qui allie deux images, deux notions ou deux mots apparemment contradictoires convient à une rhétorique paradoxale d'inspiration baroque qui goûte la fusion des contraires. » Alain GÉNETIOT, *Les genres lyriques mondains, 1630-1660 : étude des poésies de Voiture, Vion d'Alibray, Sarasin et Scarron*, Genève, Librairie Droz, 1990, p. 95.

[3] Michel MOREL, « Théorie et figure du double : du réactif au réversible », *in* Gérard CONIO (ed.), *Figures du double dans les littératures européennes*, Lausanne, l'Âge d'homme, 2001, p. 18. De façon générale, la figure du double dans le contexte baroque s'entend sur le modèle du miroir, avec un personnage authentique et l'autre agissant comme reflet ou comme apparence. Le trope du déguisement s'inscrit dans cette célébration de l'apparence trompeuse et cette mise en valeur de l'ornement par rapport à la structure. Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 214-215 ; Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, *op. cit.*, p. 68. Cependant, la figure du double telle que je l'analyse ici se comprend davantage comme un élément présentant deux aspects opposés simultanément, embrassant une chose et son contraire et rendant possible – voire désirable – la contradiction et le paradoxe. Cette ambivalence se retrouve parmi les mystiques du XVIIe siècle. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 72-73 ; Jacques LE BRUN, « Métaphysique et/ou mystique : la poésie d'Angelus Silesius », *in* Dominique de COURCELLES (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 194.

deuxième partie tente de rendre compte du dualisme exposé, qui s'avère moins tranché que certains critiques ont bien voulu le croire.

1.A. Définition, nature et fonctionnement de l'âme

Qu'est-ce qui fonde l'identité profonde de l'homme ? Qu'est-ce qui fait que la personne est toujours la même, depuis sa conception dans la matrice jusqu'à l'éternité où elle est séparée à jamais de son corps pourrissant, avant de retrouver une enveloppe charnelle dont la nature reste à déterminer ? Dans le drame de la vie baroque, où l'homme, successif, ne cesse de changer et de se métamorphoser, la question de l'identité individuelle se pose avec une urgence aiguë[1]. Digby s'inspire, pour répondre, du célèbre *Discours de la méthode* de Descartes, paru quelques années plus tôt, et dont il avait recommandé la lecture à Thomas Hobbes[2]. L'approche à la première personne du singulier fait écho à son contemporain français[3] :

> Si je m'examine et m'interroge : qui suis-je quand je marche, ou je parle, ou je pense, ou je donne des ordres ? Ma raison me répond que même si j'étais privé de mes jambes ou de ma langue et que je ne pouvais plus marcher ou parler, je ne serais pourtant pas inexistant, et je saurai et verrai avec mon entendement que je suis toujours la même créature, le même *ego* qu'auparavant[4].

Le chevalier reprend le raisonnement cartésien, mais, au lieu d'avancer à partir de certitudes vérifiées, il anatomise le monde, s'interrogeant sur sa faculté de demeurer lui-même s'il perd l'usage de sa langue ou de ses jambes. Il définit ainsi la personne en dehors du champ du mouvement volontaire, puis de la parole, et enfin des perceptions par les cinq sens. La raison établit que l'*ego* demeure inchangé. Puis, le chevalier examine le processus interne de digestion – dont on se souvient qu'il était central dans la conception et au maintien de l'être vivant – pour l'éliminer comme cause essentielle de l'être. Enfin, le travail de l'imagination et les phantasmes qu'elle traite sont eux aussi exclus – la pensée elle-même, qu'il prétend mal nommée puisqu'elle recouvre dans ce cas la simple

[1] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 226.

[2] Digby cite aussi comme source *De l'âme* d'Avicenne, dont il possédait la traduction latine de 1546, désormais conservée à la Bibliothèque de la Sorbonne. Digby possédait, dans sa bibliothèque parisienne, un exemplaire de la première édition in-4° : René DESCARTES, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, 1637 (*Catalogue*, p. 23) ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », *op. cit.*

[3] Le style de ce passage, par son approche méthodique et son utilisation de la première personne, évoque le style du *Discours de la méthode*, ou, plus tard, celui des *Méditations Métaphysiques*, A.T., vol. VI, p. 1-78 ; vol. IX-1, p. 12-72.

[4] « If I cast with my selfe, who I am that walke, or speake, or think; or order any thing; my reason will answere me, that although my legges or tongue were gone, and that I could no longer walke or speake, yet were not I gone, and I should know and see with my understanding, that I were still the very same thing, the same Ego as before. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 416.

présence de signes du monde extérieur, ne constitue pas le ferment de l'identité pérenne[1]. Le cerveau pourrait ne plus être que le penseur serait toujours. Comme Descartes, Digby établit ainsi le fondement de la personne dans sa capacité à penser et non dans l'acte associé.

À l'appui de sa théorie, il avance le fonctionnement du rêve : n'y faisant usage ni de sa raison ni des organes sensoriels, le rêveur n'en existe pas moins. Il est à noter au passage que la thématique du rêve, chère à l'esthétique baroque[2], surgit çà et là dans la pensée de Digby et fait souvent office de preuve[3]. Dans une méditation non datée, il évoque l'aveugle et l'endormi pour dire les capacités en puissance de l'âme : l'un comme l'autre a les facultés de voir et de réfléchir, alors même qu'ils n'en font pas usage. L'activité intellectuelle de l'âme est ainsi en puissance chez tous, et cette potentialité suffit à définir l'être comme personne[4]. Quand tout corps est abstrait en l'entendement, il demeure toujours une substance, un « je » qui n'est en rien amenuisé par la perte de son enveloppe de chair. Ainsi, l'âme a la préséance dans la définition de la personne.

Pour déterminer quel est le ferment présent en l'homme qui permet d'affirmer qu'il demeure toujours le même malgré ses métamorphoses multiples, Digby, paradoxalement, emprunte aussi sa méthode à l'alchimie et attribue cette vertu à un substrat, à une forme qui permet ensuite la résurrection, partant du principe qu'aucun agent n'a la capacité d'éliminer entièrement la matière d'une forme sans laisser un infime support, une étincelle, qui a le pouvoir presque magique d'assimiler de la matière pour se recréer[5]. La destruction absolue et intégrale est impossible, un substrat infrangible demeure toujours. L'expérience de la palingenèse, décrite plus tôt[6], illustre cette idée : le vecteur rescapé ayant une propension à la dilatation, il se recrée avec une matière renouvelée. Figé dans la glace, il révèle parfois ses contours. Comme une métonymie, ce « sel » représente l'ensemble auquel il appartient, il est présent dès la conception et demeure inchangé, que l'être soit fini ou en évolution, qu'il soit incarné ou, au contraire,

---

[1] *Ibid.*
[2] Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 157-160 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 169-171.
[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 416, 460 ; Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 60, 127 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 84.
[4] Kenelm DIGBY, « Fragment, 'The operations of any substance' », *op. cit.*, f. 16r.
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit*. L'idée était courante à l'époque, comme le montre Betty J. DOBBS, « Alchemical Death and Resurrection: The Significance of Alchemy in the Age of Newton », *in* Stephen A. MCKNIGHT (ed.), *Science, Pseudo-science, and Utopianism in Early Modern Thought*, Columbia, University of Missouri Press, 1992, p. 70-71.
[6] Voir la première partie de ce travail, chapitre 3, « 3.C.2.c. Palingenèse et métamorphose ».

qu'il soit au-delà de la mort[1]. Ce substrat, cette « forme » du corps, est l'âme, seule garante de la pérennité de l'individu. La définir comme immortelle et immatérielle revêt dès lors un enjeu central, tant pour le salut de l'homme que pour la compréhension du monde.

Une telle définition sert évidemment la démonstration ultime du chevalier : toute substance est dotée d'existence, et toute substance immatérielle constitue un être indépendant, c'est-à-dire un être qui ne nécessite pas de corps pour exister[2]. La quantité, si centrale dans la compréhension du monde physique et à la détermination de ses mouvements et forces, n'a aucune pertinence dans le monde spirituel, bien que Digby aborde parfois la question de l'âme par l'alchimie. La séparation a une raison biblique : l'homme est certes tributaire des lois de la nature, mais il les surpasse dans la mesure où il est appelé à dominer la nature par son action et l'œuvre de ses mains[3]. De même, l'âme, soumise par la double identité de l'homme aux lois de la nature, doit pouvoir transcender celles-ci pour mieux les comprendre – et s'en libérer au jour de la mort. Cette fonction invite Digby à envisager la question de la spécificité de l'homme – et de son âme – du point de vue de sa mise en action et de la volonté à laquelle il peut soumettre son entourage.

1.A.1. Définition et composition de l'âme

Éternelle, immortelle et tendant à l'infini : l'âme vue par Digby semble, au premier abord, incarner un idéal classique de stabilité et d'unité que le monde physique n'est pas capable de fournir. Nous allons voir son rôle par rapport au corps puis détailler sa composition pour tenter d'établir que Digby situe la double nature de l'homme dans une perspective baroque de tension et de contradiction.

1.A.1.a. L'âme comme forme informante

L'âme recouvre une réalité multiple et complexe que Digby s'efforce de découvrir au fil de sa vie. La plupart des écrits de Digby traitent d'une façon ou d'une autre de l'âme, depuis son premier opuscule qui analyse la dialectique entre corps et âme dans quelques vers de Spencer[4] jusqu'à *Deux traités.* Ces deux ouvrages, publiés en même

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*
[2] « Car être une substance revient à être le sujet de l'existence et, par conséquent, être une substance immatérielle revient à être un sujet capable d'existence sans l'aide de la matière ou de la quantité. » « For to be a substance, is to be the subject of Existence; and consequently, to be an immateriall substance, is to be a subject capable of Existence, without the helpe of matter or of Quantity. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 417.
[3] *Ibid.*, p. 349. La référence est à Genèse , 28-30.
[4] Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit*.

temps, bien que rédigés à une vingtaine d'années d'écart, ont en commun d'examiner l'âme du point de vue de son opposition avec sa contrepartie corporelle. À la base de sa pensée se trouve une ferme division entre corps et âme, entre matériel et spirituel. L'approche est parfois plus théologique ; ainsi, dans ses méditations de retraite éditées en annexe, Digby définit l'âme non par ses opérations innées, mais plutôt par ses actions de comprendre et d'aimer :

> L'ame estant une substance spirituelle est toujours en action : ses operations sont entendre et aymer ; lesquelles sans intermission elle exerce ; elle ne peut estre en repos ; comme les choses materielles qui ne subsistent que par les vicissitudes de mouvement et de quietude[1].

L'âme « à une subsistence et activité au dela de la capacité de la matiere. Elle entendt, elle veut, elle ayme ; et après tout, fait des reflections sur ses propres operations[2] ». Distincte de la matière, elle a la propriété d'être réflexive, et ainsi elle est comparable à ce qu'on appellerait aujourd'hui la conscience. L'âme, loin d'être un rempart au chaos du monde, lui fournit un équivalent spirituel, en étant sans cesse en mouvement et en se définissant comme une activité permanente. Peut-être faut-il voir là un écho au scolastique Dietrich de Freiberg qui redéfinit l'*intellect agent* d'Aristote comme une substance dynamique, c'est-à-dire « une substance qui est substance en tant qu'elle agit ou opère, une substance qui a pour objet son activité – une opération qui est donc elle-même identique à la pensée en tant que substance[3] ». En considérant l'âme dans son mouvement, dans son devenir et dans son activité plutôt que par sa définition statique et descriptive, la vision simpliste qui oppose un monde physique, composé de division permanente et de chaos, à un monde spirituel unifié et stable se fissure et laisse entrevoir que ce dernier est lui aussi animé d'une agitation constante.

Le rapport de l'âme au monde peut expliquer cet effet de miroir entre chaos physique et mouvement de l'esprit. De fait, l'âme comprend toutes les vérités en soi, mais elles ne sont pas toutes disponibles à l'entendement.

> Et il n'y a point de difficulté qu'une ame espurée par la solitude et le silence, ne soit de soy capable de concevoir et de comprendre les natures et les veritez de toutes choses [...] car l'ame humaine estant le receptacle de toutes veritez et ayant une capacité a comprendre les essences de toutes choses, elles y entrent au premier abord qu'elle luy sont presentées, si quelque affection, ou quelque autre embarassement de l'esprit, ne s'interpose pour leur deffendre

[1] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 152r-v (1e méditation).
[2] *Ibid.*, f. 151r.
[3] Dietrich de Freiberg (1250-1320), dominicain, est l'un des premiers représentants de l'idéalisme spéculatif allemand, surtout réputé pour sa théorie qui dépasse les clivages entre nominalisme et réalisme. Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 426.

> l'entrée : tout de mesme comme la figure d'aucune substance entre sans aucun effort dans un miroir net et poli, si quelque rideau ou couverture n'est entredeux[1].

D'une certaine façon, l'âme contient le monde en soi, et il lui appartient de retrouver les vérités qu'elle possède. Elle y a accès dans la mesure où elle mûrit dans l'isolement et la méditation. Par conséquent, elle peut accéder à un savoir par avance et universel, pour peu que les conditions soient réunies et que la contemplation soit au centre de ses activités. Or, ce lien privilégié entre le monde et l'âme ne peut s'effectuer que sous le signe du miroir, du double inversé où les deux mondes s'opposent tout en se ressemblant[2]. L'âme n'est peut-être pas, au sein de la pensée de Digby, un élément aussi classique que l'on aurait pu croire au premier abord.

Si Digby hérite d'une approche essentiellement scolastique de l'âme, il n'en demeure pas moins influencé par les idées de Descartes dans la mesure où il tente de distinguer l'âme de la matière et du corps auquel elle est mêlée. De façon schématique, les aristotéliciens présentent l'âme comme la forme informante du corps et comme le principe de toute vie, doté de plusieurs fonctions. L'âme est alors la source de vie, sinon la vie elle-même, et sa présence seule suffit à délimiter le règne de l'animé[3]. À l'inverse, l'âme cartésienne – que Descartes préfère appeler « esprit » – est caractérisée par la conscience et la pensée, et donc radicalement dissociée du corps[4]. La rupture fondamentale découle de la nouvelle philosophie de la nature, qui veut que tout s'explique en termes de mouvement et d'étendue mathématisable, ce qui exclut la nécessité explicative de l'âme pour toutes les fonctions d'animation. Digby partage avec Descartes l'idée que l'âme seule, forme du corps, constitue le principe d'individualité de l'homme, contre la position aristotélicienne qui, grossièrement, estime que le composé de corps et d'âme occupe cette fonction[5].

Les innovations de Descartes attirent le chevalier et expliquent sans doute qu'il détaille tant les processus cognitifs, mais, même s'il souscrit à certaines des idées de son contemporain, il demeure ancré dans une vision du monde encore très aristotélicienne. En

---

[1] Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 149v-150r.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 166-168.
[3] Elie DURING (ed.), *L'âme*, Paris, Flammarion, 1997, p. 15.
[4] Pierre CLAIR et Henri Dominique SAFFREY, « Âme », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 4 mai 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ame/ ; Michel NODÉ-LANGLOIS, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 14-15 ; Frédéric de BUZON et Denis KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002, p. 4-5 ; Dominik PERLER, « What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background », *in* John MARENBON (ed.), *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy: Knowledge, Mind, and Language*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 9-38.
[5] Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 166, n. 166.

axant sa démonstration sur la distinction entre âme et corps, entre immatériel et matériel, le chevalier révèle peut-être l'influence de Descartes sur sa pensée, mais il ne produit pas une réflexion proprement cartésienne. Le monde physique tel que Digby le voit est empreint d'un chaos constant, perclus de divisions en tous genres, et rendu instable par les atomes jaillissant de toutes parts. Or, la première propriété de l'âme se trouve dans son indivisibilité. La métaphysique de Digby, en quête d'une unité essentielle, constitue-t-elle un rempart rassurant contre un chaos aux résonances baroques qui suscite crainte et tremblement ? L'unité profonde de l'âme, son intégrité et sa permanence sont peut-être, dans le système de Digby, une réponse à l'inquiétude que génère le mouvement continu de la matière.

La véritable nature de l'âme, rappelons-le, n'apparaît pas encore clairement au chevalier qui admet qu'il pourra expliquer la mystérieuse spiritualisation des atomes dès qu'il verra une âme[1]. Il convient néanmoins d'une définition générique et fait de l'âme le principe qui engendre toutes les opérations de l'homme[2]. Au terme d'une démarche déductive, Digby dégage deux traits majeurs pour définir l'âme : son indivisibilité et sa capacité à ordonner le monde[3].

Indivisible, l'âme l'est par contraste avec les corps. Le premier traité définissait l'âme par la négative[4] ; puisque dans la démarche du chevalier, l'analyse du corps met en lumière tout ce que l'âme n'est pas, et dans la mesure où la matière se définit par sa propension à la division, l'âme, au contraire, se distingue grâce à son caractère insécable. La démarche qui mène à cette conclusion paraît circulaire : le chevalier présente d'abord la notion d'Être comme inhérente à l'entendement de l'homme[5]. L'exploration de cette notion lui permet ensuite de conclure à la profondeur de son ancrage dans le sujet, et de constater que le concept d'Être semble correspondre si parfaitement à l'homme que l'âme et l'Être sont faits l'un pour l'autre, tous deux étant indivisibles et dépourvus de parties[6]. L'argument est ainsi fondé, une fois de plus, sur la similitude que deux notions semblent entretenir. L'évidence y joue aussi un rôle déterminant, puisqu'à chaque étape, elle

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 394.
[2] « Nous sommes assurés qu'il y a une âme (c'est-à-dire un principe d'où surgissent ces opérations). » « We are sure there is a soule, (that is to say, a Principle from whence these operations spring). » *Ibid.*
[3] « Il s'ensuit que notre âme, par sa nature, a la puissance de conférer l'indivisibilité à tout ce qui vient en elle. » « It followeth that our soule hath a power and nature to bestow indivisibility upon what cometh into her. » « L'âme a pour vocation de mettre les choses en ordre. » « The soules proper worke, is to order things. » *Ibid.*, p. 395, 427.
[4] *Ibid.*, p. 350.
[5] *Ibid.*, p. 395.
[6] *Ibid.*

justifie l'indivisibilité et l'absence de parties des deux notions concourantes. L'âme possède aussi la puissance de conférer son indivisibilité : la spiritualisation des atomes évoquée précédemment permet aux substances présentes dans l'entendement d'être elles aussi dénuées de parties. Par conséquent, l'âme décerne son insécabilité à tout ce qu'elle absorbe. La gestion intellectuelle des chiffres le montre : l'entendement perçoit le nombre « dix » comme une unité, au même titre que « neuf » ou « huit », il ne voit pas chacun de ces nombres comme une addition d'unités plus petites[1]. Il en va de même avec la notion de « tout » qui, si on lui ôte une partie, n'existe plus comme totalité[2]. La capacité d'abstraction de l'âme prouve son immense puissance, puisqu'elle a la possibilité de tirer l'unité d'une pluralité donnée. Au-delà de son apparente naïveté, cet argument implique, en filigrane, que l'âme a le pouvoir de distinguer l'unité du monde, celle-là même que le chevalier tente de recouvrer. L'âme conduit toutes choses vers l'unité, la clarté et l'indivisibilité[3].

L'autre caractéristique de l'âme est sa capacité à mettre en ordre[4]. L'entendement, on l'a vu, a pour nature de structurer et de classifier, puisque tous les arts et les travaux des hommes, comme la cité, l'armée, la maison, le jardin, reviennent à de belles compositions de parties[5]. La quantité elle-même, dans la mesure où elle consiste en un ensemble de fragments, est sujette à l'ordonnancement et au classement ; elle requiert donc une instance supérieure à cet effet[6]. Il en va de la nature même du corps d'être ordonné, ce qui prouve pour le chevalier que l'âme n'est pas matérielle, puisque l'ordre lui est intrinsèque et non imposé, et qu'elle confère cette capacité à ce qui l'entoure[7]. De fait, son essence consiste à ordonner ce qui lui apparaît, et elle a le pouvoir de

[1] *Ibid.*, p. 399.
[2] « Si donc la notion de « tout » ou de « entier » est dite matérielle et quantitative, elle doit être divisible. Mais si on la divise, aucune de ses parties ne correspond au « tout » ou « entier » d'origine, elle n'est pas divisible et par conséquent par matérielle non plus. » « If then the notion of All or whole, be said to be materiall and quantitative, it must be divisible: but if you divide it, no part remayneth All or whole: it is not therefore divisible; and consequently it is not materiall. » *Ibid.*
[3] « Amener ce qui est divisible à l'indivisibilité, ce qui est multiple à l'unité, ce qui est indéterminé et confus à la clarté et la distinction, telle est la vocation de l'âme. » « It is the nature of the soule, to draw from divisibility, to indivisibility; from multitude, to unity; from indeterminatenesse and confusion to a clarity and determination. » *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 411, 427.
[5] « Car si nous réfléchissons aux œuvres et aux actes des hommes, comme la bonne vie, la cité, l'armée, la maisonnée, le jardin et tous les artefacts – tous ne sont que des compositions de parties bien ordonnées. » « For if we reflect upon the workes and artes of men, as, a good life, a commonwealth, an army, a house, a garden, all artefactes; what are they, but compositions of well ordered partes? » *Ibid.*, p. 411.
[6] « La nature de la quantité est précisément d'être composée de multiples parties, elle est par conséquent sujette à la mise en ordre et au classement. Par conséquent, n'est-il pas évident que notre âme, comparée à la masse des corps et à la nature de la corporéité ou de la quantité, est son propre agent et agit sur sa propre matière ? » « Quantity is a thing whose nature consisteth in a capacity of having partes and multitude, and consequently is the subject of ordering and ranking; doth it not evidently follow, that our soule, compared to the whole masse of bodies, and to the very nature of corporeity or quantity, is as a proper agent to its proper matter to worke upon? » *Ibid.*
[7] *Ibid.*

communiquer son ordre par l'action – cette dernière prérogative doit cependant être nuancée dans la mesure où Digby ne détermine pas si ladite action découle de l'âme seule ou de son association avec le corps[1].

La démonstration de la nature de l'âme par ses opérations, c'est-à-dire par l'ordonnancement des choses et la possibilité de l'abstraction – un autre nom pour la capacité à rendre une notion indivisible – ne laisse cependant pas les contemporains aristotéliciens de Digby indifférents. Alexander Ross, en particulier, lui reproche de délimiter l'âme au moyen d'accidents, dans la mesure où le savoir-faire, l'ordre et la connaissance ne constituent pas des substances[2]. Il propose un autre modèle cognitif où une force de l'âme, l'*agent intellect*, raffine les phantasmes et assure leur transition entre la fantaisie et l'intellect passif[3]. Ce système permet à l'âme d'être à la fois active et passive, sans pour autant être composée de parties. L'auteur nie en outre que l'âme puisse avoir des degrés de perfection, qui correspondent en réalité à des niveaux d'activité plus ou moins intenses de certaines opérations de l'âme. Ross établit plutôt une hiérarchie des intelligences, situant ainsi la différence non dans ses opérations, mais dans le contenu que l'âme traite. Ainsi adhère-t-il à une interprétation plus strictement aristotélicienne, où l'âme correspond à une substance non mobile et immatérielle, mais incarnée et faite de fonctions[4].

Ainsi, l'âme, bien qu'elle se définisse par son indivisibilité et la mise en ordre du monde qui l'entoure, s'inscrit dans la sensibilité baroque que déploie Digby par l'effet de miroir qui l'oppose au monde physique. Ce parallèle entre mondes spirituels et matériels que le chevalier cherche sans cesse à opposer risque cependant de mettre en péril sa démonstration qui oppose le monde physique de la division à l'indivisibilité de l'âme. Afin de rendre compte des différentes opérations de l'âme, Sir Kenelm recourt donc non pas à une description par parties, mais par degrés.

1.A.1.b. Les trois degrés de l'âme

L'un des attributs essentiels de l'immortalité de l'âme se situe dans son indivisibilité, puisque, *a contrario,* ce qui comprend des parties est susceptible de

[1] *Ibid.*, p. 411-412, 427.
[2] Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 85.
[3] Sur la définition de l'*intellect agent* chez Aristote, on peut consulter Michael FREDE, « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », *in* Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le* De anima *d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 377-390.
[4] ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, p. 135-40, II, I, 412a5-413a5 ; Michel BASTIT, « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme? », *in* Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le* De anima *d'Aristote*, *op. cit.*, p. 13-35.

mouvement, et se révèle donc mortel[1]. Or, l'âme est traditionnellement perçue comme composée de parties – par exemple, l'anatomie de l'âme est un passage obligé des manuels de spiritualité qui visent la réforme intérieure[2]. La nature exacte de ces parties varie suivant les auteurs et les influences qu'ils subissent. Descartes, quelques années plus tard, marque une rupture anthropologique importante lorsqu'il conçoit l'âme non plus comme la forme de l'âme, mais en union avec le corps, et qu'il affirme « [qu']il n'y a en nous qu'une seule âme, et [que] cette âme n'a en soi aucune diversité de parties[3] ». Digby ne souscrit pas à la même réflexion que Descartes – qui, rappelons-le, ne sera publiée qu'en 1649, soit cinq ans après *Deux traités* – mais il entretient le même genre de questionnement sur le rôle de l'âme par rapport au corps et sur la composition de cette dernière.

Digby contourne la difficulté en parlant de « degrés » de l'âme pour rendre compte des différents niveaux que comprend l'âme, sans la décomposer en parties[4]. De fait, il faut comprendre le terme « degré » au sens anglais comme synonyme d'escalier, présentant des échelons entre les mondes matériel et spirituel. Le terme a aussi des échos chez les mystiques espagnols qui peuplaient la bibliothèque de Digby[5]. Une incertitude plane sur la pensée du chevalier, dans la mesure où il semble parfois confondre ces degrés avec des facultés[6] – on peut attribuer ce flou à l'importance considérable que prend

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 417-418. Sur l'immortalité de l'âme, on peut consulter George WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, p. 148-163 ; Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, *op. cit.*, p. 282-298 ; Norman BURNS, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, Harvard University Press, 1972 ; Franck LESSAY, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *XVII-XVIII, Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. XXXII, n° 1, 1991, p. 21-33 ; Sarah HUTTON, « Ralph Cudworth: God, Mind and Nature », *in* Robert L. CROCKER et Sarah HUTTON (eds.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 61-76 ; Paul R. BLUM, « The immortality of the soul », *in* James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 211-243 ; Bryan W. BALL, *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley*, Cambridge, James Clarke & Company, 2008.

[2] Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, *op. cit.*, p. 27.

[3] René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, A.T., vol. XI, p. 364.

[4] Pour comprendre les problèmes liés aux parties de l'âme chez Aristote, on peut consulter Michel BASTIT, « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme? », *art. cit.*

[5] Digby possédait, entre autres, les œuvres complètes de Thérèse d'Avila, dans un volume relié à son chiffre désormais conservé à la Houghton Library de l'université de Harvard. Teresa de AVILA, *Las Obras*, Anvers, 1630. Thérèse d'Avila, dans *Le château de l'âme*, détaille sept degrés ou demeures dans l'âme qui correspondent chacun à un niveau de proximité avec Dieu. Ils sont à la fois des étapes dans l'itinéraire spirituel et des degrés d'intériorité. Tomás ÁLVAREZ, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Ávila : « Le château intérieur ou les demeures »*, traduit par Nelly DINNAT, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 120-123 ; Thérèse D'AVILA, *Le château de l'âme ou le livre des demeures*, traduit par Grégoire de SAINT-JOSEPH, Paris, Points, 2014, p. 1.

[6] La quatrième méditation évoque des « degrez de l'ame » (Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160r (4e méditation), tandis qu'un fragment parle de « gradations in the cognitions of Man » avec une description qui correspond tout à fait aux degrés de l'âme (Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14r-v.). Il est par ailleurs très fermement opposé à ce que l'âme puisse avoir des parties (Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 423.), alors que l'on retrouve dans sa correspondance des références aux parties de l'âme (par exemple, Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Longing much to heare how yr Lo:' », Londres, 29 avril 1643.)

l'acquisition de la connaissance dans sa pensée, ce qui fait que sa pensée épistémologique est indissociable de sa conception de l'âme[1]. Loin d'être un fallacieux détour pour ne pas parler de parties, la notion de gradation permet de tenir ensemble, d'une part, le fait que l'âme est susceptible de fonctions diverses au plus haut point et, d'autre part, qu'elle forme une unité parfaite. Digby insiste, lors de sa description de l'âme désincarnée, sur le fait que celle-ci ne peut souffrir aucun ajout, accident ou excroissance, ce qui fait écho à sa conception de la connaissance comme transformation de la substance de l'âme et non comme accroissement de celle-ci[2]. L'âme indivisible, et donc immortelle, peut souffrir des degrés qui ne sont pas des parties, mais des distinctions qualitatives, liées à ses activités. Cette précision, je tenterai de le montrer au sujet de la résurrection, permet à l'âme de préserver son unité lors de sa séparation d'avec le corps.

Pour expliquer les activités de l'âme, le chevalier recourt, comme bon nombre de théoriciens avant lui, à une analyse tripartite de l'âme[3]. Chaque degré correspond à un état de l'âme plus ou moins désirable, mais que chaque personne connaît en elle-même. L'âme, rappelons-le, est composée de trois degrés : les affections sensuelles (la fantaisie), les facultés rationnelles (la partie rationnelle) et l'intellect[4]. À chacun correspond un moyen distinct de connaissance déjà esquissé. Cette fois-ci, nous nous intéressons non à la dimension épistémologique de chaque degré, mais à la spirituelle.

Au niveau inférieur, les espèces corporelles produisent des impressions sur la fantaisie qui relie l'homme au monde sensible ; cette partie basse gouverne les gens qui emploient leur raison au service de leurs appétits. Chez la plupart des hommes, l'activité la plus intense concerne ces facultés subalternes – directement liées au monde sensible. Pires que les bêtes, les sujets emploient alors leur raison au profit des objets corporels et des appétits, tandis que le règne animal ne procède que par pur instinct. Le chemin spirituel qui s'impose pour de telles gens passe par la mortification systématique et l'extirpation des vices, accompagné de saines lectures et de solitude[5].

---

[1] L'association entre nature de l'âme et connaissance n'est pas spécifique à Digby – le thomisme, déjà, notait que l'opération propre des substances intellectuelles était l'acte de connaître. Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 214.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.
[3] Mino Bergamo identifie, pour les besoins de l'analyse de la littérature dévotionnelle, deux grands types d'âme : le modèle issu de la philosophie aristotélico-thomiste, et celui d'inspiration rhéno-flamande. Tous deux présentent une âme en trois parties, bien que celles-ci aient des fonctions et des exercices distincts. Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 28-29.
[4] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160 (4e méditation).
[5] *Ibid.*, f. 60r-v ; Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14r.

L'âme a ensuite la capacité de réfléchir sur ces particuliers : elle peut les abstraire et déduire de ceux-ci leur nature universelle – elle fait alors fonctionner sa faculté rationnelle qui produit un savoir illatif ou inférentiel[1]. Ce degré de l'âme domine chez les hommes qui ont des organes sensoriels faibles, qui ont été éduqués à dompter leurs sens, ou encore dégoûtés des plaisirs de sens à force d'abus. Gouverneurs et érudits comptent généralement parmi ceux-ci. La fantaisie et la faculté rationnelle ne peuvent opérer au même niveau simultanément – l'une ou l'autre domine nécessairement. Le trope littéraire du combat entre passion et raison, dont Digby fait un usage abondant par ailleurs pour dire les obstacles à l'unité de la personne[2], se joue entre ces deux degrés et ne peut se résoudre, avance le chevalier, que dans une instance supérieure[3].

Un exemple concret de l'opposition entre degrés sensible et rationnel se trouve dans les mots de consolation que le chevalier adresse à son ami Lionel Cranfield et à sa sœur, lors du décès de leur neveu et fils respectif. Lady Buckhurst, souligne-t-il, ne doit pas épouser son chagrin, puisqu'elle pleure ce qui s'adressait à la partie sensible de son âme, alors que son versant rationnel doit vivre dans l'espérance et l'attente d'une preuve de l'au-delà. Le terme de « partie » (*part*), si central à *Deux traités* qu'il écrivait à la même époque, est ici employé dans un contexte non philosophique[4]. L'absence de référence à l'espace intellectuel de l'âme souligne une interprétation dualiste et simplifiée de celle-ci qui unit les mondes matériel et immatériel. Aucune référence n'y est faite à une instance supérieure. La lettre est, évidemment, un écrit de circonstance, et ne peut, à ce titre, prendre la même importance théorique que les écrits plus philosophiques du chevalier, mais elle apporte une indication utile sur la tentation du dualisme que connaît le chevalier. Sa définition de l'âme se prête en effet à une interprétation dualiste stricte, où passion et raison s'opposent systématiquement, où corps et âme ne laissent pas de place à l'instance supérieure dont Digby défend par ailleurs l'existence.

[1] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 15r.
[2] On peut voir par exemple Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.
[3] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*
[4] « Mais se lamenter à outrance pour la perte de ce qui n'était que le divertissement de votre partie sensitive et ce dont votre être rationnel attendait et espérait la preuve est en deçà du tempérament si distingué et noble de votre incomparable sœur. » « But to bemoane ones selfe too uncomfortably, for the losse of what was yet but the entertainment of the sensitive part, and whose satisfaction of the rationall part was but in hope and in expectation of the proofe, is too lowe for so high and excellent a temper as your matchlesse sister is composed of. » Un peu plus loin : « Car celle qui possède le raisonnement le plus puissant que je connaisse ne laissera pas la passion l'emporter si elle en prend les rênes en mains propres », « for she that hath the strongest power of reason of any that I know, will not lett passion runne away with her if once she take the raines into her owne handes. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Longing much to heare how yr Lo:' », *op. cit.*

De fait, chez le chevalier, cette vision d'inspiration platonicienne s'enrichit d'une troisième faculté de l'âme qui est purement intellectuelle et qui dépasse la raison : l'homme doit cesser d'écouter sa raison lorsqu'il sent un principe supérieur se présenter à lui. Il réserve l'exclusivité de la connaissance de ce troisième degré à quelques heureux élus, versés dans les choses spirituelles. La mention s'apparente à la « cime et suprême pointe de l'esprit » que décrivait l'évêque de Genève, François de Sales, quelques années auparavant[1], ou encore au « on ne sait quoi de tout à fait secret et caché » qui se déploie dans l'âme, ailleurs que là où se diffusent les puissances que sont l'intellect et la volonté, comme l'indiquait Maître Eckart[2]. Ce degré correspond peu ou prou à ce que les mystiques appellent la « zone suprarationnelle », lieu privilégié de la rencontre intime de l'homme avec Dieu.

De même que le degré inférieur de l'âme est la passerelle entre l'âme et le monde matériel, de même le troisième degré la relie au monde intellectuel. Sur le plan épistémologique, j'ai tenté de le montrer, le savoir qui découle de cette faculté est beaucoup plus certain dans la mesure où il ne vient que de l'âme et non de choses extérieures, correspondant ainsi à une connaissance intuitive[3]. Sur le plan spirituel, dans cette faculté est empreinte l'image de Dieu, elle ne peut tolérer d'autre image de créatures, elle est donc le lien direct avec le divin[4]. Au cours d'une méditation, Sir Kenelm note que son âme est une « substance plus digne et relevee que pour servir seulement à informer ce corps materiel : elle à [sic] subsistance et activité au dela de la capacité de la matière[5] » ; l'âme a pour lui une dimension supplémentaire à celle, aristotélicienne, de forme informante car elle est « vivement empreint[e] » de l'image de Dieu[6]. Cette répartition rapproche le chevalier de la pensée des mystiques rhéno-flamands[7], tradition à laquelle *A Treatise of Adhering to God* que Digby a traduit appartient. Ce troisième degré de l'âme, cette dimension religieuse au sens étymologique du terme, permet à Digby de sortir de l'opposition entre passion et raison, entre matériel et spirituel, pour dépeindre l'âme comme un lieu de rencontre et non seulement un lieu de

[1] François de SALES, « Traité de l'amour de Dieu », *in* André RAVIER (ed.), *Saint François de Sales : Œuvres*, [1969], 2e éd., Paris, Gallimard, 1992, p. 667.
[2] Johannes ECKHART, *Traités et sermons*, traduit par Alain DE LIBERA (ed.), Paris, Flammarion, 1993, p. 235-236 ; Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 75-78.
[3] Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14-18.
[4] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160 (4e méditation).
[5] *Ibid.*, f. 151r.
[6] *Ibid.*
[7] Maître Eckhart identifie une « faculté cognitive orientée vers Dieu » qui correspond à l'âme déiforme, où l'image de Dieu est imprimée. Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 72-79.

combat, ce qui a une incidence sur le dualisme qu'il déploie, comme je tenterai de le montrer par la suite.

1.B. Spécificités de l'âme désincarnée

1.B.1. Les trois attributs de l'âme désincarnée

Une fois qu'elle a quitté le corps, l'âme en attente de la résurrection est-elle différente de sa version incarnée ? Digby cherche avant tout à accentuer la continuité qu'il y a entre les deux états de l'âme afin de souligner qu'il s'agit bien de la même entité qui ressuscite. Il dégage trois caractéristiques pour la décrire hors de son enveloppe charnelle : la première la montre hors de tout lieu, puisqu'être en un lieu est l'un des critères des corps[1]. Deuxième critère : le temps, qui gouverne pourtant le mouvement des cieux, qui permet la mesure des élans terrestres et qui inclut l'ensemble des corps humains, n'a aucune emprise sur l'âme qui existe tant que dure le temps, mais qui se soustrait à son pouvoir[2]. Son rapport au temps est cependant ambigu, dans la mesure où l'âme incarnée ne peut faire l'économie de celui-ci : il lui faut être frappée par les objets extérieurs soumis au changement afin de mettre en branle sa réflexion. Une fois désincarnée, néanmoins, elle peut penser hors du temps, simultanément, mais l'impulsion première des objets doit avoir eu lieu au seuil de sa pensée, ce qui explique que sa réflexion ne soit plus que le prolongement de son cheminement terrestre. Enfin, troisième principe, l'âme désincarnée est aussi une activité, elle se meut d'elle-même et elle comprend son propre principe de mouvement, contrairement, d'une part, aux bêtes, dont le déplacement est sans cesse dicté par des choses extérieures comme une perception ou un souvenir, ou, d'autre part, aux objets comme un couteau dont le mouvement est imprimé par la main qui le manie[3]. Sir Kenelm en conclut donc que l'âme est « une substance indivisible, exempte de lieu et de temps, mais présente aux deux, une connaissance actuelle et présente de toutes les choses qui peuvent êtres sues, et un savoir-faire ou une règle, par cela même qu'elle est, pour toute chose quelle qu'elle soit[4] ». Si l'âme est imparfaite, elle comprend ces éléments à proportion de sa croissance, et sa puissance est relative à l'ampleur de sa connaissance et de sa volonté. Il est donc de la nature d'une âme désincarnée de posséder et de connaître toute chose – on remarque au

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 424 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 2v-3r.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 424-425.
[3] *Ibid.*, p. 425.
[4] « An indivisible substance, exempted from place and time, yet present to both: an actuall and present knowledge of all things that may be knowne: and a skill or rule, even by what it selfe is, to all things whatsoever. » *Ibid.*, p. 426.

passage combien la dimension épistémologique est centrale dans cette définition de l'âme désincarnée.

Autre attribut d'envergure qui découle des premiers, l'âme, étant donné qu'elle est indépendante du temps, ne connaît pas la succession, elle œuvre dans l'instantanéité pure[1]. La mention a une grande importance pour l'eschatologie du chevalier, comme on le verra. Digby met en porte à faux la notion de succession avec celle d'être, notant une incompatibilité entre les deux, dans la mesure où la succession implique d'avoir certaines choses déjà présentes et d'autres encore en devenir, ce qui va à l'encontre de la plénitude spirituelle[2]. Une chose ne peut *être* si ses ingrédients essentiels ne forment pas déjà pleinement l'objet, c'est donc en vertu d'une adéquation métonymique entre l'ensemble et la partie que les choses matérielles ne peuvent accéder aux pleines potentialités de l'être. Cette caractéristique confère à l'âme une potentialité infinie, nécessaire pour accueillir un Dieu infini[3].

Ces conceptions ne vont pas sans susciter l'opprobre. Si l'âme est infinie, elle devient alors l'égale de Dieu. On retrouve là l'un des traits du baroque qui voit le monde comme un « champ de forces ouvert et conflictuel, où tout est énergétique et in-défini, il-limité, in-terminable[4] ». Les lignes de fuite tendent vers un monde infini, tandis que son inverse classique privilégie l'unité indivisible d'un cosmos centré et fermé. Ross, dans cette opposition, incarne une vision plus classique où l'âme est délimitée et où sa progression vers Dieu est linéaire : il avance que le savoir-faire, l'ordre et surtout la connaissance sont des accidents et non des substances et ne peuvent, par conséquent, pas définir la nature de l'âme. Il refuse que l'âme ait un désir de connaissance infini et, en quête d'harmonie et de proportions, déclare cet appétit relatif à l'objet. La seule infinitude liée à la connaissance se situe dans la succession : l'âme peut connaître successivement, infiniment. Alexander Ross reproche ainsi à son adversaire une ontologie trop peu discriminante qui confond essence et existence – beaucoup de choses et de vivants sur Terre possèdent l'être qui ne peut donc constituer le propre de l'âme humaine. Le lieu n'est pas strictement corporel, et ce qui n'a pas de lieu n'a pas d'existence – il en découle

[1] *Ibid.*, p. 444.
[2] *Ibid.* ; Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 39-40.
[3] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 17-18 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'My arrant now, is not to excuse my not lighting' », *op. cit*.
[4] Claude-Gilbert DUBOIS, Pierre-Paul LACAS et Victor-Lucien TAPIÉ, « Baroque », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 mars 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/baroque/.

que l'âme décrite par Digby n'existe pas[1]. Cette réfutation point par point de la pensée de Digby relève d'un aristotélisme sévère qui ne tolère aucun ajout[2], mais aussi d'un classicisme qui recherche l'équilibre et la proportion[3]. Elle illustre efficacement que la pensée du chevalier est perçue par certains comme trop innovante, que la distinction qu'il fait entre corporel et spirituel redessine le monde d'une façon nouvelle.

Maintenant que les contours de l'âme désincarnée ont été tracés, il reste à voir quel rapport celle-ci entretient avec ce qu'elle était au cours de son existence terrestre. Puisque le corps n'a pas de part à la connaissance, l'âme désincarnée peut conserver l'ensemble du savoir qu'elle entretenait sur Terre. La chaîne causale étant très serrée, il lui suffit de connaître un chaînon, un élément, pour que l'ensemble de la concaténation lui apparaisse clairement ; désormais, elle n'est plus limitée par le corps. Ce processus est prééminent dans l'ensemble de la pensée de Digby ; il permet de justifier que l'enfant mort-né participe pleinement à l'humanité[4]. Il s'ensuit que l'amplitude du savoir à la portée de l'âme est similaire pour tous, quelle que soit la situation de l'homme dans le monde, quelle que soit sa connaissance ici bas. En outre, si l'homme a été exposé à l'erreur, celle-ci disparaîtra instantanément de son âme puisque deux jugements contradictoires ne peuvent coexister dans le même entendement[5]. L'âme désincarnée constitue ainsi le perfectionnement de sa version incarnée, en particulier, comme souvent avec Sir Kenelm, en matière épistémologique.

La description de l'âme désincarnée est donc ambiguë : elle représente une unité complète, stable et apaisée que l'on pourrait mettre en parallèle avec un idéal classique d'harmonie, alors que sa propension à l'infini la fait pencher du côté de la démesure baroque. En réalité, l'âme détachée se situe dans un équilibre instable, une tension permanente du fait même de sa séparation du corps. En effet, l'âme ne délaisse pas le corps comme un vulgaire vêtement, puisqu'elle se sait appelée à le réintégrer au dernier jour pour l'éternité. L'état de séparation est violent et peu naturel, il est tout entier

[1] Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 85, 71, 73, 80.
[2] Pour un exposé clair de la notion aristotélicienne de lieu, consulter Helen S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, *op. cit.*, p. 66-121.
[3] Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, *op. cit.*, p. 74 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 33.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 428.
[5] *Ibid*. Ross s'oppose à cette idée, avançant qu'une âme n'obtient la perfection de la connaissance que grâce aux sens, et en outre que les faux jugements font partie de la punition divine infligée en Enfer ; ils ne sont donc pas oblitérés par une connaissance parfaite. Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 93-94. Voir à ce sujet partie II, chapitre 2, « 2.A.1.b. Entre matériel et spirituel ».

composé du désir insatiable d'une réunion prochaine[1]. L'âme éprouve-t-elle de la jalousie à l'idée que son corps, avant de l'informer de nouveau, prendra mille formes, chacune s'achevant dans une corruption inévitable ? Le chevalier ne résout pas la question, mais on retrouve là sa fascination pour les corps en putréfaction[2]. Le désir qu'a l'âme pour le corps constitue une tension permanente, un déséquilibre patent et irrémédiable jusqu'au jugement dernier. À Hakewill, Digby rappelle que l'homme meurt en désirant son corps, citant l'épître aux Éphésiens à cet effet, « car jamais personne n'a haï sa propre chair[3] ». Digby va plus loin et affirme non seulement l'absence de haine pour le corps, mais aussi l'amour nécessaire de l'un pour l'autre. De fait, l'homme est composé de corps et d'âme, et cette dernière n'est pas satisfaite tant qu'elle ne s'incarne pas[4]. Tiré d'un passage sur la relation maritale mise en parallèle avec l'union du Christ et de son Église, la citation approximative s'oppose directement aux propos de Castel tels qu'ils sont traduits par Digby au début des années 1650, une quinzaine d'années plus tard. Dans sa traduction de *A Treatise of Adhering to God*, le chevalier conserve au chapitre 10, la mention que l'âme attachée à Dieu regarde son corps avec distance et détachement[5]. Digby n'est certes pas l'auteur de ces propos – il n'en est que le traducteur – et l'idée est typique des mystiques rhéno-flamands qui prêchent le renoncement[6]. Cette pensée influence clairement le chevalier qui appelle parfois de ses vœux le détachement des choses terrestres[7], voire leur mépris ; cependant, c'est la réhabilitation du monde matériel comme propédeutique à l'au-delà et comme objet légitime de la jouissance de l'homme qui prévaut dans sa pensée. Ainsi, Digby prend en compte le renoncement aux choses matérielles, aux plaisirs de ce monde, un peu comme on adopte une posture littéraire ou on fait un exercice spirituel. Sa pensée s'oriente plutôt vers une célébration baroque de la nature double de

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit*.
[2] *Ibid.* Voici quelques autres références aux corps pourrissants : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 134 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*, f. 43v-r ; Kenelm DIGBY « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », Londres, 11 septembre 1633, p. 140 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 220.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*, f. 8r-v. La référence biblique est à Ephésiens 5, 29 : « Nemo carnem suam unquam odio habuit, and cupimus superuestiri &c; (or something to this purpose; the precise wordes I remember not) ». « Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et l'on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église ».
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*, f. 8v.
[5] Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 38-42.
[6] Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 72-74, 190-191.
[7] « Les objects exterieurs materiels ont si long temps et si violemment agi sur mes sens que je ne fais que m'espandre sur eux ; je ne me suis donné quasi donné [sic] jamais le loisir de contempler le thresor que j'ay caché dedans moy, que je le face a cette heure, que je tourne la veue au-dedans », Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 151v-152r (1e méditation).

l'homme, non pas par un renoncement à la moitié de sa nature, mais par l'apologie de l'homme en tension.

Une fois de plus, la mention ne va pas sans controverse, puisque Ross, fidèle aristotélicien et adversaire du catholicisme, part du principe inverse et avance que l'âme est complète sans le corps auquel elle donne subsistance[1]. Ces deux conceptions n'accordent pas la même signification au séjour terrestre que Digby célèbre en lui accordant un rôle essentiel dans l'acquisition de la connaissance salvifique, mais aussi en lui allouant un temps où l'homme doit apprécier et savourer ce qui est bon pour lui. Une certaine jubilation matérielle sourd des écrits digbéens, que Ross semble vouloir implicitement réfuter – alors que par ailleurs, sa démonstration vise la même immortalité de l'âme. En toute hypothèse, l'idée fait de Digby un défenseur de la doctrine tridentine qui rappelle que l'âme a une propension naturelle à s'unir au corps, et que cet état instable et contre nature n'est pas appelé à durer[2].

L'âme en tension se souvient de sa vie terrestre : pour renforcer l'identité entre l'âme incarnée et sa contrepartie désincarnée, le chevalier rappelle que si les vertus cardinales de l'espérance et de la foi sont rendues caduques par la mort, celle de la charité, au contraire, demeure et se trouve comme accomplie dans la vision béatifique, le face-à-face de l'âme avec Dieu[3]. Ainsi, l'âme ne peut oublier l'amour qu'elle a prodigué sur Terre, elle amplifie même son sentiment envers ceux qu'elle a aimés, puisqu'elle est rendue plus parfaite[4]. Digby justifie de la sorte l'injonction évangélique à pratiquer l'amour envers le prochain, et la description qu'il fait en 1634 de sa défunte épouse comme une substance intellectuelle, dépassant en perfection, activité et beauté sa vie terrestre passée, jouissant d'une connaissance qui englobe l'ensemble des phénomènes, fait écho à cette continuité post-terrestre qu'il mettra en forme une dizaine d'années plus tard[5]. Dans la lettre à ses fils, peu après le décès de Venetia, Digby concluait que cette dernière était un ange – il s'agit évidemment là d'une image littéraire pour signifier la perfection de sa défunte épouse[6]. Mais la description de l'âme désincarnée et de ses facultés impose d'explorer la comparaison entre l'âme désincarnée et les anges afin de

[1] Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 104.
[2] CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, traduit par Emmanuel MARBEAU et Arthur CARPENTIER, Grez-en-Bouère, Éditions Dominique Martin Morin, 1984, p. 119.
[3] Digby s'inspire ici de 1 Corinthiens 13, 13.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit*.
[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, f. 34.

déterminer si ce parallèle est une simple image ou s'il est rendu possible par le système métaphysique de Digby. L'âme désincarnée, privée d'harmonie par sa séparation du corps, peut-elle être apparentée avec les substances spirituelles comme les anges ? La question nécessite d'analyser d'abord dans quelle mesure ces dernières peuvent intervenir dans le monde matériel.

1.B.2. Présence et opération des substances spirituelles

En 1604, une seconde nova (celle du Serpentaire) permet à Galilée d'envisager la corruption dans le ciel[1], tandis que la transition progressive du géocentrisme à l'héliocentrisme estompe l'espace qu'occupaient les substances spirituelles. En outre, l'émergence du mécanisme qui tente d'expliquer le monde par les interactions d'atomes réduit la part causale des substances spirituelles à la portion congrue et leur rôle ainsi que leur place sont à redéfinir. Ces changements majeurs transforment la façon dont on envisage la présence des anges et le lieu des substances spirituelles en général. Catholiques et protestants s'interrogent alors sur le rôle des anges. Du côté de l'Église d'Angleterre, le concept d'ange occupe l'interstice inconfortable formé par son omniprésence dans les Écritures et son association traditionnelle avec le culte des saints et son corollaire, la superstition papiste[2]. Les anges y servent cependant un important travail pastoral, en particulier pour justifier la Providence, et ils sont absorbés par l'iconographie de la Réforme anglaise[3]. Sur le plan théologique, la Contre-Réforme, de son côté, réaffirme la nécessité des intermédiaires divins pour intervenir en faveur des vivants auprès de Dieu[4] ; les anges sont, avec la communion des saints, l'une des formes que prend cette communication. L'art baroque, inspiré de la réflexion tridentine[5], regorge d'angelots joufflus et de putti mafflus dont la représentation n'est pas exclusivement décorative, mais indique un mode selon lequel le divin est présent au monde physique[6]. Digby le récusant adopte-t-il dans sa présentation des êtres divins une position fidèle au Concile de Trente, ou au contraire, se présente-t-il davantage comme un penseur irénique

[1] Yves BONNEFOY, *Rome, 1630*, *op. cit.*, p. 16.
[2] Alexandra WALSHAM, « Angels and Idols in England's Long Reformation », *in* Peter MARSHALL et Alexandra WALSHAM (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 134-135.
[3] L'angélologie protestante est vigoureuse, comme en témoignera le théologien suédois Emanuel Swedenborg au siècle suivant. Joad RAYMOND, *Milton's Angels: the Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 89-124 ; Peter MARSHALL, « The Guardian Angel in Protestant England », *in* Joad RAYMOND (ed.), *Conversations with Angels: Essays towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, p. 295-316 ; Laura SANGHA, *Angels and Belief in England: 1480-1700*, Londres, Pickering & Chatto, 2012, p. 41-93.
[4] Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du Concile de Trente, 1562-1563*, *op. cit.*, p. 167.
[5] Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, *op. cit.*, p. 30.
[6] La représentation des anges n'est pas l'apanage exclusif de l'art baroque, ni même une de ses composantes essentielles, mais ces êtres sont très présents dans l'iconographie contemporaine comme l'attestent les nombreuses reproductions de Yves BONNEFOY, *Rome, 1630*, *op. cit.*

qui gomme certaines spécificités du catholicisme romain afin de toucher un public plus large ? La place que Digby accorde aux anges et, plus généralement aux substances spirituelles, intéresse mon propos dans la mesure où elle interroge les rapports entre corps et esprit, la possibilité pour les entités spirituelles d'intervenir dans le monde matériel, mais aussi, plus généralement, l'adhésion de Digby aux recommandations tridentines.

La première approche de Digby est dévotionnelle. Les prières et méditations s'achèvent parfois avec une référence aux anges et aux saints intercesseurs, mais elle semble généralement d'ordre conventionnel plutôt que l'expression personnelle d'une croyance appropriée et vécue[1], on ne s'y attardera donc pas. Deuxième occurrence, les anges gardiens ou génies personnels établissent un lien entre mondes spirituel et matériel, mais Digby ne les évoque qu'une fois lors de sa discussion de la prémonition[2]. Enfin, le chevalier recourt souvent à l'image de l'ange pour décrire les femmes qu'il admire, et dont la contemplation s'apparente à l'exercice spirituel – ces mentions d'apparence anecdotique ne sont pas à négliger dans la mesure où elles sont parfois assorties de commentaires qui éclairent le rapport qu'entretiennent les substances spirituelles avec le monde physique[3]. Plus généralement, l'importance que Digby accorde au beau et à sa contemplation reflète une perspective aristotélico-thomiste où l'*intellect agent* s'oriente d'abord vers le sensible pour chercher Dieu hors de soi[4]. Cette contemplation lui permet de dégager l'universel et l'intelligible dans le sensible et le particulier[5], contrairement au modèle mystique qui veut que le pénitent trouve Dieu au fond de son âme et tourne donc ses efforts vers l'intérieur[6]. De ce point de vue, la métaphore de l'ange est particulièrement probante et indique le mode sur lequel le divin se présente dans le monde physique : par analogie.

En dehors de ces références, l'essentiel de la pensée du chevalier sur les anges se trouve dans sa correspondance avec le père Hilaire[7] – qui constitue presque un petit traité sur le sujet – et, dans une moindre mesure, dans sa critique de Sir Thomas Browne. Le contexte du débat avec le père Hilaire nous est fourni par le chevalier lui-même :

[1] Kenelm DIGBY, « A prayer for the King and State », f. 104v. Cette prière est retranscrite et traduite en annexe.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I do not believe the Prince will visite you' », *op. cit.*
[4] Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 107-109.
[5] Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 14.
[6] Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 35-58 ; Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 134-137.
[7] La seule indication qui permette d'identifier le père Hilaire se trouve dans les lettres qui indiquent qu'il enseigne à Tours et qu'il est carme. Je n'ai pas retrouvé sa trace dans les archives du Carmel de Tours (désormais conservées à Chartres). À toutes fins utiles, je reproduis la lettre en annexe.

apparemment entamé dans les salons du carme, professeur de théologie à Tours, en présence d'autres participants parmi lesquels se trouvait la duchesse de Chevreuse, la discussion se poursuit avec un échange de lettres au début de l'année 1638[1]. Le chevalier y envisage la question des substances spirituelles sous l'angle du lieu – sa réflexion sur le lieu, on l'a vu, incarne la scission entre les mondes spirituel et corporel. Digby engage le raisonnement en définissant le lieu, avant de voir si la délimitation d'une substance spirituelle est compatible avec celui-ci.

La première caractérisation du lieu, empruntée à Aristote et Thomas d'Aquin, mais aussi à Vasquez et aux thomistes en général, le décrit comme « la surface intérieure de quelque corps comprenant quelque autre[2] » : l'attouchement ne peut donc se faire que par le biais de la quantité, ce qui exclut les esprits[3]. L'application concrète suit immédiatement : si la quantité était détruite et que la substance seule demeurait, elle ne serait en nul lieu ; si la couleur était détruite, le corps deviendrait invisible, mais ne serait pas nécessairement inexistant. La conclusion qu'en tire le chevalier est que les substances immatérielles ne peuvent pas être en un lieu au même titre que les corporelles.

Conformément à la méthode de la dispute scolastique, Digby passe en revue les opinions qu'il réfute ensuite. Les substances spirituelles sont-elles alors « en un lieu définitivement[4] » ? L'interrogation s'inspire de Thomas d'Aquin qui distingue l'être en un lieu pour les corps, les anges et Dieu. Le corps, mesuré par le lieu, est circonscrit par son lieu, tandis que l'ange est en un lieu de manière limitée, au sens où il n'est pas dans un autre lieu en même temps. Il ne peut y avoir de contact entre l'ange, substance immatérielle, et le lieu, pas plus que le lieu ne peut envelopper l'ange[5]. À l'inverse, Dieu se définit par son ubiquité, il est partout. Le terme « définitivement » indique, pour reprendre l'expression de Hobbes, « que les limites de ce lieu ont été tracées de tous les

[1] Marie de Rohan (1600-1679), devenue duchesse de Chevreuse en secondes noces, était réputée pour sa participation aux intrigues contre Richelieu, qui la conduisent à Tours en 1633, puis brièvement à la cour d'Espagne en septembre 1637, avant de la mener en Angleterre en avril 1638. L'entretien qu'évoque Digby aurait donc eu lieu avant que Digby ne parte pour Londres en mai 1637, peut-être lors du voyage de Digby à Loudun, situé non loin de Tours, en 1636. Digby l'a sans doute connue par son ami Walter Montagu. Les biographes de la duchesse de Chevreuse ne mentionnent pas sa fréquentation du carmel de Tours ni des milieux intellectuels de cette ville. Georges POISSON, *Duchesse de Chevreuse*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1999, p. 135-156 ; Christian BOUYER, *La duchesse de Chevreuse*, Paris, Pygmalion Éditions, 2002, p. 97-107 ; Denis TILLINAC, *L'ange du désordre*, Paris, Robert Laffont, 2002.
[2] Bernard WUELLNER, *Dictionary of Scholastic Philosophy*, Heusenstamm, ed. Scholasticae, 2011, p. 92.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 2v.
[4] Pour une exposition claire et technique du concept de « lieu » chez Aristote, voir Benjamin MORISON, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 139-142.
[5] Thomas D'AQUIN, *Somme théologique, prima pars, 1a, questions 50-64 : les anges*, traduit par Jean-Hyacinthe COQUELLE et Charles-Vincent HÉRIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, qu. 52, art. 1-3, p. 57-66.

côtés », et le philosophe de Malmsbury n'y voit qu'une hypocrite distinction[1]. De même, Digby s'attarde sur l'expression : s'agit-il d'une union immédiate entre la substance et le lieu ? Une telle relation nécessiterait l'intervention de la quantité. Digby évoque aussi une « intime présence au lieu, ou au corps qui est dans le lieu », mais cette paraphrase n'ajoute aucune explication au phénomène[2]. La solution se trouve, pour Digby, dans l'opération des substances spirituelles qui fait écho à l'accent qu'il met dans sa pensée sur le mouvement et l'action. De même que le rôle du mouvement permettait à Digby de caractériser le monde physique, l'action et l'opération des substances spirituelles lui ouvrent la voie de la définition de ces dernières. Celles-ci sont présentes en un lieu dans la mesure où elles opèrent sur un corps qui, grâce à sa quantité, se trouve en un lieu. Il s'agit ainsi d'une présence indirecte, mais réelle.

Par ailleurs, il lui faut analyser la situation générale de ces substances dans l'économie du monde. Le chevalier évoque, pour ce faire, la chaîne causale qu'il double d'une chaîne d'êtres emboîtés, chacun comprenant l'ensemble des substances qui lui sont inférieures, comme l'enchâssement des cieux ou l'enchaînement des nombres[3]. Le thomisme aristotélicien postule que Dieu ne peut être atteint qu'à travers la hiérarchie des êtres, qui désigne l'échelle suivant laquelle les êtres sont rangés en différents ordres, mais ces ordres ne s'emboîtent pas, ils sont organisés entre eux. La continuité d'un ordre à l'autre est assurée par l'analogie, et c'est à travers l'analogie avec un ordre inférieur que l'esprit peut concevoir les êtres de l'ordre supérieur[4]. La mention de la cosmologie aristotélicienne étonne, elle montre que Digby tente d'en fournir un équivalent en mettant l'accent non sur des lieux concentriques, mais sur des êtres qui s'incluent mutuellement de façon plus abstraite. Au sommet se trouvent les purs esprits, les actes subsistants, qui ne sont pas soumis au mouvement ni au temps ; en-dessous se situent les créatures qui participent de l'une et de l'autre nature, tandis que la matière, pure puissance pour les actes subsistants, occupe le bas. Chaque pur esprit, comme les anges, a davantage de capacité que tout l'univers pris ensemble. L'univers matériel se trouve dans l'ange, et non l'inverse. Cet emboîtement permet aux anges inférieurs d'être plus proches du monde matériel, et l'opération dans ce dernier leur est dévolue[5]. Il est donc incorrect de

[1] Thomas HOBBES, *De la liberté et de la nécessité*, *op. cit.*, p. 171-172.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 3r.
[3] *Ibid.*, f. 4r-v. Au sujet de la chaîne causale, on peut se référer à la sous-partie « la causalité » dans le premier chapitre de la première partie de cette thèse, au sein de l'étude de la complexification empruntée au mécanisme.
[4] Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 14-15.
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 4v.

considérer que l'ange est en un lieu matériel, il faut concevoir le lieu en lui, comme la Terre est dans l'air, qui lui est immédiat.

Le chevalier résout ainsi le problème grâce au paradoxe et au renversement. On devrait parler du lieu dans les anges et non l'inverse, et « les Anges sont dans le monde matériel et ne le sont pas[1] », suivant leur situation dans la hiérarchie céleste. Une observation temporelle confirme cette situation, si l'on considère que les anges ont été créés avant la Terre, et qu'à ce moment-là ils ne pouvaient avoir de lieu où demeurer. La façon dont le chevalier les décrit souligne leur élan :

> tout cecy n'est que comme rien (selon nostre doctrine) au prix du moindre des infinis Millions d'Anges qui ministrent devant le throne de l'Eternel : le plus bas desquels nous voyons pirouëtter avec aise, sans jamais se lasser, cette portenteuse machine du premier mobile, avec une velocité incomprehensible[2].

Une fois de plus, le mouvement et les volutes viennent compléter la description d'un monde qui ne connaît pas l'hiératisme et qui exclut toute immobilité tant que tourne le monde. L'analyse de Pierre Charpentrat fait écho à cette description, « le mouvement est une suite ininterrompue d'attitudes […] l'esprit de l'artiste baroque saisit ces aspects successifs et les condense en une seule image […] : il conçoit une image synthétique du mouvement[3] ». Les chérubins et séraphins virevoltant sans cesse expriment le mouvement perpétuel du monde, son désordre apparent, et rendent compatibles le chaos et l'existence des substances spirituelles. Les anges, en tant que substances spirituelles, confèrent une certaine stabilité à l'univers matériel qu'ils contiennent, mais cette fixité n'interdit pas le mouvement permanent, au contraire, elle y participe pleinement.

Afin de soustraire le débat à la stérilité scolastique dont il est entaché, Digby souligne que son utilité est directe, puisqu'il permet de progresser dans la connaissance de Dieu et de soi. C'est pourquoi une telle description ne peut faire l'économie d'une comparaison avec les âmes, situées immédiatement en-dessous des anges. Elles ont la capacité de parvenir à autant de perfection que les anges, pourvu qu'elles se nourrissent de substances idoines – Digby reprend à ce sujet l'image qu'il affectionne de la jeune fille pâle qui absorbe une mauvaise nourriture[4]. Ainsi Digby résout-il la question du *loco spirituum*, au risque de susciter l'incrédulité de son correspondant : son idée n'explique

[1] *Ibid.*, f. 5r.
[2] *Ibid.*, f. 6v.
[3] Leo VAN PUYVELDE, « Introduction », *in* Leo VAN PUYVELDE (ed), *Le siècle de Rubens, exposition aux Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique*, 2e éd., Bruxelles, 1965, p. 393, p. xxvii.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 7r-v.

pas, en effet, comment un ange peut opérer dans le monde alors qu'il n'a pas de quantité propre.

Dans cette explication de la présence des êtres divins, Digby a le souci de concilier son atomisme avec la possibilité des miracles et de l'intervention divine. Sa façon de présenter le rôle des substances spirituelles dans le monde physique souligne leur participation au mouvement général de l'univers, tout en disant, paradoxalement, leur absence dans la mesure où elles ne sont pas « en un lieu » à proprement parler. De ce point de vue, les anges participent à la sensibilité baroque de Digby, puisqu'ils sont eux aussi en tension entre les deux mondes, sans pour autant être doubles.

Les anges, à mi-chemin entre divin et humain, ont-ils une compréhension plus approfondie de Dieu ? La connaissance, nous l'avons vu, est centrale dans l'ontologie digbéenne, elle contribue à définir l'homme comme homme, tout comme elle participe de façon essentielle au salut et à la vie de l'au-delà. Déterminer quelle part y ont les êtres spirituels permet donc de mieux situer la position des anges dans la hiérarchie des êtres. De fait, Digby affirme de façon paradoxale que les anges en savent aussi peu que les hommes sur Dieu, que ce dernier leur est tout aussi incompréhensible, à la différence qu'il leur apparaît plus clairement. Ils partagent avec les hommes leur recherche de Dieu, ce qui permet au chevalier de valider au passage la comparaison de Venetia avec l'ange[1]. Digby est ainsi en désaccord avec un passage qu'il souligne au cours de sa lecture de Hooker, qui indique que les êtres spirituels ont un savoir plus parfait que les hommes[2].

Quel est donc l'état de la connaissance divine de l'ange et de l'âme désincarnée ? Dans la pensée aristotélicienne classique, les anges n'ont pas besoin d'apprendre par l'expérience, ils sont dépourvus d'imagination et jouissent d'une connaissance intellectuelle fixée en fonction de leur place dans la hiérarchie des êtres spirituels[3]. La nécessaire médiation sensorielle et matérielle sur le chemin de l'acquisition de la connaissance signifie que l'entendement se parfait à mesure qu'il s'applique à des objets plus élevés, mais ne nécessite pas que l'ange ait la connaissance parfaite. Les anges, comme les hommes, ne voient Dieu que « de dos[4] ». Ils se situent certes sur un plan plus élevé d'abstraction, mais ne jouissent pas de la vision béatifique qui est réservée au

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*
[2] Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.,* livre I, p. 13.
[3] Joad RAYMOND, *Milton's Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 67-68.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.* La référence biblique que fait Digby est à Exode 33, 23.

jugement dernier. S'ils peuvent servir de modèle à contempler, de passerelle vers Dieu, c'est précisément parce qu'ils sont distincts du Créateur. Digby veille donc à leur assigner un rôle d'intermédiaire qui les place du côté des substances exclusivement spirituelles – ils ne sont pas soumis aux vicissitudes du temps – mais leur permet en même temps d'entretenir un rapport privilégié au monde matériel grâce à la possibilité d'intervenir au sein de ce dernier. Ainsi définis, les anges tendraient aux mêmes caractéristiques et prérogatives que Dieu, ce qui pousse sans doute Digby à ne pas leur accorder le privilège de la connaissance absolue de l'Être suprême.

Ainsi, les substances intellectuelles et les anges ressemblent à l'âme désincarnée dans la mesure où ils sont aussi en tension entre les deux sphères matérielle et spirituelle, et se situent dans le paradoxe des êtres spirituels qui sont présents et absents à la fois.

1.B. Un dualisme insurmontable ?

L'émergence du mécanisme constitue une rupture fondamentale dans la question de l'âme : si figure et mouvement expliquent tout phénomène et si la matière est ramenée à l'étendue mathématisable, l'âme devient superflue pour toute une série de fonctions d'animation telle que la mise en action du corps. Elle est alors réduite à l'esprit ou intellect, elle devient une substance immatérielle, une « chose qui pense[1] ». Le corps dépend dès lors de la philosophie de la nature pour expliquer ses actions, tandis que l'âme ressortit à la philosophie de l'esprit pour analyser ses opérations. Une zone grise s'établit alors entre les deux et recouvre tout ce qui touche à l'interaction entre ces sphères. La question du dualisme interroge la façon dont corps et âme sont liés, leur influence mutuelle, en particulier dans des situations à l'intersection des deux mondes telles que la sensation ou la façon dont le mouvement procède de la décision. Le dualisme, par définition, fait de l'homme une agrégation de deux substances distinctes[2]. Il ne s'agit pas ici de caricaturer la pensée de Descartes dont des spécialistes ont montré la complexité et la subtilité[3], au point de qualifier le dualisme cartésien de « légende » ou « fiction[4] », mais de faire état de l'interprétation qu'en fait Digby qui, confronté aux mêmes embûches, esquisse des solutions différentes – et un peu moins adroites – pour les situations de contact entre mondes spirituel et corporel. La difficulté d'envisager « l'étroite union » du corps et de l'âme ainsi que l'interaction entre les substances est l'un

[1] Elie DURING (ed.), *L'âme*, *op. cit.*, p. 15.
[2] Marleen ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 139.
[3] Pierre GUENANCIA, *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p. 29-115.
[4] Gordon P. BAKER et Katherine J. MORRIS, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge, 1996, p. 1-7.

des nœuds du système cartésien[1], mais aussi de la pensée de nombreux contemporains, dans le domaine philosophique aussi bien que littéraire[2]. Pour résumer la position cartésienne, Descartes démêle la question au moyen de l'expérience immédiate et personnelle, et maintient que l'énigme qui subsiste de cette union ne met pas en péril la distinction réelle, mais simplement notre connaissance de celle-ci[3]. Il décrit l'union de l'âme et du corps comme une « notion primitive » au même titre que celles des propriétés essentielles du corps et de l'âme. À chaque problème il faut appliquer la notion primitive adaptée, pour éviter d'aborder les questions de l'âme avec les termes ajustés à l'interaction des corps[4].

La même interrogation sourd des écrits du chevalier Digby, et la difficile cohabitation du corps et de l'âme, ainsi que les liens étroits qu'ils entretiennent malgré deux fonctionnements différents, constituent des questions primordiales au sein de son travail. Digby est influencé par la position cartésienne en la matière, et il peine à circonscrire avec précision le domaine où s'exercent les prérogatives respectives de l'âme et du corps, ce qui est sans doute à l'origine du qualificatif « dualiste » que nombre de ses critiques lui ont appliqué[5]. La façon dont il organise finalement *Deux traités* en séparant les études du corps et de l'âme sans inclure une logique séparée prête le flanc à cette simplification et gomme les rapports intimes qu'entretiennent les deux natures de l'homme. Digby conçoit en fait l'homme comme le lieu où s'affrontent et collaborent corps et esprit, dans une confusion discrète qui évoque le chaos physique du monde. Jusqu'à présent, je me suis contentée de souligner les points de jonction entre âme et corps et les écueils qu'ils constituent : par exemple la spiritualisation des atomes de perception dans l'imagination, la volatilisation du sang dans la chaleur du cœur, ou encore l'acquisition d'une âme lors de la conception… Digby est sans cesse confronté à la difficulté de concilier les mondes matériel et spirituel, dans la mesure où il préconise

[1] Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 321-344 ; Marleen ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, *op. cit.*, p. 172-213.
[2] Rosalie OSMOND, *Mutual Accusation: Seventeenth-Century Body and Soul Dialogues in Their Literary and Theological Context*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, p. 115-161.
[3] Frédéric de BUZON et Denis KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, *op. cit.*, p. 71-72.
[4] René DESCARTES, *Correspondance*, A.T., vol. III, p. 693-698, 690-695, 665-667 ; vol. IV, p. 1-3 ; Daniel GARBER et Margaret WILSON, « Mind-Body Problems », *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, *op. cit.*, p. 835.
[5] James WISE, *Sir Thomas Browne's* Religio Medici *and Two Seventeenth-Century Critics*, *op. cit.*, p. 69-71 ; Davida RUBIN, *Sir Kenelm Digby, F.R.S., 1603-1665: A Bibliography Based on the Collection of K. Garth Huston*, San Francisco, J. Norman, 1991, *item* 14 ; Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought », *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXI, n° 4, 1993, p. 524-525 ; Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 103 ; Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 162-173.

l'atomisme pour expliquer le premier et une forme de spiritualisme pour le second[1]. Le dualisme de Digby n'est cependant pas aussi rigoureux que l'ont pensé certains commentateurs, et il souffre d'exceptions nombreuses et importantes qui le distinguent du dualisme cartésien auquel il est parfois comparé[2]. D'aucuns, forts de la comparaison avec Descartes, ont affirmé que Digby ne prend pas au sérieux les problèmes suscités par le dualisme et qu'il présente comme une évidence l'interaction entre corps et âme[3]. Une telle approche tend à faire pâtir Digby d'une comparaison injuste : le chevalier esquisse les premiers éléments d'une philosophie qui pourrait expliquer le monde entier – gage de sa vérité – mais qui souhaite surtout établir une métaphysique cohérente, tandis que Descartes cherche d'emblée à révolutionner la philosophie de son temps[4] et présente donc une pensée plus ambitieuse et systématique, en sus d'être plus fournie et large. Les deux pensées n'ont pas la même ampleur. Loin d'être un échec, le point faible qu'est la rencontre de l'âme et du corps dans l'homme reflète en fait le cœur de la pensée de Digby : c'est une fois de plus dans ses lignes de faille que la teneur baroque de son dessein se manifeste. Je vais à présent mettre au jour les points de contiguïté entre âme et corps et tenter de rendre compte de la solution éminemment baroque que propose le chevalier pour définir la profonde dualité dont l'homme est pétri.

1.B.1. Le corps, prison de l'âme ?

La notion de corps occupe une place ambiguë dans la pensée digbéenne : dévoré par les vers dans le *Letter-Book*, il est à vaincre dans *Loose Fantasies*, à disséquer au sens abstrait dans *Two Treatises* et à rejeter dans *A Treatise of Adhering to God*[5]. Chacune de ces occurrences exprime une certaine violence et une défiance envers ce corps sans lequel il n'y aurait pas de vie, mais qui se trouve intimement associé au péché. En ce premier XVIIe siècle, la violence faite aux corps s'exprime dans de nombreux domaines qui vont de l'anatomie à la guerre en passant par l'expérience dévotionnelle de la méditation sur les plaies et souffrances du Christ – elle s'apparente à l'esthétique baroque[6]. En ces temps troublés, la description du corps souffrant, pourrissant, meurtri constitue une véritable

[1] J'entends ici le spiritualisme au sens général de doctrine reconnaissant à la fois l'autonomie et la supériorité de l'esprit.
[2] Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy », *art. cit.* ; John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 292-295.
[3] Daniel GARBER et Margaret WILSON, « Mind-Body Problems », *art. cit.*, p. 839 ; John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 295.
[4] Edouard MEHL, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques*, *op. cit.*, p. 485-500
[5] La notion de corps est la matière première de sa philosophie naturelle, mais aussi un concept important dans sa pensée, comme l'atteste le jeu de mots au début de la préface du *Traité des corps* : « du panorama sur les corps j'ai fait un corps indépendant » (« to make the survay of bodies, a body by it selfe »), reproduite en annexe.
[6] Charlotte BOUTEILLE-MEISTER et Kjerstin AUKRUST (eds.), *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 8-11.

étape sur le chemin du salut et de la rédemption, et sa présence comme un obstacle au plein déploiement et à la libre opération des facultés de l'âme fait écho aux pratiques pénitentiaires exaltées à l'époque baroque[1]. En dépeignant le corps comme une contrainte avec laquelle l'âme doit composer, Digby s'approprie l'un des lieux communs de son époque tourmentée. Avec son âme emprisonnée à l'intérieur d'un corps, l'être humain semble devoir combattre l'attraction du corps pour le plaisir physique afin d'accomplir son désir de perfection croissante et d'union plus intime avec Dieu[2]. Des disjonctions troublantes apparaissent cependant dans le dualisme de Digby, qui présagent une pensée plus nuancée du rapport entre les deux natures de l'homme.

Un premier niveau de lecture inscrit Digby dans la traditionnelle opposition entre corps et âme qui fait, grâce à la proximité phonique des termes grecs correspondants, du corps (σώμα) le tombeau (σῆμα) de l'âme[3]. Le combat entre la chair et l'esprit est vigoureux dans la prose du chevalier qui n'hésite pas à incriminer « la loi de la chair qui, née avec nous, est si puissante qu'elle requiert un âpre combat pour être victorieux de nous-mêmes et nous faire renoncer aux présents délices à la faveur d'un bonheur futur[4] ». La passion amoureuse est l'occasion récurrente d'un tel combat, et Digby ne se prive pas de l'évoquer en des termes éloquents dans la même lettre. Une fois de plus, l'image de la guerre civile est invoquée pour illustrer la difficulté à faire taire la chair, en particulier les sens perceptifs, en raison de « la guerre continuelle que les objets matériels [lui] infligent par [les] sens » ; le corps devient un « ennemi intérieur[5] ». L'image de la « guerre civile perpétuelle » surgit dès le premier chapitre des *Loose Fantasies* pour dire le combat entre la partie rationnelle, de substance plus noble, et la partie inférieure, ce qui, par conséquent, fait courir à la personne « le risque permanent et inévitable d'échouer, tant dans le choix de ses fins que dans la sélection des moyens sincères et vrais pour atteindre celles-ci[6] ». Le combat est tenace, et il mène au mauvais jugement chez qui n'en a pas conscience.

---

[1] *Ibid.*, p. 7-15.

[2] Brendan SCOTT, « La valorisation du corps dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », *in* Ronald W. TOBIN (ed.), *Le corps au XVIIe siècle*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1995, p. 102.

[3] PLATON, *Cratyle*, traduit par Catherine DALIMIER, Paris, Flammarion, 1998, 400c.

[4] « The law of flesh that is borne wth us is so powerfull, that it requireth a strong conflict to gaine the victory of our selves and to make us foregoe present delightes for the hope of future happinesse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », *op. cit.*

[5] « The continuall warre that materiall objectes make upon me through my senses. » « My household enemy. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*, f. 185v.

[6] « Mais ceux-ci sont composés de parties si différentes dont on peut dire qu'elles sont dans un état de guerre civile permanente […] ils comportent sans cesse le risque permanent et inévitable d'échouer, tant dans le choix de ses fins que dans la sélection des moyens sincères et vrais pour atteindre celles-ci. » « But these being composed of such differing

Dans cette lutte, le corps constitue généralement un obstacle à franchir ou une donnée dont il faut s'abstraire, en particulier dans le processus de connaissance, puisque la faculté la plus élevée, l'intellectuelle, ne fonctionne que lorsque le corps est entièrement passif et que l'homme s'en détache[1]. En conclusion de son *Traité de l'âme*, le chevalier va même jusqu'à reprendre l'image de l'océan qui interdit tout commerce entre ses deux rives, à savoir le corps et l'âme, à quiconque ne sait s'élever à la « lumière intellectuelle[2] ». L'âme humaine fonctionne de façon imparfaite tant qu'elle est rivée au corps, elle n'a pas le recul nécessaire pour se connaître convenablement, en témoigne l'oubli qui s'installe avec le temps. Immergée dans le corps, l'âme ne voit pas clairement ce à quoi elle est unie, si ce n'est par la réflexion des objets extérieurs, un peu comme l'œil peut voir, mais ne peut s'observer sans miroir[3]. Elle n'est capable de pénétrer la véritable nature des choses que dans la mesure où elle peut se séparer du corps[4]. Au début d'une méditation, c'est donc la purification des sens et l'abstraction du monde matériel que recherche Sir Kenelm, afin de faire place nette à la vision divine : « mais devant que te cognoistre, il faut que j'oste toutes autres choses avant que de te voir ; il faut que je vuides [*sic*] touts autres images avant que pouvoir contempler le tien[5] ». Le corps et ses désirs entravent le processus de connaissance que l'âme entreprend pour saisir le monde, ils sont souvent décrits comme un obstacle, un achoppement, un frein pour l'esprit.

Si les plaisirs les plus élevés proviennent de l'entendement, les affres de la douleur qui découlent de ce dernier se distinguent aussi par leur plus grande intensité[6]. L'Enfer entendu comme privation de bonheur est pire que la douleur ressentie par les sens, dans les mêmes proportions que le plaisir tiré de l'entendement est bien supérieur à celui des sens. La vie spirituelle est à ce point plus désirable que la matérielle que Digby présente parfois la mort comme un bienfait qui délivre le sujet de la vie terrestre et de son pèlerinage dans l'obscurité[7]. L'idée a des relents de trope courtois ou mystique exprimé

parts, that one may well say they bear about within them a perpectual civil war […] they are always in great and almost inevitable hazard of miscarrying, as well in the proposing to themselves the worthiest end as in the election of the sincere and true means to attain it. » Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, p. 96.

[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 414.

[3] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, p. 96.

[5] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 153r (1e méditation).

[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'I am confident you believe I have ever loved you' », Hartingfordbury, 18 mai 1633.

[7] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un membre de sa famille, 'Yesternight I receaved your Lordships letter of the 4th present' », Londres, 22 novembre 1633. La mort desirable et désirée est un trope courant dans la littérature mystique du XVIIe siècle. À titre d'exemple, on peut citer François Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire, François BOURGOING, *Les veritez et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, Sebastien Huré, 1635, p. 341. Ou encore,

par un veuf dans son deuil, mais il souligne aussi l'aspect péjoratif que l'on trouve parfois dans les écrits de Digby pour le monde matériel, régulièrement perçu comme l'entrave par excellence à la connaissance du spirituel. La frivolité de tout ce qui ne mène pas à Dieu revient comme un refrain, sans pour autant rendre vaine toute poursuite de la connaissance du monde matériel[1]. Dans sa glose du pseudo-Albert, Digby abonde dans la négation spirituelle, il invite le lecteur à se départir du monde matériel qui ne peut être qu'un obstacle à la vie spirituelle[2]. Dans le manuscrit de sa traduction, Digby souligne le terme de *négation* qu'il situe au sommet d'une hiérarchie : « parmi les différentes façons de contempler Dieu, celle qui procède par *négations* est la plus excellente et sublime[3] ». Le rejet progressif des choses matérielles, qui va jusqu'au désir de la mort, inscrit Digby dans un courant dévotionnel ou mystique qui dépeint le corps comme une adversité à surmonter ou un carcan pour les ambitions de l'âme[4]. Le texte, certes, n'est qu'une traduction, mais étant données les libertés qu'il a prises avec le texte, ses idées transparaissent tout de même. En outre, comme le chevalier le souligne dans sa lettre dédicatoire, son admiration pour ce travail l'a conduit à le traduire, dans l'espoir de « convertir le traité dans la substance de [s]on âme », au moyen de la traduction et de la paraphrase, capables de lui faire digérer pleinement les idées d'un autre[5]. Les idées exprimées ne sont certes pas de la plume de Digby, mais elles semblent lui agréer pleinement. De ce point de vue, les interactions entre corps et âme sont donc perçues comme dommageables puisqu'elles détournent l'âme de sa vocation purement spirituelle.

Or, dans les écrits du chevalier, une célébration du plaisir corporel et une analyse plutôt bienveillante des facultés et opérations du corps font concurrence à l'approche dépréciative que l'on peut constater sur le plan dévotionnel, comme deux contraires qui se joignent pour mieux exprimer la nature profondément double de l'homme. Si la notion de

---

Louis de La RIVIÈRE, *Les tableaux mystiques des quatre amours sacrés représentés en l'amour de Dieu, de soy-mesme, du prochain et des ennemis*, Rigaud et Obert, 1630, p. 718.

[1] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*

[2] Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 20-23, 32-37.

[3] « But of the different methodes of contemplating God, that which proceedeth by negations, is the more excellent and sublime. » Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 61v. Voici l'original correspondant : « Ex qua contemplatione anima inardescit ab bona coelestia et divina, et ad aeterna, et omnia temporalia a longe prospicit tamquam nihil sint. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo omnia corporalia et sensibilia et imaginabilia, secundo etiam intelligibilia, ad ultimum, hoc ipsum esse secundum quod in creaturis remanet. » Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus*, *op. cit.*, p. 34.

[4] Antoine ROULLET, « De la douleur au sang : la sanctification par la discipline », *in* Charlotte BOUTEILLE-MEISTER et Kjerstin AUKRUST (eds.), *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVIe-XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 145-157 ; Antoine ROULLET, *Corps et pénitence : les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 59-60.

[5] « And judged it so profitable a work, that I desired to impress the contents of it as deep as I could in my memory: and indeed to convert the whole treatise, into the very substance of my soul ». Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

corps est au cœur de la pensée de Digby et constitue la matière première de sa philosophie naturelle[1], dans l'union avec l'âme elle demeure teintée d'une tare qui la relègue à un rang inférieur à l'âme, immortelle et moins encline au péché. Le corps n'en est pas moins réhabilité dans les lignes de faille que présente le dualisme de Digby. Trois points particuliers le montrent : la nécessité du corps pour la connaissance, la résurrection des corps avec l'âme et l'importance du bonheur.

Le processus de connaissance, on l'a vu à propos de la prémonition, mêle l'âme et le corps : « la cognoissance de laquelle nous nous pouvons servir en cette vie, requiert un meslange de l'ame avec le corps pour la faire naistre[2] ». Il rend aussi nécessaire la représentation qui constitue une étape incontournable pour élever une donnée et la conduire à l'intellect. Cette perspective explique que Digby consacre tant d'énergie à défendre la contemplation et à développer une certaine théorie de la représentation ainsi que des principes esthétiques. La logique de Digby revêt ainsi une conséquence de taille pour le statut du corps qui constitue un intermédiaire nécessaire à la connaissance : sans corps, point de savoir.

Sans corps, point de salut non plus, et l'âme désincarnée ne connaît pas de véritable repos en l'absence de corps. La notion de plaisir entre ici en jeu. Un premier niveau de lecture situe les plaisirs des sens en deçà de leurs équivalents intellectuels, au point que les premiers paraissent systématiquement dépréciés. De fait, Digby souligne leur aspect transitoire et fugace, avec le risque associé de la frustration et de l'oubli[3]. Il note aussi, cependant, que le plaisir des sens n'est pas négligeable, non seulement en raison de l'attrait immédiat et indéniable qu'il exerce, mais aussi parce que les sens seront eux aussi contentés lors du jugement dernier. Ainsi, à la fin des temps, quand le mouvement cessera, les âmes retrouveront leur corps, et les sens seront comblés par un surcroît d'âme qui les emplira[4]. Les sens ne seront en effet plus en mesure de recevoir des impressions extérieures, puisque tout mouvement aura cessé, et qu'ils seront ainsi parfaitement soumis à l'âme. Malgré le dénigrement auquel ils sont parfois sujets sous la plume de Digby, les sens sont ainsi aptes à fournir une satisfaction qui peut compléter

[1] Vincent JULLIEN, « Le corps dans la philosophie naturelle au XVIIe siècle », *in* Ronald W. TOBIN (ed.), *Le corps au XVIIe siècle : actes du premier colloque conjointement organisé par la North American Society for Seventeenth-Century French Literature et le Centre international de rencontres sur le XVIIe siècle, University of California, Santa Barbara, 17-19 mars 1994*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1995, p. 52-66.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 99v.
[3] Kenelm DIGBY, « Discours académique », *op. cit.*, f. 144.
[4] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*, p. 101.

celle de l'âme et qui aura part aux délices de la vie éternelle. Dans la perspective digbéenne, le corps et ses plaisirs sont donc essentiels au salut de l'homme.

L'approche du corps dont Digby fait état contribue en outre à le revaloriser au sein de l'économie du salut, mais aussi du bonheur humain et surnaturel. Digby souligne que l'amour comprend une nécessaire dimension physique, puisque l'homme ne s'éprend jamais d'un pur esprit sans égard pour l'aspect physique de sa bien-aimée[1]. Dans son affection, l'homme n'a pas la possibilité de séparer la chair de l'esprit, tous deux sont « trop bien unis ensemble[2] ». Il n'y a donc pas lieu de mépriser le corps et ses plaisirs, et si le premier n'avait pas part aux délices de l'au-delà, il ne ressusciterait pas avec l'âme[3]. Le bonheur présent est une indication de la béatitude future ; les sens perceptifs, sources de contentement, concourront donc, d'une manière encore inconnue, à la félicité éternelle. Dès lors, bien que la satisfaction suprême procède de l'entendement, et que les activités de toute substance émanent d'une forme que l'entendement est le plus à même de goûter, il n'y a pas de jouissance complète sans la participation du corps[4]. L'idée a des retombées pratiques : aimer Dieu plus que tout n'est pas incompatible avec l'action d'aimer ses créatures, puisque le monde matériel est à la fois le reflet et le complément du monde spirituel[5]. De surcroît, la joie qu'éprouve le croyant a une origine matérielle : elle provient des impressions que le sujet reçoit de Dieu, des anges et en particulier des hommes qui appartiennent à la même sphère et partagent la même nature, coïncidence qui favorise la réception d'impressions[6]. Les joies terrestres sont le reflet de la divinité de Dieu qui y a une part[7]. Les attachements noués ici bas se retrouveront dans l'au-delà ; il n'y a ainsi aucune incompatibilité entre les affections terrestres et spirituelles[8]. Le Christ a connu les passions humaines tout en jouissant de la vision béatifique : Digby voit là la preuve ultime que le monde matériel n'est pas à négliger ni à déprécier au nom de sa contrepartie spirituelle[9]. Si le corps freine parfois les envolées de l'âme, il n'en est pas moins primordial dans l'économie du salut. Le corps n'est pas le tombeau de l'âme, mais son contraire nécessaire à la résurrection. Affirmer avec tant de force que l'homme est double

[1] Kenelm DIGBY, « Discours académique », *op. cit.*, f. 144v-145r.
[2] *Ibid.*, f. 144v.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*, f. 91.
[4] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*
[6] *Ibid.*
[7] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*
[8] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », *op. cit.*
[9] *Ibid.*

revient à situer l'homme dans l'entredeux inconfortable où il doit cultiver ses deux natures et vivre dans la tension permanente qu'implique ce délicat équilibre.

L'homme est ainsi le lieu de la contradiction : son grand mystère est l'union fructueuse de deux choses aussi antinomiques que le corps et l'âme[1]. L'âme elle-même constitue un site de choses opposées, dans la mesure où les éléments les plus divers peuvent y demeurer sans s'opposer, de même que l'âme a la capacité d'envisager son contraire[2]. Cette conception des inverses qui ne s'éliminent pas et des lieux d'opposition qui s'emboîtent a quelque chose de baroque, comme le souligne Hélène Tuzet au sujet de Giordano Bruno qui voit dans les tensions l'expression d'une « sensibilité riche et complète qui ne peut renoncer à rien et tente de concilier les contraires dans une gigantesque et paradoxale totalité[3] ». Mais là où Bruno propose la coïncidence des inverses comme principe essentiel qui donne consistance à l'univers, Digby se contente de situer l'homme à l'intersection des opposés. Le dualisme qu'il affiche va bien au-delà d'un dénigrement du corps au profit d'une âme qui, seule, anoblirait l'homme. Digby cherche précisément à faire coexister les deux antonymes et à tirer de leur cohabitation une fécondité spécifiquement humaine.

1.B.2. L'eucharistie, sacrement entre corps et âme

Parmi les sacrements de l'Église catholique, l'eucharistie est le seul qui agisse non seulement sur l'âme, mais aussi sur le corps, et il mérite une attention toute particulière dans le cadre d'une réflexion sur les deux natures de l'homme. Acte qui permet la fusion intime entre la chair de l'homme et celle du Christ, la communion donne un « droit spécial à la résurrection[4] » et se colore d'une teinte nouvelle à l'époque du baroque. Par celle-ci, la majesté divine, le « pain des anges », le Christ fait chair viennent se mêler à la chair corruptible, à la décomposition de l'estomac, à la pourriture des entrailles humaines[5]. Aucun autre sacrement ne figure de façon aussi tangible la communion intime entre la chair immortelle et sa contrepartie humaine. Le débat demeure vif plus d'un siècle après le début de la Réforme et l'époque du baroque s'approprie le thème. L'iconographie évolue : là où les artistes représentaient auparavant la parole « l'un de vous me trahira », ils concentrent désormais leurs œuvres sur les mots « ceci est mon

[1] Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 10-11.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 404, 406-407, 401-402.
[3] Hélène TUZET, « Le cosmos baroque de Giordano Bruno », *Baroque*, n° 7, 1974, paragraphe 45.
[4] Piero CAMPORESI, *L'Enfer et le fantasme de l'hostie : une théologie baroque*, Paris, Hachette, 1989, p. 168.
[5] *Ibid.*, p. 192.

corps[1] ». Digby participe très naturellement au débat, mais peut-être sa contribution est-elle, à première vue, surprenante, dans la mesure où elle élude la question pourtant attendue sur la façon dont le corps du Christ devient présent dans le pain qui conserve ses qualités sensibles.

L'eucharistie est sujette à polémiques dans le sillage de la Réforme, et elle suscite non seulement la question du lien entre les deux sphères matérielle et spirituelle, mais aussi les possibles passages de l'une à l'autre. Comment admettre que le pain et le vin disparaissent bien que leur apparence demeure, tandis qu'ils sont emplis d'un corps humain dont les caractéristiques sensibles sont indétectables ? L'émergence du mécanisme met à mal la position thomiste et suscite une réflexion à laquelle les philosophes de l'époque ne se soustraient pas. Thomas d'Aquin affirme que le pain et le vin sont totalement convertis, au point que la substance d'origine ne demeure pas. Les accidents du pain et du vin subsistent néanmoins, ce qui signifie que des apparences peuvent exister sans sujet, mais le docteur précise que la quantité doit servir de substrat aux autres accidents[2]. De cette théorie, le Concile de Trente garde l'idée de conversion totale, mais sans préciser les modalités de cette modification, ni le statut des accidents, « en conservant l'appellation vague des espèces pour désigner la permanence de la couleur, de la saveur, de la figure et de l'odeur du pain et du vin après la consécration[3] ».

Pour résoudre le problème de la transsubstantiation sans compromettre sa théorie mécaniste, Descartes avance que les sens perceptifs saisissent non les accidents réels de la chose, mais sa superficie, qui est « la figure extérieure des corps », mais aussi les intervalles entre les composantes dudit corps[4]. Le changement n'est pas une modification de lieu[5]. Un corps peut être transmué en un autre et conserver néanmoins ses apparences dès lors qu'il ne change pas de rapport avec les corps environnants[6]. Descartes affirme

[1] Christine POLETTO, *Art et pouvoirs à l'âge baroque : crise mystique et crise esthétique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 54-55.
[2] Thomas d'AQUIN, *Somme théologique, 3a, questions 73-83 : l'eucharistie*, traduit par Aimon-Marie ROGUET, Paris, Éditions du Cerf, 1960, p. 103-113, III, q. 75, arts. 4-5 ; Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana : l'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 9-29 ; Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 169-171.
[3] Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 170.
[4] *Ibid.*, p. 172-177.
[5] Descartes résout l'aporie de Thomas d'Aquin qui ne peut expliquer comment des accidents réels demeurent en l'absence de la substance sans recourir au miracle, en donnant à la superficie une définition modale et non substantielle, ce qui signifie que la superficie compose le corps, mais ne lui appartient pas. La permanence de la superficie permet d'expliquer que le pain soit encore visible et savoureux, mais sa fonction modale évite qu'elle n'entre dans la définition de ce qu'est devenu ce pain.
[6] Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, *op. cit.*, p. 41-66 ; Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 176.

cependant aussi que ce qui peut exister de façon indépendante ne peut être un accident, mais que tout ce qui est constitue en réalité de l'étendue, tandis que les apparences sont faites de matière en mouvement – ce qui invalide la permanence des accidents lors de la transsubstantiation[1]. White semble souscrire à une telle interprétation tandis que Digby s'en défie.

Sir Kenelm, bien qu'il s'intéresse au sacrement, ne consigne rien par écrit sur la question de la faisabilité physique ou métaphysique du sacrement, pour des raisons qui restent à éclaircir. Il demande pourtant à son ami White de lui fournir des méditations eucharistiques, textes qui servent à nourrir la prière du communiant[2], signe que l'eucharistie se situe au cœur de sa vie spirituelle et s'avère susceptible de nourrir sa vie intellectuelle. La transsubstantiation est un écueil supplémentaire dans sa théorie sur la division entre matière et esprit, mais le chevalier se contente d'affirmer la continuité des deux mondes sans expliquer le changement de statut de la matière.

Dans le recueil *Blacklo's Cabal*, un document inspiré du Concile de Constance[3] rappelle que l'idée selon laquelle les accidents ne peuvent exister sans sujet est erronée, ce qui signifie que les accidents du pain et le vin transformés en corps du Christ demeurent malgré la transformation de la substance. Si l'on en croit Pugh, l'inscription manuscrite de la main de Digby attribue le document à un certain Dr Hart[4]. Une autre lettre de White à Digby, datée du 18 avril 1646[5], fait référence aux difficultés que Digby avait à défendre la philosophie de White à Rome – et une note de Pugh indique que l'Inquisition s'était saisie du livre de White. De fait, White venait de publier à Lyon *Institutionum peripateticarum*, où il nie ouvertement qu'un accident puisse exister sans sujet[6]. Si l'on en croit la lettre, Digby lui opposa l'autorité de saint Basile que White lui demande de fournir[7]. Le document, qui propose une synthèse de la pensée du Concile de

[1] Roger ARIEW, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 158-159.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas White, 'Your letter of the 21 Decem. appeared to have made a circuit about' », Calais, 25 février 1650.
[3] Le Concile de Constance (1414-1418), réuni par l'empereur allemand Sigismond pour résoudre la crise de l'Église dont trois papes se disputaient la direction, condamna l'idée selon laquelle les accidents ne peuvent pas subsister sans sujet dans l'eucharistie. Jacques LENFANT, *Histoire du Concile de Constance*, Amsterdam, 1727, vol. I, p. 208-209.
[4] Je n'ai pas pu identifier Dr Hart. Un certain James Hart avait écrit sur l'attraction des aimants et la sympathie dans les années 1630 (James HART, *Klinike, or the Diet of the Diseased*, Londres, 1633), mais j'ignore si les deux hommes se connaissaient, et si James Hart s'est aussi intéressé aux questions théologiques.
[5] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal op. cit.*, p. 13-14.
[6] Faute d'un accès aisé à l'édition de 1646 (non encore numérisée) et à celle de 1647, je me réfère à la 3e édition traduite en anglais. Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions: op. cit.*, p. 195-199.
[7] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 14-17.

Constance et de Basile de Césarée[1], rappelle que le Concile frappe d'anathème la croyance que les accidents du pain et du vin ne peuvent subsister lorsque la consécration a eu lieu et que la substance a été transformée ; il constitue sans doute un élément du débat entre les deux hommes[2]. Dix-huit mois plus tard, Digby relate une longue conversation qu'il a eue avec le pape au sujet du livre de White et signale à Holden que le théologien de la Maison pontificale est sur le point de censurer un ouvrage jésuite dont les propos sur les accidents dans l'eucharistie sont proches de ceux de White[3]. Cette expérience indirecte de la censure a peut-être incité Digby à la prudence et évité qu'il ne prenne position ouvertement dans ce débat polémique. Enfin, en décembre 1649, White exprime son impatience de retrouver son ami afin de discuter de sa théologie de l'eucharistie qu'il espère imprimer par ailleurs afin de la lui faire mieux comprendre[4]. Ces trois références permettent d'établir le contexte polémique dans lequel se situe le chevalier : visiblement, la question de la permanence des accidents malgré le changement de substance l'interroge, et il ne semble pas d'accord avec les positions de White – ni de Descartes – dont on sait aussi qu'elles sont hétérodoxes.

Outre ces références lapidaires, deux autres documents exposent la doctrine de White sur l'eucharistie, l'un des deux étant sans doute l'opuscule théologique qu'il espère mettre sous presse en décembre 1649, mais dont la publication ne verra pas le jour. Le premier est un petit traité de trois folios conservé à la bibliothèque Bodléienne[5]. Dans « Of Transubstantiation », White applique sa théorie atomiste à l'eucharistie. Il commence par affirmer la synecdoque de l'identité : chaque minuscule partie, séparée de

[1] L'évêque et saint Basile de Césarée (330-379), frère de Grégoire de Nysse, est un célèbre orateur qui influença les Églises d'Orient et d'Occident, notamment par sa pensée sur la Trinité. Jacques DUBOIS, « Basile de Césarée saint (330-379) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com /encyclopedie/basile-de-cesaree/. Le document publié dans *Blacklo's Cabal* fait référence à l'eucharistie et à la nécessité de communier fréquemment dans *Homélies sur l'Héxaëméron ou l'Ouvrage des Six Jours* écrit par Basile de Césarée, qui constituait une référence sur le sujet au XVIIe siècle, si l'on en croit le cardinal Du Perron – que Digby admirait – qui le cite dans *Traitté du Sainct Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, p. 306-308.

[2] La prudence s'impose pour cette hypothèse, dans la mesure où le document et les lettres qui s'y rapportent sans doute, ont été détenus par l'anti-blackloiste Warner puis transcrits et préparés pour la publication par Pugh, afin d'en discréditer les auteurs. La disparition des originaux, dont la dernière trace est au collège jésuite de Gand, ne permet pas d'authentifier la véracité des propos. Étant donné la cohérence de ces idées avec ce que j'ai trouvé par ailleurs sur les pensées de White et Digby sur l'eucharistie et la transsubstantiation, le contenu de ces lettres et documents me paraît toutefois vraisemblablement authentique en ce qui concerne ce sujet.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Henry Holden, 'This is the answer of yours of the 25 of 8ber, your commands in which are making' », Rome, 18 novembre 1647. Je n'ai pas retrouvé l'ouvrage dont il s'agit, mais il faut noter que, de façon générale, les jésuites s'opposaient à la position cartésienne et s'inscrivaient dans la droite lignée du concile de Constance en matière d'eucharistie. John W. O'MALLEY, *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 545-547.

[4] La théologie qu'il espère imprimer est sans doute l'un des deux documents cités ci-dessous. Cette lettre permet ainsi de dater leur rédaction à la fin des années 1640. « Thomas White à Kenelm Digby, 'I received one from you without date' », La Haye, 21 décembre 1649.

[5] « Of Transubstantiation », Bodleian Library, Oxford, Ms. Gough Norfolk 15, f. 246-249.

l'ensemble, possède la véritable nature de l'être dont elle est issue, et par conséquent se trouve associée de façon indissoluble à l'âme du Christ. Puisque les atomes disposés de la même façon entraîneront toujours les mêmes effets et étant donné que les particules du corps adoptent la même disposition que celles du pain, l'effet ressenti est strictement le même, l'homme qui ingère le corps subit les mêmes effets de goût, d'apparence et de consistance que s'il ingérait du pain. Ainsi, la transformation est totale, il y a bien une « transsubstantiation » au sens où la substance a été transformée radicalement, et les accidents ne demeurent pas sans le sujet ni la substance auxquels ils sont normalement associés. Au contraire, la nouvelle substance revêt les mêmes accidents que la précédente, dans la mesure où ses atomes ont repris la place exacte de leur contrepartie. White résout ainsi la question de la permanence des apparences et préserve le mystère physique de la transformation proprement dite.

Il en va bien autrement dans un deuxième document qui, à ma connaissance, n'a encore jamais été étudié, et qui se trouve à la bibliothèque Newberry à Chicago sous le nom de « A Discourse Concerning the Eucharist[1] ». La théorie qui y est développée est tout à fait caractéristique du style et de la pensée de White ; il est donc fort probable que l'auteur « T. A. » fasse effectivement référence à Thomas Albius comme l'indique le catalogue. Un préambule y loue la présence de mystère en religion qui évite l'appauvrissement de la doctrine et stimule les personnes intelligentes. Comme beaucoup de philosophes et théologiens depuis l'époque médiévale et contrairement à Descartes qui tente de s'en affranchir, White aborde la question de l'eucharistie du point de vue de la relation entre les termes aristotéliciens de quantité et de lieu[2]. La première démonstration part de deux postulats : que la quantité peut changer sans que la substance ne change (la condensation le prouve) et qu'une mutation peut avoir lieu par accroissement sans mettre en péril le sujet (par exemple, l'enfant qui grandit grâce à la nourriture). Il en conclut que la substance peut se décliner en plusieurs quantités (la substance de l'eau a deux quantités différentes dans sa version liquide ou vaporeuse) et que plusieurs quantités peuvent coexister dans la même substance (l'enfant qui grandit comprend la quantité de base et la quantité rajoutée par son accroissement). Il résout ainsi une première objection que lui opposeraient les thomistes : une chose peut être en deux lieux en même temps,

[1] « A Discourse Concerning the Eucharist », Newberry Library, Rare Books Room, Ms. 4A 17, f. 1-4.
[2] István PERCZEL, Réka FORRAI et György GERÉBY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 231.

puisqu'elle peut avoir deux quantités simultanément. Ensuite, il aborde l'idée selon laquelle les quantités du corps et du pain doivent être en un même lieu grâce à un argument analogue à celui que Digby employait pour prouver la présence au monde des substances spirituelles : que les choses sont en un lieu par opération, comme le soleil est dans la fenêtre par l'opération de sa lumière. White se rapproche ainsi dangereusement de la théorie de la consubstantiation[1] qui voudrait que deux substances soient présentes dans le pain simultanément lorsqu'il affirme que deux quantités sont présentes (celles du pain et du Christ), et que la deuxième y est par opération (qu'il n'explique pas). Enfin, il soulève la question de savoir si l'on peut dire que le corps du Christ est porté, mâché et digéré[2], bien que ce processus paraisse peu respectueux de sa dignité et il conclut par l'affirmative dans la mesure où l'on comprend le corps du Christ dans la forme du pain. En guise de conclusion, White rappelle que la question de la transformation proprement dite du pain en chair n'est pas spécifique au sacrement, mais se rapporte plus généralement à la mutation de la nourriture en la chair de l'homme et reste à élucider[3].

Digby demeure sceptique sur ces explications, bien qu'elles découlent en partie d'un atomisme semblable au sien. Une première raison pourrait se situer dans la nature des atomes exposée dans « Of Transubstantiation » : White fait découler les effets physiques de la simple disposition des atomes, alors que Digby ajoute le paramètre de leur nature. En d'autres termes, White pense que des atomes de chair ou de pain – nécessairement différents sinon il n'y aurait pas de transformation – peuvent avoir la même odeur, la même saveur et le même aspect pourvu qu'ils soient organisés exactement de la même façon. À l'inverse, la nature de l'atome importe davantage chez Digby, puisque chaque atome de pain est un composé spécifique des quatre atomes de base (feu, air, eau et terre), et que la disposition des atomes de pain entre eux correspond à un état particulier de ce pain (pas cuit, frais, rassis, moisi). Cette distinction dans le

[1] Pour expliquer comment le Christ est présent dans le pain et le vin, deux traditions se dessinent lors de la première modernité. La première, plus ancienne, proposée par Thomas d'Aquin et les auteurs de *Sommes* du XIIe siècle, avance que l'être du pain et du vin est totalement converti au corps du Christ, sans toutefois être anéanti : il s'agit de la transsubstantiation. La seconde, soutenue par Wyclif et Luther, implique la permanence des aliments sous l'aspect du pain et du vin, c'est la consubstantiation. Le Concile de Trente (XIIIe session, 1551) fait de la première un enseignement catholique, tandis que la seconde est adoptée par de nombreuses Églises réformées. Jean-Pierre JOSSUA, « Eucharistie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/eucharistie/.

[2] White fait référence à la proposition de Bérenger de Tours qui voulait que le corps du Christ fût présent en substance et avec ses accidents dans l'hostie, ce que le Concile de Rome (1059) ne nia pas. *Ibid.*

[3] Le parallèle entre transsubstantiation et nutrition n'est pas nouveau : Grégoire de Nysse déjà l'évoquait dans son *Discours catéchétique*, traduit par Raymond WINLING, Paris, Éditions du Cerf, 2000, XXXVII, p. 318-325. Descartes reprend la même idée, *Correspondance*, A.T., IV, p. 161-175.

fonctionnement de l'atome peut expliquer en partie la réticence de Digby à souscrire à l'hypothèse de White.

Un deuxième argument se situe dans l'hétérodoxie de White qui s'inscrit en porte à faux vis-à-vis des recommandations tridentines, orientées vers la permanence des accidents malgré la transformation de la substance. Le Concile de Trente insiste sur la succession des substances du pain puis du corps, sans pour autant en faire l'objet du dogme, mais n'en fulmine pas moins l'anathème sur ceux qui avancent que la substance du pain demeure avec celle du Christ[1], ce qui correspond peu ou prou à la doctrine de White dans « A Discourse Concerning the Eucharist ». L'eucharistie présente un double défi pour Digby : celui de l'atomisme qui peine à expliquer le sacrement du point de vue strictement physique, et celui de l'orthodoxie qui impose des limites à ce qui peut être expliqué. À la place d'une démonstration physique de la transsubstantiation ou de la permanence des accidents comme le fait White, Digby propose deux types d'explication : l'une, physique, s'intéresse à la quantité dans le pain et le vin consacrés, l'autre, dévotionnelle, se concentre sur la notion de sacrifice, qui vient en fait compléter l'interprétation précédente. Sa pensée dans le domaine est de l'ordre du conversationnel, de la réflexion ponctuelle et sociale, provoquée par des discussions, et ne s'apparente pas à la réflexion plus approfondie et raisonnée dont il fait montre au début des années 1640.

L'un des débats qui agitaient la petite communauté catholique anglaise concernait la légitimité de la communion sous les deux espèces. Luther, en 1519, formulait sa préférence pour la communion sous la forme du pain et du vin pour les laïcs, tout en occultant la dimension sacrificielle de l'eucharistie et en passant sous silence la signification de la transsubstantiation ; il préféra mettre en valeur la communion du corps spirituel que composent les fidèles[2]. Digby aborde la question dans ce qui est sans doute le brouillon d'une lettre datée du 27 février 1637, où il raconte que, au cours d'une discussion, une dame prit le parti de dire que le Christ, pourtant peu prolixe, eut le soin de recommander la consommation à la fois de son corps et de son sang et que, par conséquent, les deux actions de boire et de manger sont nécessaires pour participer pleinement au sacrement qu'il institua. Digby désapprouve le raisonnement et indique

[1] Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, *op. cit.*, p. 6-9. Le dogme porte sur la présence réelle du Christ dans le sacrement et non sur le mode de conversion de l'hostie.
[2] Martin LUTHER, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Wahren Leichnams Christi*, Augsburg, 1519 ; Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. II, p. 72.

qu'il faut partir de la raison formelle de l'élément ingéré pour répondre à cette question. Or, dans les deux cas du pain et du vin, la substance est la même, puisque corps et sang sont le Christ. C'est donc la même substance, sous des apparences divergentes, qui est mangée ou bue, suivant son état. Il compare cette substance à de la gelée que l'on mange quand elle est solide, mais que l'on boit quand, plus chaude, elle devient liquide ; dans les deux cas, de la gelée est ingérée, et la substance est identique. Le chevalier argue que, en termes de substance, le corps et le sang du Christ sont une seule et même chose. Lors de la transsubstantiation, la quantité et l'accident du corps et du sang demeurent miraculeusement, ce qui signifie aussi, par ailleurs, que l'on peut encore dire que l'on mange du pain et boit du vin[1]. La quantité est celle du corps entier, et non de la partie. Ainsi, que l'on mange le corps ou boive le sang, c'est la même action que l'on accomplit et à strictement parler il n'y a pas de différence entre manger et boire ; on serait plus précis si l'on disait que l'on consomme de la quantité. Ainsi, communier sous une seule espèce suffit pour accomplir le commandement du Christ de manger sa chair et de boire son sang. S'il y a une distinction verbale entre les deux actions, c'est pour signifier le sacrifice : c'est la séparation du corps et du sang qui marque la mort. La communion a en effet partie liée avec la mort, puisqu'elle est sur Terre un avant-goût de la communion qu'ont les ressuscités avec Dieu[2]. Le chevalier justifie de la sorte, avec des arguments qui lui sont propres, l'un des rappels qu'effectuait le Concile de Trente, qui réservait la communion sous les deux espèces aux prêtres pour des raisons essentiellement pratiques[3].

L'explication de Digby n'a pas la densité conceptuelle de celle d'un Descartes ou d'un Desgabets[4] et son interprétation de la substance, dépourvue tant d'originalité que de subtilité, ne résout aucunement la question de la conversion de la matière. À titre de comparaison, la justification cartésienne de la conversion eucharistique repose sur la distinction entre la sensation individuelle et la chose qui provoque cette perception. Les accidents sont subjectifs, leur apparente permanence est ainsi due à l'acte de perception qui est éminemment propre à chacun et qui ne transmet pas nécessairement la réalité de

[1] Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, Paris, Éditions Arguments, 2006, p. 163-177.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 132.
[3] La rédaction de ce catéchisme, ordonnée en 1562, fut achevée en 1566. Le catéchisme rappelle, après les considérations pratiques liées, entre autres, à la conservation du vin, que l'Église a ordonné la communion sous une seule espèce pour manifester que le Christ est « tout entier sous chaque espèce ». CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 240-241.
[4] Robert Desgabets (1610-1678), bénédictin, compte parmi les « petits cartésiens » qui se sont intéressés à un aspect particulier de la pensée de Descartes. Pierre GUENANCIA, « Cartésianisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 novembre 2016. URL : http://www.universalis-edu.com.janus.biu.sorbonne.fr/encyclopedie/cartesianisme/.

ce qui est[1]. L'interprétation digbéenne a cependant le mérite de replacer au centre de l'eucharistie l'aspect sacrificiel de la Cène que ses contemporains – parmi lesquels White – évacuaient[2]. L'eucharistie occupe en effet la place du sacrifice renouvelé qui permet le salut, elle fait mémoire de la passion qui rédime. Le Concile de Trente, se penchant sur la définition et la signification de cet acte, mit la doctrine du sacrifice au centre de sa théologie[3], et Digby s'inscrit exactement dans cette perspective.

Ailleurs, Digby s'étend une nouvelle fois sur cette notion de sacrifice qui s'inscrit dans une double relation : le sacrifice permet aux hommes d'honorer Dieu et à Dieu de rédimer son peuple. Digby rappelle que le sacrifice consiste à se séparer de quelque chose, à le mettre volontairement hors de son pouvoir et remarque de façon polémique que l'on sacrifiait autrefois les fruits et les animaux, mais que l'on aurait aussi pu sacrifier les hommes pour marquer que Dieu est tout autant créateur des hommes que de toute chose. Mais comme le sacrifice humain ne se fait pas sans inconvénient, les hommes doivent se contenter de sacrifier en esprit ou de façon symbolique. Or, il fallait sacrifier à Dieu la plus parfaite substance, l'homme-Dieu, ce qui se fit en la personne de Jésus-Christ sur la croix. Et comme il était indispensable que soit renouvelé quotidiennement ce sacrifice dans l'Église et qu'on ne pouvait pas crucifier un corps glorifié et désormais impassible, on dut signifier la mort en séparant le corps du sang dans le sacrifice de la messe. Le pain fut choisi comme instrument du sacrifice puisqu'il était nécessaire de trouver une substance qui n'éblouît pas comme le corps divin et glorieux, le pain permettant au passage de montrer par l'analogie des choses corporelles que le divin est la nourriture de notre âme[4]. Le raisonnement de Digby n'est qu'une variation imagée et plus détaillée de la doctrine tridentine dont Digby semble avoir été l'apologiste pour les questions sacramentelles[5].

Cette réflexion mystique sur l'eucharistie a son pendant dans la prêtrise, autre sujet de contentieux avec l'Église d'Angleterre. Digby remarque que, en effet, la célébration d'un tel sacrifice n'a pas été donnée aux anges, mais aux prêtres. Il souligne avec force que l'apanage de ces derniers doit être leur pureté, à l'instar du Christ dont ils sont le substitut, afin d'instruire par les sermons, de guérir par l'absolution et d'être de

[1] Solange GONZALEZ, *Descartes*, *d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 163-165.
[2] Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, *op. cit.*, p. x.
[3] CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 243-247.
[4] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.,* f. 158r-v (3e méditation).
[5] CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 246-247.

véritables médiateurs entre Dieu et les hommes. Digby renforce sa haute idée du sacerdoce en insistant sur l'importance du célibat qui faisait débat. Il souligne que, tels des anges, les prêtres doivent gouverner sans affection, et que leur office présuppose « une perfection desja acquise[1] ». De même que Melchisédech n'avait ni père ni mère, de même le prêtre ne doit pas avoir d'attache et doit rechercher la véritable parenté avec le Christ qui implique de faire la volonté du Père. Une fois de plus, Digby s'inscrit avec conviction dans les recommandations du Concile de Trente qui rappelle que la pureté de vie et de mœurs est un prérequis pour le sacerdoce et que l'identification du prêtre au Christ imprime une marque indélébile sur son âme[2].

Ainsi, le chevalier participe à la redéfinition de l'approche sacramentelle au sein de la communion catholique. Les sacrements, qui saisissent du matériel pour en faire du divin, sont un site privilégié de passage d'une sphère à l'autre. Digby ne profite pas, cependant, de l'occasion pour étudier la transformation et pour lui donner une justification en termes atomistes, comme il le fait pour la résurrection, mais il inscrit ses idées dans la lignée des recommandations tridentines. De ce point de vue, Digby s'avère un défenseur de la vision du catholicisme que promeut le Concile de Trente. Peut-être cette différence de perspective explique-t-elle le peu d'enthousiasme que présente le chevalier pour les thèses du père Thomas White.

Conclusion

Ainsi, de nombreux points d'interférence existent entre mondes spirituel et corporel, et Digby ne parvient jamais à expliquer de façon satisfaisante les relations qu'entretiennent les deux sphères. La philosophie éclectique – voire syncrétique – du chevalier ne vise, cependant, pas à produire un tout unifié et cohérent qui rende compte de l'ensemble des phénomènes du monde, mais simplement à esquisser les premiers éléments qui pourraient permettre de dresser une telle synthèse. Ce faisant, ce n'est pas tant l'unité du monde et de l'homme qui surgit, mais des lignes de faille qui s'ouvrent, des gouffres qui se dessinent entre un ensemble de polarités liées à la distinction entre le spirituel et le matériel. L'homme double est un homme instable, en tension, baroque en somme. Dans la tentative d'explication du monde de Digby, c'est, paradoxalement, la division qui prévaut. La démarche de Digby, qui procède d'abord par négations, fait jaillir une image binaire de l'homme, corps et âme. L'âme elle-même, ensuite, est présentée

[1] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 158-159 (3e méditation).
[2] CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 314-321.

comme le lieu de multiples tensions, entre intérieur et extérieur, entre fantaisie et intellect, entre passion et raison. L'âme désincarnée, en attente de la résurrection promise à tous, bons et mauvais, par le dogme catholique se situe dans une relation inconfortable par rapport au temps et au lieu, dans un effort lié à son intense désir pour le corps. Le paradoxe permet au chevalier d'expliquer l'opération des anges dans le monde matériel, sur un mode de présence qui s'apparente à l'absence. Enfin, son interprétation de l'eucharistie, loin de proposer une résolution de la tension entre les deux mondes, évite la question du mode de la transsubstantiation pour se concentrer sur le sacrifice et la séparation entre corps et âme qu'implique la mort physique.

L'homme est ainsi profondément double, et à ce lieu commun Digby donne un souffle nouveau en analysant l'être humain comme un lieu tensions, de contradictions et de paradoxes. Alors que l'âme aurait pu être décrite comme un élément de stabilité, d'équilibre, de permanence dans le chaos du monde mouvant, Digby délaisse ces qualificatifs au bénéfice de l'effort et de la séparation, peignant de la sorte une âme dynamique dans un homme déchiré, mais dont la double nature, à défaut d'être réconciliée, est anoblie. Il fait usage du paradoxe et de l'oxymore pour dire l'ineffable, l'invisible, et pour faire une synthèse des opposés et ainsi exprimer ce que l'entendement peine à comprendre, à la manière des mystiques espagnols[1].

[1] Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 204.

Chapitre 2 : De la liberté

À l'époque du baroque, une folle soif de liberté se manifeste dans la société civile, la culture et la pensée[1]. Si ce « courant d'indépendance et de liberté[2] » est souvent associé au Grand Siècle[3], force est de constater que le premier XVIIe siècle n'a pas l'exclusivité de cette quête. Les bouleversements politiques et religieux de cette période n'en font pas moins apparaître, dans les interstices de la philosophie et de la culture, la célébration d'une liberté créatrice qui se plaît à « confronter le stable et l'instable, le fini et l'infini », l'équilibre menacé dans lequel le moi découvre qu'il est né[4]. « L'angoisse des possibles », l'hésitation, l'esthétique de la comparaison, l'emploi de l'illusion sont autant de formes que revêt cette aspiration à la liberté, qu'elle soit d'affirmation ou de négation[5].

À une époque où s'affirment les absolutismes, n'y a-t-il pas une contradiction à parler de liberté ? Anne-Laure Angoulvent analyse la crise de l'État baroque et note les coïncidences entre la pensée baroque et l'œuvre de Hobbes, remarquant que l'importance du décor, de la théâtralisation et de la représentation inscrivent le *Léviathan* dans une esthétique baroque. La présence presque envahissante de métamorphoses en tous genres, l'accent sur l'inconstance et la fuite de l'homme, la célébration de la vie en mouvement perpétuel sont autant de critères à l'aune desquels la pensée de Hobbes est évaluée[6]. Dans la fugacité de l'état baroque se trouve une célébration de l'autonomie et de la liberté que l'on retrouve dans l'emploi récurrent de la fiction et de l'illusion réaliste, y compris pour décrire l'État[7]. Le baroque est marqué par un désir de liberté et de volonté qui prend des formes différentes suivant les penseurs : un Hobbes opte pour la liberté de l'action[8] tandis qu'un Descartes revendique l'exercice actif d'un libre arbitre pour accéder à la vérité[9]. Le présent chapitre décline donc les différentes acceptions possibles de la liberté afin de rendre compte de la richesse de la notion chez Digby, des conséquences qu'elle eut sur

---

[1] Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques : 1600-1661*, Paris, Perrin, 2007, p. 17.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] Pierre CAHNÉ, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, *op. cit.*, p. 318.
[5] *Ibid.*
[6] Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, *op. cit.*, p. 182-183.
[7] *Ibid.*, p. 186.
[8] Luc FOISNEAU, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard : controverse avec Bramhall*, traduit par Florence PERRONIN et Luc FOISNEAU (eds.), Paris, J. Vrin, 1999, p. 22-23.
[9] Nicolas GRIMALDI, « La générosité chez Descartes : passion et liberté », *in* Nicolas GRIMALDI, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 145-177 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 248.

son combat politique, mais aussi des résonances baroques que prennent parfois ses propos.

La liberté relève de la métaphysique dans la mesure où elle interroge le statut de l'homme dans la nature, mais elle s'avère aussi politique quand elle traite du pouvoir d'agir et de croire qu'ont les sujets soumis à des lois, ainsi que les souverains qui créent ces dernières. Enfin, et c'est là un corollaire de la politique, elle se décline aussi sur le mode religieux et ecclésiologique au XVIIe siècle lorsque se pose la question épineuse de la tolérance et de la mesure dans laquelle le gouvernement peut ou doit, sans mettre sa stabilité en péril, laisser ses sujets choisir leur foi et potentiellement compromettre leur salut éternel en leur permettant d'adhérer à une Église différente de celle de leur souverain. Digby s'intéresse à tous les pans de la question, et propose une vision nuancée de la liberté dont dispose réellement l'homme et de l'usage qu'il peut et doit en faire comme gouverneur de son âme et, le cas échéant, comme dirigeant au sein de la cité.

2.A. Déterminisme et libre arbitre

L'homme est-il réellement libre de ses choix, ou subit-il un déterminisme qui échappe à sa sagacité, mais qui oriente sa volonté ? La question, fréquente dans les débats de la Réforme où le statut de l'élection divine était en jeu[1], nécessite de scruter les origines véritables de l'activité humaine et de déceler quelle part la volonté individuelle joue effectivement dans la mise en action du sujet. Le XVIIe siècle est le témoin d'âpres débats entre thomistes, qui conçoivent la liberté comme l'absence de contrainte, et molinistes qui, à la suite de Luis de Molina, ajoutent à cette définition l'absence nécessaire de détermination[2] – la controverse entre Pélage et Augustin n'est pas loin. Molina, jésuite, cherche à proposer une doctrine de la grâce qui préserve la liberté humaine afin de contrer les idées de la Réforme[3]. Il émet l'hypothèse d'une « science moyenne » qui permet à Dieu de connaître, avant même le décret divin de prédestination, l'usage qu'aura chacun de ses dons et grâces[4]. Descartes, désirant le soutien des jésuites

[1] L'exemplaire que Digby possédait de l'ouvrage de Hobbes se trouve à la bibliothèque de la Sorbonne, mais il ne comprend aucune annotation du chevalier. Thomas HOBBES, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londres, 1656 ; Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982 ; Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *art. cit.* ; Sylvie TAUSSIG, « Introduction », *art. cit.*

[2] Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 292.

[3] Luis de Molina (1536-1600), jésuite espagnol, se rendit célèbre par la controverse qu'il déclencha à propos de la liberté et de la grâce. Ses idées originales furent défendues par les jésuites contre les dominicains. Jean-Robert ARMOGATHE, « Molina, Luis de (1536-1600) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/luis-de-molina/.

[4] Jean-Robert ARMOGATHE, « Molinisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/molinisme/.

pour son grand projet qui visait à refonder la philosophie[1], entre habilement dans le débat et rappelle la certitude qu'il a que Dieu a ordonné toute chose en avance, laissant intactes la liberté et l'indifférence humaines[2]. Ce contexte permet de voir l'un des enjeux de la question qui nous intéresse ici et qui articule liberté et prescience divine de façon à renforcer ou infirmer la doctrine de la prédestination et de la grâce.

Quelle place Digby laisse-t-il à la volonté divine dans un monde physique régi par les lois immuables des atomes où, cependant, miracles et grâces divines ont droit de cité ? On voit dans l'œuvre de Sir Kenelm une hésitation : soucieux de promouvoir son interprétation matérialiste de l'univers physique et désireux de rénover l'aristotélisme des Écoles, Digby ne parvient pas à proscrire pleinement un certain déterminisme de sa pensée sur l'âme bien que l'Église catholique appelle de ses vœux une théorie du libre arbitre qui préserve la prérogative de Dieu et la libre réponse de l'homme. Les astres, le *fatum*, les atomes sont autant d'obstacles qu'il tente de surmonter, par une démonstration qu'il veut rigoureuse comme par le recours à la fiction, pour affirmer une liberté métaphysique de l'homme qui puisse servir de fondement à la liberté politique et religieuse en faveur de laquelle il milite. Le vacillement entre une liberté toute-puissante qui proscrit l'intelligibilité du monde physique et le déterminisme qui dépouille l'homme de toute initiative se résout finalement en un oxymore baroque au sein duquel la coexistence des contraires devient une tension féconde.

2.A.1. Un monde déterminé

Une brève incursion dans la physique digbéenne s'avère nécessaire pour établir les difficultés que la philosophie de la nature établie par Digby pose à sa célébration de l'autonomie de l'homme. La liberté étant réputée propre et spécifique à la personne, une comparaison avec les bêtes va permettre de poser, en négatif, une première définition du déterminisme, prémisse majeure à la démonstration du libre arbitre humain.

2.A.1.a. Des bêtes et des chaînes causales

Les animaux, tout dénués qu'ils sont d'entendement, ont-ils, comme les hommes, la possibilité de choisir entre ce qui est bon ou mauvais pour eux ? La comparaison de l'homme avec l'animal fait surgir une première constatation : l'homme est capable d'une plus grande variété de choix que la bête. Analysant la façon dont l'homme, souvent, n'effectue pas la même chose deux fois de suite de la même façon et se trouve capable de

[1] Edouard MEHL, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques*, *op. cit.*, p. 485-500.
[2] Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 319.

changer son travail en fonction d'une mode ou d'un caprice, Digby note que l'homme « n'est soumis à aucune loi ni déterminisme de la nature, mais il est laissé à son propre chef[1] ». Il est capable d'adapter sa réponse à une situation. De fait, si les réactions des bêtes fonctionnent comme une corde que l'on pince et qui fait mouvoir l'ensemble d'une façon établie, au contraire les réponses de l'homme, elles, surgissent d'un principe qui vient de l'intérieur, indifférent à toutes choses, et que le sujet peut appliquer pour trouver une réponse[2].

Cependant, les animaux semblent faire usage de leur raison : on les voit douter et choisir dans l'incertitude, faire preuve d'une grande cohérence dans leurs actions, se créer des habitudes et même réagir à des prémonitions[3]. Chacune de ces actions s'explique par l'impression que font les objets sur le cœur de la bête grâce à leur flux d'atomes, suscitant ainsi crainte ou espoir et entraînant une décision[4]. Puisque le monde physique fonctionne toujours de la même façon, il suffit d'observer et de comprendre les réactions d'un animal tel que la poule pour en déduire celles de tous les autres et découvrir le rôle central que joue la mémoire dans ces processus, et, plus généralement, d'attribuer la responsabilité des réactions animales au mouvement local[5]. Ce sont donc les sens aiguisés de l'animal qui sont la cause de son apparence de réflexion, et non son intelligence[6], de même que son langage est la conséquence de sa passion, puisque la bête ne peut imiter que la faculté extérieure de la parole[7]. Pour Digby, il est donc légitime – mais faux – de croire que les animaux sont raisonnables ; une telle conclusion manifeste une méconnaissance des mécanismes de la nature[8].

Faute d'immortalité, les animaux ne sont pas non plus dotés de sens moral, et le seul phénomène sympathique suffit à expliquer l'apparence d'amour dont les animaux font parfois montre[9]. Les bêtes sont l'objet d'une détermination naturelle que rien ne peut infléchir et qui vise leur préservation : par exemple, les oiseaux

> ne sont que des instruments passifs, et ne savent pas pourquoi ils effectuent de telles actions, mais ils sont contraints de les faire quand tel et tel objet […] provoquent telle et telle

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 383.
[2] *Ibid.*, p. 413.
[3] *Ibid.*, p. 307.
[4] *Ibid.*, p. 307-308, 322-323. J'ai tenté de démontre le détail de ces mécanismes dans la première partie du présent travail, chapitre 3, « 3.A. Les sens et l'appréhension du réel ».
[5] *Ibid.*, p. 327, 313, 320, 306.
[6] *Ibid.*, p. 338.
[7] *Ibid.*, p. 317-318, 382-383.
[8] *Ibid.*, p. 311, 324.
[9] *Ibid.*, p. 333-334.

> impression sur leur imagination, comme l'alarme qui tinte nécessairement quand l'aiguille de l'horloge atteint un point donné[1].

L'explication des mouvements et décisions des animaux révèle que Digby souscrivait, à l'instar de Descartes, à l'hypothèse de l'automatisme animal, à l'animal-machine sans âme, dont l'attitude s'explique exclusivement par une concaténation de causes et d'effets au sein de laquelle n'entre aucun sentiment ni morale. Un parallèle avec Descartes s'impose : le Français décrit l'animal comme une machine capable de respirer, de digérer, de bouger et de percevoir des sensations, mais dépourvu de l'usage de la raison comme de la parole, la seconde étant le corollaire de la première[2]. L'animal fonctionne en réaction à des stimuli plus ou moins apparents, et les actions qu'il entreprend s'y limitent, comme un mécanisme d'horlogerie dont les engrenages complexes permettent le mouvement. Digby fait une référence indirecte à cette théorie lorsqu'il évoque le « roi de Chine » à qui l'on présentait une montre qu'il prit pour un animal[3]. Si certains universitaires ont pensé que cette hypothèse de l'animal-machine essentiellement cartésienne et française était universellement condamnée outre-Manche[4], il semblerait qu'elle ait tout de même trouvé un public enthousiaste en la personne de Digby. Certes, la controverse que suscita cette théorie en France fut caractérisée par une âpreté qu'on ne retrouvait pas en Angleterre où elle ne recueillit, finalement, que peu de voix, mais Wallace Shugg excède la mesure lorsqu'il conclut de son étude qu'elle n'emporta aucune adhésion[5]. Digby, en partie responsable de la pénétration des idées cartésiennes en Angleterre, se révèle être un tenant de la théorie de l'animal-machine dont il donne une version personnelle[6].

---

[1] « Wherein the birdes (as we have already said) are but passive instruments, and know not why they do those actions: but do them they must, whensoever such and such objects (which infallibly worke in their due times) do make such and such impressions upon their fantasies, like the allarum that necessarily striketh, when the hand of the dyall cometh to such a point ». *Ibid.*, p. 326.

[2] René DESCARTES, *Discours de la méthode*, A.T., vol. VI, p. 55-59 ; Thierry GONTIER, « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité? », *Corpus*, n° 16-17, 1991, p. 3-16 ; Thierry GONTIER, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 331-426.

[3] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 325.

[4] Sterling P. LAMPRECHT, « The Role of Descartes in Seventeenth-Century England », *Studies in the History of Ideas*, vol. III, 1935, p. 181-240 ; Leonora C. ROSENFIELD, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968, p. 48-61 ; Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy », *art. cit.*, p. 524.

[5] « All poets, essayists, and journalists rejected the doctrine of the beast-machine. » Wallace SHUGG, « The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750) », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIX, n° 2, 1968, p. 292.

[6] Leonora C. ROSENFIELD, *From Beast-Machine to Man-Machine*, *op. cit.* ; Ann THOMSON, *Bodies of Thought*, *op. cit.*, p. 44.

La théorie mécanique de l'animal implique nécessairement que l'animal soit déterminé dans toutes ses actions et que celles-ci ne soient pas le fruit d'une décision, mais, à la différence de l'homme, d'une réaction à des stimuli visibles ou invisibles.

2.A.1.b. Une sourde contrainte

Le deuxième aspect qui plaide en faveur d'un déterminisme qui menace tous les vivants se trouve dans la question de la sympathie et son corollaire de manipulation rhétorique[1]. De fait, les flux d'atomes qui créent ces liens secrets déterminent les attractions et les répulsions, tant chez les hommes que chez les bêtes. Le *Discours en une assemblée célèbre* souligne la vulnérabilité des auditoires juvéniles et féminins, plus réceptifs aux flux d'atomes qui façonnent ensuite leur pensée[2]. Est-ce à dire que femmes et enfants sont moins libres que les hommes mûrs ? Les atomes qui pénètrent le corps et provoquent une réaction inévitable sont-ils le signe que l'homme est, lui aussi, déterminé par la nature ? Le chevalier ne résout pas la question qu'il ne pouvait ignorer par ailleurs, puisqu'elle constituait l'une des critiques majeures faites à l'atomisme démocritéen[3]. Les liens sympathiques, si utiles pour expliquer certains comportements animaux, demeurent un défi à la liberté humaine.

Le détour par la vie végétale s'avère utile pour analyser la difficulté que Digby affronte. Ainsi, la description de la plante qui germe frappe : si cette dernière est associée au verbe « *choose* » qui dénote la volonté et implique donc le libre arbitre, elle est toujours suivie de la conjonction « *but* » qui limite son extension sémantique[4]. L'expression est ainsi un oxymore, figure de la contradiction par excellence, qui révèle la difficulté qu'a Digby à réconcilier son atomisme avec la doctrine catholique du libre arbitre. La figure de l'oxymore, « qui allie deux images, deux notions ou deux mots apparemment contradictoires, convient à une rhétorique paradoxale d'inspiration baroque qui goûte la fusion des contraires[5] » ; elle révèle l'une des contradictions internes du système de Digby, mais aussi sa tonalité baroque qui s'épanouit dans la cohabitation de contraires et dans la multiplicité des points de vue[6].

---

[1] Voir la première partie, 2e chapitre, « 2.C. La sympathie ».
[2] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 117.
[3] George Sidney BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, *op. cit.*, p. 23 ; Margaret OSLER, « Fortune, Fate, and Divination: Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism », *art. cit.*, p. 166-167.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 217.
[5] Alain GÉNETIOT, *Les genres lyriques mondains, 1630-1660*, *op. cit.*, p. 95.
[6] Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, *op. cit.*, p. 175-176 ; Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 7-8.

Que la plante qui s'épanouit soit décrite par la contrainte peut paraître naturel, puisqu'elle n'est pas douée de libre arbitre, pas plus qu'elle ne peut faire preuve de variété ou de différence. Qu'elle soit associée avec le verbe « *choose* » surprend et souligne combien son développement procède d'un principe interne que Digby peine à définir, et non d'une conjonction de facteurs externes qui la façonnent. L'oxymore marque le fait que le principe interne de la plante n'est pas une âme, mais une autre chose qui n'est pas encore identifiée. Il permet, comme le démontre Eve Keller[1], d'interdire toute intervention divine, mais aussi d'inscrire le principe de développement au cœur même de la plante.

La véritable surprise se trouve dans l'emploi de ce même oxymore pour décrire l'activité de l'homme :

> j'ai ouï dire qu'un homme, voyant un porc rôti à l'anglaise, avec la gueule béante, ne put fermer sa propre bouche tant qu'il regardait celle du porc, et qu'un autre qui, quand il voyait quelqu'homme faire un geste particulier de la main, *ne pouvait faire autrement* que de faire de même[2].

L'imitation sympathique contraint l'homme, qui ne peut « faire autrement », à se conformer au geste qu'il voit. L'extrême modalisation du propos, avec les auxiliaires « *could* » et « *must* » qui se succèdent, insiste sur l'implication du sujet qui, paradoxalement, se trouve incapable de choisir ce qu'il veut faire. De sujet, il est devenu patient. L'homme est-il dès lors encore libre de toutes ses actions ? L'explication du phénomène sympathique interdit une réponse résolument affirmative et invite à la nuance, même si Digby semble se refuser à envisager la question de façon directe.

L'expression « *choose but* » constitue l'oxymore par excellence de *Deux traités* : elle y apparaît au moins 43 fois, avec des sujets aussi divers que la plante, l'animal et l'homme. Elle se retrouve aussi 6 fois dans *Loose Fantasies*[3]. Les deux premières occurrences de ce dernier ouvrage sont placées dans la bouche de la reine amoureuse, implicitement enchaînée par sa passion déraisonnable pour Théagènes. Elle emploie l'expression pour décrire à Leriana, la cavalière de Théagènes, la nécessité qu'il y a de voir dans son visage royal les marques de la passion qu'elle ressent pour le beau jeune

[1] Eve KELLER, « Embryonic Individuals: The Rhetoric of Seventeenth-Century Embryology and the Construction of Early-Modern Identity », *art. cit.*, p. 333.
[2] [mes italiques] « I have heard of a man, that seing a rosted pigge, after our English fashion with the mouth gaping, could not shutt his owne mouth as long as he looked upon the pigges and of an other, that when he saw any man make a certaine motion with his hand, could not choose but he must make the same ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 335.
[3] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 48, 52, 77, 152, 162, 171.

homme, puis pour condamner le reliquat de pudeur qui reste lorsque la raison a capitulé. Ailleurs, Théagènes ne « peut faire autrement que de regretter profondément la peine [de Stelliana] » qui déplore son départ[1]. À chaque fois, la contrainte naturelle est exprimée par la négation du verbe « choisir », créant une impression de détermination. L'amour et la force des sentiments font office, ici, de déterminants ; ils imposent au sujet une réaction immuable et inévitable.

Figure de l'évidence, l'expression « *cannot choose but* » permet aussi à l'auteur d'imposer à son lecteur les chemins de sa pensée. Ainsi, à titre d'exemple, pour prouver que l'âme est immatérielle, Digby avance que le fait même que l'âme puisse abstraire ses pensées constitue une preuve de son immatérialité : « si nous possédons un entendement, nous ne *pouvons faire autrement* que de comprendre que ces notions sont extrêmement différentes[2] ». Plus loin, l'auteur déclare que le discours, « composé de jugements et d'appréhensions simples, *ne peut faire autrement* que de générer les arguments signifiants que nous en avons tirés[3] ». Ces deux illustrations montrent comment un texte qui se veut rigoureusement démonstratif recourt à l'évidence pour appuyer son propos. La manipulation rhétorique se manifeste ainsi et l'auteur contraint son lecteur à suivre un raisonnement qui ne se fonde pas uniquement sur des preuves, mais aussi sur une sorte d'évidence qui, finalement, infirme le projet de l'auteur qui voulait établir son argumentation exclusivement sur un processus ordonné, logique et déductif.

La détermination naturelle qui se fait jour sous l'expression « *cannot choose but* », qui nie le sémantisme du verbe employé, oriente subtilement la lecture et en vient à signifier non seulement la nécessité que la nature impose à certains éléments comme la graine qui germe, mais aussi l'évidence à laquelle le lecteur doit adhérer afin de suivre le raisonnement d'ensemble que l'auteur met en place.

La détermination du monde naturel est ainsi double : elle surgit dans les processus naturels grâce aux flux immuables des atomes et à une causalité serrée, mais elle émerge aussi de façon plus sourde et secrète, voire menaçante, au fil de la démonstration, pour conduire le sujet à la conclusion déterminée par l'auteur. Dans son épître dédicatoire, au seuil de *Deux traités*, Digby insiste sur la différence entre l'homme et l'animal :

[1] « He could not but choose to grieve extremely at her sorrow, » *Ibid.*, p. 162.
[2] [mes italiques] « If we have any understanding, we can not choose but understand, that these notions are extremely different. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 396.
[3] [mes italiques] « We are sure, that since our discourse is composed of judgements, and of single apprehensions, it can not choose but furnish us with all those pregnant arguments, that we drew from them. » *Ibid.*, p. 408.

« [l'homme] seul est libre », il choisit ce qu'il veut faire et se trouve maître de ses actions, mais son discernement doit être éduqué[1]. Il reste à Digby à prouver que si l'homme est libre, c'est dans la mesure où il est capable de choisir le bien[2] que lui seul peut identifier.

2.A.2. Le libre arbitre de l'homme

Le soin que prend Digby à distinguer le rôle de la volonté et les prérogatives de l'âme indique combien il souhaitait conserver le libre arbitre comme réalité humaine[3], sans doute en conjonction avec la théologie catholique qui veut que l'homme soit responsable de son salut par ses œuvres et qu'il ne soit pas prédestiné. Digby veut préserver le libre arbitre à tout prix, ce qui nécessite qu'il dessine la ligne qui sépare le déterminisme évoqué ci-dessus avec la sphère de l'homme libre.

2.A.2.a. La volonté

La distinction entre l'acte libre et le fait déterminé se trouve dans l'usage que fait l'homme des données reçues par ses sens perceptifs, et à ce titre, la question de la liberté interroge les liens entre domaines spirituel et matériel. Digby, on va le voir, peine à circonscrire la part causale de ces deux entités et il note leur influence respective avec un certain malaise.

Au cours de l'étude de la causalité physique, j'ai tenté de montrer combien l'image de la chaîne structurait la pensée de Digby qui décrit le monde comme parcouru de ces liens causaux, dans une immense concaténation où tout est à la fois cause et effet[4]. On peut retracer ces relations, chaînon par chaînon, pour accéder au Créateur, mais aussi, dans l'autre sens, on peut les suivre pour jauger toutes les conséquences d'un événement et découvrir le fonctionnement du monde[5]. Les chaînes unissent le monde et le rendent intelligible, mais elles admettent aussi la possibilité de compromettre la liberté humaine. De fait, si les actions humaines s'inscrivent dans les différentes chaînes causales, peut-on encore dire qu'elles sont librement posées ? L'existence en soi du hasard ou du libre

[1] « He onely is free: and in all varietyes of circumstances, hath the power to choose one, and to reject an other. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.
[2] Cette acception a des relents augustiniens. De fait, pour l'évêque d'Hippone, la liberté ne consiste pas dans un choix entre agir mal ou bien, mais elle est un principe positif, une soumission passive ou active à l'ordre voulu par Dieu. Elle n'est pas une liberté d'indifférence, mais une possibilité de choisir le bien. Christophe NADEAU, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2001, p. 32-34.
[3] Il semblerait que la tension entre prédestination et libre arbitre ait été un sujet de débats fréquent dans l'entourage de Digby. Ce dernier se plaint que Frénicle du Bessy ne veuille l'entretenir que de telles considérations : « Ainsi Monsieur Frenicle ne veut m'entretenir d'autre chose que de la théologie mystique et de ses pensées sur le franc arbitre ou sur la prédestination, quittant le rang qu'il pourroit posséder d'un des plus grands mathématiciens du siècle pour un des moindres théologiens. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Depuis que je me suis donné l'honneur de vous écrire une lettre' », *op. cit*.
[4] Voir partie I, chapitre 1, « I.B.2. La causalité ».
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 97v.

arbitre interrompt la chaîne causale et pose une origine absolue[1]. Or, la liberté humaine fonde la participation de l'homme à son salut, promue par l'Église catholique romaine. Dès lors, Digby se trouve dans la situation inconfortable de vouloir préserver à tout prix la difficile position d'une causalité générale, qui rend le monde intelligible, en même temps que la liberté humaine qui échappe aux chaînes déterminées.

La volonté, en théorie, devrait constituer une chaîne causale à part, qui se mêle aux chaînes matérielles quand l'action humaine devient concrète. Le chevalier dépeint la volonté de façon positive, comme une composante essentielle de la nature humaine. Dans *Loose Fantasies*, à Rogesilius, qui accuse l'amour d'amollir la volonté et de corrompre l'esprit[2], Théagènes oppose la force de la volonté qu'il considère comme un cadeau, « la seule chose qui puisse être véritablement qualifiée de nôtre, puisque rien n'est entièrement nôtre et soustrait au pouvoir de la fortune comme la liberté de la volonté[3] ». Plus généralement, il prêche la responsabilité personnelle du bonheur, affirmant qu'il « est en mon pouvoir propre de me rendre heureux […]. Je suis au-dessus de la fortune dont les autres ont besoin, je peux réduire les affaires à ce qui est en mon pouvoir (*chacun se fait à soi-même sa destinée*)[4] ». Ailleurs, Stelliana adopte la même approche, s'exclamant « je suis déterminée à m'extirper du pouvoir de la fortune[5] ». La fortune ne se subit pas pour qui est capable de prendre en main sa destinée. Cependant, plus tôt dans le même discours, Théagènes affirmait que « les étoiles qui sont au-dessus de nous et notre raison ont un grand impact sur nos affections, quelle que soit la liberté de notre volonté[6] ». La puissance causative des étoiles s'arrête donc là où la liberté de la volonté commence – même si cette limite n'est jamais clairement définie.

Quelle part occupe donc la volonté humaine dans la décision ? Sir Kenelm note d'abord que les sens jouent un rôle non négligeable dans la mise en action, puisque si l'entendement seul y avait part, les actions des hommes seraient nécessairement raisonnables[7]. Force est de constater que tel n'est pas le cas : l'homme prend des

[1] Jean-Pierre CLÉRO, *Déterminisme et liberté*, Paris, Ellipses, 2001, p. 19.
[2] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 127.
[3] « This last action [of loving], or rather gift, can only and truly be termed our own, since nothing is entirely ours, and removed out of the power of fortune, but the liberty of the will ». *Ibid.*, p. 130.
[4] « Then it is in my own power to make myself happy […] I am above fortune, which others have need of; I can reduce my occasions to what is in my power (*mores cuique sui fingunt fortunam*) ». *Ibid.*, p. 151. La citation latine entre parenthèses vient de Cornelius NEPOS, *Vies d'Hannibal, de Caton et d'Atticus*, traduit par Michel RUCH (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 84.
[5] « I am resolved to take myself out of fortune's power ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 23.
[6] « The stars that are above us, and our reason, have a great stroke in our affections, how free soever our wills may be. » *Ibid.*, p. 144.
[7] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 386.

décisions avant de connaître l'ensemble des tenants et aboutissants de son choix, il partage avec les bêtes une capacité à décider tirée directement de la vie et des passions[1]. L'entendement n'intervient que dans un second temps, en fonction du degré d'exercice et d'expérience du sujet ; il recherche les décisions et renforce les actions choisies[2]. Ainsi, la volonté semble n'intervenir qu'une fois que les mécanismes innés ont amorcé la réaction voulue par la situation.

Si la visée de *Loose Fantasies* semble être de retrouver la double origine de l'action humaine, astrale et volontaire, *Deux traités* expose aussi la question sans équivoque et met l'accent sur le rôle conjugué du corps et de l'âme dans l'origine de l'action – Digby adopte d'ailleurs cette question pour entamer son étude de l'âme[3]. En effet, l'auteur y consacre tout un chapitre dans son deuxième traité, où il envisage l'entendement et les sens comme sources de la décision et de la mise en œuvre de l'action, après avoir expliqué dans le premier traité que tout mouvement volontaire procède du savoir[4]. Si les sens dominent, l'action s'apparente à celle de la bête, et si l'entendement est seul en jeu, l'action découle immédiatement de la prise de décision. Cependant, dans ce dernier cas, l'homme ne peut agir que s'il a la connaissance pleine et entière de toutes les circonstances afférentes à la situation, hypothèse peu susceptible d'arriver souvent[5]. Les objections des détracteurs de Digby donnent tout son sens à cette explication : ils lui reprochaient son âme faite de pure pensée qui, par conséquent, devait aussi être incapable de mettre le corps en mouvement[6]. Ainsi, la mise en action ne dépend jamais de la seule volonté, elle obéit à des principes physiques, qui relèvent de la détermination, ou épistémologiques, qui dépendent de la connaissance qu'a le sujet de la situation et qui permettent à la volonté d'entrer en jeu.

Lorsqu'il médite sur l'état de sa femme désormais défunte, le chevalier note que la volonté se meut et le conduit vers l'objet sur lequel cette dernière jette son dévolu en fonction de ce que l'entendement lui indique. Plus l'objet aura une cause bien ancrée dans ce monde, plus l'impression lui restera vive dans l'au-delà. Cependant, une fois détachée du corps, l'âme « n'a d'autre choix que de embrasser [l'objet que l'entendement aura jugé

[1] *Ibid.*, p. 387.
[2] *Ibid.*, p. 387-388.
[3] *Ibid.*, p. 349.
[4] *Ibid.*, p. 289, 386-393.
[5] *Ibid.*, p. 386-387.
[6] Joseph GLANVILL, *Scepsis Scientifica*, *op. cit.*, p. 22.

bon][1] ». La volonté perd donc la liberté du mal et du mauvais choix dès lors qu'elle n'est plus liée à un corps. Il en découle, si l'on suit le raisonnement inverse, que ce sont les sens et le corps qui fondent la liberté de choix entre bien et mal et non la volonté. Dès lors, si la volonté seconde l'entendement dans les décisions, elle perd son autonomie lors de la mort corporelle, en même temps que s'éteint la liberté humaine[2].

La position de Digby est assez proche de celle de son ami White, qui, au fil des *Grounds*, évoque le libre arbitre en conjonction avec la volonté qui la rend possible. Il y reprend la définition scolastique de la *facultas voluntatis et rationis* qui fait de l'homme un sujet à la fois au sens politique de celui qui renonce à décider des choses pour lesquelles il n'est pas compétent comme le gouvernement, mais aussi au sens de la personne active qui ne subit pas son environnement. Il rappelle qu'il est dans la nature humaine d'être libre et établit un parallèle entre l'éducation à la liberté et le dressage des animaux – qui rend ambiguë la distinction entre être raisonnable et non raisonnable[3]. La volonté humaine, loin d'être un désir mauvais, doit être gouvernée par l'entendement et viser la vérité dont Dieu a rendu les hommes capables[4]. Le seul cas où l'homme doit renoncer à sa volonté, et donc à sa liberté, s'observe quand il se trouve en présence de quelqu'un de plus compétent ou de plus spécialisé que lui dans le domaine concerné[5]. La liberté de l'homme se situe alors dans la faculté de décider de soumettre sa volonté à autrui. Digby reprend une définition proche dans le traité politique qu'il projetait d'écrire, dans la mesure où il estime que le gouverneur ne peut être libre que s'il n'est pas sujet d'un autre, c'est-à-dire s'il ne renonce pas à sa volonté pour suivre le choix d'un autre[6]. La vertu est le signe visible d'une telle liberté. Ainsi, la volonté fonde l'autonomie de la personne, mais lorsque cette dernière devient sujet au sens politique, elle doit renoncer à une partie de cette faculté pourtant constitutive de son identité.

Une partie de l'origine de l'action est secrète, dans la mesure où elle dépend de maximes si profondément ancrées en l'homme que celui-ci n'en a pas conscience[7]. Ces

[1] « La volonté se meut vers l'objet à proportion de la compréhension qu'en a l'entendement, et la volonté n'a d'autre choix que d'embrasser toute chose qui pénètre l'entendement comme étant bon (car en cela, la volonté n'a pas de liberté) ». « The will ever mooveth to any object in proportion to the judgement that the understanding maketh of it, and whatsoever entereth into the understanding under the title of good, the will can not choose but embrace it (for in this hath not liberty) ». Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*
[2] Cette idée sera développée dans le prochain chapitre.
[3] Thomas WHITE, *The Grounds of Obedience and Government*, *op. cit.*, p. 1-9.
[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] *Ibid.*, p. 21-22.
[6] Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », *op. cit.*, chapitre 9.
[7] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 388.

maximes sont forgées par l'expérience personnelle telle que la sensibilité à la musique qui permet au sujet d'accentuer sa parole d'une certaine manière – elles sont l'aboutissement d'un apprentissage qui permet une telle célérité d'exécution que l'entendement ne peut pas suivre son déroulement. L'association d'idées est l'autre origine de l'action volontaire et du choix dans la mesure où elle aussi permet, de façon presque animale, de se porter vers un objet ou d'exprimer une aversion envers celui-ci[1]. Le chevalier distingue deux influences majeures qui permettent à l'homme de passer de la prise de conscience de la situation à la mise en œuvre de la réponse : l'art et la prudence[2]. La première, inconsciente, comprend toutes les règles générales concernant notre personne, notre prochain et les êtres inanimés, et elle nous enseigne comment nous comporter adéquatement. La prudence, quant à elle, nous permet de faire le bon choix des moyens et de dominer toute passion grâce à la raison[3], elle relève donc de la volonté.

Ainsi, l'homme passe de l'immobilité à l'action grâce à la volonté qui fonde sa liberté et son autonomie, mais un certain nombre d'éléments viennent limiter le champ d'application de cette faculté : les chaînes causales qui déterminent les réactions physiques et entraînent des réactions que l'on peut dire innées, les influences astrales, les mécanismes inconscients du corps et de la décision que l'on retrouve dans les règles de l'art, la connaissance plus ou moins étendue des choses connexes à la situation, la soumission politique à la volonté d'autrui ainsi que la mort qui met fin à toute velléité de volonté. Dès lors, bien que Digby cherche à préserver la liberté de la volonté, il la restreint au moyen de plusieurs limites. Si le baroque est « une rupture de l'équilibre, quel qu'il soit[4] », cette position inconfortable entre volonté et détermination, où l'homme a un pouvoir de décision restreint, a quelque chose de baroque et prouve la faillite des deux modèles entre lesquels Digby oscille, entre la liberté qui fonde la responsabilité humaine et le déterminisme qui inscrit l'homme dans un plan sotériologique défini avant même sa naissance.

2.A.2.b. La causalité métaphysique

Dans la mesure où la question de la causalité métaphysique, que Digby distingue de la causalité physique, est l'un des points de contentieux relevés par Alexander Ross[5],

[1] *Ibid.*, p. 295-296.
[2] *Ibid.*, p. 379-380.
[3] *Ibid.*, p. 384.
[4] Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, *op. cit.*, p. 179.
[5] Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 94-95 ; Alexander ROSS, *Medicus Medicatus, op. cit.*, p. 86.

le critique aristotélicien de Digby, je choisis d'aborder le problème sous l'angle du débat que les propos de Digby suscitèrent. Digby recherche les signes d'une causalité métaphysique qui lui permettrait, comme pour la causalité physique, de retracer les chaînes causales qui rendent le monde intelligible.

Bon nombre de difficultés débattues par Browne, Digby et Ross tournent autour de leur compréhension de la causalité et son application aux principes physiques et épistémologiques. Le premier point concerne la prédestination – sujet brûlant s'il en est dans le contexte de la Réforme[1]. Digby, nous l'avons vu, affirme que la proximité qu'il y a entre cause et effet est si étroite que, pour un être supérieur comme un ange ou Dieu, connaître la cause revient à savoir ce qui s'ensuit[2]. Dès lors, d'une certaine manière, les hommes sont prédestinés, dans la mesure où les êtres divins savent ce qui va leur advenir ; la contingence est alors limitée par le fait que toute action est inscrite comme une nécessité liée à une cause et à un effet bien précis[3]. Comme le dirait Thomas Hobbes, il n'y a pas de liberté au sens où la volonté humaine est toujours déterminée à vouloir ce qu'elle veut[4]. Quand tout est soumis à un principe de causalité aussi serré que celui décrit par Digby, comment les hommes peuvent-ils poser une action libre ? Comment peut-on les tenir pour responsables de leurs actes ? Digby n'ose pas s'atteler si directement à la résolution de ce problème qui parcourt cependant sa pensée et qui reçoit, au final, un traitement peu satisfaisant.

Browne conserve une approche classique de la causalité avec son attachement à la cause finale – qui est quelque peu estompée chez Digby. Il avance que l'on ne connaît pas la véritable cause des choses, et que l'on attribue ce nom à la cause la plus proche de l'effet, c'est-à-dire la cause secondaire. Il nie l'existence de toute contingence : elle n'est que l'ignorance de la cause finale, l'intention de Dieu. À l'appui de cet argument, il mentionne quelques heureuses coïncidences bibliques telles que la présence du bélier au sacrifice d'Isaac ou la fille de Pharaon qui trouve Moïse – auxquelles il ajoute une

[1] Richard A. MULLER, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham, Labyrinth Press, 1986, p. 22-25 ; Philip C. HOLTROP, *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555: The Statement of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, Lewiston, E. Mellen, 1993, p. 6-7, 24-25.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 83-84, 204.
[3] C'est ce qu'affirme White dans son *De Mundo*, lorsqu'il appelle « destin » une série de causes, placées sous le contrôle divin, qui conduit à un but préétabli. La contingence n'est, pour lui, que l'ignorance des causes multiples qui créent un effet. Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *art. cit.*, p. 52-53 ; Thomas WHITE, *De mundo dialogi tres*, Paris, 1642, p. 390-402.
[4] Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *art. cit.*, p. 23 ; Luc FOISNEAU, « De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents », *in* Luc FOISNEAU, *La découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 101-102.

référence qui n'aurait pas laissé Digby insensible, la découverte du Complot des Poudres, qu'il attribue à la Providence divine[1]. Ross, pour sa part, défend la possibilité de l'acte fortuit et la liberté humaine : il nie que les anges connaissent tout dès leur création et pense qu'ils en savent davantage maintenant qu'il y a 6 000 ans[2]. Nos pensées ne leur sont pas accessibles dans la mesure où elles sont libres, variables et qu'elles dépendent de notre bon vouloir. Les résolutions de l'homme dépendent de sa seule volonté, il est donc impossible de les connaître à l'avance. En outre, les causes naturelles sont soumises à Dieu qui peut les suspendre à loisir, il est donc impossible d'avoir la connaissance des contingences futures. Il existe donc des circonstances fortuites, et le libre arbitre humain joue un rôle important dans le déroulement du monde. On retrouve là les arguments typiques du XVIIe siècle avec un Digby et un Browne qui se partagent une conception thomiste de la liberté qui sera peu à peu reprise par les *virtuosi* : la Providence divine est une chaîne de causes réelles qui n'implique aucun processus mystique ou secret, mais qui prend tout son sens sous le regard de Dieu pour qui rien n'arrive au hasard[3]. Digby va plus loin dans *Deux traités* et pense que la Providence est une nécessité qui fonctionne de façon mécanique et qui est inhérente au monde créé, elle agit par la grâce. Ainsi, le chevalier ne conclut pas à l'existence d'une chaîne de causes parallèles aux chaînes physiques, mais il estime que la Providence n'est que l'un des moteurs de ces dernières, et qu'elle est intimement mêlée aux causes physiques, tant et si bien qu'il est inutile de chercher à les distinguer. La Providence se distingue davantage dans la coïncidence heureuse d'événements que dans l'intervention directe d'un être spirituel dans le monde matériel.

2.A.2.c. La grâce

Même s'il refuse l'ingérence quotidienne du divin, le chevalier doit en laisser la possibilité ouverte, au risque de s'éloigner du dogme catholique. Il restreint cependant, au cours de son explication de la tradition, l'extension des miracles à la période historique qui correspond au premier siècle après Jésus-Christ, comme validation du témoignage messianique puis apostolique[4]. Cette approche était typique de certains *virtuosi* protestants qui peinaient à réconcilier l'existence de la Providence et des miracles avec un

[1] Thomas BROWNE, *Religio Medici*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 21.
[2] Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 90.
[3] Il s'agit là d'une approximation de la doctrine thomiste. Richard WESTFALL, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 1958, p. 80-81.
[4] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 77 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'After a long inquisition' », s.l., s.d., f. 93v.

ordre naturel mécaniste[1]. Plus généralement, si le système causal de Digby peine à laisser la place au libre arbitre humain, il en va de même pour la grâce, dont l'origine divine s'estompe sous sa plume.

La définition digbéenne de la grâce renforce, en apparence, l'idée d'une chaîne de causes parallèles : dans son postscriptum à *Observations upon Religio Medici*, il affirme que la grâce correspond à l'ensemble des véritables motivations qui conduisent un homme à la vertu et à la piété, comme un pécheur qui lit un bon livre, rencontre un prêcheur puis un médecin, se convertit et change de vie : la grâce est cette chaîne de causes ordonnée par Dieu[2]. Deux séries de causes parcourent donc le monde, naturelles et surnaturelles, et elles se mêlent dans une même chaîne causale. Ross signale qu'il y a là une grande source d'erreur ; en effet, si la grâce est donnée gratuitement, et non de façon inhérente, avant la conception, la distinction entre les causes divines et naturelles est ténue. Une personne douce sera plus amène à la parole de Dieu et devra sa conversion à une qualité de sa nature, et non à la grâce comme le voudrait Digby[3]. Cette objection renforce en réalité la présentation de Digby qui retire à la grâce son aspect surnaturel.

Le chevalier n'aborde pas vraiment de front la question des miracles[4], mais amène cette question sensible sur le terrain du péché et de la grâce, qui ne requièrent pas d'explication physique. Une lettre témoigne qu'il participait à des débats sur la question à Paris vers 1656, puisqu'il fait référence à une conversation à ce sujet et se permet de relater un miracle « de la nature[5] » à son correspondant, signe aussi de son goût pour les

[1] Par exemple, John Wilkins limitait la possibilité de miracles à la naissance du christianisme. Richard Westfall affirme que la façon dont Digby présente la Providence comme un chaînon de la nécessité mécaniste devint l'opinion dominante parmi les *virtuosi* de son temps. Richard WESTFALL, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 79-81.
[2] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 124.
[3] Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 109.
[4] Un opuscule, *Miracles Not Ceased*, signé « A. S. » qui se trouve à la Bodléienne, comprend sur la page de titre une mention l'attribuant au chevalier Digby. Cette assignation, peut-être contemporaine à la publication (1663), est probablement erronée, pour plusieurs raisons. L'opuscule relate la guérison miraculeuse du duc de Buckingham grâce à l'imposition des mains d'un prêtre catholique qui invite le miraculé à rallier l'Église romaine, conformément à son vœu. Le style est nourri de références bibliques et aborde hardiment l'opposition entre les Églises, alors que Digby tente généralement d'accentuer leur possible réconciliation. Les parties dialoguées entre un protestant et un catholique évoquent les manuels de polémique, alors que le chevalier a plutôt tendance à envisager d'abord les arguments de ses adversaires avant de les réfuter. Si le débat qui concerne l'antécédence de l'Église catholique sur la protestante ressemble aux lettres de Digby à Montagu, il faut rappeler que ces arguments étaient des lieux communs dans ce débat ressassé. Enfin, aucune référence n'y est faite à la tradition catholique, thème cher à Digby. L'opuscule peut donc être exclu du corpus, n'étant vraisemblablement pas l'œuvre de Digby. A. S, John DIGBY et Kenelm DIGBY, *Miracles Not Ceas'd to His Grace George Duke of Buckingham &c., of His Miraculous Cure and of the Rest of All the Most Wonderfull and Glorious Miracles and Cures Wrought by a Roman Catholick Priest in and about the Cities of London and Westminister, in the Moneths of Iune and Iuly 1663, in Confirmation of the Holy Roman Catholick Faith*, Londres, 1663. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », *op. cit*.
[5] Il s'agit du récit de la ville en Barbarie où corps et biens furent littéralement pétrifiés. Kenelm DIGBY, « Lettre de Sir Kenelm Digby à un ami, 'I entertain'd you from Paris' », Toulouse, 17 septembre 1656.

curiosités. Digby définit la grâce comme une chaîne de causes parallèles à la nature et il situe cette causalité au niveau de la « vie surnaturelle[1] ». Le péché, qui retire l'homme de la vie surnaturelle, se définit chez Digby par la « disproportion entre la nature rationelle [sic] et la raison en abstrait[2] » puisqu'il conduit à préférer un bien sensible à l'amour de Dieu. Le péché réduit la liberté humaine et limite les initiatives que l'homme, enchaîné par l'habitude de jouissance et englué de choses matérielles, peut prendre. La grâce, facteur de liberté, permet à certains de s'élever au-dessus des autres, mais lorsque l'orgueil s'en mêle, leurs actions ne dépassent pas la sphère de la nature[3].

Ainsi, Digby définit la grâce non comme une cause absolue, qui bouleverserait le fonctionnement des chaînes causales, mais plutôt comme un maillon dans cette chaîne dont l'origine divine se perd. On le voit, Digby peine à convaincre avec son explication philosophique de la causalité dont il n'arrive pas à résoudre les apories. Le détour par la fiction lui permet de présenter la même question sous un autre angle, de façon plus féconde.

2.A.3. Essai fictionnel de liberté

Le recours à la fiction, s'il n'est en apparence qu'un passe-temps, révèle aussi une posture baroque où la feinte et la tromperie délibérées sont mises au service de l'idée[4]. Si l'ouvrage s'apparente, par son dialogisme, sa réécriture fictionnelle d'éléments réels et son emploi d'un double du narrateur-auteur en la personne de Théagènes, à un roman libertin[5], il sert avant tout à confirmer la validité pratique des idées digbéennes.

2.A.3.a. La place de *Loose Fantasies* dans le corpus

Loose Fantasies s'ouvre sur l'affirmation d'un déterminisme naturel : « la nature, en l'absence d'autre maître, nous apprend que les agents œuvrent tous en vue d'une fin précise[6] ». La nature est le premier enseignant, mais aussi l'initiateur du mouvement. Les agents divers « afin d'atteindre leur fin, mettent leurs efforts en commun et font usage de

[1] « This chaine of causes, ordered by God to produce this effect, I understand to bee Grace. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 124 ; Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 164r (5e méditation).
[2] *Ibid.*
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Prince de Guéméné, 'Pour obéir à vostre Commandement' », *op. cit.*
[4] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 247-249.
[5] Line COTTEGNIES, « Brilliant Heterodoxy: The Plurality of Worlds in Margaret Cavendish's *Blazing World* (1666) and Cyrano de Bergerac's *Estats et empires de la lune* », *in* Brandie R. SIEGFRIED et Lisa T. SARASOHN (eds.), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 119. On peut considérer le libertinage comme une croyance non systématique et hétérodoxe de principes philosophiques, mais aussi comme un discours anti-dogmatique qui porte une critique puissante de certaines orthodoxies, *ibid.*, p. 108.
[6] « Nature, without other tutor, teacheth us how all agents work for some precise end ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.

l'ensemble des moyens qui sont à leur portée[1] ». Cet incipit s'illustre par sa teneur théorique et semble poser le cadre du problème que le roman va tenter de résoudre. La question de ce qui meut les agents libres, dotés de volonté et d'indépendance, est au cœur du roman qui fonctionne comme une expérience théorique : que se passe-t-il quand deux êtres s'aiment, mais que de nombreux obstacles entravent la réalisation de leur projet marital ? La réponse est simple : l'attraction brise les entraves et surmonte les écueils, les êtres libres peuvent choisir d'unir leurs vies. Le projet de l'ouvrage, affirme le narrateur, est de relater « au mieux la naissance, les progrès et la consommation de cet excellent amour qui seul me fait croire que notre pèlerinage sur Terre n'est pas imposé arbitrairement aux gens pour leur malédiction[2] ». Cette visée lui permet de

> reconnaître et d'admirer les opérations élevées et transcendantes des corps célestes qui contiennent et meuvent l'univers, qui envoient leur influence en toutes directions et à toutes choses et qui, bien qu'ils n'interdisent pas la liberté des agents libres, œuvrent avec tant de force sur leur contrepartie spirituelle au moyen du matériel, d'abord dans le secret et de façon imperceptible, au point qu'ils en acquièrent la maîtrise avant d'être perçus ; il est alors trop tard pour leur résister[3].

Un certain fatalisme se dégage de ce passage, où les hommes, malgré leur volonté, se trouvent enchaînés peu à peu par les circonstances. Le narrateur affirme cependant qu'aucune cause autre que l'influence astrale ne peut expliquer cet amour qui résiste au temps, à l'absence, à l'adversité de deux familles, aux rumeurs et difficultés en tous genres. Les étoiles, note-t-il, furent « au moins les premiers mobiles[4] », ordonnant que l'amour de ces deux êtres serve de modèle au monde ; elles lièrent ensemble les causes lointaines afin qu'elles concourent à cet effet particulier. L'influence des étoiles sur des amours contraires n'est pas un thème novateur dans la littérature de l'époque[5] qui puise son inspiration dans l'antiquité. Le narrateur l'aborde ici comme un cas d'école, une occasion rare d'observer et d'analyser cette influence imperceptible. Il compare cette démarche à celle de la science où les principes premiers, abscons et impénétrables, une

[1] « And to obtain that [precise end], do contribute all their endeavours and make use of all the means that are within the reach of their power. » *Ibid.*

[2] « I will set down in the best manner that I can, the beginning, progress, and consummation of that excellent love which only makes me believe that our pilgrimage in this world is not indifferently laid upon all persons for a curse. » *Ibid.*, p. 7.

[3] « It giveth me occasion to acknowledge and admire the high and transcendent operations of celestial bodies, which containing and moving about the universe, send their influence every way and to all things; and who, although they take not away the liberty of free agents, yet do so strongly, though at the first secretly and insensibly, work upon their spiritual part by meanes of the corporeal, that they get the mastery before they be perceived; and then it is too late to make any resistance. » *Ibid.*, p. 9.

[4] « Les étoiles furent certainement au moins les premiers mobiles qui […] lièrent ensemble des causes diverses et éloignées afin de les faire concourir à cet effet unique ». « Certainly the stars were at the least the first movers; who […] did link together sundry remote causes to make them all concur in this one effect ». *Ibid.*

[5] On pense en particulier aux « star-crossed lovers ». William SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, Londres, Longman, 1965, acte I, prologue.

fois reçus d'une autorité incontestable, permettent de bâtir les conclusions qui en découlent[1].

Au sein de l'ensemble de l'œuvre de Digby, *Loose Fantasies* semble faire pendant aux essais de *Deux traités*, où liberté et déterminisme naturel, concepts clés, rivalisent dans l'attribution de la causalité. La démarche dans *Loose Fantasies* est conforme à celle dans *Deux traités* : les deux ouvrages s'efforcent de dévoiler les causes premières et de révéler toutes les étapes qui conduisent au résultat final qu'est l'amour exemplaire du couple[2]. À de nombreuses reprises, le narrateur ou l'un des personnages s'arrête et tente de percer les relations de cause à effet qui ont provoqué telle ou telle péripétie[3]. Ainsi, au cours de la bataille qui oppose Théagènes et Leodivius aux quinze hommes armés, le narrateur ouvre une brève pause réflexive et indique que « l'on peut voir ici que les mêmes causes provoquent des effets différents[4] » et que la valeur de l'ennemi qui avait fait fuir Leodivius révéla l'ardeur et le courage de Théagènes. Plus loin, lorsque la cour assidue que fait Mardontius à Stelliana est sur le point de porter ses fruits, le narrateur intervient de nouveau pour déclarer que

> les justes cieux, dont les jugements insondables avaient prévu une fin plus heureuse à ces nobles amants, employant souvent des moyens improbables pour effectuer les plus grandes actions, firent de son consentement à Mardontius la première cause de sa dissolution[5].

De fait, l'amant, content d'avoir conquis sa belle, relâche ses ardeurs envers elle et s'éprend d'une jouvencelle, provoquant la déception et la fureur d'une Stelliana qui, finalement, le refuse. Les termes en lesquels cette péripétie, attendue dans une romance, est couchée la rangent dans l'analyse des causes, dans la recherche de la chaîne qui conduit à la situation finale du livre. Ailleurs, l'accent est mis sur le premier mobile, en la personne de l'amante[6]. L'histoire elle-même se présente comme un cheminement depuis les premières origines de l'action[7]. Des références aux causes de diverses choses émaillent le texte, et l'on apprend que le fondement du mariage doit être l'affection, ou encore que la valeur est le premier moteur de la victoire[8] – ces mentions ne brillent pas par leur originalité, mais renforcent l'impression générale que le texte cherche à analyser

[1] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 9-10.
[2] *Ibid.*, p. 9-11.
[3] *Ibid.*, p. 9, 67, 77, 78, 79, 86, 99, 171.
[4] « Here one might see differing effects from like causes ». *Ibid.*, p. 90.
[5] « But the just heaven, whose judgements are inscrutable, had ordained a happier end to these noble lovers; and it useth oftentimes to effect the greatest actions by the most unlikely means, so it made her consent to marry Mardontius to be the first cause of dissolving it. » *Ibid.*, p. 67-68.
[6] *Ibid.*, p. 49.
[7] *Ibid.*, p. 44.
[8] *Ibid.*, p. 33, 168.

l'origine de l'action humaine. De ce point de vue, *Loose Fantasies* peut être rapproché de *Deux traités*, tous deux cherchant à établir les premiers principes qui conduisent à l'état des choses. Le premier ouvrage considère la question de la causalité par le biais de l'imaginaire et de la fiction, tandis que le second l'aborde dans une approche d'abord physique, puis métaphysique.

2.A.3.b. Le *fatum*

L'antiquité, qui fit du *fatum*, du destin et de la fortune des tropes littéraires et philosophiques[1], fut une cible privilégiée des Pères de l'Église qui défendaient le libre arbitre contre tout ce qui pouvait s'apparenter au déterminisme. Or, le chevalier s'inscrit dans une situation ambiguë par rapport à cet héritage. L'astrologie l'intéresse, comme en témoigne la présence parmi ses papiers de la lettre à John Barkham qui indique le talent d'un astrologue, capable à partir d'un thème de nativité[2], de retracer l'âge et la cause de la mort d'une personne qui lui était inconnue[3]. Ailleurs, lors de sa lecture des chroniques de Baker, un passage au sujet des astrologues prédisant de grandes pluies qui n'eurent pas lieu et dont ils s'excusèrent, alléguant s'être trompés d'un siècle dans leur calcul, interpelle Digby qui note en marge « un exemple notable de l'inanité des prédictions astrologiques[4] ». Dans le premier cas, le chevalier s'extasie des possibilités des astrologues, dans le second il les condamne, alors que quelques années à peine séparent les deux événements. Quelle conclusion tirer de cette dissension ? Digby est-il le naïf qu'on a parfois voulu faire de lui, ou conserve-t-il une distance critique avec l'étude des astres ? Une étude précise du rôle des étoiles dans sa fiction *Loose Fantasies* devrait aider à délier ce nœud.

Dans *Loose Fantasies*, ce sont les astres et la Providence qui tirent les fils de l'histoire, et le narrateur le rappelle à de nombreuses reprises[5]. La fortune « conspire avec

[1] Le *fatum* de l'antiquité supprime toute possibilité de liberté, et établit le cadre de la tragédie où les personnages sont le jouet des dieux. On doit aux stoïciens de l'avoir érigé au rang de concept, en particulier à Cicéron. CICÉRON, *Du destin*, traduit par Hélène PARENT et Mathieu COCHEREAU (eds.), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2013 ; AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, *in* AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, traduit par Goulven MADEC (ed.), [1952], 3e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 157-529 ; BOÈCE, *La consolation de la philosophie*, Claudio MORESCHINI (ed.), traduit par Eric VANPETEGHEM, Paris, Librairie générale française, 2008 ; André DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, [1945], 8e éd., Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 19.

[2] Un thème de nativité reprend la disposition des astres au moment de la naissance d'un individu, dans le but d'étudier les influences sur sa destinée.

[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Barkham, 'At the end of your Manuscript booke' », *op. cit*. John Barkham (1571/2-1642), aumônier de l'archevêque de Canterbury, avait la réputation d'être un historien de talent. T. F. HENDERSON, D. R. WOOLF « Barkham, John (1571/2–1642) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/1421.

[4] « A notable example of the inanity of Astrologers predictions ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.,* Henry VIII, p. 28.

[5] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 90.

l'amour pour unir leurs cœurs » puis fait tourner sa roue, mais le destin, supérieur à la fortune inconstante, a fixé en des « caractères éternels » cet amour exemplaire[1]. Le principe premier que constitue l'influence des astres est donné d'emblée, mais il se trouve fréquemment remis en question au cours de la narration, concurrencé par la volonté humaine qui voit sa liberté défiée. Le principe général illustré par l'ouvrage consiste à rappeler que l'amour consiste en l'union de deux cœurs, mais aussi de deux volontés qui se doivent d'être libres. Théagènes l'exprime à Stelliana :

> considérer la nature de l'amour peut taire vos pensées, car il unit et transforme l'amant en l'objet de l'affection, il est un don gratuit de la volonté de l'amant à l'aimée, l'en rendant maîtresse et lui donnant un pouvoir absolu. La volonté commande en souveraine les autres facultés et capacités de l'homme et les entraîne avec elle, de sorte que, sa volonté se noyant et se transformant en la sienne, les autres font de même et, de la sorte, deviennent un par la transmutation de l'amant en la personne aimée[2].

La force transformatrice de l'amour ne peut s'opérer que grâce à la liberté de la volonté, seule capable de diriger les affections de la personne. Cette action, « libre et volontaire » ne peut être soumise aux vicissitudes du temps ni interrompue si ce n'est par la volonté qui en a fait le don en premier[3]. Plus loin, c'est la reine qui s'adresse à sa suivante Leriana pour lui dire que « Dieu nous a donné une âme raisonnable, accompagnée de liberté et d'une pleine latitude de choix[4] ». La réaffirmation du libre arbitre, scandée comme un refrain, vise à contrebalancer le pouvoir organisateur des astres.

Un passage met directement en scène la question de l'influence des étoiles. Au cours de ses pérégrinations, Théagènes rencontre le « *Brachman* » indien qui voyage en sa compagnie en direction d'Alexandrie ; il confie à ce dernier la cause de ses tourments amoureux et s'entend dire que les astres célestes possèdent la capacité de transformer toute mésaventure en un heureux accident[5]. Théagènes s'insurge contre cette conception qui implique « une telle nécessité dans les actions humaines comme dans les naturelles, qui exclut complètement la liberté de la volonté, qui constitue certainement la seule

[1] « Whiles fortune seemed to conspire with love to unite their hearts: […] when she turned about her inconstant wheel in such a sort that, if their fates had not been written above in eternal characters, even then their affections had been by a long winter of absence nipped and destroyed in their budding spring. » *Ibid.*, p. 13.
[2] « The consideration of the nature of love may quiet those thoughts, for it uniteth and transformeth the lover into the object beloved; it is a free gift of the will of the lover to the person beloved, making her the mistress, and giving her absolute power of it; and the will having command and sovereignty over all other faculties and parts of a man, it carrieth them along with it; so that his will being drowned and converting itself into hers, the like doth all the rest, and thus they become one, by the transmutation of the lover into the person beloved. » *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*
[4] « But the just God hath given us a rational soul, accompanied with liberty and entire freedom of choice ». *Ibid.*, p. 47-48.
[5] *Ibid.*, p. 75.

prérogative dont l'homme puisse s'enorgueillir[1] ». S'ensuit alors l'explication, de la bouche de l'hindou, des arguments principaux qui alimentent le débat depuis Augustin et Pélage. La question de la connaissance inaugure la discussion : l'homme, capable de s'unir à l'infinité de Dieu, ne doit cette faveur qu'à sa liberté. Cependant, Dieu possède la connaissance du monde passé et à venir, tout n'est à ses yeux que présent, ce qui signifie que les actions de chaque homme doivent être conformes à la connaissance de Dieu, qui ne peut se tromper – le chevalier reprend ici la définition thomiste du *nunc stans*, l'éternel présent qui fait de Dieu un être éternel[2]. L'omniscience de Dieu constitue dès lors une loi pour les choses périssables, qu'elles soient les actions des agents libres, les contingences à venir ou encore les vicissitudes des agents naturels[3]. Le brahmane voit les choses d'un autre œil : les êtres humains allient en eux-mêmes une entière liberté conjuguée à une nécessaire contrainte qui ne s'opposent en rien. Ils ont reçu du Créateur l'insigne pouvoir de s'unir à l'essence divine qui découle du libre arbitre, dans la mesure où récompenses et punitions ne peuvent découler que d'actions libres[4]. Cette liberté n'est liée à aucun déterminisme, mais si le sujet considère l'omniscience de Dieu, il doit se reconnaître contraint d'obéir à ce que Dieu sait du temps futur. Comme Dieu est présent au monde sur le mode de son absence, c'est-à-dire qu'il n'intervient pas dans un monde pour lequel il a donné la première impulsion, et qu'il a parfaitement ordonné l'emboîtement des sphères et des causes, depuis la plus petite jusqu'à la plus grande, il suffit d'observer les astres célestes qui appartiennent à la sphère la plus grande, et d'étudier leur influence, pour comprendre comment le monde inférieur leur est soumis et comment il se trouve gouverné[5].

Théagènes s'étonne qu'une cause unique – le mouvement des astres – puisse être à l'origine d'accidents et de contingences si diverses et variées que celles dont le monde est constitué[6]. La réplique du brahmane emploie un argument d'utilité qui veut que toute

[1] « Which seemeth to imply such a necessity in human actions as well as in other natural ones, that it overthroweth quite the liberty of the will, which certainly is the only pre-eminence that man can glory in, and that we are taught to believe and see evidently to be true. » *Ibid.*, p. 76. Cette pensée, note Gabrieli, était partagée par les catholiques romains et les stricts arminiens. *Ibid.*, p. 191.
[2] Leo ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1990, p. 178-179 ; Harm J. M. GORIS., *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Louvain, Peeters, 1996, p. 47, n. 36
[3] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 76-77.
[4] Dans son édition des *Private Memoirs*, Sir Nicholas Harris Nicolas (1799-1848) choisit de couper certains passages qu'il jugeait trop osés en 1827, avant de se raviser l'année suivante et de les publier dans un opuscule séparé. Parmi les omissions, on trouve cette explication du libre arbitre nécessaire à la punition ou à la récompense. Kenelm DIGBY, *Private Memoirs of Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 126.
[5] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 77.
[6] *Ibid.*

chose serve à autre chose : le mouvement constant des astres ne peut être voulu que pour le plaisir qu'ont les hommes à le regarder, il a nécessairement une influence causale, et non un simple rôle de présage[1]. On retrouve dans ces objections l'intérêt de Digby pour la recherche de causes, et si les astres proposent une cause unique à tous les phénomènes – hypothèse alléchante par sa simplicité et sa systématicité – elle ne suffit pas à Théagènes qui préfère une solution baroque où les multiples causes se conjuguent dans des effets difficiles à démêler.

Théagènes oppose ensuite à l'hindou l'impossible communication entre mondes matériel et spirituel, et argue que l'absence de communion entre ces deux sphères proscrit toute intervention matérielle des êtres spirituels. Le brahmane commence par réfuter la possible intervention des anges et des démons dans le quotidien des hommes, sous prétexte que la raison ne le permet pas. Puis, il lui propose trois arguments concurrents qui peuvent résoudre cette aporie. Le premier consiste à postuler un esprit tout-puissant qui s'étend dans le monde, capable d'unir ensemble substances matérielles et intellectuelles[2]. La deuxième possibilité veut qu'il y ait une union entre matériel et spirituel, comme on le voit dans le cœur humain, mais que celle-ci demeure inexpliquée. Enfin, l'hindou garde l'hypothèse la plus vraisemblable pour la fin, et il affirme qu'il n'existe qu'un seul esprit pur, à savoir Dieu, et que tous les autres ne sont que des gradations d'esprit, plus subtiles que les corps et par conséquent impossibles pour les hommes à percevoir, qui se trouvent à mi-chemin sur un continuum qui aboutit à l'esprit pur, Dieu[3]. Tous les esprits intermédiaires peuvent ainsi facilement s'allier au monde physique et y intervenir. Cette hypothèse permet au prêtre d'invoquer l'esprit d'un être dont le nom lui serait connu, de le faire apparaître, de lui parler, mais non de le toucher. L'expédient permet à Théagènes de voir Venetia et de comprendre qu'elle a accepté un autre mariage uniquement parce qu'elle croyait son bien-aimé mort. Au-delà de la vertu narrative du procédé, la scène permet au narrateur de justifier une pratique peu catholique et de restaurer le schéma providentiel de l'histoire. L'hindou lui prédit la bataille future et affirme que « nul ne peut changer, même s'il peut combattre son destin un temps[4] ». La prolepse assure non seulement la continuité de l'histoire, mais elle sert aussi à réaffirmer la toute-puissance du destin dont nul ne peut s'affranchir. De fait, dans la narration, les

[1] *Ibid.*, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] *Ibid.*
[4] « For none can change, though awhile they may struggle with fate. » *Ibid.*, p. 87.

astres continuent à jouer un rôle causatif que Digby ne rend pas incompatible avec la volonté des personnages.

Ainsi, l'histoire de *Loose Fantasies*, reprenant un lieu commun des romances de l'époque, témoigne que les astres peuvent façonner les destins. Si la métaphysique de Digby peine à affirmer la liberté de la volonté humaine, il en va de même pour l'œuvre fictionnelle qui manifeste que l'attachement des protagonistes, voulu par les étoiles, n'a lieu que grâce à leur intervention céleste. Le dialogue avec le brahmane, prélude nécessaire à l'apparition magique de Stelliana, expose les tenants et les aboutissants du débat au sein duquel Digby hésite, oscille, mais ne tranche pas.

Un autre ouvrage met en valeur l'intérêt du chevalier pour la fortune et ses remous : *L'amorosa Fiammetta*, ouvrage de Boccace dont Digby possédait un exemplaire où soulignages et apostilles témoignent tant de la précision de sa lecture que de ses centres d'intérêt[1]. Une partie non négligeable des passages marqués par Digby se rapporte à la fortune et à son inconstance[2]. À ces constatations qui avancent que la fortune est mobile[3], qu'elle agit par diverses voies[4], et qu'elle est la cause des changements et mutations des royaumes[5], une autre observation fait écho : il faut apprendre à se servir des choses du monde dans leur inconstance même[6] et la jeune Fiammetta s'arme de fermeté et constance d'esprit à cette fin[7]. La fiction, j'ai tenté de le montrer, peut, au même titre que la démonstration philosophique, valoir comme preuve aux yeux de Digby, dans la mesure où elle permet de représenter plus parfaitement les effets de la fortune et de tout autre agent causateur sur les hommes. L'ouvrage de Boccace, sans doute une lecture de jeunesse pour Digby[8], lui permet de contempler l'inconstance du monde.

[1] Giovanni BOCCACCIO, *L'amorosa Fiammetta*, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 9, 80, 113, 115, 167-168, 219, 220.
[3] *Ibid.*, p. 220.
[4] *Ibid.*, p. 168.
[5] *Ibid.*, p. 113.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 107, 166, 192.
[8] On ne sait pas avec certitude à quel moment Digby a acquis et lu l'ouvrage. Il a pu acheter le livre, en langue italienne, lors de son séjour en Italie dans les années 1620, ou encore lors d'un voyage ultérieur en 1640, ou encore un ami a pu le lui rapporter en France ou en Angleterre. Les éléments soulignés ou marqués me laissent penser que l'ouvrage a été lu avant la mort de Venetia : les thématiques de l'inconstance, de la fortune, de l'expression des sentiments, et surtout l'absence de marques près des passages exprimant la douleur de la mort me font penser que Digby a lu le livre dans sa jeunesse. La dernière page d'un autre livre de Boccace, *Laberinto d'amore*, relié avec *Fiammetta*, témoigne de l'opinion du chevalier sur Boccace, qu'il estime hautement pour la beauté de son écriture. Il note aussi qu'il voit dans cet ouvrage le témoignage que les principes contestés de l'Église catholique sont demeurés inchangés. Giovanni BOCCACCIO, *Laberinto d'amore, op. cit.*

Le caprice, la mobilité et la versatilité du cours des choses sont sans cesse remarqués par Digby, tant dans son écriture de *Loose Fantasies* que dans sa lecture des ouvrages de Boccace. Ces thématiques baroques par excellence, incarnées dans le couple Circé-Protée qui fait que l'homme, labile en raison de ses composantes naturelles, n'est jamais plus pleinement lui-même que lorsqu'il change, se meut et se transforme[1], nourrissent une inquiétude politique chez un homme qui ne doit sa présence en Angleterre qu'à une indulgence du souverain dont la persistance est précaire et soumise aux aléas de la politique. Toléré un jour, Digby sait bien que le lendemain peut amener un nouveau bannissement, un nouvel exil ou une perte de faveur du pouvoir en place. C'est précisément cette inquiétude devant l'instabilité du monde, tant physique que politique, qui pousse Digby à réaffirmer la nécessité de gouverner ce qui est à la portée de l'homme. Le gouvernement de son âme, de sa famille et de la cité constitue une limite rassurante au regard d'une fortune inconstante et fluctuante.

2.B. Le bon gouvernement

Le *fatum* littéraire existe bel et bien, et la fortune constitue un autre mot pour décrire les événements dont l'origine causale est trop lointaine pour être comprise par l'entendement humain. L'angoisse que génère une telle situation contraint l'homme à cultiver la maîtrise de ce qui est de son propre ressort. Pour réaffirmer que l'homme a la responsabilité de sa propre vie, de ses actions et de son bonheur, mais aussi des actions des autres quand il est en position d'autorité, l'auteur rappelle sans cesse dans ses écrits que l'objectif de toute vie est de parvenir au bon gouvernement, de soi et des autres. La mention est importante puisqu'elle vient renforcer l'importance de la volonté humaine dans l'action, alors même que celle-ci est mise en péril par l'affirmation d'un certain déterminisme. Digby s'intéresse aussi à la façon dont, dans l'histoire, des rois et reines ont gouverné avec plus ou moins de talent leurs sujets, usant de qualités personnelles, chrétiennes ou politiques. Les annotations de la chronique historique de Baker, sans doute peu après sa parution en 1643, permettent de juger du regard que portait Digby sur les questions concrètes de gouvernement et font écho à certaines idées du traité politique qu'il envisageait d'écrire, mais qui ne semble pas avoir vu le jour[2]. L'acte de gouverner revient à faire bon usage de sa liberté propre, mais aussi à gérer celle de ses subordonnés. L'insistance sur le gouvernement de l'âme et de la cité ne doit pas faire oublier que celle-ci est nourrie par une sourde inquiétude baroque liée au caractère transitoire de toute

[1] Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, *op. cit.*, p. 183.
[2] Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », s.d.

chose, à « l'inquiétude du devenir, la tension de l'instabilité[1] » qui pousse l'homme à devenir maître de ce qui peut se trouver en son pouvoir.

2.B.1. Du gouvernement de soi au gouvernement des autres

La connaissance de la nature, j'ai tenté de le montrer dans la première partie de ce travail, constitue un préalable à son gouvernement, et la nécessité de gouverner son être est liée au sentiment de crise baroque qui place l'homme au cœur d'un tourbillon de mouvement qu'il subit. Le gouvernement de l'âme est l'un des objectifs majeurs de *Deux traités* et il passe par la connaissance du monde physique, mais aussi spirituel – Digby le rappelle dans son épître dédicatoire : bien gouverner revient à gouverner en vue de la béatitude[2]. Andrew Mousley postule que *Loose Fantasies* affiche la maîtrise progressive des circonstances qui font le *moi* qui, peu à peu, devient une catégorie aussi stable que l'État et la société[3]. De ce point de vue, l'objectif de Théagènes serait de parvenir à une position cohérente et unifiée du cours des choses qui, finalement, le rende capable et digne de servir son pays et son roi. Ainsi, le gouvernement des autres passe d'abord par le gouvernement de soi, rendu nécessaire puisque, parmi les forces qui meuvent l'homme, nombreuses sont celles qui échappent à son emprise et même à sa connaissance.

Lorsqu'il passe du premier au deuxième traité, Digby rappelle qu'il s'intéresse désormais non plus à l'homme comme sujet des lois de la nature, mais comme maître de la création, l'homme qui peut se gouverner et conduire tant la nature que les autres[4]. Rappelons que *Deux traités* est publié en 1644, en pleine guerre civile – période où l'on s'interroge sur la forme du bon gouvernement, mais aussi où les vicissitudes de la fortune semblent frapper aveuglément. Or, si l'image de la guerre et de la division est omniprésente dans le premier traité, elle est presque entièrement absente du deuxième où les images d'harmonie et de bonheur prévalent, comme si le monde spirituel avait la capacité d'unifier ce que le monde physique divise inévitablement.

Le gouvernement de soi passe par la contemplation et l'apprentissage de ce qui fait l'homme. Lorsque Digby analyse le style de Spenser, il clôt son hommage sur l'éminente qualité de la poésie de ce dernier et conclut que sa connaissance profonde de la nature humaine lui aurait permis, si les circonstances s'étaient présentées, d'être un

[1] Heinrich WÖLFFLIN, *Renaissance et baroque*, traduit par Guy BALLANGÉ, Paris, Le livre de Poche, 1967, p. 143.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.
[3] Andrew MOUSLEY, *The Making of the Self: Life Writing in the English Renaissance*, Thèse de doctorat, université du Kent, Canterbury, 1990, p. 250-301.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 349-354. On peut trouver une traduction de ce passage en annexe.

excellent gouverneur d'hommes[1]. La vie contemplative et réflexive que menait Spenser aurait naturellement débouché sur le gouvernement des hommes, puisque la connaissance des hommes et des ressorts de leurs actions seule fonde la capacité à diriger avec sagesse. On retrouve de nouveau la préoccupation épistémologique, fondement de la pensée digbéenne, qui doit faire rempart au scepticisme ainsi qu'à une inquiétude baroque suscitée par l'ingouvernable et le non maîtrisable.

La complémentarité que Digby établit entre une vie d'action ou une vie de contemplation fonde sa réflexion politique. À la référence néo-testamentaire de Marie qui « a choisi la meilleure part », Digby ajoute quelques illustrations de son cru au cours d'une méditation en retraite[2]. Ainsi, il mentionne Denys l'Aréopagite qui décrit les hiérarchies des anges où les étages supérieurs sont tout à la contemplation, consacrés à brûler de l'amour divin, et impulsent aux étages inférieurs le gouvernement du monde[3]. Ces deux étages sont comparables à la direction du navire ou à la construction d'un bâtiment : le pilote et l'architecte fixent leur regard sur la boussole ou le plan, et constituent donc la cause efficiente de l'arrivée du navire à bon port ou de l'édification de la maison, bien davantage que les marins et les maçons. Tout au long de cette méditation, Digby insiste sur la complémentarité des deux vocations : « Il sert autant la republique[4] qui façonne un excellent homme pour la gouverner comme un autre fait qui la gouverne et il contribue autant et plus a la santè des malades qui fait une excellente medecine pour les guerir, comme celuy qui l'applique[5] ». Le choix d'une métaphore de commandement n'est pas anodin, il correspond à la vocation particulière du gentilhomme qui est appelé à servir son pays ; l'exemple du médecin est aussi révélateur de la situation sociale et des intérêts de Digby qui a le loisir de s'instruire afin de guérir et servir son prochain. Ces comparaisons sont typiques de l'époque et participent à une vision baroque qui veut que le gouvernement soit un art que l'homme politique apprend et met en pratique à partir de

[1] Kenelm DIGBY, « A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver' », *op. cit.*, f. 111.
[2] Luc 10, 42. Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 159r, 161r.
[3] DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, [1943], 2e éd., traduit par Maurice DE GANDILLAC (ed.), Paris, Aubier, 1990, *Noms divins*, V, 824 c. L'activité littéraire de Denys l'Aréopagite eut lieu autour des Ve et VIe siècles. Cet auteur représente une des tentatives les plus radicales de concilier le message évangélique et la tradition néoplatonicienne et constitue une source à laquelle Digby se réfère à maintes reprises. René ROQUES, « Denys ou Pseudo-Denys l'Aréopagite (Ve-VIe siècles) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 novembre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/denys-pseudo-denys-l-areopagite/.
[4] Digby fait ici référence à la République des Lettres.
[5] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 163v.

certains idéaux de base qui s'enseignent et s'acquièrent, et non une science infuse qui serait donnée par inspiration[1].

2.B.2. Des gouvernants

Digby possédait l'ouvrage de Sir Richard Baker, *A Chronicle of the Kings of England*, qui retrace l'histoire des souverains britanniques depuis l'époque romaine jusqu'à Charles Ier[2]. Comme pour les ouvrages de Boccace, l'exemplaire annoté de Baker permet de voir ce qui attirait l'attention du chevalier au fil de sa lecture, mais aussi ce qu'il souhaitait y corriger[3]. L'analyse de ses apostilles et ajouts me fait penser que Digby lisait cette chronique autant pour le divertissement que pour son édification personnelle. Le livre est publié en 1643 et le chevalier, toujours à l'affût des publications récentes, s'est peut-être procuré la première édition rapidement, ce qui situerait sa lecture peu avant son départ pour la France en 1644, c'est-à-dire en des temps troublés tant sur le plan personnel que politique. La chronique de Baker, très populaire en son temps grâce à son style coloré et plaisant, s'inscrit dans la division entre histoire et chronique : l'histoire s'occupe des affaires d'État, laissant à la chronique les histoires pittoresques, le bizarre ainsi que tous les détails mineurs susceptibles d'intéresser le lecteur[4]. La visée traditionnelle de l'histoire est avant tout pratique : elle doit permettre au lecteur d'acquérir de l'expérience. L'objectif moral de l'histoire tend à s'estomper au Grand Siècle pour céder la place à une finalité d'instruction politique, laissant peu à peu à la littérature l'édification morale[5]. L'étude de l'histoire va de pair avec l'instruction

---

[1] Henry KAMEN, « The Statesman », *in* Rosario VILLARI (ed.), *Baroque Personae*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 10.

[2] Emprisonné pour dettes à la prison de Fleet, Sir Richard Baker (1568-1645) s'adonna à l'écriture d'ouvrages historiques, spirituels et dévotionnels. Publiée en 1643, son œuvre majeure, *A Chronicle of the Kings of England*, rappelle, dans la préface, qu'une histoire est un exercice littéraire traitant des affaires d'État, tandis qu'une chronique peut s'attarder davantage sur les détails prosaïques de la vie quotidienne. Digby avait en sa possession un exemplaire de la première édition. G. H. MARTIN, « Baker, Sir Richard (*c.*1568–1645) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 16 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/1131.

[3] Les incohérences chronologiques le chiffonnent : à titre d'exemple, il note que Guillaume le Conquérant ne peut être mort à 64 ans s'il a envahi l'Angleterre à 50 ans (Richard BAKER, *A Chronicle of the Kings of England*, *op. cit.*, William I, p. 29, 40) ; et que Henri V a dû accéder au pouvoir en 1413 et non en 1412, à moins que l'année de décès de son père ne soit erronée (Henry V, p. 46). La pagination de l'ouvrage redémarre à plusieurs reprises, par souci de clarté je précise donc à chaque fois de quel règne il s'agit.

[4] Martine W. BROWNLEY, « Sir Richard Baker's *Chronicle* and Later Seventeenth-Century English Historiography », *Huntington Library Quarterly*, vol. LII, n° 4, 1989, p. 487-488. Marc Bloch voit une rupture dans la methode historique autour de 1681, avec la publication de *De re diplomatica* de Mabillon qui établit la critique des documents d'archives. Le travail de Baker ne souscrit pas à ce genre d'approche et correspond bien davantage à la définition de la chronique donnée ci-dessus. Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, [1949], 2e éd., Paris, Armand Colin, 1997, p. 88. J. Levine identifie une évolution historiographie à la fin du XVIIe siècle qu'il interprète en termes de querelle entre anciens et modernes, Joseph M. LEVINE, « Ancients, Moderns, and History: The Continuity of English Historical Writing in the Later Seventeenth Century », *in* Paul J. KORSHIN (ed.), *Studies in Change and Revolution, Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Menston, Scolar Press, 1972, p. 43-75.

[5] Martine W. BROWNLEY, « Sir Richard Baker's *Chronicle* and Later Seventeenth-Century English Historiography », *art. cit.*, p. 484.

politique de la *gentry*[1], et l'art de gouverner n'est pas loin des préoccupations de Digby qui ne manque pas de souligner des aphorismes ou de commenter des événements qui mettent en relief la dextérité politique[2].

S'il existe un art de lire baroque, Digby l'a mis en pratique au cours de sa lecture : il relève sans cesse tout ce qui suscite l'étonnement, la curiosité ou qui évoque l'insolite, il aborde l'histoire comme un « théâtre plein de surprises[3] ». Les amours souveraines sont aussi sujettes à son appétit, puisqu'il remarque que la reine Marie Stuart tomba amoureuse du comte de Leicester au premier regard, ou encore la façon dont Sir Walter Ralegh fit la cour à sa femme[4]. La chronique de Baker est pourtant loin de l'esthétique de la « fiction menteuse » et Digby la lit autant pour son édification et pour son instruction que pour se divertir[5].

Dans le domaine de l'instruction, Digby attend de l'approche historique qu'elle permette au lecteur de « comprendre l'homme en profondeur, ses actions martiales et politiques, ainsi que les livres[6] ». Comprendre et connaître afin d'agir : on retrouve là le soubassement épistémologique auquel Digby tient fermement. Dès lors, il lit Baker en le corrigeant et le complétant : au sujet d'un acte publié contre la dispersion des prophéties, Digby note en marge que Commynes en avait fait remarquer l'abondance parmi les Anglais[7]. Cependant, il note aussi que Commynes évoque le meurtre de Henry Holland,

---

[1] F. Smith FUSSNER, *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought, 1580-1640*, Westport, Greenwood Press, 1976, p. 49-53.

[2] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Elizabeth, p. 8, 36, 42 ; John, p. 102.

[3] *Ibid.,* Henry II, p. 80 ; Edward III, p. 177 ; Henry VI, p. 90 ; Henry VII, p. 143, 160, 161 ; Henry VIII, p 48, 52 ; Mary p. 106 ; Elizabeth, p. 35, 117 ; James, p. 153, 154 ; Adrian MARINO, « Essai d'une définition de la notion de « baroque littéraire » », *Baroque*, n° 6, 1973, consulté le 30 mai 2014. URL : http://baroque.revues.org/414.

[4] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry IV, p. 43 ; Elizabeth, p. 13, 23, 61, 92. Cette dernière apostille est sans doute aussi dictée par l'intérêt qu'avait Digby pour la figure de Ralegh, bâtisseur du château de Sherborne où résidaient son oncle et son cousin, Lord John Digby et George Digby. Ralegh tomba en disgrâce pour avoir séduit puis épousé en secret une dame d'honneur. Il écrivit aussi de nombreuses recettes culinaires ou médicales, dont certaines sont conservées avec celles de Digby (Wiltshire and Swindon Archive, Lovell of Cole Park Collection, 161/90A). Ses récits d'exploration intéressèrent sûrement beaucoup le chevalier, lui aussi féru d'aventure. Line COTTEGNIES, « Le récit d'exploration à la Renaissance : *The Discovery of Guiana* de Sir Walter Ralegh (1596), entre anthropologie implicite et récit colonial », *in* Frédéric REGARD (ed.), *De Drake à Chatwin, rhétoriques de la découverte*, Lyon, ENS éditions, 2007, p. 53-82.

[5] Sur la visée des écrits historiques à l'époque du baroque, on peut consulter Charles-Olivier CARBONELL, « Le discours baroque sur la science de l'histoire », *Baroque*, n° 12, 1987, consulté le 21 octobre 2016. URL : http://baroque.revues.org/588.

[6] « And he that will be a Critike upon what he relateth in this kinde, ought thoroughly to understand men, and their Politicall and Martiall actions; as well as books. Else, he may write rather like a witty Pedant, than a solide Historian. » Sir Kenelm DIGBY, « A Note That I Wrote upon Two Torne Pages of Wast Paper, att the End of Fullers Holy Warre; after I had Read It Hastily, upon the Coming of It out ano. 1639 », Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, 1639, f. 106-107. Thomas Fuller (1593-1667), ministre de l'Église d'Angleterre, publia une histoire des croisades teintée d'anti-catholicisme, *The Historie of the Holy Warre*, en 1639, que Digby lut et critiqua aussitôt.

[7] « The frequency whereof Commine noteth, among the English ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Edward VI, p. 79. La précision de cette mention peut être mise en doute : si Digby fait référence au chroniqueur historien flamand Philippe de Commynes (1447-1511), celui-ci n'était plus en vie lors du règne d'Edouard VI (1547-1553). Une autre interprétation voudrait que Commynes expliquât la prépondérance des prophéties parmi les Anglais en général dans ses

duc d'Exeter, sans le nommer, et semble content de trouver son nom chez Baker[1]. Ce genre d'apostille concerne parfois des sujets plus futiles, tels que la bonne réputation des épouses espagnoles[2], ou encore Patrick Grey qui voulait l'exécution de Marie Stuart et prenait « exemple sur le pédant scélérat dans le conseil de Ptolémée, quand il le persuada de mettre Pompée à mort », l'assimilant ainsi à Pothin[3]. Ces mentions indiquent que Digby lisait les livres d'histoire en résonance les uns avec les autres, comparant les styles et les contenus. Elles signalent aussi les attentes du chevalier, en quête d'une vérité humaine, de portraits historiques colorés qui rendent compte de personnalités qui ont fait l'histoire. Enfin, tout ce qui est en rapport avec des conspirations et des pardons accordés par les souverains l'intéresse, ce qui peut être mis en rapport avec ses fréquentes références au Complot des Poudres[4]. Les annotations de Digby permettent ainsi d'établir qu'il prisait la précision et la minutie au cours de sa lecture.

Digby s'intéresse en outre à la vertu qu'exerçaient certains souverains. Ainsi, il souligne la phrase de Baker selon laquelle Henri V « écoutait les doléances de ses pauvres sujets et donnait des ordres pour que justice soit rendue », ou encore qu'Henri VI était si dévot qu'il « ne faisait pas cas de l'adversité, qui n'était pas un obstacle à la dévotion[5] ». Le confesseur de ce dernier trouva qu'il n'avait jamais « fait ou dit » quoi que ce fût « qui pût justement requérir pénitence » en dix ans de service[6]. Quatre qualités des monarques semblent se dégager de ses notes : l'amour du peuple (en particulier chez Elisabeth[7]), le courage, l'humilité et l'intelligence. Le courage qu'il souligne concerne les monarques en place, mais aussi ceux qui ont été déchus de leurs droits, comme Marie Stuart qu'il semble admirer[8]. L'humilité, vertu chrétienne, se trouve mise en exergue par ses apostilles à propos d'Edouard III et d'Elisabeth[9], tandis que l'intelligence et la ruse sont

écrits, mais je n'en ai pas retrouvé la référence dans ses *Mémoires*. Jean DUFOURNET, *Philippe de Commynes : un historien à l'aube des temps modernes*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, p. 113-128 ; Philippe de COMMYNES, *Mémoires*, traduit par Jean DUFOURNET (ed.), Paris, Flammarion, 2007.

[1] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Edouard IV, p. 107. Henry Holland, deuxième comte d'Exeter, mourut noyé, peut-être jeté par-dessus bord au cours d'une traversée vers l'Angleterre en 1475. Michael HICKS, « Holland, Henry, second duke of Exeter (1430–1475) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 1er octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/50223.

[2] *Ibid.*, Henry VIII, p. 44.

[3] « He took his patterne from the villainous pedant in Ptolomeyes councell, when he persuaded Pompeyes death. » *Ibid.*, Elizabeth, p. 74.

[4] *Ibid.*, Henry VI, p. 37 ; Elizabeth, p. 102-109, 112 ; Henry VI, p. 67, 78 ; Edward IV, p. 96 ; Henry VII, p. 148, 150 ; Henry VIII, p. 29.

[5] « The king tooke his Progresse through the Land, hearing the complaints of his poore subjects, and taking order for the administering of Justice ». *Ibid.*, Henry V, p. 55.

[6] « Once for all, let his Confessor speak; who in ten years confession never found that he had done or sayd any thing, for which he might justly be injoyned Pennance. » *Ibid.*, Henry VI, p. 91.

[7] *Ibid.*, Elizabeth, 9, 35, 118.

[8] *Ibid.*, Edward III, p. 163 ; Mary, p. 96 ; Elizabeth, p. 72, 74, 76.

[9] *Ibid.*, Edward III, p. 165 ; Elizabeth, p. 118.

régulièrement soulignées[1]. L'humble entrée d'Henri V dans Harfleur qu'il venait de conquérir, pieds nus pour rendre grâce à Dieu qui lui avait donné la victoire, attire aussi son attention[2]. Les valeurs et les épisodes soulignés dressent un portrait type de ce que le souverain doit être et permettent à Digby d'enrichir sa culture politique d'exemples et d'aphorismes, ce qui correspond à la façon dont l'exercice politique était enseigné aux futurs gouvernants à l'époque du baroque[3].

Sans doute en écho à la situation politique de 1643, lorsque le Long Parlement siégeait et que les hostilités avaient débuté entre les Cavaliers et les Têtes Rondes, Digby souligne les rapports de force entre le souverain et le Parlement. Le respect des libertés du pays ainsi que la stabilité de la couronne sont visiblement au cœur de ses préoccupations[4]. Parmi les références qu'il note, il souligne la tentative du cardinal Wolsey de lever des impôts sans le consentement du Parlement[5]. Lorsqu'un monarque encourage le savoir en soutenant les universités ou en faisant preuve de culture, Digby met une note en marge ou en souligne le passage[6]. Ainsi se dresse le portrait du bon gouvernant selon Digby : un chrétien humble, intelligent et vertueux, capable de décisions politiques rusées, mais aussi habile dans ses relations avec les instances représentatives et soucieux de favoriser l'instruction. Sa lecture de Baker, orientée par ses préoccupations et ses intérêts, montre que le gouvernement l'intéresse sous toutes ses formes, et que sa lecture, pour éclectique qu'elle paraisse, indique aussi une recherche d'édification politique.

2.B.3. Entre spirituel et temporel

Un dernier sujet tient le chevalier à cœur : la difficile coexistence des sphères temporelle et spirituelle. Dans l'ébauche de son traité politique, Digby note que le bon gouvernement de la cité consiste à rendre le sujet vertueux[7] et à les conduire au salut éternel. La responsabilité du dirigeant est donc à la fois temporelle et spirituelle, ce qui l'oblige à composer avec les autorités spirituelles de son pays quand celles-ci sont distinctes de sa personne. En outre, la situation personnelle de Digby explique en partie qu'il soit à la recherche d'un équilibre idéal pour son époque, qui permettrait aux catholiques romains de vivre en harmonie dans un pays où la religion d'État est autre. La

[1] *Ibid.*, Edward VI, p. 87 ; James, p. 128.
[2] *Ibid.*, Henry V, p. 47.
[3] Henry KAMEN, « The Statesman », *art. cit.*, *passim*.
[4] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Edward I, p. 131 ; Richard II, p. 10, 20 ; Henry IV, p. 36 ; Henry VII, p. 157 ; Henry VIII, p. 42 ; Elizabeth, p. 110, 112.
[5] *Ibid.*, Henry VIII, p. 30.
[6] *Ibid.*, Henry IV, p. 43-44 ; Elizabeth, p. 89.
[7] Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », *op. cit.*, chapitre 19.

peur baroque de l'instabilité du monde et de ses revirements inopinés n'est pas loin. La chronique de Baker lui offre de nombreuses occasions d'analyser les rapports que les différents souverains ont entretenus avec l'Église. Ainsi, les relations tendues entre Henri II et Thomas Becket attirent son attention[1], ou encore la querelle des lords temporels et spirituels sous Edouard IV[2]. Les prémisses du schisme avec Henri VIII puis les dissensions entre la reine Elisabeth et la hiérarchie de l'Église sont autant d'événements que Digby souligne[3]. Enfin, tout ce qui a rapport au changement de religion intéresse Digby au plus haut point – les pages qui concernent Henri VIII sont lourdement annotées, en particulier ce qui concerne la dissolution des monastères ainsi que la période qui conduisit à la scission avec Rome[4]. Il note que la « première étape du changement de religion fut la permission de lire la Bible en anglais[5] ». Les changements du début du règne d'Elisabeth sont aussi lus avec beaucoup de précision. En marge, Digby note la véritable raison du changement de foi : la reine Marie Tudor décédée laissa Philippe II veuf, qui s'empressa de proposer une alliance à sa belle-sœur Elisabeth, arguant qu'une dispense du pape suffît à rendre l'union possible. Elisabeth, craignant qu'une intervention du pape suffise à rendre sa naissance illégitime, ne voulut pas froisser un si grand prince et conçut qu'un changement de religion suffirait à rendre l'hymen odieux à l'Espagnol. Digby loue le « sage secret dans lequel les choses furent préparées, de sorte que l'autre parti fut surpris », et recopie en marge le principe juridique qui veut que « la couronne, une fois acquise, ôte tout défaut[6] ». L'ordination des nouveaux évêques prend une résonance particulière pour un Digby qui fait de la tradition et de la transmission le pilier de la vérité de la foi[7]. Il marque aussi le passage qui commente la montée du puritanisme en Angleterre, dont on sait les conséquences au cours du règne de Charles I[er][8]. Enfin, Digby met en relief une critique du calvinisme, justement pour l'excessive liberté qu'il autorise. Faisant référence à James Douglas, comte de Morton, et à ses acolytes qui expliquèrent à la reine Elisabeth pourquoi ils déposèrent Marie Stuart, Baker note « l'insolente liberté » dont ils firent preuve lorsqu'ils démontrèrent que « le peuple

[1] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry II, p. 77.
[2] *Ibid.*, Edward IV, p. 94.
[3] *Ibid.*, Henry VIII, p. 13, 38 ; Elizabeth, p. 87.
[4] *Ibid.*, Henry VIII, p. 30-31, 46.
[5] « The first steppe to the change of religion, was the permission of reading the Bible in English ». *Ibid.*, Henry VIII, p. 46.
[6] « Observe the wise secrecy – wherewith thinges were prepared; whereby the other party was surprised, when all matter were before hand layed; and yet carried by so small an overplus of voyces ». « A principle in the law, that the crowne once gained, taketh away all defects ». *Ibid.*, Elizabeth, p. 2-3.
[7] *Ibid.*, Elizabeth, p. 4.
[8] *Ibid.*, Elizabeth, p. 114.

écossais se trouve au-dessus du roi ». Digby souligne ces expressions et note en marge : « les effets de la doctrine de Calvin[1] ». Baker comme le chevalier blâment le projet calviniste dans lequel ils voient une justification d'insubordination, au nom d'une liberté religieuse qui ne tolère que son propre modèle d'État.

Ce bref survol des annotations de Digby dans l'ouvrage de Baker permet de souligner combien le chevalier était attentif aux questions de bon gouvernement et de gestion des relations entre État et Église. De façon tout à fait attendue, il vante chez le bon gouvernant à la fois les qualités chrétiennes et celles de ruse politique. Cette approche revêt une dimension pratique dans la mesure où le souverain est précisément celui qui, à cheval sur les deux sphères temporelle et spirituelle, doit régler et limiter la liberté de ses sujets.

2.C. La tolérance religieuse

La question de la liberté revêt des dimensions pratique, politique et religieuse dont on peut faire la synthèse du point de vue de la tolérance religieuse. Trois types de liberté sont en jeu : la liberté de conscience, qui laisse l'homme libre de croire et de choisir l'Église qu'il croit voulue par Dieu, la liberté de culte, qui autorise le sujet à fréquenter l'Église de son choix, et la liberté politique, qui accorde au croyant la latitude de participer à la vie publique. Digby, je vais tenter de le montrer, ne réclame pas ces trois libertés pour les catholiques anglais[2], mais il prêche évidemment pour une tolérance plus large, fondée sur des valeurs de fidélité et d'appartenance tout en redéfinissant l'allégeance que les catholiques doivent à Rome. Dans une approche négative, il démontre que l'absence de deux de ces libertés – liberté de conscience et liberté politique – est infondée et résulte d'une erreur historique. En filigrane de ces revendications sourd une inquiétude qui ne trouverait de résolution que dans l'attribution aux catholiques romains du droit de vivre, de prier, de posséder et de participer à la vie publique en Angleterre.

Comme le souligne Jean-Marie Constant dans *La folle liberté des baroques*, la question de la liberté est au centre du théâtre politique français comme de l'anglais. Les révolutionnaires anglais, promoteurs d'une liberté qualifiée de « néoromaine » par

[1] *Ibid.*, Elizabeth, p. 28.
[2] John Coffey décline habilement les différentes définitions et conditions de la tolérance proposées par les différents groupes. John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *in* Christopher DURSTON et Judith D. MALTBY (eds.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 42-68.

Quentin Skinner[1], mettent l'accent sur les garde-fous et les moyens de préserver la liberté. On retrouve le même souci chez Digby et ses proches – bien qu'ils n'aient rien de républicain – dans le débat sur la tolérance. La question de la tolérance religieuse se pose en termes de liberté du côté catholique comme du côté congrégationaliste ou baptiste[2]. En théorie, l'acceptation d'une pratique religieuse autre limite la prérogative du souverain en la matière qui se définirait, pour reprendre les termes en vigueur dans le Saint-Empire Romain Germanique, comme le « *cujus regio, eius religio*[3] ». La liberté des sujets s'oppose donc à celle du prince.

La tolérance religieuse requiert de définir quel degré de liberté un souverain peut accorder à ses sujets sans mettre en péril leur attachement et leur soumission aux lois du royaume ni compromettre son devoir de charité qui exige de conduire ses sujets au salut éternel. La question se pose au XVIe siècle, où, dans le sillage de la Réforme, les souverains anglais cherchent à s'assurer la fidélité de leurs sujets dans une construction politique qui unit Église et État et qui, par conséquent, ne peut s'accommoder facilement de sujets d'une autre communion[4]. « Tolérer », dans la langue du XVIe siècle, revient à supporter un mal nécessaire avec patience, et la tolérance, à cette époque, comprenait l'idée d'une mesure pragmatique et provisoire[5]. La montée de la diversité religieuse amène la question au premier plan, en particulier en Angleterre où l'on craint que les catholiques romains, fidèles au pape, ne s'insurgent contre une couronne jugée hérétique[6].

Au XVIIe siècle, la tolérance nécessite que le croyant enquête lui-même sur les fondements de sa foi et qu'il détermine où se trouve la vérité grâce à sa raison propre et à sa fréquentation de la Bible, en un mot, elle requiert qu'il fasse un usage actif et raisonné de sa conscience[7]. Le concept est ainsi fondé sur le devoir qu'a chaque chrétien, par la loi

[1] Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 1-57.
[2] Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, *op. cit.*, p. 247-248.
[3] « À chaque royaume sa religion » : cet aphorisme de compromis, qui permettait au souverain d'imposer sa religion à son peuple, fut conclu à la paix d'Augsburg, en 1555. Cette règle ne s'appliquait qu'aux territoires du Saint-Empire Romain Germanique.
[4] John COFFEY, *Persecution and Toleration in Protestant England: 1558-1689*, Londres, Longman, 2000, p. 51-53 ; Franck LESSAY, « La tolérance : contextes et problématiques », *in* G. A. John ROGERS, Yves-Charles ZARKA et Franck LESSAY (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle*, t. I, « Études », Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 2.
[5] Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 5.
[6] La bulle papale *Regnans in Excelsis* de Pie V en 1570 libérait les catholiques anglais de toute allégeance à leur reine puisque celle-ci était déclarée hérétique, et excommuniait tout catholique qui suivrait ses ordres et reconnaîtrait son autorité. John A. WAGNER et Susan W. SCHMID (eds.), *Encyclopedia of Tudor England*, *op. cit.*, p. 940.
[7] Sur les liens entre tolérance et salut, bien que pour une pensée légèrement plus tardive, voir Franck LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 63-78.

de la nature, de juger par lui-même ce que Dieu a ordonné, et non sur le respect d'une autonomie comme le voudrait une acception plus moderne[1]. Parmi les promoteurs de la tolérance, le cercle de Tew, dont Digby était proche, la défend avec zèle, considérant qu'il était dans l'essence du protestantisme d'encourager la liberté de conscience et l'usage de la raison en matière religieuse[2].

La tolérance se trouve au cœur du combat de Digby et au moins trois épisodes témoignent qu'il militait inlassablement pour ces libertés. À la fin des années 1640, Digby participe à la fameuse « cabale de Blacklo » qui vise à négocier un certain degré de tolérance avec les Indépendants, d'une part, et une plus grande latitude du côté de Rome, d'autre part[3]. L'Acte de tolérance, en 1650, avait supprimé l'obligation dominicale de se rendre à l'église paroissiale, rendu possible le culte non conformiste et accordé aux diverses sectes protestantes une relative liberté dont les catholiques romains ne purent bénéficier que jusqu'en 1657[4]. Durant cette période, les lettres à Winthrop[5] découvrent l'espoir qu'a Digby que la situation s'améliore, au moins jusqu'en 1656. Enfin, la Restauration de 1660 voit Digby renouveler sa demande[6]. Le chevalier y avait

[1] Andrew CUNNINGHAM, « Sir Thomas Browne and his *Religio Medici*: Reason, Nature and Religion », *in* Ole P. GRELL et Andrew CUNNINGHAM (eds.), *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot, Scolar Press, 1996, p. 37-38 ; Jean-Pierre CLÉRO, « Les fondements de la tolérance. De la liberté individuelle à l'utilité », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, *op. cit.*, p. 80-85 ; John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle », *in* Franck LESSAY, Yves-Charles ZARKA et G. A. John ROGERS (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, *op. cit.*, p. 44-45. Selon Jean-Pierre Cléro, l'autonomie nécessite que l'homme pose ses propres fins et définisse lui-même les moyens de les atteindre. À l'inverse, Digby conçoit la liberté de conscience (qu'il ne nomme jamais comme telle) comme la capacité à choisir les moyens pour atteindre la fin que Dieu a inscrite en chaque homme.

[2] Trevor-Roper avance que la proximité de Digby avec le cercle de Tew est, au mieux, imaginaire (note p. 175). Il est cependant avéré que White fréquenta le groupe, ne serait-ce que pour débattre contre Chillingworth. White écrivit *An Apology for Rushworth's Dialogues* en intégrant les remarques de George Digby et de Falkland, mais ne donne pas d'indication quant à savoir si ces deux protagonistes ont débattu la question face à face. Le goût de Digby pour le débat, son amitié avec White et Hobbes et la proximité de son approche avec les idées de Tew en ce qui concerne la tolérance et la modération religieuse laissent penser que Digby a pu en effet fréquenter, au moins épisodiquement, ce groupe. Thomas WHITE, *An Apology for Rushworth's Dialogues. Wherin the Exceptions of the Lords Falkland and Digby are Answer'd: And the Arts of Their Commended Daillé Discover'd*, Paris [i.e. Londres], 1654 ; J. C. HAYWARD, « New Directions in Studies of the Falkland Circle », *The Seventeenth Century*, vol. II, n° 1, 1987, p. 19-41 ; Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics, Anglicans, and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Londres, Secker and Warburg, 1987, p. 166-230, note p. 175 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment, op. cit.*, p. 88-89.

[3] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*

[4] Stephen C. MANGANIELLO, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, Lanham, Scarecrow Press, 2004, « Toleration Act (1650) », p. 532-533.

[5] John Winthrop (1606-1676) fut alchimiste et gouverneur du Connecticut. Son projet de création d'une ville idéale, New London, était influencé par la pensée pansophiste de Comenius. Ses talents de médecin assurèrent sa réputation autant que sa direction de projets miniers et industriels. Digby partageait un certain nombre d'intérêts avec lui et lui communiquait volontiers sa connaissance médicale et ses questions. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656 ; Neil KAMIL, *Fortress of the Soul*, *op. cit.*, p. 499.

[6] En 1662, au crépuscule de sa vie, une lettre à son cousin témoigne encore de la pression qu'il espérait exercer auprès du comte de Shaftesbury pour parvenir à ses fins : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'I give you thankes for your paynes in my business' », s.l., 7 août 1662.

évidemment un intérêt direct : sa présence en Angleterre et la possibilité de participer à la vie politique dépendaient du degré de tolérance qui serait accordé aux « papistes ».

La question de la tolérance constitue une réponse que l'on pourrait qualifier de baroque à une situation de crise. L'introduction de ce travail rappelait combien la crise est présente dans les mentalités en ce premier XVIIe siècle ; elle engendre des tentatives d'emprise que je qualifiais de baroque. L'une de ces crises est religieuse et concerne la liberté de conscience qu'un souverain peut et doit accorder à ses sujets, et l'une des réponses possibles se trouve dans le débat sur la tolérance religieuse. Les solutions proposées, je vais tenter de le montrer, sont baroques dans la mesure où elles cherchent toutes à faire cohabiter les contraires – des Églises qui refusent à leurs rivales la possibilité du salut – mais aussi dans la réconciliation forcément instable des allégeances spirituelles et temporelles ; deux contradictions qui aboutissent à un équilibre appelé à évoluer au gré des règnes et des circonstances nationales et internationales.

2.C.1. Enjeux de la tolérance

La Restauration des Stuarts en 1660 avec, en particulier, la déclaration de Breda, souleva de grands espoirs de réunification religieuse et de tolérance qui firent long feu et s'éteignirent rapidement avec l'Acte d'uniformité de 1662[1]. Dans ce bref contexte d'espoir et d'optimisme, Digby adresse à Charles II une épître plaidant pour l'abrogation des lois pénales contre les catholiques ; il y reprend les arguments qui portent la marque des intérêts qu'il a entretenus tout au long de sa vie. Signe que cette épître a été copiée et diffusée, deux exemplaires similaires subsistent : l'un se trouve parmi les « Middleton Papers », et l'autre est conservé à la Codrington Library de All Souls College à Oxford. Les deux textes sont similaires, si ce n'est que l'original de la British Library présente quelques corrections de la main de Digby[2]. Parmi les notes de Digby rassemblées dans le manuscrit des « Middleton Papers » se trouve une note intitulée « que les lois contre les

[1] Scott MANDELBROTE, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVIIe siècle », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, *op. cit.*, p. 10-15. La déclaration de Breda, en 1660, adoptée par Charles II depuis les Pays-Bas, peu avant son retour en Angleterre, offrait une amnistie générale, le respect de la liberté de conscience, la résolution des conflits fonciers et le paiement des soldes et arriérés de l'armée. L'Acte d'uniformité de 1662 visait à réimposer l'uniformité religieuse, et il fut brièvement tempéré par la Déclaration d'indulgence (1672-1673) qui projetait d'autoriser le culte aux non conformistes à condition qu'ils aient une licence. Stephen C. MANGANIELLO, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, *op. cit.*, « Declaration of Breda », p. 149 ; « Act for Convicting, Discovering, and Repressing for Popish Recusants (1657) », p. 5 ; John SPURR, « Religion in Restoration England », *in* Barry COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, [2003], 2e éd., Malden, Blackwell, 2009, p. 427-433.

[2] Kenelm DIGBY, « Middleton Papers », f. 76-79 ; Kenelm DIGBY, Codrington Library, Oxford, Ms. 215, f. 184r-187r.

catholiques sont injustes[1] ». Il s'agit d'un folio couvert de chaque côté d'une fine écriture qui commente l'injustice des lois pénales contre les catholiques et assortit cette réflexion de quelques considérations sur le serment de fidélité. La plume n'est pas celle de Digby, mais elle pourrait bien être celle de son secrétaire, dans la mesure où l'on retrouve certaines idées que Digby développe dans son épître pour la tolérance : la référence au Complot des Poudres comme événement particulier ayant donné lieu à une punition collective, la méconnaissance du véritable rôle du pape et l'illégitimité des lois anticatholiques. Il s'agit de notes et non pas d'une lettre ni d'une pétition, et il n'y a pas de date qui puisse donner une indication sur le contexte. Ces deux documents vont me permettre d'analyser la teneur de la requête du chevalier et de la comparer à ce que les catholiques de son temps avançaient pour la même cause.

Tout d'abord, comme souvent chez Digby, l'argument est ontologique : l'auteur se réfère sans cesse à la liberté humaine, comme pour insister sur le fait qu'il ne réclame rien de plus qu'un droit naturel et inaliénable qu'il défend, par ailleurs, sur le plan métaphysique, face au déterminisme et au *fatum*. Les catholiques proclament leur innocence et supplient le roi de leur accorder « cette entière liberté que Dieu et la nature donnent à l'humanité en partage quand leur inconduite et leurs abus ne leur font pas mériter le contraire[2] ». Plus loin, Digby souligne que diriger avec de telles lois « va à l'encontre de la raison, du principe selon lequel la nature humaine doit être gouvernée et des consciences[3] ». Ailleurs, il supplie qu'on le « rétablisse en cette condition en laquelle la nature et la raison nous ont disposés[4] ». L'argument de la liberté de conscience avait joué un rôle phare au cours des guerres civiles anglaises et avait ainsi été à l'origine indirecte des troubles politiques de la première moitié du XVIIe siècle[5], « révolutions fatales » que Digby décrit au moyen du champ lexical du débordement et de la démesure[6], et auxquelles il oppose la raison naturelle, la paix et la prospérité qu'il associe à une liberté naturelle et divine. Cette première proposition qui fonde toutes les autres repose

[1] Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, s.d., f. 176-177.
[2] « That entire freedom that god and nature gives to all man kinde when through misdemeanour and abusing it they deserve not the contrary. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*
[3] " That the continuing of them would be against reason, against the principle by which Human Nature is to be governed and against conscience ». *Ibid.*
[4] « Allow us to be restored to that condition which nature and reason intended us ». *Ibid.*
[5] Le rôle des questions religieuses et de ce qu'on appellerait aujourd'hui la liberté de culte dans l'origine de la guerre civile est central en termes historiographiques. Sur les débats au sujet de la tolérance lors des guerres civiles, voir John COFFEY, « Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution », *The Historical Journal*, vol. XLI, n° 4, 1998, p. 961-985 ; John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *art. cit.*
[6] Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*, f. 76.

sur l'idée que Digby se fait de la liberté comme intrinsèque à l'homme et définitoire de son essence.

Le deuxième argument est historique – à ce titre, on peut le mettre en parallèle avec la lecture de la *Chronique* de Baker – et revêt deux aspects qui divergent légèrement, l'un mettant l'accent sur la continuité dans l'erreur, et l'autre sur des vices juridiques passés. Dans son épître, Digby retrace d'abord sommairement l'histoire des lois pénales instituées contre les catholiques depuis Henri VIII jusqu'à Charles Ier ; la démarche rappelle le retour aux origines, si typique du chevalier. Il se défend d'être trop sévère à l'égard d'Henri VIII en opposant son plaidoyer à la description de Sir Walter Ralegh, dans la préface à *Histoire du monde*, qui s'étend sur les écarts du roi[1]. La description du souverain recourt au vocabulaire de la passion et de l'impulsivité ; il est présenté comme un homme fatigué de sa femme et épris de sa maîtresse, qui, sans prendre le temps d'une réflexion mesurée, s'érigea en maître de sa propre Église afin de s'affranchir de l'autorité d'un pape qui lui interdisait la répudiation. L'épisode de ce premier divorce l'intéressait fortement lors de sa lecture de la *Chronique* une quinzaine d'années auparavant, puisqu'il annote abondamment les pages concernant « le premier scrupule du roi au sujet de son mariage », et souligne la mention de Baker qui se demande si « un désir de changement » l'a inspiré[2]. À la suite de son père, toujours selon l'interprétation de Digby, la reine Elisabeth perçut qu'aux yeux des catholiques sa naissance était illégitime ; elle fut donc contrainte pour sauvegarder son royaume de renforcer les interdictions pénales. Cette ligne argumentative, si l'on en croit l'étude de John Vidmar, est typique des catholiques du Grand Siècle s'intéressant à l'histoire de la Réforme anglaise[3]. Digby soulignait, dans son exemplaire de la *Chronique*, la possible bâtardise d'Elisabeth aux yeux des catholiques et notait que celle-ci constituait « la raison majeure du changement de religion de la reine[4] ». Il annote aussi les étapes successives qui marquèrent la transition vers la nouvelle Église d'Angleterre. Sir Kenelm s'adonne ainsi à une lecture simplifiée de l'histoire qui met l'accent sur des relations de cause à effet qui aboutissent, pour de

[1] Sir Walter Ralegh (1554-1618), homme de cour et explorateur, écrivit son ambitieuse *Histoire du monde* lors de son emprisonnement à la tour de Londres. La préface fut censurée dans la première édition de 1614, puis rétablie dans l'édition de 1617. Dans cette préface, l'auteur s'étend sur les erreurs des souverains anglais, français et espagnol afin de prouver l'universalité de la justice rétributrice de Dieu. Walter RALEGH, *The History of the World*, [1612], 2e éd., Londres, 1617, p. B1v-B2v ; John RACIN, *Sir Walter Ralegh as Historian, an Analysis of* The History of the World, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1974, p. 200.

[2] « The kings first scruple about his marriage », « from desire of change ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry VIII, p. 33.

[3] John VIDMAR, *English Catholic Historians and the English Reformation, 1585-1954*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005, p. 13-15.

[4] « The maine reason of the queens altering religion ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Elizabeth, p. 2.

mauvaises raisons, à une situation intenable pour les catholiques. Son analyse est tendancieuse puisqu'elle pourrait aussi servir à justifier le retour de l'Église d'Angleterre dans le giron de Rome : L'Église tire ses origines de politiques personnelles et ponctuelles, et non d'une inspiration sainte.

Dans la note « que les lois contre les catholiques sont injustes », l'auteur met en valeur, cette fois-ci, le vice de forme qui présida au vote des lois pénales. De fait, lorsque le Parlement légiféra sur ces lois, il n'avait pas encore confirmé les nouveaux évêques, tandis que les anciens avaient déjà été exclus. L'absence d'évêques confirmés rend donc la procédure illégale[1]. Digby reprend ici le précédent établi par l'évêque déchu de Londres, Edmund Bonner, qui s'était réconcilié avec l'Église de Rome après avoir pris part au schisme d'Henri VIII. À l'avènement d'Elisabeth, on le pria de prononcer le serment de suprématie, qu'il déclina deux fois, commettant ainsi une offense capitale. Emprisonné, il avança pour sa défense que l'évêque de Canterbury Matthew Parker n'avait pas été consacré en 1559 suivant les lois en vigueur à ce moment-là, et que, par conséquent, tous les évêques qu'il avait intronisés, dont Horne de Winchester devant qui Bonner devait prononcer ledit serment, l'étaient illégalement. Au lieu de contester l'argument en justice, le gouvernement céda et Bonner ne fut plus importuné pour le serment[2]. De même, puisque la reine Elisabeth n'était pas la souveraine légitime du vivant de Marie Stuart et de Jacques VI d'Écosse, l'accusation de trahison portée contre les catholiques ne pouvait être équitable dans la mesure où ceux-ci restaient fidèles à leur véritable souverain[3]. La ligne d'argumentation diffère ici de celle de l'épître analysée ci-dessus, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle ne soit pas le fruit de la même pensée. Outre que le temps a pu faire évoluer la perspective de Digby, ce document était visiblement personnel et pouvait donc émettre l'hypothèse de l'illégitimité de certaines lois, ce qui aurait été maladroit dans une épître à un souverain dont la légitimité venait à peine d'être reconnue et instaurée. La légitimité de l'autorité des évêques de l'Église d'Angleterre est ainsi remise en question.

Autre aspect juridico-historique, l'auteur se penche sur les raisons de l'inculpation des catholiques : ceux-ci sont accusés de trahison et non pas de mauvaise religion, signe que le délit est avant tout politique. Or, l'absentéisme ecclésial, les baptêmes et les

[1] *Ibid.*, Elizabeth, p. 4 ; Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*
[2] Kenneth CARLETON, « Bonner, Edmund (*d.* 1569) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/2850.
[3] Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

funérailles ne peuvent pas être considérés comme des trahisons – on peut déplorer ici l'absence de raisonnement pour étayer cette pensée. De même, poursuit le polémiste, avancer que le roi n'est pas la tête de l'Église ne peut pas être un acte de trahison, puisque la reine Elisabeth elle-même était appelée *Visitress* et non *Head* – à tel point que l'on dit que Whitgift fut longtemps en disgrâce précisément pour avoir refusé ce titre à Elisabeth[1]. Ainsi, les arguments juridiques concernent tant l'illégitimité des souverains que les accusations frauduleuses portées contre les catholiques.

Dernier souverain dans le parcours historique du chevalier, le roi Jacques Ier n'avait pas encore songé à changer de politique religieuse quand un groupe de fanatiques s'en prit à lui dans le Complot des Poudres, ce qui provoqua le renforcement des lois pénales contre tous les tenants de cette Église[2]. L'insistance que Digby met à diminuer l'importance du Complot et à en faire l'action d'une minorité fanatique est évidemment liée à l'implication de son père, comme le rappelle l'annotation concernant Everard Digby dans la *Chronique*, décrit par Baker comme un homme « saint et doué, qui paraît avoir été entraîné par la ruse et contraint au silence par serment, alors qu'il ne songeait pas à trahir », ce que Digby confirme d'un lapidaire « Sir Everard Digby, entraîné contre sa volonté[3] ». De façon plus générale, l'interprétation qui prévaut chez Digby met toujours en valeur le Complot comme l'œuvre d'individus fanatiques et isolés dont les hypocrisies parvinrent à enjôler un Everard Digby innocent et inexpérimenté. Dans sa pétition, Digby se permet une digression lourde d'implications, non seulement parce qu'elle touche intimement son auteur et rappelle qu'il a lui-même subi les rigueurs de la loi, mais aussi par les répercussions sur sa famille. Rendu orphelin par la sentence de trahison, Kenelm Digby n'en fut pas moins accueilli à la cour avec son oncle Lord Digby ; tous deux se virent confier des responsabilités honorifiques et réelles, l'un comme gentilhomme de la *Privy Chamber* et l'autre comme ambassadeur à la cour d'Espagne, et le jeune Kenelm fut adoubé chevalier de la main même de Jacques Ier. De ces faveurs,

[1] John Whitgift (1530/1-1604) fut archevêque de Canterbury à la fin du règne d'Elisabeth et joua un rôle important dans le renforcement de l'Église d'Angleterre. Digby fait sans doute référence à la *Admonition Controversy* qui devait décider de la structure de la jeune Église d'Angleterre. Je n'ai cependant pas trouvé de référence à une rumeur de disgrâce, il semblerait au contraire que Whitgift ait bénéficié de la bienveillance royale jusqu'à la mort d'Elisabeth. Powel M. DAWLEY, *John Whitgift and the English Reformation,* New York, Charles Scribner's Sons, 1954. ; Peter LAKE, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Londres, Unwin Hyman, 1988, p. 13-70.

[2] Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

[3] « Of all whom, none was so much lamented as Sir Edward Digbie, and indeed worthily; for he was a goodly personage, and of excellent parts, and had it seems beene cunningly drawne in, and bound to secresie by Oath, when he little thought of any such treason. » Digby note : « Sir Everard Digby, drawne in agt his minde ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, James I, p. 131.

sous-entend Digby[1], il faut déduire qu'une fois justice rendue, une réconciliation et un retour en faveur devraient s'ensuivre. De même que Jacques Ier et Charles Ier ont rendu justice en punissant Everard Digby avant de rétablir son fils dans leurs grâces, de même il faut que Charles II fasse cesser les pénalités qui ont perdu leur raison d'être depuis que les catholiques ne contestent plus la légitimité du souverain et ne complotent plus contre lui. L'intérêt que porte Digby aux passages des *Chroniques* évoquant des pardons pour trahison accordés par des souverains va dans le même sens. Ainsi, la rébellion de Jack Cade en 1450, ou encore celle menée par Perkin Warbeck dans les années 1490, et le pardon d'Edouard IV à ses rivaux qui voudraient bien se soumettre sont autant d'occasions politiques remarquées par Digby où le souverain a su affirmer son autorité et rendre justice en graciant les coupables ou leurs acolytes[2]. Après la punition, le pardon : telle est la leçon que le chevalier souhaite que l'on tire de l'histoire de son pays et de sa famille et que l'on applique à ses coreligionnaires.

Ce bref parcours historique et juridique met en évidence la caducité des lois pénales contre les catholiques. Instaurées sous le coup de la passion, maintenues pour marquer une légitimité contestée et renforcées pour punir une minorité turbulente, ces lois ont désormais perdu leur raison d'être : il n'y a plus de risque de complot qui de toute façon n'impliquait que quelques personnes influençables, il n'y a plus de litige autour de la légitimité souveraine, il serait donc raisonnable de supprimer les lois pénales. Sous ces arguments historiques et juridiques sourd une inquiétude particulièrement visible : la crise dynastique décrite, souverain après souverain, est mise en parallèle avec une crise d'appartenance. Le droit d'exister est revendiqué avec force et la rhétorique de l'affection vient concurrencer celle de l'argument juridique, conférant une tonalité éclectique à ces demandes. La tentative de surmonter la crise trouve une expression qui vise à faire coexister des contraires et qui peut, dans cette mesure, être qualifiée de baroque.

---

[1] Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

[2] Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry VI, p. 78 ; Henry VII, p. 148 ; Edward IV, p. 96. Jack Cade mena en 1450 une rébellion dans le Kent puis à Londres contre des « mauvais ministres ». Henri VI accueillit leurs doléances et offrit plus de 3000 chartes de pardon, tandis que les meneurs subirent le sort réservé aux traîtres. Shakespeare relata l'aventure pour la postérité dans *Henri VI, Part II*, acte I. M. W. HARVEY, « Cade, John (*d.* 1450) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/4292.
Perkin Warbeck était un imposteur se faisant passer pour Richard, duc de York. Il trouva du soutien en Écosse et en Cornouailles, jusqu'à sa défaite finale en 1497. Ses sympathisants bénéficièrent du droit de sanctuaire à Londres tandis que Warbeck fut pendu après quelques autres péripéties. S. J. GUNN, « Warbeck, Perkin [Pierrechon de Werbecque ; *alias* Richard Plantagenet, duke of York] (*c.*1474–1499) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/28669.
Edouard IV, après avoir vu son accession au trône contestée par les Lancastriens, offrit à ces derniers des positions clés dans son gouvernement. Rosemary HORROX, « Edward IV (1442–1483) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/8520.

Au fil de sa démonstration, Digby embrasse le trope de l'oubli volontaire, si important à la Restauration qui imposa le silence sur les événements de ce qui fut pudiquement appelé « l'Interrègne[1] ». Il contourne cependant l'injonction en remarquant qu'il convient d'exhumer certains événements dont « il souhaite avec tout honnête homme qu'ils fussent enterrés dans un oubli éternel », mais qui sont absolument nécessaires à sa démonstration[2]. Plus loin, il fait discrètement référence à l'épisode cromwellien, décrivant les « récentes agitations et malheureux orages qui ont aveuglé tant de vos sujets pourtant les plus affectionnés et courageux, dans l'expression de leurs devoirs envers votre personne sacrée et votre père de mémoire bénie », au cours desquels les catholiques ont donné d'amples preuves de leur fidélité à une heure où ils ne pouvaient être soupçonnés de le faire pour promouvoir leurs intérêts temporels[3]. Venant de Digby, ce passage étonne. De fait, il est avéré que Digby communiquait avec les Indépendants dans le cadre des négociations des « blackloistes » pour la mise en place d'un régime qui tolérât les catholiques, et des lettres de Digby à Thurloe qui témoignent de son implication avec le régime de Cromwell nous sont parvenues[4]. Or, cette pétition pour la tolérance était une lettre ouverte qui circula largement. Si Digby avait été d'aveu public un agent au service de Cromwell, cette phrase aurait décrédibilisé son épître et la cause qu'elle servait. Deux interprétations s'offrent alors au sagace lecteur : soit Digby a servi le régime de Cromwell, mais ce fait est demeuré couvert du sceau du secret malgré certaines dénonciations contemporaines ; soit il n'a pas servi Cromwell, mais s'est contenté d'agir envers le nouveau gouvernement de manière à sauvegarder ses biens en péril, d'une part, et à soutenir la cause catholique sans se commettre avec le régime, d'autre part. Cette deuxième possibilité est tout à fait plausible et permettrait d'expliquer que Digby ait pu combiner ses actions avec son service auprès de la reine Henriette-Marie exilée et qu'il soit demeuré à son service après la Restauration. Toujours est-il que Digby reprend, pour le compte de sa cause, les événements de son époque autant que ceux du

[1] Le Parlement adopta l'Acte d'amnistie et d'oubli qui amnistiait les protagonistes des événements des vingt années précédentes, hormis les régicides. Stephen C. MANGANIELLO, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, *op. cit.*, « Act of Indemnity and Oblivion », p. 7. L'édit de Nantes fait usage, dans ses premières phrases, de la même démarche.

[2] « I shall be forced to renew the memory of some things that I wish with all honest men might be buried in eternall oblivion, but since the mentioning them is absolutely necessary to the end I ayme att, I shall crave leave me first to point at them. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

[3] « Your Majesties Catholike subjects have given good evidence of this fidelity during the late unhappy distraction and stormes, that have blinded many of your boldest and most affectionate subjects, in the expressions of their duties to your sacred person and to your blessed father: and this, att such times and in such circumstances as they could not be suspected to do what they did for temporall interests. » *Ibid.*

[4] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thurloe, 'I have been desired by the marchants of Calais' », Paris, 4 décembre 1655 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thurloe, 'The French Ambassador taking leave of me' », Paris, 26 janvier 1656.

siècle précédent, et ne présente nullement un argumentaire atemporel nourri de considérations purement théoriques et philosophiques, bien au contraire.

La dernière partie de sa demande concerne le contenu positif de la doctrine catholique. Digby requiert une liberté de conscience pour les catholiques, qui aurait l'avantage de ne pas être menaçante pour l'État puisque ces derniers ne sont pas sujets à des illuminations, à des révélations privées ou à des interprétations personnelles des Écritures qui pourraient les éloigner d'un principe de modération[1]. Il s'agit là d'une revendication courante chez Digby qui, dans une autre lettre non datée, se lamente de même que « la conscience de chaque homme est devenue un livre saint ; et ce que l'Esprit dicte, les croyances privées au sujet de l'Évangile, les véritables crédos et les illusions trompeuses sont accueillis comme des illuminations divines[2] ». L'argumentation de Digby, on le voit, oppose implicitement l'Église de Rome avec les autres confessions chrétiennes qu'il considère comme moins soumises à la raison. Le corps de la foi, transmis par une voie simple, ouverte, publique et universelle est tel que, si un ange devait apparaître dans toute sa splendeur et ordonner quelque chose de contraire à ces principes, il serait rejeté comme une illusion. L'interprétation particulière de la tradition selon Digby joue ici un rôle central qui lui permet de faire accepter le contenu de foi comme raisonnable. La parole de Dieu, la tradition de l'Église, la pratique des Pères de l'Église, les résolutions des hommes de savoir et les pratiques des personnes pieuses servent comme autant de guides qui empêchent les catholiques romains d'errer. Ici point en filigrane l'argument ressassé de la possibilité pour le pape de déposer les rois dont le gouvernement irait à l'encontre des intérêts de la chrétienté[3], que Digby récusait, comme je tenterai de le montrer ci-dessous. Il est notable que Digby n'y fasse pas de référence ouverte dans son épître alors que c'était à l'époque la principale raison de l'exclusion des catholiques de tout projet de tolérance[4]. Enfin, l'argumentateur achève ses notes en

[1] « This doctrine we suck in with the first milk of religion that nourisheth our soules att the same time that we are taught to give God his due, wee are taught also to give to Cesar what belongeth to him; that is all subjection and obedience to our Prince. We are not in danger of being thrust from those principles by any pretended illumination or private spirit working inwardly in our soules or upon any private interpretation of the word of God. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

[2] « Everie mans conscience is become a scripture, and what the spirit dictates, Gospell private beleifes authentic Creedes and false illusions welcomed as faithfull illuminations. » Kenelm DIGBY, « After a long inquisition », *op. cit.*, f. 92v.

[3] Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *The Catholic Historical Review*, vol. XXVIII, n° 2, 1942, p. 162-163 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 113-125 ; Bernard BOURDIN, « Le serment de Jacques Ier d'Angleterre : souveraineté royale contre souveraineté pontificale », *Études Épistémè*, n° 24, 2013.

[4] Anthony MILTON, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 42-46 ; John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *art. cit.*, p. 58. L'exemple célèbre reste l'argumentation de John Milton, qui avance que les

soulignant un paradoxe : puisque les protestants affirment que toute interprétation des Écritures doit être libre et personnelle, comment peuvent-ils punir les catholiques parce qu'ils interprètent les Écritures à leur manière[1] ? Et dans la mesure où les protestants admettent que la doctrine catholique peut aussi mener au salut, ils persécutent ceux qui seront leurs frères dans l'au-delà. Enfin, il fait référence à Chillingworth qui avance que les protestants ne sont pas tenus de croire aux 39 articles de foi qui résumaient, depuis Elisabeth, le dogme de l'Église d'Angleterre. Digby connaissait bien Chillingworth puisque ce dernier était aumônier du vicomte Falkland, et que le proche ami du chevalier, le père Thomas White, débattit contre eux à plusieurs reprises[2]. Cette mention vient donc renforcer l'hypothèse que ces notes sont l'œuvre de l'esprit de Digby à défaut d'être celle de sa main.

Enfin, un argument économique couronne la réflexion grâce à une analyse de la perte matérielle que provoquent les pénalités contre les catholiques. La manne provenant de l'application des lois anti-catholiques dont la reine Elisabeth avait si bien joué au siècle précédent et qui resurgissait à chaque crise financière que connaissait l'État anglais transparaît dans la réflexion. Digby souligne que la religion catholique est pratiquée depuis longtemps dans des pays prospères et en paix, et que les deux ne sont, par conséquent, pas antinomiques. Il ajoute que bien au contraire, l'exclusion des catholiques prive le pays d'un lucratif commerce avec les nations catholiques et le dépossède du service et des talents de nombreux sujets qui pourraient lui rendre de grands services[3].

Ainsi, Digby plaide en faveur de la tolérance religieuse, mais ne reprend pas pour ce débat les mêmes arguments qui parcourent son œuvre fictionnelle, en dehors des préliminaires ontologiques qui situent la liberté au niveau de l'essence de l'homme. Son argumentation demeure, en général, pragmatique et concentrée sur le quotidien des catholiques anglais, tout comme l'est sa réflexion sur le serment de fidélité. Ses

catholiques romains sont susceptibles, en raison de leur foi, de sédition, de persécution et d'idolâtrie, et ne doivent, par conséquent, pas être tolérés. John MILTON, « Areopagitica », *in* Stephen ORGEL et Jonathan GOLDBERG (eds.), *John Milton, the Major Works*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 236-273 ; Andrew HADFIELD, « Milton and Catholicism », *in* Elizabeth SAUER et Sharon ACHINSTEIN (eds.), *Milton and Toleration*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 186-199.

[1] Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

[2] James LEWIS, *Hobbes and the Blackloists*, *op. cit.*, p. 65. William Chillingworth (1602-1644), théologien et fervent royaliste, assailli de doutes, se convertit en 1629 à l'Église de Rome, partit pour le séminaire de Douai et, déçu, s'en retourna en Angleterre et à son Église. Il fut le penseur majeur du cercle de Tew, et son adhésion à la cause royale pendant la guerre civile lui coûta la vie. Warren CHERNAIK, « Chillingworth, William (1602–1644) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 19 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/5308. La référence à ce débat se trouve dans George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion op. cit.*, p. 84-85.

[3] Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

propositions sont cependant teintées d'une touche baroque, dans la mesure où elles visent à faire cohabiter les contraires dans une synthèse vivante et éclectique : affection et argument juridique coexistent et les libertés du souverain et des sujets ne sont pas antinomiques.

2.C.2. La controverse du serment

L'équilibre instable que promeut Digby par son argumentation en faveur de la tolérance religieuse trouve sa confirmation dans ses propos sur le serment de fidélité. D'une certaine manière, la seule solution pour garantir un état de choses pérenne et durable pour des hommes dont la nature est en perpétuel changement se trouve dans la prestation d'un serment qui enchaîne l'homme mobile et variable à une parole stable et fixe. Le serment, sur le plan symbolique, joue le rôle du garde-fou, rempart de la stabilité en face d'une nature humaine profondément transitoire et fluctuante. Il est une réponse à l'inquiétude baroque, un écho rassurant pour l'homme qui doute de tout sauf de sa propre parole.

Dans la perspective historique de Digby, c'est le Complot des Poudres qu'il mentionne fréquemment qui entraîna le renforcement de la législation pénale à l'égard des catholiques anglais en 1606. L'allégation n'est pas fausse, dans la mesure où le Parlement prit une série de mesures coercitives qui interdisaient un grand nombre de choses aux récusants, parmi lesquelles figuraient le commandement d'un navire au service du roi, l'exercice d'une profession médicale ou encore la possession de poudre de canon[1]. Dans les faits, de telles mesures furent appliquées de façon inégale, mais Digby, bien qu'il bénéficiât sans doute d'une certaine clémence, n'en tint pas compte dans sa relation.

Le serment de fidélité s'inscrit parmi les mesures prises à leur encontre et devait être imposé à tous ceux qui ne se rendaient pas au culte dominical de leur paroisse et qui, par conséquent, étaient de possibles récusants[2]. Plus profondément, on peut aussi le considérer comme l'aboutissement logique de la politique ecclésiale de Jacques Ier qui avait échoué à convoquer un concile général pour résoudre les dissensions religieuses[3]. Le serment, qui affirmait que la souveraineté absolue, de droit divin, était détenue

[1] Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 88.
[2] Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *art. cit.*, p. 161-162.
[3] Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 88.

directement par le roi et non indirectement par l'intermédiaire du pape, promouvait une vision spécifique du pouvoir royal[1].

L'importance du serment ne peut être sous-estimée : il constituait une obligation légale et contraignante de dire la vérité, et pouvait mettre en péril le salut du menteur[2]. Comme le souligne John Spurr, l'association entre conscience et serment allait de soi au XVIIe siècle[3], et la liberté accordée à tous ceux qui ne se revendiquaient pas de l'Église établie dépendait bien souvent de leur prononciation d'un tel engagement. Le recours à la conscience « était une demande non négligeable aussi bien pour ceux qui justifiaient l'unité et l'uniformité religieuses que pour ceux qui exigeaient la liberté de pratiquer leur culte comme bon leur semblait[4] ». Elle fondait donc toute entreprise de tolérance.

La formulation du serment de fidélité intéressait donc au plus haut point les catholiques en quête d'une place légitime dans la cité. Son énoncé, la permission qu'il y a à le prêter, et la possibilité de réserves mentales sont autant de questions âprement débattues de toutes parts en ce siècle naissant, tout comme l'avaient été les serments henriciens au siècle précédent[5]. Le pape Paul V s'opposa à ce que les catholiques anglais le jurent, mais les archiprêtres Blackwell et Birkhead eurent du mal à l'interdire au clergé comme aux laïcs[6]. Attisé par les brefs de Paul V et l'offensive du cardinal Bellarmin[7] qui prit Blackwell à partie, Jacques Ier commanda une réplique, puis prit lui-même la plume, d'abord de façon anonyme, pour légitimer son interprétation de l'autorité spirituelle du roi[8]. Dans son *Apologie*, il considère que le serment est l'unique moyen par lequel il est possible de distinguer les sujets loyaux de ceux qui ne le sont pas. Paul V manda alors à Bellarmin de réfuter les arguments du roi Jacques ; dans sa riposte, le cardinal condamne

[1] Bernard BOURDIN, « Le serment de Jacques Ier d'Angleterre : souveraineté royale contre souveraineté pontificale », *Études Épistémè*, n° 24, 2013.
[2] Jonathan M. GRAY, *Oaths and the English Reformation*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 8-9.
[3] John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle », *art. cit.*, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 38.
[5] Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *art. cit.*, p. 162-171 ; Jonathan M. GRAY, *Oaths and the English Reformation*, *op. cit.*, *passim*.
[6] Michael C. QUESTIER, « Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance », *The Historical Journal*, vol. XL, n° 2, 1997, p. 313.
[7] Robert Bellarmin (1542-1621) s'acquit son titre de gloire comme professeur de controverses au collège romain, au point que la reine Elisabeth fonda à Oxford et Cambridge des chaires pour sa réfutation. Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 109-113.
[8] Le premier bref de Paul V s'intitule *Magno animi maerore*, on peut en trouver le texte intégral dans Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 229-230. Thomas Wilson, évêque de Winchester, écrivit la première réplique à Bellarmin pour Jacques Ier : *For Penne and Inck*, puis le roi Jacques rédigea *Trimplici nodo, triplex cuneus, An Apologie for the Oath of Allegiance*, Londres, 1608. Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 94-95.

le serment de fidélité dans lequel il voit une version déguisée du serment de suprématie[1], soit une ingérence dans la juridiction spirituelle du pape sur les catholiques[2].

La polémique déborda les frontières anglaises et entraîna la publication de plus de 150 livres et opuscules en anglais, latin et français[3]. Les tendances parmi ceux-ci divergeaient : certains manuels de casuistique rendaient permissibles la pratique de réserves mentales et l'équivoque[4]. Le jésuite Parsons affirmait que, par le serment, les catholiques étaient placés dans un cas de conscience et que la conscience s'érigeait sans ambages contre sa prononciation[5], une position qu'adopte Digby bien que pour des raisons différentes.

En 1647, Digby, en ambassade à Rome pour la reine Henriette-Marie, plaide la cause des catholiques anglais, et parmi les demandes qu'il soumet au pape se trouve celle d'un serment de fidélité acceptable[6]. Le projet, exposé dans les « instructions de Holden » et loué par Digby pour sa sainte inspiration[7], inclut en outre la demande que le chapitre[8] soit confirmé et que six à huit évêques titulaires du royaume soient nommés. Au cœur de ces revendications se trouve l'appel à la liberté, comme le rappelle Holden à Digby lorsqu'il exprime sa recherche d'un « moyen de libérer ces sots de catholiques anglais, de les empêcher de perdre cette liberté qu'ils n'ont jamais été aussi proches d'obtenir depuis

[1] Les termes anglais correspondants sont *oath of allegiance* et *oath of supremacy*.

[2] Robert BELLARMIN, *Matthaei Torti, presbyteri et theologi papiensis, responsio ad librum inscriptum, Triplici nodo, triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis*, [Saint Omer], 1608.

[3] Ronald H. FRITZE, William B. ROBISON et Walter SUTTON (eds.), *Historical Dictionary of Stuart England, 1603-1689*, Westport, Greenwood Press, 1996, p. 12-13.

[4] Peter J. HOLMES, *Elizabethan Casuistry*, Londres, Catholic Record Society, 1981, p. 52-53; John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle », *art. cit.*, p. 59 ; Stefania TUTINO, *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 29-34.

[5] Michael L. CARRAFIELLO, *Robert Parsons and English Catholicism, 1580-1610*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1998, p. 124-126 ; Victor HOULISTON, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580–1610*, Burlington, Ashgate, 2013, p. 148.

[6] Dans le memorandum que Digby remit au pape Innocent X en 1647 au nom de la reine Henriette-Marie figure une demande de remboursement des 100 000 couronnes prêtées par les souverains précédents aux papes. Digby y demande en outre que le chapitre et son doyen soient légitimés comme autorités de transition sur l'Église catholique d'Angleterre. Il y sollicite aussi le rappel de l'envoyé Rinuccini qui est accusé d'embrouiller les affaires irlandaises et de faire échouer les projets de paix. Kenelm DIGBY, « The Negotiation of the Hon.ble Sr Kenelm Digby Resident », traduit du latin par ANONYME, Westminster Archive, Londres, série A, vol. XXX, doc. 100, 1647, f. 315-334.

[7] « Kenelm Digby à Henry Holden, 'I most humbly thanke you for yours of the 13 past, and rejoyce to see that our unhappy country is not yet so forlorne' », Rome, 7 octobre 1647.

[8] L'évêque William Bishop (1554-1624), lors de son bref mandat à la tête de l'Église catholique d'Angleterre (1623-1624), mit en place un chapitre de chanoines qu'il chargea des affaires courantes de l'Église clandestine. Son successeur, Richard Smith (1567-1655), fut nommé vicaire apostolique de l'Église anglaise, mais s'attira rapidement l'hostilité des ordres comme des laïcs. Il fut suspendu par Rome en 1629 et se réfugia en France en 1631. Rome ne désigna aucun successeur avant la fin du siècle, et le chapitre établi par Bishop continua, de fait, à diriger l'Église, bien que son autorité ne fût pas reconnue par Rome. Au sein de cette vacance de pouvoir et d'autorité, les « blackloistes » représentent une des tentatives de remédier à cet état de fait. Thomas A. BIRRELL, « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *Recusant History*, vol. IV, n° 4, 1958, p. 142-143 ; Sandra JUSDADO-MOLLMANN, « La controverse sur l'archiprêtre, ou les catholiques élisabéthains dans les coulisses de la clandestinité », *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. VI, n° 3, 2008, p. 28-39 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., p. 38-51.

l'époque de la Reine Marie[1] ». Le serment n'est pas ici un outil pour intégrer les catholiques dans la cité, mais bien plutôt pour n'intégrer que ceux qui adhéreraient à un modèle d'Église gallicane, puisque, pour contenir le pouvoir du Saint-Siège, Holden prévoit de bannir les ordres religieux – il pense ici en particulier aux jésuites – qui refuseraient de prêter serment et se réclameraient directement de l'autorité romaine[2].

Quelques notes sur l'utilité et la légitimité du serment figurent dans les « Middleton Papers » à la suite des considérations sur la tolérance analysées ci-dessus. Le morceau n'est pas daté, mais les références au cardinal Du Perron, et surtout aux « deux papes » qui ont proscrit le serment permettent d'affirmer que la note est postérieure à 1626, date de la bulle d'Urbain VIII qui le condamnait, à l'instar de son prédécesseur Paul V en 1606[3]. L'écriture n'est pas celle de Digby, mais la formulation et les idées trahissent une fois de plus sa pensée. Les références font penser que Digby discutait, dans ces notes, la formulation du serment de 1606 – mais pourquoi Digby prenait-il part à une controverse qui n'avait plus cours ? Sans doute l'analyse du serment à Jacques Ier constituait-elle un passage obligé pour quiconque souhaitait s'exprimer sur la validité d'un serment. Le passage affiche des considérations assez générales sur les serments, ainsi que des perspectives pour la rédaction d'un nouvel engagement. La datation de ces notes pose problème et deux hypothèses s'offrent au lecteur : peut-être furent-elles rédigées à la fin des années 1640, lorsqu'une avalanche de serments déferle sur le pays qui sombre dans la guerre civile[4] et lorsque Digby participe, à la fin de la décennie, à la « cabale de Blacklo » qui proposera un serment[5]. Digby aurait été favorable à un serment dans les années 1640, même s'il s'opposait à une certaine forme de serment comme on va le voir. Autre possibilité, ces notes peuvent dater de la Restauration, époque qui vit émerger une multitude de propositions visant à définir un nouvel équilibre religieux avec le souverain rétabli. En toute hypothèse, ce document témoigne de la vitalité de la

[1] « Some meanes how to free our *foolish English Catholicks* not only from losing that liberty which they were never in such hopes of since Queene Marys's days ». Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 34.
[3] Le cardinal Du Perron s'était adressé, comme représentant du premier état, aux États généraux de 1614 et avait refusé le projet de serment proposé par le Tiers-État, avançant qu'il s'agissait d'un complot d'origine anglaise pour détruire l'unité du catholicisme français et rallumer les guerres de religion. De fait, la proposition de serment s'inspirait du serment de fidélité anglais et occasionna une réponse de Jacques Ier publiée en 1615 : *A Remonstrance for the Right of Kings*. Ronald H. FRITZE, William B. ROBISON et Walter SUTTON (eds.), *Historical Dictionary of Stuart England, 1603-1689*, *op. cit.*, p. 13 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 182-183. Une référence aux brèves et bulles papales se trouve dans Thomas HUGHES, *History of the Society of Jesus in North America*, Burrows Brothers, 1917, p. 617.
[4] On pense en particulier à la Protestation de 1641 (antérieure de peu à la guerre civile), au *Covenant* de 1643 et à l'« Engagement » de 1650. John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle », *art. cit.*, p. 56.
[5] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 49-50. Le serment est reproduit et traduit en annexe.

controverse qui continua, pendant plusieurs décennies, à alimenter la pensée récusante et à inciter les catholiques anglais à trouver leur place dans la cité. Comme le souligne Lisa McClain, la réécriture du serment était monnaie courante dans la première moitié du XVIIe siècle[1]. Digby, par sa participation aux nombreuses controverses, contribue à redéfinir la place du catholicisme anglais dans la sphère publique.

Au cœur de la querelle sur la formulation du serment se trouve la question de la souveraineté pontificale – sujet épineux qui nécessite de revenir aux idées et parcours de Digby. Ce dernier aborde le sujet avec précaution tant les enjeux pratiques sont considérables. En 1641, pour contrer l'accusation de prosélytisme portée contre lui par John Dutton, député du Gloucestershire[2], le chevalier insiste vivement sur sa modération en matière de foi et affirme avec force :

> mon allégeance au roi, mon maître, et mon devoir d'obéissance aux lois de ce royaume sont si fermes et solides qu'aucune puissance sur Terre ne peut m'en absoudre ni même les assouplir ou les détendre. Mais si quelqu'un attentait contre ceux-ci sous le prétexte de quelque autorité que ce fût, je tirerai volontiers mon épée et risquerai ma vie et dépenserai ma fortune pour m'y opposer[3].

Cette protestation personnelle de loyauté est évidemment dictée par les circonstances, mais la référence implicite à la déposition des souverains pique l'intérêt dans la mesure où elle est exprimée en termes d'attachement aux lois. En effet, dans ce débat, Digby insiste toujours sur la compatibilité de son appartenance à l'Église catholique avec les lois du royaume. En outre, la mention des sacrifices que Digby est disposé à concéder reflète une certaine théâtralisation de cette parole publique que l'on peut rattacher à une tradition du gentilhomme baroque dont le comportement hyperbolique trouve la réalisation suprême dans la mort-spectacle, l'ultime étape de la liberté[4].

Dans un autre contexte, il opère une séparation entre sphère privée et publique, reléguant la conscience dans la sphère privée et la rendant rigoureusement indépendante d'un espace public où la soumission aux lois et au souverain règne en maîtresse. Digby répète à l'envi que les catholiques peuvent être de bons sujets, puisque leur obéissance va

[1] Lisa McClain, *Lest We Be Damned*, *op. cit.*, p. 261-268.
[2] Voir partie II, chapitre 2.
[3] « I conceive my bond of allegiance to the king my master and my duty of obedience to the laws of this kingdome, to be so firme and strong as no power on earth can absolve me from it or any whit loosen or slacken it: But whensoever any attempt should be made against it upon pretence of what authority whatsoever I would readily draw my sword and expose my life, and spend my fortune into opposition of it. » Kenelm Digby, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, 1641, f. 115v.
[4] Jean-Marie Constant, *La folle liberté des baroques*, *op. cit.*, p. 9.

d'abord à leur souverain et que leur relation à Dieu et à leur conscience est d'ordre privé[1]. Il accuse ses adversaires d'avoir mal interprété les termes employés pour transmettre à Pierre la responsabilité de l'Église naissante : les mots *pasce* et *claves*[2]. Sans doute Digby considère-t-il que la juridiction temporelle du pape devrait se restreindre aux affaires de ses États. Contrairement à Bellarmin, il ne croit pas que l'imposition d'un serment reflète une intention de s'immiscer dans la doctrine catholique[3], mais, paradoxalement, il semble se ranger du côté de Jacques Ier en appelant de ses vœux une séparation claire entre les plans temporel et spirituel. Sa circonspection envers le pouvoir pontifical s'explique tant par son souhait de voir regagnée la confiance royale pour les catholiques anglais que par son expérience déplaisante des négociations dans la Cité éternelle.

La sourde méfiance envers l'institution de Rome fait écho à la fameuse *Cabale de Blacklo*, rendue célèbre par le provincial jésuite John Warner en 1680. Ce dernier hérita d'un dossier de lettres accablantes à la mort de Robert Pugh, ancien jésuite, qui lui-même le tenait de Walter Montagu, qui avait été proche de Sir Kenelm Digby au cours des années 1630[4]. En publiant ces lettres, Warner avait l'intention explicite d'en finir avec les « blackloistes » : si White, Holden et Fitton étaient morts depuis quelques années, leur esprit était entretenu par des « blackloistes de deuxième génération » comme John Sergeant et David Maurice[5]. Ceux-ci, dans la tourmente du complot papiste de 1679, se rangèrent contre les jésuites[6]. Warner décida donc de les compromettre en publiant les lettres qui prouvent la collusion de 1647 entre les disciples de White et les Indépendants. L'ouvrage, intitulé *Blacklo's Cabal*, regroupe deux ensembles de lettres du père Thomas White, de Kenelm Digby, de Henry Holden et de Peter Fitton, assortis de commentaires virulents de Robert Pugh. Le premier ensemble de lettres concerne les négociations de la petite faction sur deux fronts : d'une part, Digby réclame auprès du pape que le serment

[1] « Now this obedience to the lawes [of this kingdom] no wayes obligeth me from being a Catholike as long as I containe my selfe to private relations between god and my owne conscience ». Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons », *op. cit.*, f. 115v.
[2] « Tibi dabo claves regni caelorum », Matthieu 16, 19 ; « pasce agnos meos », Jean 21, 15-16. Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*, f. 176v.
[3] Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 98.
[4] En témoigne une lettre de Jeanne de Jésus à son frère, le chancelier Séguier. Jeanne de Jésus SÉGUIER, *Lettres à son frère, chancelier de France, 1643-1668*, Lyon, Centre André Latreille, 1992, p. 28-29. Plusieurs lettres de Digby à Montagu subsistent.
[5] John Sergeant (1623-1707) se convertit au catholicisme et se rendit au collège anglais de Lisbonne où il connut Thomas White. Il fut secrétaire du chapitre de 1655 à 1667, lorsque John Leyburn l'en chassa. Controversiste de talent, il comptait parmi ses adversaires John Bramhall, Henry Hammond, John Tillotson et Edward Stillingfleet. Il promut la supériorité de la tradition orale et catholique sur les Écritures et n'accorda le privilège de la certitude en matière de foi qu'à la première. Beverley SOUTHGATE, « Sergeant, John (1623-1707) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 juin 2013. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/25095.
[6] Thomas A. BIRRELL, « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *art. cit.*

de fidélité soit accepté et que le chapitre soit confirmé. Rappelons-le, le chapitre composé de chanoines, dont lesquels compta White, dirigeait, de fait, les affaires courantes de l'Église catholique anglaise, alors dépourvue d'évêque. D'autre part, Digby était envoyé par la reine Henriette-Marie pour obtenir une aide financière pour la cause du roi. Ensuite, la seconde série de lettres, accolée à la première par Pugh ou Warner afin de mettre en valeur la persistance de cette coterie, présente les tentatives du chapitre à la fin des années 1660 pour obtenir un évêque anglais.

Les « instructions de Holden » résument les trois requêtes des « blackloistes » : que le chapitre soit confirmé, que six à huit évêques titulaires du royaume soient nommés, et qu'un serment de fidélité soit écrit et prêté par tous les catholiques d'Angleterre sous peine d'exil pour trahison[1]. Le projet s'inscrit résolument et sans ambages contre le pouvoir de Rome, comme l'illustre le rôle dévolu aux évêques qui devaient être des ordinaires, c'est-à-dire titulaires des anciens sièges épiscopaux qui ne dépendraient pas de Rome et, si les « instructions » reconnaissent le pape comme premier évêque et chef de l'Église, elles excluent que les catholiques anglais reçoivent les ordres de ce dernier sans l'autorisation de l'État. En outre, ces évêques renonceront aux titres et revenus qui pourraient leur être proposés, afin de ne pas être accusés de s'arroger des biens désormais dispersés par la Réforme. De surcroît, ils porteront la responsabilité des crimes contre l'État commis par leurs ouailles, puisqu'il leur incombe de les garder dans le droit chemin du respect des lois et de l'autorité civile. L'État se réservera de surcroît la possibilité de limiter leur juridiction dans les affaires spirituelles liées de près aux questions temporelles telles que les legs, mariages et testaments. Holden envisage donc une autorité épiscopale qui serait, dans sa vision des choses, tirée directement du Christ au détriment du pape dont il ne cesse de souligner l'arbitraire[2]. Afin de contenir davantage le pouvoir du Saint-Siège, il convient aussi de bannir les ordres religieux – il pense ici en particulier aux jésuites – qui refuseraient de prêter serment et se réclameraient directement de l'autorité romaine[3]. L'influence gallicane sur ce docteur de la Sorbonne est patente[4]. Le pape est clairement l'adversaire principal de la première partie du recueil : Digby ne cesse de vitupérer la cour de Rome qu'il qualifie d'avide et « d'aveugle à la véritable charité et à la

[1] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 51-52.
[2] *Ibid.*, p. 33, 37, 48.
[3] *Ibid.*, p. 34.
[4] *Ibid.*, p. 23.

piété », et dont il remet en cause l'autorité et le pouvoir jugé arbitraire[1]. S'il serait trop simplificateur de parler ici d'un rêve politique baroque, on peut tout de même souligner que ces instructions s'insurgent contre un pouvoir jugé arbitraire et cherchent à établir une Église autonome dont les dirigeants seraient rendus responsables envers des instances qui excèdent le cadre de l'Église catholique. Ce type de modèle s'apparente à un contrat, où les parties prenantes s'engagent les unes envers les autres, par opposition à des formes de gouvernement plus autoritaires où le pouvoir, imposé d'en haut, ne souffre aucun dialogue.

On voit s'opérer une redéfinition des sphères temporelle et spirituelle dans l'utopie de la « cabale ». En jeu se trouve une définition de la souveraineté. Dans la perspective catholique traditionnelle, les sphères temporelle et spirituelle sont aussi indissociables que les états de nature et de grâce[2]. L'Église est une institution physique qui doit nécessairement comprendre un gouvernement et un chef ainsi qu'un bras armé pour se défendre ; la primauté du pape est dès lors nécessaire dans la mesure où les sphères temporelle et spirituelle sont unies dans une même hiérarchie et sont inséparables[3]. Tout pouvoir, toute autorité procèdent de Dieu et doivent donc lui être soumis. L'Église trouve ses racines dans la grâce qui prime la nature qui, elle, fonde l'État. Cette perception hiérarchique des pouvoirs permet à l'État d'aspirer à la perfection de la grâce et de respecter le droit divin. À l'inverse, les membres de la cabale dissocient les deux domaines et refusent que l'État soit soumis à l'Église. Puisque l'Église d'Angleterre unit les deux sphères en une seule personne afin d'invalider toute opposition potentielle, la seule solution pour les catholiques d'Angleterre est d'inverser l'équation et d'ériger l'autorité étatique en juge et arbitre dans un contexte de pluralité religieuse[4].

[1] « How deafe they are to true charity and piety, & how eagle eyed to their owne temporall emoluments ». *Ibid.*, p. 45, 9.
[2] Etienne GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, [1952], 2e éd., Paris, J. Vrin, 2005, p. 268, n. 2.
[3] Michael C. QUESTIER, « Loyalty, Religion and State Power », *art. cit.*, p. 320.
[4] Ce bref résumé ne doit pas faire oublier que les « blackloistes » dépeints dans le recueil sont loin de s'accorder sur les différentes prérogatives des évêques. Par exemple, Fitton souligne qu'il ne faut pas demander d'évêques, car la charge matérielle serait trop lourde pour les catholiques anglais, alors que Holden insiste sur le fait que les évêques titulaires doivent renoncer aux revenus ecclésiastiques afin de ne pas être accusés de vénalité, mais il ne précise pas comment assurer l'entretien de ces hommes d'Église. Un deuxième modèle concurrent parcourt l'ouvrage : une Église catholique collégiale, toujours indépendante du pape, mais subordonnée à un chapitre confirmé par Rome. Le chapitre avait été établi en 1623 par William Bishop, vicaire apostolique pour l'Angleterre, afin de gérer les affaires courantes. Un chapitre sans diocèse représentait une anomalie notoire en droit canon, ce qui ne l'empêcha pas de perdurer jusqu'à la grande réorganisation ecclésiastique de 1850. Peter Fitton, doyen du chapitre de 1644 à 1655, recommande à Digby de demander au pape la confirmation de ce corps dans ses fonctions spirituelles plutôt que la création d'évêques. Plusieurs fois, l'opposition entre les deux demandes est évoquée, car si Fitton pousse dans ce sens, Holden et White ne sont pas d'accord avec ce modèle d'Église. Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 5, 9, 11, 36-40, 55, 57.

L'Église doit être si parfaitement soumise à l'État qu'aucune trahison ne doit être possible : être un bon catholique devrait nécessairement signifier être un bon sujet[1].

Les instructions de Holden proposent qu'un serment soit universellement imposé aux catholiques, religieux ou laïcs, sous peine d'exil[2]. Le serment que présente Digby – qui ne nous est pas parvenu – n'a pas plu à Peter Fitton[3]. Une autre version est proposée dans *Blacklo's Cabal* qui s'efforce de circonscrire le pouvoir pontifical et s'ingénie à évincer les jésuites qui refuseraient de s'y plier. Voici les termes recommandés :

> Moi, A. B., fais profession, témoigne et déclare en ma conscience devant Dieu et le monde, que notre souverain Seigneur le roi Charles est légitime Roi de royaume et de tous ses autres terres et pays. Et je promets, jure et affirme que je tiendrai et accomplirai fidèlement ma foi et ma fidélité à Sa Majesté, ses héritiers, ou successeurs ; et lui, et eux, défendrai de tout mon pouvoir, envers et contre toutes conspirations, machinations et attentats quelconques contre Sa Majesté ou leur personne, couronne ou dignité. Je rendrai tout devoir de découvrir et révéler au Roi ou ses successeurs toutes trahisons, complots et conjurations que je pourrai savoir ou ouïr, être contre sa Majesté ou aucun d'eux[4].

Sans surprise, la première partie du serment établit le professeur comme humble sujet du roi dont la légitimité est établie. Si la première phrase fait écho au serment de 1606, la suite en revanche insiste lourdement sur la loyauté due au souverain, tandis que la version de 1606 n'y consacre qu'une phrase[5]. La suite a trait aux propositions litigieuses :

> J'abjure comme étant faux et tout à fait erronés les assassinats de prince et de personnes et que toute personne n'est pas digne de foi. Je déteste les assassinats de prince et de personnes et les tiens pour abjects ; ils ne devraient pas être autorisés par quelque religion que ce fût. Et, de surcroît, je suis prêt à maintenir et défendre de mon pouvoir, ma vie et ma fortune toutes les libertés de mon pays, les droits et libertés du Parlement, les droits, libertés et propriétés des sujets.

Le serment proposé contourne la question de la possible déposition des souverains, comme le recommande Digby dans ses notes, pour n'être qu'une promesse de loyauté absolue et un rejet de tout attentat à la personne physique ou morale du prince[6]. Les notes sur l'injustice des lois pénales, parmi les papiers de Middleton, traitent cependant de cette contentieuse proposition : alléguant la tradition qui ne justifie pas l'institution pontificale et l'Écriture qui ne fonde pas un tel droit, l'auteur en défie les fondements juridiques[7]. La déposition des rois, dans un autre document, est qualifiée d'illégale, puisque ni la foi ni la tradition ne plaident en la faveur de cette pratique, et la papauté, postérieure à ces deux

[1] *Ibid.*, p. 1-3.
[2] *Ibid.*, p. 32-33.
[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] On peut retrouver le texte intégral de ce serment accompagné de sa traduction en annexe.
[5] À toutes fins utiles, je reproduis en annexe le serment de 1606 accompagné de sa traduction française.
[6] On peut comparer ce serment à celui proposé par le chapitre à la Restauration qui est beaucoup moins modéré dans ses termes. J'en ai reproduit et traduit un extrait en annexe.
[7] Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*, f. 176v.

institutions, ne pouvant être juge et partie, n'a pas l'autorité pour trancher sur le sujet[1]. Digby réfute ainsi la légitimité de la déposition des rois en alléguant l'attachement des catholiques à leur souverain et en montrant que cette pratique procède d'une fausse interprétation[2]. L'argument provient d'une double méfiance de Digby : elle trouve ses origines dans sa suspicion envers l'institution romaine dont il eut une mauvaise expérience lors de ses ambassades, mais aussi dans une prudence envers les assertions qui empêcheraient le retour de l'Église d'Angleterre dans le giron de Rome. Cependant, note Digby, la question ne réside pas dans la possibilité qu'a le pape de déposer ou non le prince, puisque certains théologiens, d'après lui, refusent ce droit, mais n'avalisent pas pour autant le serment. La véritable question, d'après le chevalier, s'inscrit résolument dans une polémique qui cherche à déterminer *qui* détient l'autorité de déposer un souverain, question qu'il n'a pas l'intention de résoudre, estimant ne pas en avoir la compétence.

La fin du serment évoque les possibles amnisties de ceux qui prêtent ledit serment :

> Et que jamais, par espoir ou peur ou toute autre considération, je ne renoncerai à cette promesse […] que je prononce de tout cœur, de bon gré et en vérité, sans aucune équivoque ni réserve mentale que ce soit. Je ne requerrai pas d'absolution pour celle-ci, je maintiens et crois qu'aucun pouvoir terrestre ne peut m'absoudre d'aucune manière.

La mention de la réserve mentale fait directement référence aux traités de casuistique, tandis que la renonciation à son annulation fait sans doute allusion à la récente absolution générale accordée à tous ceux ayant prononcé le serment de 1606, accordée par Urbain VIII en 1643[3]. À la suite de ce serment figurent trois points auxquels le sujet doit adhérer : l'indissolubilité de l'obéissance au gouvernement civil, la permanence des serments – même ceux faits à des hérétiques – et l'interdiction de tuer, détruire ou offenser sous prétexte de schisme ou d'hérésie.

Il convient maintenant de comparer cette proposition de serment, fruit de la réflexion du petit groupe réuni autour de Henry Holden, avec les indications, privées cette

[1] Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », s.d., Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 176v.
[2] Sur les arguments qu'avançaient les catholiques à l'encontre de cette pratique, voir John VIDMAR, *English Catholic Historians and the English Reformation, 1585-1954*, *op. cit.*, p. 11-12.
[3] La controverse autour du serment de 1606 développe, sur ce point, de nombreuses considérations sur la réelle fonction temporelle du pape. Johann P. SOMMERVILLE, *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, *op. cit.*, p. 111-114 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, *passim*.

fois-ci, que Digby donne pour la rédaction d'un serment[1]. Or, il se trouve que la proposition de serment citée ci-dessus correspond point par point aux recommandations de Digby.

L'énoncé du serment revêt une importance considérable, puisqu'il est fait de mots qui doivent être soigneusement choisis. À ce sujet, Digby conteste la légitimité de ce qui semble bien être le serment de 1606 dont la formulation ne lui paraît pas assez rigoureuse. Comme d'autres à son époque, il conteste l'ambiguïté de la première phrase, qui laisse penser que le jureur affirme, en sa conscience, que le roi est légitime, ou qu'il l'est réellement, de façon absolue[2]. Ce qui peut être démontré ne doit pas être juré ; or, on peut prouver que le droit du pape de déposer des rois est infondé, on ne doit donc pas en faire l'objet d'un serment. C'est une preuve de mauvais gouvernement que de forcer les gens à jurer ce qu'ils ne savent pas : les serments sont le dernier ressort pour mettre fin à des controverses, ou pour prendre des témoins assermentés. En outre, il est illégitime de faire prêter ce serment à des gens du commun, poursuit le chevalier : n'ayant pas accès aux démonstrations, ils doivent se conformer au discernement des savants en matière de censure et d'erreur et ne pas être eux-mêmes érigés en juges[3]. On retrouve là l'importance que prend la démonstration dans la pensée de Digby qui refuse généralement de tenir pour argent comptant des assertions en matière de foi.

Enfin, le polémiste incrimine les termes mêmes du serment. Digby indique qu'un serment qui commence par « je crois avoir entendu ou vu » est illégal et que tout serment devrait commencer par « j'ai pensé ou entendu... ». En outre, le jureur n'est pas autorisé à interpréter la loi à sa façon, il se doit d'accorder aux mots qu'il prononce le même sens que le législateur, sans quoi le serment perd tout son sens. Or l'expression est simplement « qu'il n'existe pas de pouvoir » et que « c'est hérétique », expressions qui brillent par leur imprécision et leur caractère approximatif[4]. Pourtant, certains membres du Parlement revendiquent ce même pouvoir de déposition pour leur institution. Il y a donc là une

[1] « As concerning a new oath », Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », *op. cit.*
[2] Johann P. SOMMERVILLE, *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, *op. cit.*, p. 104-108.
[3] Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », *op. cit.*
[4] « An Oath that runs thus, *I think I heard or saw* is not lawfull; », « That a swearer is not permitted to take the law in his own sences, but as the words by the sences of the Law-maker; and the words ly plain that *there is no power*, and that *'tis hereticall.* » (italiques de Digby), *ibid.* Il commente le passage suivant du serment de 1606 : « And I do further swear, that I do from my heart abhor, detest and abjure, *as impious and heretical*, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope » (mes italiques).

contradiction flagrante qui suppose que le serment comprend un mensonge – ou, au mieux, une incertitude.

Faut-il élaborer un nouveau serment ? Digby n'exclut pas une reformulation, à condition qu'elle inclue le désir qu'a le jureur de défendre son prince contre toute invasion étrangère approuvée ou secondée par le pape. En outre, il doit affirmer ne pas avoir connaissance d'un quelconque pouvoir de déposition, et proscrire tout professeur d'une telle doctrine des sacrements comme des sermons. Le serment doit obliger le promettant à dénoncer quiconque défendrait une telle proposition. Le chevalier prend donc implicitement le parti d'un serment qui nierait toute légitimité à la déposition d'un roi, fut-elle inspirée par le pape ou par le Parlement – cet élément est cependant absent du serment proposé dans *Blacklo's Cabal*.

Digby cherche ainsi à redéfinir le catholicisme anglais comme étant davantage une affaire de conscience que d'institution, ce qui permet de requérir une place nouvelle pour les catholiques dans la cité. D'une certaine façon, comme l'indiquent Michael Questier et Simon Healy, prendre position en faveur d'un serment de fidélité était « une affirmation enthousiaste de la légitimité d'un certain catholicisme au sein de l'État[1] ». Digby, par sa réflexion sur le serment en particulier, participe à la recréation d'un catholicisme spécifiquement anglais, un catholicisme épuré de son élément le plus contentieux sur le plan politique et qui jouirait d'une véritable liberté dans l'État anglais.

La notion de « liberté baroque », note Jean-Marie Constant, s'est enrichie de l'analyse des comportements : elle n'est pas seulement la lutte contre un pouvoir oppressif, elle est aussi « la force de la discussion libre [et] la confrontation des points de vue », et s'exprime par des comportements tels que « la révolte, les discussions, les entretiens, l'exil, le retrait du monde[2] ». Dans le contexte anglais, ce rêve de « liberté baroque » répond à une angoisse qui assaille catholiques et minorités religieuses, confrontés à de nouvelles formes de gouvernement successives qui menacent leur existence et leur liberté. L'idéal n'est pas de « vivre sans contrainte », mais de trouver un équilibre non contraignant. Dans cette lutte pour obtenir une véritable liberté religieuse,

[1] It « was more than a concession to the demands of the regime. It was an enthusiastic affirmation of the legitimate place of a certain style of Catholicism within the State. » Michael C. QUESTIER et Simon HEALY, « 'What's in a Name?' A Papist's Perception of Puritanism and Conformity in the Early 17th Century », *in* Arthur F. MAROTTI (ed.), *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 143.
[2] Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, *op. cit.*, p. 286.

Digby, comme d'autres théoriciens de son époque[1], se réfère régulièrement à des libertés premières, accordées par Dieu à l'homme, que l'État a pour mission de protéger. Il est notable qu'au cœur du serment proposé par Holden se trouve précisément la référence aux libertés et droits que tout sujet doit contribuer à préserver. La liberté de conscience devient possible grâce au serment, véritable garde-fou censé maintenir les catholiques dans le droit chemin et rassurer le pouvoir en place quant à leur loyauté.

Conclusion

Les écrits de Digby participent ainsi à la définition d'un rêve de « liberté baroque », où l'homme est défini avant tout comme ontologiquement et métaphysiquement libre, mais soumis, de façon obscure, aux forces du destin. Il demeure maître de sa destinée, mais la fortune oriente tout de même sa vie. Son fantasme de maîtrise peut alors trouver un accomplissement dans le gouvernement de sa personne qui découle, s'il est bien conduit, au gouvernement des autres. Digby s'intéresse ainsi au sort et à l'habileté des souverains pour en tirer une instruction sur la manière de diriger ce qui peut l'être afin de parvenir à ses fins. Son approche de la liberté trouve un accomplissement dans les démarches qu'il effectua en vue d'obtenir une tolérance religieuse pour les catholiques anglais. Une touche baroque colore les libertés métaphysique, politique et religieuse qui se définissent dans la contradiction, la cohabitation de contraires, et l'angoisse profonde liées aux changements permanents du monde.

[1] Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, *op. cit.*, p. 19.

Chapitre 3 : Les fins dernières

La liberté de l'homme, bien que limitée, lui est accordée en vue d'une double fin : gouverner son âme en vue d'un bonheur terrestre, mais aussi dans la perspective de la vie éternelle. La fin de l'homme – à la fois l'achèvement de sa vie terrestre, mais aussi sa finalité – correspond au dernier questionnement métaphysique que je choisis d'aborder dans le présent travail. L'expression « fins dernières », qui désigne habituellement la méditation sur la mort et sur ce qui s'ensuit, est ainsi entendue dans sa double acception de but ultime de la vie humaine et de contemplation de l'au-delà. L'attitude qu'adopte Digby envers le bonheur et la mort s'inscrit dans la posture baroque, mais elle est aussi colorée par le contexte polémique dans lequel il évoluait.

L'eschatologie dont le XVe siècle voit une nouvelle émergence, ravive les peurs et modifie subtilement les attitudes à la mort[1]. Si le trépas constitue un état de repos chez les auteurs de la Pléiade, à l'âge du baroque, il « tient le gouvernail du monde, horrible, décharn[é], présen[t] en tous lieux », il devient un spectacle qui, rappelons-le, était particulièrement présent en cette époque de guerres civiles et religieuses[2].

Le chevalier Digby ne fait pas exception à son époque et il ressort de ses écrits une approche très imagée de la mort qui s'apparente parfois à « l'incontinence baroque » – qui multiplie les crânes et fait bondir le squelette de la mort – décrite par André Chastel[3]. La mort n'est cependant que la conclusion de la vie, et cette dernière doit permettre au pénitent de se préparer à la vie éternelle. Le chevalier dresse son propre *ars moriendi* qui a l'originalité de s'attarder non sur le recours aux sacrements préparatoires à l'au-delà qui pourrait être attendu d'un catholique, mais plutôt sur la continuité épistémologique d'un bonheur terrestre avec la vie éternelle. De fait, bonheur et béatitude sont pour lui mitoyens et le premier prépare à la seconde.

La méditation sur la mort s'accompagne toujours, d'une façon ou d'une autre, d'une réflexion sur la vie, que ce soit en rappelant aux vivants qu'ils doivent se convertir, ou en les invitant à se préparer au grand passage qui clôt le cheminement terrestre. Cette pensée prend une coloration singulière chez le chevalier qui élève au pinacle le bonheur,

---

[1] Jean DELUMEAU, *La peur en Occident : XVIe-XVIIIe siècles*, [1978], 2e éd., Paris, Fayard, 2011, p. 281-287.
[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 76.
[3] André Chastel définit « l'incontinence baroque » comme « l'insistance, parfois forcenée, sur le trépas, ce besoin de dénoncer les grandeurs tout en les magnifiant », mais aussi l'insolence et le bizarre des tombeaux de cette époque. André CHASTEL, « Le baroque et la mort », *in* André CHASTEL, *Fables, formes, figures*, [1978], 2e éd., Paris, Flammarion, 2000, p. 206.

équivalent terrestre de la béatitude. Le bonheur devient ainsi un horizon pour la vie humaine, mais aussi une préparation pour le salut auquel le pénitent est appelé. Sa continuité avec la béatitude *post-mortem* crée, en filigrane, un délicat équilibre entre *memento mori* et *carpe diem* et situe l'homme dans une tension vive et féconde entre vie terrestre et vie éternelle.

Certains critiques ont situé l'intérêt de Digby pour l'au-delà et pour la mortalité en général au cœur de la crise mystique que semble avoir induite la mort de Venetia Stanley en 1633[1]. La barbe monacale qu'il arbore alors, les vêtements et l'attitude d'ermite qu'il adopte font partie d'une mise en scène à la fois typique de Digby qui aime à se couler dans des postures, mais aussi de son époque teintée de mélancolie[2]. Fruit de cet état, le *Letter-Book in Praise of Venetia* rassemble 45 lettres qui datent des années 1633 à 1635 ainsi que cinq méditations et prières qui couvrent 214 folios reliés, copiés par le secrétaire de Digby, l'ensemble étant signé et corrigé de la main même du chevalier. Certaines lettres et méditations se trouvent aussi dans d'autres manuscrits d'une teneur similaire[3]. Comme le note Vittorio Gabrieli, rien n'indique avec certitude que ces lettres ont effectivement été envoyées à leurs destinataires ; certaines se trouvent dans une démarche dialogique de réponse, tandis que d'autres tiennent plutôt de l'introspection, en particulier les lettres adressées à son frère John[4].

La question de la visée des lettres reste à clarifier, mais le manuscrit n'en détaille pas moins une attitude envers la mort et le bonheur qui fournit à l'historien et au critique littéraire un bel exemple d'une interprétation personnelle du bonheur et du sens de la vie. Certains critiques ont fait de ce recueil, et plus généralement de cette brève période, un tournant dans la pensée de Digby, ce qui me paraît quelque peu exagéré. Les accents désolants et pitoyables du *Letter-Book*, bien que sans doute authentiques, participent à une mise en scène de soi qui ne résume pas l'entière préoccupation de Digby à cette période. Au cours de ces années de deuil (1633-1635), Digby continue d'entretenir par

[1] Bruce JANACEK, « Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby », *in* Margaret OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 108 ; Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *art. cit.*, p. 45.
[2] Douglas TREVOR, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1-33.
[3] Le manuscrit Harley 4153 à la British Library comprend les lettres et méditation suivantes qui se trouvent aussi dans le *Letter-Book* : Kenelm DIGBY, « I was ever just to you in all my thoughts », *op. cit.* ; « The operations of any substance », *op. cit.* ; « Many harty thankes », *op. cit.*
[4] Kenelm DIGBY, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 2, 1955, p. 114. J'ai retrouvé le manuscrit de *Letter-Book* désormais à la Mortimer Rare Book Room de la bibliothèque de Smith College, Massachussetts, catalogué sous le numéro Ms. 134.

ailleurs une correspondance dénuée de mélancolie, servant les intérêts matériels de sa famille ou de ses amis[1], et il est de nouveau reçu dans la communion catholique, sujets entièrement absents du *Letter-Book*.

En revanche, il est vrai que les écrits rassemblés dans ce recueil ont en commun une thématique forte qui tourne autour du décès de Venetia Stanley et qu'ils mettent en scène l'expression d'une mélancolie indéniable. Sans doute ne faut-il pas prendre celle-ci pour argent comptant et garder en mémoire que la théâtralisation de soi est aussi une posture baroque qui hypertrophie le moi afin d'en faire paraître l'héroïsme[2]. Les lettres sont des variations sur le manque et l'absence, sur le désir de ce bonheur qui semble toujours être une perspective, une ligne de fuite, mais jamais un état. Elles exhibent la douleur et la tristesse, sans cesse répétées jusqu'à leur exorcisation. Le retour de Digby à l'Église de Rome constitue un intertexte intéressant, et s'il a réellement traversé une crise mystique, les détails en sont étonnamment absents du *Letter-Book* qui témoigne pourtant d'une aspiration religieuse soutenue. Aucune des 45 lettres ne fait référence à ce qui a dû être un événement majeur de ces années puisqu'il scellait la fin d'une carrière politique. Il faut se tourner vers la correspondance de Laud pour avoir quelques échos des motivations du chevalier[3]. Les opuscules polémiques, fruits de conversations tenues au cours des années 1635-1637, rendent eux aussi mieux compte des problèmes qui ont sans doute poussé Digby à changer de credo.

L'intérêt de Digby pour la question du bonheur, de la mort et de l'immortalité ne se limite pas à la période suivant immédiatement la mort de Venetia, mais s'étend dans nombre de ses lettres et de ses écrits postérieurs, jusqu'à sa mort. Il est fort possible que la mort de Venetia Stanley ait catalysé une réflexion sur la finitude humaine et sur le bonheur qui était déjà présente dans les écrits de Digby antérieurs à 1633, comme on le voit dans *Loose Fantasies*[4], qui, retravaillé au fil des années, n'en demeure pas moins un écrit de jeunesse.

---

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'You may please to remember that the last yeare' », Charterhouse Yard [Londres], 14 septembre 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'My journey has been delayed by a treaty' », Londres, 31 juillet 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Coke au sujet de Rye », [Paris], 29 septembre 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'Considering how unseemly a letter' », Rye, 11 septembre 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Francis Windebanke, 'Being arrived att Paris where I intend to remaine' », Paris, 29 septembre 1635.

[2] Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 266-268.

[3] William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am Sorry for All the Contents of your Letter' », *op. cit.*, p. 169.

[4] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 4-6, 14, 15, 27, 48, 61-63, 132, 155.

3.A. Bonheur et béatitude

La question du bonheur ne va pas de soi au XVIIe siècle. Vers 1640, les débats autour de l'*Augustinus* de Jansénius font rage et entraînent avec eux l'idée que l'homme, corrompu par la concupiscence, ne peut jamais retrouver sa nature d'origine qui a précédé la chute, hormis par une grâce exceptionnelle[1]. Le libre arbitre n'est qu'une illusion et, dans ces conditions, le bonheur est hors d'atteinte. Le thème de la félicité éternelle est éclipsé par un accent sur la souffrance et l'Enfer dans la pastorale française du XVIIe siècle[2], et, du côté anglais, on retrouve une mise en relief semblable dans les écrits d'un Bellarmin qui se concentre sur la délectation des élus, mais nie toute parenté de celle-ci avec ce qui peut se vivre sur Terre[3]. Robert Burton chante l'impossibilité d'un bonheur intellectuel et lui substitue une satisfaction liée à l'innocence et la naïveté[4]. Certains associent aussi la félicité à la vie éternelle, comme Herbert de Cherbury[5]. À l'inverse, l'hédonisme promu par Gassendi – et par son chantre François Bernier – implique une tranquillité d'esprit et une vertu morale, et promeut les biens de l'esprit sans pour autant écarter ceux qui concernent le corps et la fortune[6]. Au début du XVIIe siècle, le bonheur a une connotation religieuse et constitue souvent la fin en vue de laquelle l'homme vit sa période terrestre, et il se traduit par l'adoration et la présence de Dieu[7]. Le bonheur, de façon générale à cette époque, a partie liée avec la vertu que le croyant pratique[8], et le catéchisme du Concile de Trente rappelait qu'il n'était qu'une autre appellation pour la vie éternelle, pour une jouissance qui n'est limitée par aucun temps, loin des choses sensibles qui vieillissent et passent[9].

---

[1] Georges MINOIS, *L'âge d'or : histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, p. 219. S'appuyant sur les écrits d'Augustin contre Pélage, l'évêque d'Ypres, Jansen, affirmait que la volonté de l'homme n'est capable que du mal en l'absence de grâce divine. En 1640, l'*Augustinus* parut, défendu par Antoine Arnauld, et déclencha une âpre controverse sur la suffisance de la grâce et le libre arbitre de l'homme. Une autre inflexion que prend la question du bonheur concerne le désir infini de l'homme et l'incertitude liée à son assouvissement, Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, *op. cit*., p. 211-219.

[2] Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 369-385.

[3] Robert BELLARMIN, *The Eternal Happiness of the Saints*, traduit par John DALTON, Londres, Thomas Richardson, 1850, p. 29-36, 186-189.

[4] Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy What It Is*, Oxford, 1621, p. 400-404.

[5] E. Herbert de CHERBURY, *De veritate*, traduit par Meyrick H. CARRÉ, [1645], 2e éd., Londres, Routledge-Thoemmes Press, 1992, p. 163.

[6] Pierre GASSENDI, *Three Discourses of Happiness, Virtue, and Liberty Collected from the Works of the Learn'd Gassendi, by Monsieur Bernier; Translated out of French*, traduit par François BERNIER, Londres, 1699, p. 5-99 ; Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », *in* Henry MÉCHOULAN et Joël CORNETTE (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 82-84.

[7] Kenneth SHEPPARD, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580-1720: The Atheist Answered and His Error Confuted*, Leiden, Brill, 2015, p. 225.

[8] *Ibid.*, p. 230.

[9] CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 128.

Digby aborde le sujet à sa façon, comparant le bonheur à des « bulles d'une matière mousseuse », belles à voir, mais dénuées de matière ou de substance solide, dans une métaphore éminemment baroque[1]. Il affirme avec force la légitimité de la poursuite du bonheur, et interroge le rôle que le corps peut y jouer, tout en la situant dans une démarche eschatologique de préparation à la vie éternelle. Si sa définition ultime du bonheur s'accorde avec les grandes lignes du catéchisme tridentin, les minuties en divergent.

3.A.1. Le bonheur, fin de l'homme

« Tous les actions et les mouvements de l'âme tendent vers le contentement de celle-ci et vers la béatitude », soutient Digby à l'orée de *A Conference with a Lady*, « la nature a implanté dans toutes les âmes humaines un désir de béatitude[2] ». Digby propose une définition classique de ladite béatitude comme la « jouissance de tous les objects pour lequels on a une véhémente attirance, sans adjonction de ceux pour lesquels on a une aversion[3] ». Comme Digby le souligne dans la lettre dédicatoire à son fils, la fin du bon gouvernement, tout comme celle de tout homme, est de conduire tous les gouvernés à la félicité en assurant leur bien-être et de leur donner la possibilité de profiter du bonheur maximum dont la nature les a rendus capables[4]. La liberté et le gouvernement de soi, étudiés au chapitre précédent, trouvent ici leur aboutissement pratique et théorique. Ainsi, le bonheur est un état naturel, solidement enraciné dans l'âme humaine, mais aussi une donnée collective, puisque la responsabilité en incombe tant au sujet qu'au gouvernant.

La béatitude constitue donc une aspiration non seulement légitime, mais nécessaire pour qui veut assumer pleinement sa condition d'homme. Mais cette aspiration est-elle réalisable sur Terre ? Par moments, Digby affirme que la pleine béatitude ne peut être atteinte ici bas dans la mesure où le corps fait obstacle à sa jouissance et gêne la

---

[1] « Like bubbles blowne up in frothy matter, which make a faire shew, but have neither solide foundation nor substance. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », *op. cit.*; Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 118-141.

[2] « All the actions and motions of [the soul], tend to gaine contentment and beatitude. » « That it is by nature ingrafted in the soules of all mankinde to desire beatitude. » Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 8-9, 7.

[3] « By which word I meane an intire, perfect, and secure fruition of all such objects as one hath vehement affections unto, without mixture of any thing one hath aversion from. » *Ibid.*, p. 7.

[4] « The end of that government, and of all a mans aymes, is by all men agreed to be Beatitude: that is, his being completely well, and in a condition of enjoying the most happiness, that his nature is capable of. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée. Le bonheur du peuple est fréquemment présenté comme la fin du gouvernement au XVIIe siècle. En témoignent les écrits du théologien et philosophe Jean Le Clerc (1657-1736), Jean LE CLERC, *« Parrhasiana », ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique*, Amsterdam, 1699 ; John MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 566.

poursuite naturelle de l'âme[1]. La teneur de *A Conference* explique en partie cette prise de position, puisque cet opuscule est ouvertement prosélyte et hostile à l'Église d'Angleterre, dont la destinataire, Lady Frances Purbeck, était membre. *A Conference* fut publié en 1638 et se dit inspiré de conversations qui eurent lieu au cours de l'hiver 1635-1636 en France, lieu d'exil pour la dame[2]. En effet, la jeune Frances avait été mariée contre son gré au frère du duc de Buckingham, John Villiers, en 1617. Ce dernier souffrait d'un désordre mental et Frances le quitta pour vivre avec son amant, Sir Robert Howard. Jugée pour adultère, elle fut condamnée et s'enfuit en France en 1627. La disgrâce publique dans laquelle se trouvait cette dernière peut expliquer que Digby concentre son argument sur les biens spirituels à obtenir dans l'au-delà. Enfin, la récente reconversion du chevalier à l'Église de Rome permet au lecteur d'y voir aussi une justification de son retour à la foi – si son unique but était de convertir son interlocutrice, la dimension publique de l'opuscule serait hors de saison. Au contraire, dans le scandale des conversions qui agite la cour[3], Digby est peut-être soucieux de mieux faire comprendre son choix et il situe, par la publication *a posteriori* de *A Conference* (1638), la cause de son revirement au cœur d'une question de bonheur et de salut, alors que la lettre de Laud de 1636 laissait penser que la démontrabilité de certaines croyances catholiques romaines l'avait réconcilié avec le Saint-Siège[4]. Ces deux raisons ne sont pas incompatibles, et la différence d'accent peut s'expliquer simplement par les destinataires, un évêque proche du roi d'une part, une femme déchue de l'autre. En toute hypothèse, la difficile relation entre corps et esprit qui le préoccupe à la fin des années 1630 et au fil des années 1640 affleure déjà dans *A Conference* au sujet du bonheur.

3.A.2. Ce que sont bonheur et béatitude

La continuité entre bonheur terrestre et éternel explique que Digby n'adopte pas systématiquement la distinction entre bonheur et béatitude, d'ordinaire établie entre plénitude sur Terre et délectation d'ordre divin. Comme le souligne le narrateur dans *Loose Fantasies*, le bonheur dont « un homme, dépourvu de toute anxiété et empreint de béatitude et de satisfaction, peut jouir au cours de cette vie, est un modèle très exact de ce

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 9.
[2] Elle retourna en Angleterre puis mourut en 1645. Thomas DE LONGUEVILLE, *The Curious Case of Lady Purbeck: A Scandal of the XVIIth Century*, Londres, Longmans Green and Co., 1909 ; Stuart HANDLEY, « Villiers, John, Viscount Purbeck (1591?–1658) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 décembre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/ 28299.
[3] Gordon ALBION, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 193-216.
[4] William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am Sorry for All the Contents of your Letter' », *op. cit.*

qu'il peut espérer dans la vie suivante », à l'exception de sa pérennité[1]. Loin d'être un manque de rigueur, cette confusion souligne la continuité entre les félicités terrestre et spirituelle, qui constitue l'un des arguments majeurs de Digby, mais aussi la difficulté qu'il éprouve à définir le bonheur sans recourir à sa contrepartie mystique. Digby emploie parfois une troisième notion pour compléter sa description de la béatitude, la vision béatifique, qui fait référence à l'état de l'homme qui se trouve dans la contemplation directe de Dieu et qui jouit en lui du contentement promis. Il s'inspire peut-être des idées promues par Benoît de Canfeld dans sa *Règle de perfection* qui veut que l'« état continu et tranquille » de la vision béatifique soit accessible dès cette vie[2].

Le bonheur que Digby affirme avoir connu avec Venetia Stanley illustre bien le chevauchement des deux notions. Il invoque la beauté conjuguée à la bonté et à l'affection mutuelle comme composants essentiels de la félicité[3], dans laquelle il voit un avant-goût du bonheur céleste qu'il est appelé à vivre. L'évocation est cependant paradoxale, dans la mesure où le chevalier mêle, dans ce domaine, la certitude d'une continuité entre ciel et terre, avec des relents d'une mystique qui voudrait que l'attachement aux choses terrestres soit préjudiciable à la poursuite des biens spirituels[4]. Ainsi, quelques semaines après le décès de Venetia Stanley, Digby commente la douleur qui pourrait être la cause de « sa béatitude éternelle et de son bonheur » :

> Je suis sevré de toute satisfaction terrestre, et aucune de ces séductions qui allicient les autres et les invitent à des détours n'ont d'emprise sur moi. Et si Dieu veut m'accorder la grâce d'être consolé et de me délecter d'objets spirituels (ce qu'il ne refuse jamais à quiconque le sollicite vivement), je pourrais être heureux, même ici bas – que dis-je, je pourrais être encore davantage heureux que le plus heureux des vivants sensuels. Je crois en effet que Dieu s'est donné à beaucoup en cette vie en communiquant de si puissantes inspirations à leur cœur et de si brillantes révélations à leur entendement, qu'ils ont joui d'une sorte de Paradis ici bas. Et bien que le terme de volupté soit généralement employé dans sa pire acception, on peut décrire fidèlement leur condition en disant qu'ils ont vécu une volupté d'esprit pleine et entière qui surpasse d'autant celle des corps que l'âme est plus noble, active et ardente dans ses opérations que les sens dans les leurs[5].

---

[1] « In this life, a man may enjoy so much happiness, as without anxiety or desire of having any thing besides what he possesseth, he may, with a quiet and peaceable soul, rest with full measure of content and bliss, and is so exact a model of what is to be hoped for in the next ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit*., p. 5.

[2] William Fitch Canfield (1562-1610), d'origine protestante, se convertit au catholicisme et entra chez les Capucins parisiens. Jean-Robert ARMOGATHE, « Benoît de Canfeld ou Canfield William Fitch dit (1562-1610) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 décembre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/benoit-de-canfeld-canfield/.

[3] « The happinesse that the enjoying of beautie, goodnesse, and a mutuall affection createth. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to the town' », *op. cit*.

[4] Cette mystique est détaillée dans les chapitres sur la pénitence et la mortification de Antoine ROULLET, *Corps et pénitence*, *op. cit.*, p. 3-5.

[5] « But if I make right use of [my condition], it may be the cause of aeternall blisse and happinesse to me; I am weaned from any content that the earth can afford me, and none of the allurements which intice and lead others out of their way neede be any rubbes in mine. And if God will give me the grace to take comforte and delight in spirituall objects (which

Cette citation résume clairement combien il est difficile pour Digby de concilier bonheur terrestre et divin. Le premier point, paradoxal en apparence, souligne que la perte de l'être aimé peut permettre au chevalier d'atteindre une plus grande félicité divine, comme si le bonheur terrestre était un obstacle à sa contrepartie divine[1]. Il établit ensuite une différence de proportion entre bonheur et béatitude, et affirme que la plénitude spirituelle est bien plus satisfaisante que sa contrepartie terrestre. Les frontières entre les deux sont brouillées par la possibilité de jouir de la béatitude au cours de la vie terrestre, privilège réservé à ceux qui s'attachent à chercher Dieu. Enfin, l'emploi du terme de « volupté » (*voluptie*/*voluptuousnesse*) à la connotation charnelle pour désigner ces deux types de satisfaction renforce l'impression qu'elles sont profondément liées dans leur nature, mais différentes dans leur proportion.

Deuxième pan de la possible distinction entre bonheur et béatitude, la question de savoir quelle part joue le corps dans ces notions est délicate pour Digby. D'une part, il adopte une démarche ascétique courante dans la littérature dévotionnelle qui veut que le corps soit un obstacle à la vie spirituelle[2] et il se languit de sa propre mort, qualifiant la vie de « laborieux pèlerinage, dont la délivrance sera le plus grand bonheur qui puisse nous arriver[3] ». Par ailleurs, il souligne que le corps a partie liée avec la gloire et la résurrection. Ailleurs, toujours dans le *Letter-Book*, il démontre que, puisque l'homme est composé de deux natures, s'il trouve un conjoint au physique attirant et à l'esprit vif, il lui est alors possible d'atteindre « l'état naturel le plus parfait et béni que l'homme puisse atteindre sur Terre », à savoir l'amour et l'amitié partagés entre homme et femme[4]. Si cette définition du bonheur paraît traditionnelle, il faut noter que Digby en exclut les personnes consacrées, vouées au célibat et adonnées à la contemplation divine, ainsi que

he refuseth to none that duely seek it), I may be happy even here; nay more happy than the happiest sensuall man living; for I do believe that God hath communicated himself to many in this life by so powerfull inspirations in their heart, and by so bright illumination in their understanding, that they have enjoyed a kind of heaven here upon earth. And though the word voluptie be usually taken in the worst sense, yett their condition may be fittly expressed by saying they lived in a more entire and full voluptuousnesse of spirit; which is as much beyond that of the bodies as oure soule is more noble, actife, and fiery in her operations than the senses are in theirs. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to the town' », *op. cit.*

[1] Comme le voudrait une certaine lecture des béatitudes évangéliques par exemple. Matthieu 5, 3-12 ; Luc 6, 20-23.

[2] Claire GHEERAERT-GRAFFEUILLE, « L'accomplissement des prophéties : la Jérusalem céleste dans la poésie féminine anglaise au milieu du XVIIe siècle », *in* Line COTTEGNIES (ed.), *Les voix de Dieu : littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 186.

[3] « Wee travell a long darke night in a tedious Pilgrimage; which to bee released out of, is the greattes Happines can arrive unto us ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un membre de sa famille, 'Yesternight I receaved your Lordships letter' », *op. cit.*

[4] « And this is sufficient to prove that the perfectest naturall blessed state mankind can attaine upon earth is the height of love and frendshippe between man and woman. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*, p. 90.

tous ceux incapables d'affection durable[1]. L'équilibre nécessaire entre bonheur du corps et de l'esprit est le plus marquant dans sa pensée : loin d'un dualisme simplificateur qui rangerait la véritable félicité du côté des idées, il opte pour une juste proportion entre les deux sphères. Cette position découle de son interprétation de la résurrection des corps : le bonheur des contemplatifs est comparable à l'état des âmes désincarnées en attente du jugement dernier, tandis que la félicité de l'homme en relation avec autrui s'apparente davantage à la jouissance du corps glorieux et ressuscité. Sa démonstration est simple : si le bonheur de l'esprit suffisait à l'homme, il n'y aurait pas besoin que ce dernier ressuscitât avec son corps[2]. Enfin, il justifie l'analogie entre la vie terrestre et la vie éternelle par la similarité des opérations spirituelles : l'homme est appelé à aimer et comprendre au cours de sa vie terrestre, facultés qu'il pratiquera aussi dans l'au-delà. La conjonction entre l'analyse des finalités et son expérience personnelle permet au chevalier d'établir une philosophie qui chevauche la frontière de la mort.

La description de l'état du bonheur ne fait pas non plus l'économie du corps. Dans une lettre à son frère, Digby explique que des philosophes – sans doute pense-t-il ici aux stoïciens et aux épicuriens – excluent toute passion de leur définition du bonheur et en font un état d'ataraxie qu'aucun sentiment ne doit troubler. Leur idéal de sagesse ne connaît ni espoir, ni joie, ni crainte, ce qui, selon Digby, en fait des sages, mais non des hommes heureux. Un tel état est insipide et le chevalier préconise de le relever d'une touche de passion. Les tournures d'esprit sont plus ou moins disposées à recevoir cette passion. L'esprit aux plaisirs modérés est le plus apte au bonheur : il se divertit de distractions raisonnables et réduit la gêne à la portion congrue. Les esprits entiers, eux, ne peuvent pas connaître le bonheur : soit ils sont engoncés dans les satisfactions matérielles qui passent, soit ils s'adonnent à une contemplation si abstraite qu'ils en viennent à haïr ce qui auparavant les réjouissait, catégorie dans laquelle Digby dit se situer[3]. Ainsi, le véritable bonheur ne peut faire l'économie d'une composante matérielle – le dualisme supposé de Digby se voit, une fois de plus, nuancé par cette analyse.

Ailleurs, Digby souligne que la vision béatifique – cet état où le croyant, dans l'au-delà, contemple Dieu – affinera et augmentera les plaisirs liés à l'entendement et à la volonté. On ne doit pas minimiser ce « bonheur secondaire » sous prétexte qu'il sera

[1] *Ibid.*, p. 91.
[2] *Ibid.*
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*, p. 243-244.

absorbé par la félicité qu'un face-à-face avec Dieu procurera, et le fait que les hommes n'aient pas encore l'expérience de cette plénitude ne doit pas leur en faire négliger la perspective. Le bonheur ne se réduit donc pas non plus à l'expérience qu'en ont les hommes sur Terre[1], mais se situe dans un délicat équilibre entre plaisirs sensuels et spirituels.

Enfin, un détour par l'œuvre fictionnelle de Digby peut aider à affiner encore cette définition de la félicité. À première vue, le bonheur qu'exalte Digby au fil de son roman autobiographique *Loose Fantasies* entre en résonance avec les écrits amoureux du XVIe siècle. L'histoire de Théagènes et Stelliana est présentée comme un exemple de vérité morale, dans la lignée de la tradition médiévale qui veut que « dans cette vie, un homme puisse jouir […] du bonheur avec une âme tranquille[2] ». De fait, il y chante un idéal de vie conjugal où le bonheur devient une affaire de chiffres : deux personnes, liées en un amour fidèle, deviennent par leur union une trinité divine qui perpétue la race humaine.

> Qu'ils puissent posséder le sommet du bonheur que cette vie peut offrir […] en unissant deux personnes, deux âmes, deux volontés, en une seule, qu'en respirant ensemble, ils produisent un amour divin, et puissent leurs corps s'évertuer à perpétuer cette essence par la succession, dont la durée de vie sera en elle-même limitée, et qu'ils deviennent ainsi des exemples de cette trinité et de cette unité vivantes pour l'éternité[3].

Le bonheur mêle corps et âme, vie terrestre et vie divine, jouissance physique et partage intellectuel, soi et l'autre, il est l'union qui transcende les différences, l'unité qui réconcilie les antinomies, la synthèse qui abolit les divisions. La paix de l'esprit, entretenant une étroite relation avec la félicité, signe sans conteste l'approche de la plénitude[4]. Le bonheur n'a cure de l'opinion générale, il reste froid à l'approbation de ceux qui le croient présent ; au contraire, comme les corps analysés dans *Deux traités*, la délectation existe dans un temps et un lieu, elle est auprès de l'aimé. Stelliana se languit de Théagènes, ses pensées l'accompagnent, et son contentement reste suspendu au retour de son bien-aimé. Pourtant, plus tard dans l'histoire, le jeune Théagènes note « combien il y a de bonheur à vivre pour soi » et semble se languir d'une heureuse fortune qui le

[1] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*
[2] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 6.
[3] « That they may entirely possess the height of that happiness which this life can afford, and which representeth notably the infinite blessed state wherein the almighty God reigneth, by uniting two persons, two souls, two wills, in one; which by breathing together produce a divine love; and then their bodies may justly strive to perpetuate that essence by succession, whose durance in themselves is limited: and thus they become types of that trinity and unity living in eternity ». *Ibid.*, p. 6.
[4] *Ibid.*, p. 4.

rendrait indépendant de toute contingence[1]. Ailleurs, le narrateur tente de réconcilier les deux approches en constatant que la joie des amants est la plus grande, la plus sûre, la plus solide dans la mesure où elle ne réside qu'en eux et dépend de leur seule volonté. C'est là la véritable félicité que le sage devrait poursuivre, indique le narrateur, puisqu'il est lui-même maître de sa passion et qu'il peut en jouir tant qu'il le souhaite[2]. Comme dans sa lettre de 1633[3], la passion constitue ici une composante essentielle de la délectation terrestre.

La définition même du bonheur pose donc problème à Digby qui, s'il cède en surface aux topos de la littérature courtoise et élisabéthaine en incluant un idéal d'harmonie et d'amour, met néanmoins en scène le besoin ascétique de vivre pour soi sans dépendre de contingences extérieures pour sa félicité. Plus largement, la question du bonheur évoque la dialectique entre vie contemplative et vie active, problématique prégnante de la première modernité[4]. À la fin de *Loose Fantasies*, Théagènes s'abîme dans de paradoxales préoccupations. Il promet à celle qui est désormais sa femme le bonheur d'une vie retirée dans la sécurité du foyer, adonnée à des occupations intellectuelles, alors qu'il s'apprête à s'aventurer comme corsaire dans la Méditerranée, action qu'il juge nécessaire afin de ne pas passer pour faible et amolli par la félicité conjugale[5]. Théagènes semble pris entre deux feux : le désir d'un bonheur domestique le brûle, mais cet état est teinté de relents de féminité, ou tout au moins d'un manque de virilité, qui lui fait d'abord choisir une vie d'action. Théagènes veut donner une preuve publique de son courage et de sa témérité avant de s'adonner à l'*otium*[6]. Le bonheur exposé dans *Loose Fantasies* est-il réellement ce qu'il paraît ? En envoyant son héros vers des aventures lointaines et dangereuses, le chevalier prend le contrepied d'une vision trop mièvre de la félicité : celle-ci ne s'obtient pas faute de défi, mais au terme d'une conquête courageuse et d'une démonstration d'une certaine force d'âme. Si, plus tôt, les héros faisaient fi de l'opinion publique, ils y accordent désormais un intérêt certain, puisque même Stelliana en vient à accepter les raisons mondaines de Théagènes. Ainsi, vu au

[1] *Ibid.*, p. 142.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*
[4] La dialectique entre contemplation et action était un sujet de débat fréquent, en témoigne l'une des conférences du Bureau d'adresse des frères Renaudot : « Quelle est à préférer de la vie contemplative ou de l'active », conférence 92, Eusèbe RENAUDOT, *Recueil général des questions traitées ès conférences du bureau d'adresse, sur toutes sortes de matieres ; par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris, 1658, p. 475-484.
[5] Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 162-163.
[6] Pour une exposition des sens que prennent la retraite et l'*otium* au XVIIe siècle, on peut consulter : Bernard BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle : loin du monde et du bruit*, *op. cit.*, p. 168-207.

travers du prisme littéraire, le bonheur se mérite et s'obtient dans l'épreuve et dans l'adversité, il n'est pas un état de vie passif, mais, au contraire, il requiert une activité intellectuelle intense pour perdurer, sa jouissance ne peut être complètement indépendante de l'opinion d'autrui, même si elle nécessite une certaine réserve.

Ainsi, bonheur et béatitude, voulus par Dieu, sont la fin de l'homme. Le bonheur se décline sur le mode de la continuité entre ses avatars terrestre et spirituel, il se distingue de l'ataraxie pour épouser un degré modéré de passion, il n'exclut pas la volupté au profit d'une acception purement abstraite et s'il favorise la retraite, c'est uniquement afin de permettre le détachement des opinions des autres et non pour promouvoir la contemplation au détriment de l'action.

3.A.3. Du moyen d'atteindre bonheur et béatitude

La fugacité, ce rémora qui arrête la jouissance du bonheur, peut être vaincue si la félicité recherchée est replacée dans la perspective plus longue de l'éternité. Afin que le contentement terrestre trouve une forme de continuité dans l'au-delà, et que les satisfactions matérielles, raisonnables et modérées, soient consommées sans péril pour le croyant, ce dernier doit suivre quelques règles simples. Puisque le bonheur constitue un état de jouissance des objets désirés à l'exclusion des objets pour lesquels on a une aversion[1], il suffit que les aspirations de l'âme et les objets de ce désir coïncident pour qu'advienne la plénitude tant convoitée. Le sujet qui poursuit la félicité doit donc sélectionner des objets qui soient toujours accessibles à l'entendement : des réalités intellectuelles dont la quête ne serait pas gênée par sa partie sensible. Or, puisque l'âme est immortelle – comme Digby veut le prouver par ailleurs –, cette adéquation entre le désir et son objet n'est pas soumise à l'interruption de la mort.

À quoi, plus précisément, l'homme doit-il s'attacher afin d'atteindre la félicité qui comblera les désirs de son cœur ? Un texte jusqu'ici négligé par les biographes de Sir Kenelm éclaire sa pensée paradoxale sur le sujet : le « discours académique » qui s'étend sur sept feuillets conservés à la British Library. Sans mentions de date ni de lieu, en français, il a été adressé à une « académie[2] » ou une société savante non encore identifiée

[1] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 7.
[2] Le terme « académie » désigne « des espaces de sociabilité gouvernés par des règles différentes de celles qui régissaient la société civile et se destinaient essentiellement à satisfaire le goût de la conversation savante, dans le respect des règles de la civilité ». Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle : « Les conférences du Bureau d'adresse » de Théophraste Renaudot (1633-1642)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 27.

à ce jour[1]. Le texte, bien qu'incomplet, permet néanmoins d'établir les bases de la pensée de Digby. D'une expression lapidaire, Digby balaie les « fantosmes de la beatitude », ces chimères dont se contentent le fermier qui voit ses granges pleines ou l'orateur qui gagne le procès de son client[2]. Si l'amour est au cœur de la quête de l'homme, il faut que celle-ci se déroule dans la sphère des idées intellectuelles. De fait, avance-t-il, l'amour des esprits est noble et louable, mais quel est l'homme qui s'éprend de l'esprit de la femme sans égard pour son corps ? L'amour purement spirituel, pour romantique et épuré qu'il soit, n'existe pas ici bas ; il s'abîme dans une matérialité niée qui ôte à l'amant éperdu toute liberté et en fait le jouet déconcerté de ses passions. Sous l'empire d'un sentiment inconditionnel qui tend à l'idolâtrie, l'amant qui se croyait au Paradis découvre qu'il n'y a pas de plus grand Enfer que l'amour et en vient à désirer n'avoir jamais connu un tel bonheur qui ouvre la porte à tant d'impatience et de douleur. L'inconstance de l'objet vénéré, sa vulnérabilité à la mort et sa sujétion aux décisions d'autrui interdisent toute félicité persistante, il faut donc chercher ailleurs le vrai bonheur. La réflexion sur la fragilité du bonheur terrestre apparaît souvent dans les écrits de Digby, en particulier au cours des années qui suivent le décès de Venetia. Ainsi, dans *A Conference*, un passage

[1] Le « discours académique » exposant de nombreuses similarités avec les « 5 méditations en retraite », tant en termes de vocabulaire que de point de vue, je pense que les deux textes sont contemporains. Digby y évoque « un long silence » qui l'a empêché de parler, qui pourrait correspondre à la période qui suit immédiatement la mort de Venetia Stanley. Je n'ai pas réussi à identifier avec certitude l'académie à laquelle Digby a adressé ce discours. Il s'agit sans doute d'une société savante comprenant le titre d'académie, ce qui expliquerait pourquoi Digby a intitulé cette harangue « discours académique ». Digby précise en outre que les règles de l'académie l'empêchent de discuter de théologie. Il ne peut s'agir de l'académie putéane – le Cabinet des frères Dupuy – qui n'impose aucune règle à ses membres et prend la forme de conversations (*Ibid.*, p. 37-38 ; René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1983, p. 92-95). L'académie de Montmor se concentre davantage sur des questions de physique et ne démarre ses rencontres qu'en 1653 (Harcourt BROWN, *Scientific Organizations in Seventeenth Century France, 1620-1680*, New York, Russell & Russell, 1967, p. 64-117 ; Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris*, *op. cit.*, p. 46). Digby se rendit à l'Académie de Montpellier à trois reprises, mais ce fut pour aborder les questions de la pierre philosophale, l'éternité du monde et la poudre de sympathie. (Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante, ou relation nouvelle historique et politique de tous ses estats, selon la face qu'ils ont depuis la fin de l'année 1666 jusques au commencement de l'année 1669, representez en divers tableaux, suivis des portraits et des alliances des roys et des princes*, Genève, 1669, p. 327-328). L'académie de Mersenne, qui occupa une place prééminente dans la vie académique à Paris de 1635 à 1648, et dont on sait que Digby s'y rendit, n'imposait pas de restriction sur la théologie, mais s'occupait davantage de problèmes mathématiques (*Ibid.*, p. 44-45) L'Académie française s'intéressait aux faits de la langue française, ce qui en fait une candidate peu probable bien qu'elle interdise les sujets religieux. Il reste l'académie des frères Renaudot qui interdisaient les sujets religieux (*Ibid.*, p. 77), mais je n'ai pas retrouvé de trace de ce discours parmi les conférences publiées (Eusebius RENAUDOT et Théophraste RENAUDOT, *A General Collection of Discourses of the Virtuosi of France: Upon Questions of All Sorts of Philosophy, and Other Natural Knowledge*, Londres, 1664.). Enfin, l'académie de l'Abbé Bourdelot débute ses rencontres vers 1642, mais aborde ses problèmes de philosophie sous forme de conversations et non d'exposés (Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris*, *op. cit.*, p. 40-41). Cette dernière reste l'hypothèse la plus vraisemblable, dans la mesure où elle porte le nom d'« académie », et où Digby fait référence à Bourdelot, qu'il a connu à Paris, comme l'ami intime de son « premier protecteur » (« amico singolari del primo patrono ch'io habbio nel mondo », Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto quà, per mano di Mons di Liergues luogotinente criminale di q-ta citta, la lettera di V^tra^ Sig^ia^ Illma delli 4 di Maggio ; la quale, con troppo obligarmi' », Lione, 22 mai 1648, f. 95v). Une autre lettre témoigne qu'il fréquentait Bourdelot au cours de l'été 1648 à Paris (« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto q-sta mattina do Monsu Bourdelot, la sua gentilissima delli 22 di giugno, nella quale V^tra^ Sig^ia^ Illma continua gl'onori et favori eccessivi che per la sua innata benignità lei è in possessione di farmi' », Paris, 4 août 1648, f. 97r).

[2] Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 144.

décrit éloquemment que l'homme ne peut jamais jouir pleinement du bonheur sur Terre en raison de sa précarité. « Ce Génie qui préside aux affaires humaines, jouit des changements perpétuels et de la volatilité des fortunes humaines, de sorte que celui qui se trouvait drapé de dignité, se voit brusquement précipité la tête la première dans une condition tout à fait opposée[1] » : Digby opte là pour une image éminemment baroque de changement, où un génie prend plaisir aux renversements qu'il contemple. Obstacle ultime au bonheur, « la mort [qui] s'empare de lui au quotidien, et [qui] prend possession de ses œuvres, et le réduit, à chaque heure qui passe, à un cercle étroit jusqu'à ce qu'à la fin, elle le saisisse et conclue sa vie par un divorce entre lui et ce qu'il avait de plus cher ici bas[2] ». La mort, dépeinte comme un prédateur, constitue la menace par excellence au bonheur terrestre, quel qu'il soit.

Or, l'homme, né sous les auspices de l'amour, doit appliquer cette faculté à l'objet qui le rendra heureux. Digby, contre toute attente, refuse alors de disserter sur l'amour théologique, pourtant attendu d'un homme qui ne faisait pas secret de son catholicisme. Bien au contraire, fort de l'adage socratique « connais-toi toi-même », le chevalier affirme sans ambages que, pour être heureux, il faut s'aimer soi-même. L'amant se joue alors de tous obstacles : inconstance, jalousie, maladie et mort ne menacent jamais son bonheur. « L'ame est un miroir qui représente en soy toutes les choses creées et le createur mesme », les quêtes variées de la science et de la beauté sont sûres de trouver là des objets de contentement[3]. L'amour de soi ouvre sur le monde physique et métaphysique où n'existe aucune fin ni satiété. L'âme humaine, aux dires de Digby, est le réceptacle de toute vérité et peut accéder à la compréhension de toute essence ; la voie du bonheur passe donc par une nécessaire ouverture sur le monde. Cette démonstration joue avec les attentes d'un public de tradition chrétienne qui s'attend à entendre louer l'amour de Dieu, mais aussi sans doute avec les règles de l'académie qui, interdisant le traitement des questions religieuses, inscrit hors du champ de l'application intellectuelle un certain nombre de sujets qui sont chers au chevalier. L'effet oratoire est bien maîtrisé et le clou

[1] « The Genius that presideth over human affaires, delighteth in perpetuall changes and variation of mens fortunes, so that he who late sate enthroned in greatest dignity, is all of a suddaine precipitated headlong unto a condition most opposite thereunto ». Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 14-15.
[2] « Death growing dayly upon him, and encroaching upon his outworks, and by houres reducing him into a narrower circle, at leingth seizeth upon himselfe and maketh an eternall divorce betweene him and what was dearest to him heere. » *Ibid.*, p. 15-16.
[3] Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 148r.

de la démonstration ménagé par un effet de surprise et un renversement digne d'une rhétorique baroque[1].

Reste à savoir comment le philosophe doit opérer pour acquérir l'heureux fruit qui assure le contentement sans tomber dans un narcissisme primaire. Devenir maître en cet art requiert de s'astreindre à un exercice régulier et systématique dans la mesure où le désert et la solitude sont des étapes nécessaires pour que le bénéfice d'une telle quête ne s'évente pas dans les tracas du monde. L'honnête homme doit, avant tout, rechercher le savoir et la connaissance du monde. L'idée n'est pas nouvelle ; déjà, les adversaires de Thomas d'Aquin soutenaient que la connaissance parfaite des substances séparées n'était pas hors de portée des hommes et qu'une petite élite de philosophes pouvait l'atteindre et accéder ainsi à la *felicitas*[2]. Cette potentialité est inscrite dans la nature de l'homme, et ceux qui ne sont pas capables d'atteindre cette connaissance n'atteindront qu'une *felicitas* imparfaite. Nonobstant la légitimité de cette quête, une aporie semble la menacer : l'homme philosophe qui, par la force de ses travaux, conclut à l'instar de Socrate qu'il ne sait rien et que c'est là sa seule connaissance, est-il voué au malheur ici bas et au-delà ? Non, rétorque Digby, la connaissance qu'il a, pour être parvenu à une telle réalisation, est ample et profonde, il est donc déjà sur la voie de la félicité. Les recommandations pratiques de Digby rappellent à son auditoire les valeurs de la retraite, si prégnantes à son époque[3], et lui permettent de raccorder sa conception du bonheur avec les idées épistémologiques qu'il développait, sans doute à la même époque, dans son *Traité de l'âme*.

Dans d'autres écrits où l'interdiction des sujets religieux ne joue pas, Digby a recours à la foi pour discuter du moyen d'atteindre le bonheur. Il inaugure *A Conference* avec la question de ce qui peut amener au bonheur éternel, et conclut qu'aucun « moyen naturel ne peut conduire à l'accomplissement et à la conclusion du bonheur[4] ». En raison de la nécessaire adéquation des moyens et des fins, la seule façon d'atteindre cet objectif divin se trouve dans un procédé surnaturel, à savoir la foi[5]. L'une des originalités de

[1] L'effet de surprise, le renversement, la contradiction, l'emphase et l'hyperbole caractérisent la rhétorique baroque. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 55 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 143-284.
[2] Thierry GONTIER, « Introduction », *in* Pietro POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, traduit par Thierry GONTIER, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. l-li.
[3] Bernard BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle*, *op. cit.*, *passim*.
[4] « No man can by naturall meanes arrive to the end and period of happinesse. » Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 31.
[5] *Ibid.*, p. 34-35.

Digby réside précisément dans son interprétation de la finalité de la foi et de la religion : là où l'on attendrait un discours sur le salut de l'âme, on trouve un hédonisme inattendu. La doctrine du Christ est perçue comme ayant une finalité pratique et « visant un effet qui est de réduire l'humanité à la béatitude[1] » – cette traduction emploie volontairement le terme calque afin de rendre toute l'ambiguïté de ce terme de « *reduction* » qui jette un voile négatif sur la notion de bonheur.

Dans la mesure où bonheur et béatitude constituent la fin de l'homme, l'honnête homme qui prend la raison éclairée et la conscience droite pour guides, doit pouvoir les atteindre par la seule force de son raisonnement, puisque « la raison naturelle est capable d'établir pour l'homme une voie qui le mènera à un état de bonheur surnaturel, un tel chemin étant nécessaire à l'homme qui, autrement, manquerait entièrement la fin pour laquelle il a été créé[2] ». Le chevalier affirme dans *A Conference* que Dieu a donné aux hommes « une science ou un art par lequel il peut se gouverner et orienter le cours de sa vie de sorte à arriver à la sécurité du havre désiré et à la fin pour laquelle il a été créé[3] ». Cette science – ou cet art –, placée sous le signe de la liberté, arbore le nom de religion et doit conduire à la vision béatifique, état de l'âme qui contemple Dieu.

L'hédonisme chrétien dont Digby fait la promotion associe la quête de Dieu avec la poursuite du bonheur. À titre d'exemple, dans son *Discourse Concerning Infallibility*, Digby mentionne la paix de l'âme qui assure que l'homme est sur le bon chemin en matière religieuse : « la tranquillité, l'assurance et la satisfaction du cœur qui confirment à l'homme qu'il se trouve sur le bon chemin vers le bonheur auquel il aspire[4] ». Ce dernier traité, publié en 1652, semble cependant constituer une réponse à des conversations tenues dans l'église de Saint-Germain des Prés[5], sans doute en 1636 ou au début de l'année 1637, quand George Digby et Sir Kenelm se trouvent tous deux à Paris. L'ouvrage est sans doute le fruit de la maturité de Sir Kenelm, et s'il procède de façon similaire à ses écrits des années 1635-1640, si les arguments sont les mêmes, sa pensée

[1] « The doctrine of Christ is practicall and aymeth at the working of an effect, which is the reduction of mankind to beatitude ». *Ibid.*, p. 78.
[2] « For no naturall reason being-capable to proportion unto a man a course that might certainly bring him to a state of supernaturall happinesse, and yet such a course being necessary to mankind which otherwise would totally faile of the end it was created for ». Kenelm DIGBY, « Fragment, 'And such a church as this' », s.d. Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41846, f. 168.
[3] « It was certaine he had bequeathed to him a science or art whereby to governe himselfe and steere his course so as to be able to arrive safely into his wished haven, and to that end which he was created for ». Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 10.
[4] « That quiet, that security, & that content of hart, which accompanyeth ones believing that he is in the right way of obtaining the happinesse he aymeth att. » *Ibid.*, p. 163.
[5] Si l'on en croit l'introduction de Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*

semble globalement plus sèche, moins illustrée que dans ses écrits de jeunesse : la béatitude est décrite sur le mode de l'euphémisme, dans un langage qui n'exprime « que l'ombre » du fait[1]. Digby opte pour le terme de « *happinesse* » là où l'on attendrait une évocation de la vision béatifique ou de Dieu. Deux chapitres du *Discourse* sont consacrés à la « méthode et la façon certaines de conduire l'homme à la béatitude » et à la « méthode et science qui permettent d'atteindre la béatitude (qui est la véritable religion)[2] ». Dans un texte prosélyte et ouvertement religieux, pourquoi Digby a-t-il préféré le terme de béatitude à celui de religion ? Il effectue pourtant une association directe entre les deux au moyen de la parenthèse, ce qui lui permet de dissiper tout doute que pourrait avoir son lecteur. Ce choix s'inscrit dans une démarche de démonstration rationnelle, et lui permet sans doute de présenter la religion comme découlant d'une nécessité naturelle en vue de laquelle l'homme a été créé. L'amalgame entre religion et béatitude lui permet de mettre en valeur une dimension de jouissance personnelle, mais aussi un aspect très concret de la relation de l'homme à Dieu qu'il oppose par ailleurs à d'autres « entreprises spécieuses » qui n'ont pas l'apanage d'une véritable science[3]. Cette poursuite est aussi l'art le plus élevé « parce que son object est d'acquérir la béatitude, qui est notre première fin, et parce que tout ce qui est agréable par ailleurs en dépend[4] ». Ainsi, la religion est placée à la source de tous les désirs de l'homme. Ce choix du concret sur l'abstrait, de la jouissance sur la privation renforce la jubilation générale qui se dégage des écrits de Digby dont les textes s'apparentent parfois à un *carpe diem* invitant le lecteur à profiter pleinement des biens qui passent pour bénéficier ensuite de ceux qui demeurent. Ce *carpe diem*, inspiré d'Horace[5], s'inscrit dans une thématique baroque qui rappelle que la vie et ses biens sont fugitifs, mais qui ne remet pas à l'éternité le soin de leur jouissance.

Le bonheur que Digby souhaite mettre à la portée de tout honnête homme est intimement lié à son étude de l'âme, il en constitue la fin ultime. L'approche de Digby est donc particulièrement originale pour son siècle : loin de se contenter de prêcher un bonheur surnaturel réservé aux âmes ayant mené une vie de renoncements sur Terre, il

[1] « That I want language to expresse but a bare shaddow of it ». *Ibid.*, p. 137.
[2] Il s'agit des chapitres XI (« That there is a certaine methode and way to bring mankind to Beatitude ») et XII (« How the methode and science of attaining to Beatitude (which is true Religion) is to be learned. And that it is not come into the world by humane reason or invention. »). *Ibid.*, p. 153-168.
[3] « Specious undertakinges ». *Ibid.*, p. 156.
[4] « The art of comming to Beatitude (which we call *Religion*) is the highest, the amplest, and the necessariest of all Artes whatsoever. The highest; because the scope of it is to gaine Beatitude: which is our chiefe End; and upon which, all that is otherwise pleasing to us ought to depend. » *Ibid.*, p. 150.
[5] HORACE, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 20-21, Ode I, 11.

prône la compatibilité entre la jouissance des biens de son monde et la poursuite de l'au-delà. Plus une âme sera heureuse sur Terre, plus sa vie désincarnée dans l'au-delà sera susceptible d'être heureuse. Les propos de Digby sur le bonheur, j'ai tenté de le montrer, constituent aussi une façon de vulgariser sa théologie, ou tout au moins de rendre des idées théologiques accessibles à tout un chacun. Ainsi, la béatitude remplace la religion, et la connaissance de soi se substitue à celle de Dieu. Les termes mêmes de religion et de Dieu sont ainsi effacés au profit d'une célébration du monde et de ses biens qui se situent dans la perspective de la mort. Cette disparition ne signifie pas pour autant que l'éternité est supprimée, au contraire, elle est réévaluée au profit d'une continuité entre Ciel et Terre là où d'autres voient une rupture radicale.

3.B. Résurrection et éternité

L'introduction du présent travail signalait combien le XVIIe siècle semblait tragique par son taux de mortalité catastrophique et ses successions de crises en tous genres[1]. L'art de la Contre-Réforme se crispe sur l'image du martyre et, dans son accent sur les sentiments extrêmes de l'âme, exprime l'angoisse de la mort avec éloquence, reprenant de façon obsédante les motifs du crâne et du squelette, accompagnés des symboles traditionnels des vanités[2]. La sensibilité baroque hypertrophie la scène du dernier passage, la mort devient un spectacle dont le théâtre elisabethain se repaît, tandis que spectres, revenants et squelettes intègrent l'imagerie collective[3]. La spiritualité ignacienne se trouve au cœur de ce glissement de la mort vers le centre de la conscience collective[4]. Lorsqu'Ignace de Loyola préconise, dans son édition latine des *Exercices spirituels*, d'ajouter une méditation sur la mort au déroulement de la première semaine, il génère une tradition qui trouve des échos parmi ses contemporains et héritiers, comme Juan Alonso de Polanco, secrétaire de la Société de Jésus, qui esquisse dans son *Directorium* cette méditation sur la mort et qui conseille que les enfants eux-mêmes s'y appliquent, signe de l'importance que revêt cet exercice[5]. Les recommandations de

[1] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, *op. cit.*, p. 269 ; Didier SOUILLER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 20-26.
[2] Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 203-206.
[3] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, *op. cit.*, p. 249-250 ; François LAROQUE et Jean-Marie MAGUIN, « Introduction », *in* Line COTTEGNIES, François LAROQUE et Jean-Marie MAGUIN (eds.), *Théâtre élisabéthain*, Paris, Gallimard, 2009, p. xxxiii ; Henri FLUCHÈRE, « Elisabethain, théâtre », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 décembre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/ encyclopedie/theatre-elisabethain/.
[4] Aleksandra KOUTNY-JONES, *Visual Cultures of Death in Central Europe: Contemplation and Commemoration in Early Modern Poland-Lithuania*, Leiden, Brill, 2015, p. 26-30.
[5] Juan Alonso de Polanco (1517(?)-1576) était un jésuite espagnol et administrateur de la jeune Société de Jésus. Il seconda Ignace de Loyola dans l'établissement des *Constitutions*. Émile MÂLE, *L' art religieux après le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 206-207 ; Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, Paris, Le grand livre du mois, 1991, p. 233 ; Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, *op. cit.*, p. 283 ; Robert A. MARYKS, *The Jesuit*

François de Sales, de même, placent la vision de l'Enfer au démarrage du chemin vers la vertu[1]. Michel Vovelle note que les élites de l'époque baroque révèlent une vision de la fragilité du monde et de sa destruction imminente qui diffère de celle, plus apaisée, du siècle précédent[2]. Il associe cette nouvelle attitude envers la mort à la vanité. Digby, influencé par les spiritualités de son temps, mais aussi sans doute par le sentiment général de crise, accorde à la mort une part importante de ses méditations – ou, tout au moins, de celles dont une trace écrite nous soit parvenue – en particulier après 1633.

La mort suscite la question de l'immortalité de l'âme et de son état dans l'au-delà et, plus largement, s'inscrit dans une interrogation sur la fin du monde et sa corruption possible. Le XVIIe siècle est particulièrement sensible à un certain millénarisme et Jean Delumeau situe à l'époque de la Réforme le deuxième temps fort des peurs eschatologiques[3]. En Angleterre, le millénarisme n'était pas l'apanage des Églises protestantes extrêmes comme les Cinquièmes Monarchistes, mais constituait plutôt un sentiment diffus qui parcourait la société civile toutes confessions confondues et qui caractérisait le XVIIe siècle[4]. L'époque du baroque n'a évidemment pas l'exclusivité de la réflexion sur la mort dont l'universalité n'est pas à prouver. Les XVIe et XVIIe siècles voient cependant certains traits essentiels se dégager que l'on peut considérer come propres à cette époque, comme la représentation des ossements et crânes, sans doute nourrie par les récentes explorations et dissections du corps humain, ou encore l'omniprésence de la mort[5]. La façon qu'a le Grand Siècle d'associer le macabre à l'éphémère, le sinistre et le sublime, de mettre en valeur les contradictions ressort de la sensibilité baroque. Fidèle à son époque, Digby se fait l'écho de ces interrogations dans sa tentative de démontrer l'immortalité de l'âme par la seule force de la raison et par sa description des états possibles de l'âme après le jugement dernier.

Order As a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus, Leiden, Brill, 2010, p. 70.

[1] Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, *op. cit.*, p. 234.

[2] Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, *op. cit.*, p. 251-252.

[3] Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 281-287.

[4] Le millénarisme ou le chiliasme désigne la croyance en l'imminence d'un *millenium,* un royaume de paix et d'amour, qui sera instauré pendant un millénaire avant le jugement dernier. Les Cinquième Monarchistes croyaient en la venue d'une cinquième monarchie où le Christ règnerait sur Terre avec ses saints ; leurs espoirs naquirent avec l'avènement du Commonwealth. Bryan W. BALL, *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, Brill, 1975, p. 233-238 ; Jean DELUMEAU, *Une histoire du Paradis : mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, vol. II, p. 250-260.

[5] Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, *op. cit.,* p. 203-227 ; Daniela BLEICHMAR et Peter C. MANCALL, *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 106-108.

3.B.1. La fin du monde et la nature de l'éternité

Première constituante des fins dernières, la fin du monde intéresse Digby, d'une part, parce qu'elle lui permet d'éprouver ses idées sur le monde physique, et, d'autre part, parce qu'elle établit les conditions du jugement dernier et l'avènement de l'éternité. Digby traite du sujet à plusieurs reprises : il donne son avis lors de la controverse entre Goodman et Hakewill du milieu des années 1630, réfute Thomas Browne sur un sujet similaire en 1642, en ravive quelques idées pour son discours *The Vegetation of Plants* publié en 1661, et discute encore de la question à l'académie de Montpellier vers la fin de sa vie[1]. Il ne s'agit pas simplement de chercher à déceler les signes annonciateurs de la fin des temps, mais plus précisément à discerner la tendance générale de la matière afin d'en déduire la forme que prendra la fin du monde et ce qu'il adviendra de ladite matière lorsque les temps seront accomplis. Digby puise dans ses ressources tant alchimiques que philosophiques et théologiques pour conclure à la réorganisation générale de la matière.

En 1635, Digby écrit à George Hakewill[2], archidiacre à Surrey, fervent calviniste et opposant zélé à l'arminianisme[3] et au catholicisme, qui venait de publier et de lui faire parvenir sa troisième édition de *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*. Cette édition révisée et complétée de deux livres supplémentaires voit sa cinquième partie brièvement préfacée par Digby, qui indique avoir eu accès au manuscrit et note combien il serait profitable de le publier afin de pouvoir le relire tout à loisir[4]. Il loue la finesse de l'argumentation et la profondeur du

[1] La séance, intitulée « Si le monde est de toute éternité », eut lieu peu avant que Digby n'y présentât son *Discours fait en une assemblée célèbre*. Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante, op. cit.*, p. 328-329.

[2] George Hakewill (1578-1649) fut aumônier du prince héritier et chargé de le préserver de toute influence catholique romaine jusqu'à ce qu'il soit emprisonné pour avoir écrit un opuscule contre l'alliance espagnole en 1622. Calviniste strict, il était opposé à toute tolérance de l'Église catholique. P. E. MCCULLOUGH, « Hakewill, George (*bap.* 1578, *d.* 1649) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 4 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/11885.

[3] L'arminianisme, courant théologique qui se développe au XVIIe siècle en particulier en Angleterre, est inspiré de Jacobus Armenius (1560-1609), pasteur à Amsterdam en 1588 et professeur à Leyde en 1603. Armenius tenta d'atténuer les conceptions calvinistes concernant la prédestination et ses disciples comptèrent parmi les premiers apôtres de la tolérance. Jean BAUBÉROT, « Arminianisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 4 Oct 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/arminianisme/.

[4] Je traduis et retranscris ici le contenu de cette brève lettre afin de mettre en valeur le décalage avec la lettre à Hakewill. « Monsieur, votre courtoisie et votre faveur m'obligent et je leur suis redevable d'avoir lu ces discours excellents et érudits, etc. Une seule lecture ne me suffit pas pour assimiler des notions si élaborées. Par conséquent, j'attends leur publication qui me permettra d'étancher ma soif à loisir. En vérité, vous êtes redevable à votre adversaire de vous avoir procuré l'occasion de révéler au monde votre habileté au débat ainsi que la profondeur de votre savoir. J'aurais tort de vous retenir davantage et demeure votre serviteur, K. D. » « Worthy Sir, I am very much obliged unto you for your courtesie and favour in affording me the sight of these excellent and learned discourses, &c. Once reading to my capacitie, serveth not for such refined notions ; therefore with longing I shall expect their publishing in print, that I may at full and at leasure quench my thirst. Truly you are much beholding to your Adversary, that hath given you meanes to shew unto the world your acutenesse in disputation, as well as your profunditie in science; I will not longer hold you from your better employments, but rest Most ready to doe you service, K. D. » George HAKEWILL, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, [1627], 3e éd., Oxford, 1635, p. Aaaa3v.

savoir qu'il oppose à son adversaire, Godfrey Goodman[1], auteur de *The Fall of Man* en 1616, à l'origine de la dispute, qui n'eut de cesse qu'il réfutât Hakewill, le poussant à reformuler son argumentation[2]. Au cœur du désaccord se situe la question de la corruption du monde, avec Goodman qui affirme que le monde se délite à petit feu dans les domaines physique, intellectuel ou moral et que les cieux et l'homme ne sont pas constants et se putréfient, contrairement à ce qu'avance Aristote. Par conséquent, les réalisations des modernes sont insignifiantes et méprisables au regard de celles des anciens. À l'opposé, Hakewill maintient que les cieux sont stables et éternels et adopte ainsi une perspective résolument aristotélicienne au sein de laquelle le monde évolue par cycles de création et de destruction.

En réponse à l'édition de 1635, Digby écrit une longue lettre à Hakewill pour lui soumettre sa propre théorie de la corruption. Tout d'abord, au sein du débat entre Hakewill et Goodman, Digby penche résolument avec le second du côté de la corruption généralisée du monde, bien qu'il la qualifie aussi de « vulgaire », ou ordinaire[3]. Son premier argument ausculte la notion d'incorruptibilité qui procède, selon lui, de l'impossibilité de dissocier la puissance de l'acte. De fait, si la matière a une puissance plus large que l'acte, elle peut accueillir d'autres actes, et donc, potentiellement, être corrompue ; l'incorruptible et l'éternel n'ont donc pas de puissance ni d'acte[4]. À partir de cette conclusion, Digby s'efforce de prouver qu'il n'y a pas de mouvement qui soit éternel, considération qu'il développe quelques années plus tard dans *Deux traités*. En effet, tout mouvement tend vers quelque chose et cesse lorsque sa cause finale est atteinte. Or, l'objectif du monde matériel et sensible est de créer les conditions nécessaires pour l'apparition de nouvelles formes, dont les formes intellectuelles sont l'acmé. Sitôt que le nombre de ces dernières sera complet, le monde matériel pourra cesser de se mouvoir, toutes actions et passions parmi les éléments seront rendues caduques, les corps n'auront

[1] Godfrey Goodman (1583-1656) publia *The Fall of Man, or, The Corruption of Nature* en 1616, qui reprend ses sermons prononcés à Stapleford Abbots, dans l'Essex où il fut pasteur. Ordonné évêque de Gloucester en 1624, il fut accusé d'être trop proche de Rome et démis de ses fonctions en 1643. Il écrivit une histoire de son époque qui ne fut publiée qu'en 1839, ainsi qu'un ouvrage sur la trinité et l'incarnation (*The Two Great Mysteries of Christian Religion*, Londres, 1653). Nicholas W. S. CRANFIELD, « Goodman, Godfrey (1583–1656) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 4 octobre 2015. URL : http://www.oxforddnb.com/ view/article/10977.

[2] George HAKEWILL, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God*, *op. cit.*, p. Aaaa3r ; Godfrey GOODMAN, *The Fall of Man, or the Corruption of Nature, Proved by the Light of Our Naturall Reason Which Being the First Ground and Occasion of Our Christian Faith and Religion*, Londres, 1616.

[3] « You vindicate the world from the vulgarly received opinion of decay or deterioration ». George HAKEWILL, *The Power and Providence of God*, *op. cit.*, f. 7r.

[4] « For corruption in any subject rising out of the latitude of the Potentia greater then of the Act that is in it (which maketh it apt to receive other Acts, and dispositions to them) it followeth necessarily that whatsoever is not divisible into Potentia and Act, is incorruptible. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*, f. 7v-8r.

plus besoin d'être réorganisés pour recevoir davantage de matière[1]. L'objectif du monde matériel est donc de générer des formes intellectuelles (que Digby associera ensuite avec les âmes humaines) jusqu'à ce que ces dernières soient au complet, moment qui marquera la fin des temps et du mouvement.

En deuxième lieu, Digby analyse les moyens naturels qui peuvent conduire à cette fin. Il réfute d'abord l'argument volontariste qui veut que toute action terrestre dépende exclusivement de la volonté du créateur[2] ; celui-ci impliquerait que ce dernier ait été incapable de prévoir l'évolution de son ouvrage comme le ferait un bon horloger qui n'a pas besoin de tenir les aiguilles de sa création pour qu'elle fonctionne[3]. Le raisonnement déterministe qui s'ensuit nécessite que les cycles de destruction et de régénération du monde soient des données naturelles rendues possibles par l'équilibre des éléments.

Or, deux éléments sont potentiellement destructeurs dans le monde : l'eau et le feu. La première fit ravage du temps de Noé, mais comme l'eau comprend aussi un principe de vie qui convenait bien aux premiers temps de la Terre grâce à sa qualité humide, il fut possible de repeupler la Terre avec des hommes de taille plus grande. Le Déluge éclata pour des raisons physiques liées au réchauffement excessif des eaux au-dessus du ciel qui coïncidèrent avec des circonstances morales liées à la méchanceté des hommes. L'autre élément destructeur, le feu, sera la cause de la seconde et dernière catastrophe naturelle à la fin des temps[4] : la Terre qui n'a cessé de sécher depuis le Déluge, devient du combustible et prendra feu spontanément de même que les volcans entreront en éruption sous l'effet de « la constipation » de chaleur dans leurs entrailles[5]. Ainsi, la matière se délabre progressivement.

Digby souscrit aussi à l'hypothèse, répandue à son époque, de la déliquescence de l'homme[6]. Il croit que les patriarches vivaient pluricentenaires, protégés des rayons

---

[1] *Ibid.*, f. 9r-v.

[2] Sur l'hypothèse volontariste, on peut consulter les ouvrages et articles suivants : Margaret OSLER, « Fortune, fate, and divination », *art. cit.* ; Peter HARRISON, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 7 ; Robert L. CROCKER et Sarah HUTTON (eds.), « Ralph Cudworth: God, Mind and Nature », *art. cit.*, p. 62-63.

[3] Le rôle causatif de Dieu est ainsi confiné à l'origine, comme chez Descartes. Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 158.

[4] On retrouve là l'importance que prend le feu pour la chimie helmontienne. Allen G. DEBUS, *Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix*, Huddersfield, Jeremy Mills Publishing, 2004, p. 73.

[5] « When their internall heate hath bin constipated to a certaine degree ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*, f. 9v-12r.

[6] Peter HARRISON, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 6-7, 162-172 ; Philip C. ALMOND, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 29, 33-36.

incandescents du Soleil par un glacis humide, mais que leurs descendants, privés de cet abri, décrurent en stature et corpulence, tant sur le plan physique que moral. Le déterminisme géographique lui sert à prouver son argument : le processus est plus avancé dans les pays chauds et secs, situés sous les rayons perpendiculaires du Soleil, que dans les contrées plus froides[1]. Deux ans plus tôt, le chevalier, dans une lettre à son frère, tenait des propos similaires et inscrivait son raisonnement dans une pensée fortement inspirée de l'alchimie helmontienne[2], créant une équivalence entre les procédés spagiriques de calcination et de putréfaction et les cycles de destruction du monde physique[3]. Il y évoque aussi le substrat naturel de chaque chose, le « sel » incorruptible qui demeure dans la matière détruite, dans la cendre finale, et qui permettra à chaque chose – il pense en particulier aux corps humains – de retrouver sa nature complète et entière. Dans l'apaisement qui marque la fin des temps où la matière, détruite, ne combattra plus, les corps glorieux pourront s'élever.

Dans la querelle qui l'oppose, au début des années 1640, à Thomas Browne, c'est une nouvelle fois cette interprétation de la fin du monde qui se joue, et Digby maintient les postulats qu'il avançait dans sa lettre à Hakewill quelques années auparavant. Thomas Browne envisage la fin du monde comme l'œuvre de Dieu, qui adviendra non par le feu tel qu'on le connaît, puisque son action est de vitrifier et non de consumer, mais par un autre type de feu divin qui sera réellement capable de réduire le monde en cendres[4]. Le monde sublunaire ne peut pas effectuer de destruction complète, Dieu seul peut s'en charger. Digby s'insurge contre cette conception de Dieu : celui-ci étant l'Être par excellence, l'en-soi, il serait contradictoire d'en faire la cause d'une annihilation[5]. En outre, non seulement la destruction de la matière doit être naturelle et découler des principes internes à la matière, mais en outre toute destruction, dans le cycle de la nature, entraîne nécessairement une nouvelle création, et les formes se génèrent ainsi les unes après les autres. La destruction spontanée du monde est donc un prélude nécessaire à la résurrection. Création et destruction, comme les deux pans d'un même mouvement

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*
[2] Walter PAGEL, *Joan Baptista Van Helmont: Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 59-60 ; Antonio CLERICUZIO, « Les débuts de la carrière de Boyle, l'iatrochimie helmontienne et le cercle de Hartlib », *in* Myriam DENNEHY et Charles RAMOND (eds.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, traduit par Charles RAMOND, Paris, J. Vrin, 2009, p. 48-50.
[3] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*
[4] Thomas BROWNE, *Religio Medici*, *op. cit.*, p. 61-62.
[5] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 87-89.

nécessaire et inéluctable, se complètent et s'engendrent mutuellement, dans une violence quotidienne et baroque.

Ainsi, la fin du monde, comme le monde physique analysé en première partie de ce travail, est caractérisée par un combat et une destruction à la fois progressive et spectaculaire. Comme dans la métamorphose baroque où la transformation ne se fait pas sans élimination, la destruction prélude à la construction[1]. Si Digby prend parti pour l'hypothèse de Goodman le cryptocatholique[2] et prêche en faveur d'une dégénérescence continue de la Terre et de l'homme, colorée par son approche spagirique, il utilise aussi cette vision de la fin du monde comme le préalable nécessaire à la résurrection des corps telle qu'il l'entend.

3.B.2. La résurrection : approche physique

Jean Rousset, dans *La littérature de l'âge baroque*, souligne que l'une des questions centrales au XVIIe siècle concerne la nature humaine, puisque « l'homme change, l'homme est successif, il ne cesse de s'échapper à lui-même[3] ». Cette succession d'états s'ajoute à une dualité problématique, le tout contribuant à situer l'homme dans une tension permanente entre être et devenir. Or, la destruction du monde doit générer l'ultime avatar de l'homme : le corps ressuscité.

L'immortalité de l'homme, sous la plume de Digby, se dessine en termes physiques avant d'être métaphysique. Digby emprunte à la spagirie sa méthode et sa pensée, et il s'inspire du célèbre alchimiste Van Helmont. Après 1633, il s'adonne à une longue réflexion sur la résurrection, abordée en termes purement physiques qui dissonent parfois avec les lettres éplorées qui constituent le *Letter-Book*. De fait, Digby, on l'a vu, analyse souvent les notions à partir de leurs composantes premières. Mais comment expliquer qu'il anatomise le corps pourrissant de sa femme au cours d'une lettre à son frère ? La description est digne de la littérature gothique, avec la vase et les vers qui dévorent un visage autrefois ravissant, tandis que ses yeux, privés de lumière, « paraissent si spectraux qu'ils effrayeront ceux qui les admiraient le plus et les dissuaderont de contempler les reliques corrompues qui demeurent dans leurs trous profonds[4] ». La

[1] Gisèle VENET, « La tempête, ou la métamorphose d'une métaphore », *in* Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La Métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise*, *op. cit.*, p. 189.
[2] Nicholas W. S. CRANFIELD, « Goodman, Godfrey (1583–1656) », *art. cit.,* consulté le 4 octobre 2015.
[3] Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 226.
[4] « Her eyes […] appeare so ghostly as might affright those that admired them most to looke upon the corrupted relikes that remaine in their sunke holes. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* L'image des vers qui dévorent le corps pourrissant parcourt les écrits de Digby, par

difformité, le vide, l'horreur trouvent des mots saisissants pour dire l'abomination dans laquelle la mort laisse le corps terrestre. L'objet de désir, chanté dans *Loose Fantasies*, devient objet d'horreur. D'une certaine façon, ce passage frappant peut être lu comme un écho inversé du blason que le chevalier offrait à la sagacité de ses fils pour décrire la perfection qu'était leur mère[1]. Au lieu d'un contre-blason – la satire est absente de la lettre –, Digby offre plutôt un blason dégradé, une vision terrifiante destinée à faire prendre conscience de la futilité de l'attachement à l'enveloppe charnelle. Le retournement baroque fait du passage un *memento mori* littéraire, comme je tenterai de le montrer en conclusion du présent chapitre.

L'objectif avoué de Digby, par ses références multiples à la matérialité du corps décrépissant, est de prouver que la résurrection est un phénomène naturel : « je ne peux pas situer la résurrection des corps parmi les miracles, mais je la perçois comme l'œuvre ultime, la dernière période de la nature, dont la raison et les exemples peuvent fournir une certaine compréhension[2] ». Rappelons-le, la nature telle que Digby la comprend est faite de cycles de destruction et de création qui se génèrent successivement et ne requièrent pas la présence de Dieu pour fonctionner. Renoncer à l'hypothèse volontariste revient, pour Digby, à rendre le monde plus intelligible et accessible à la raison – la nature est pénétrable pour l'entendement tandis que Dieu ne l'est pas. La quête d'une explication naturelle pour la résurrection des corps sert, en outre, l'objectif inavoué de refonder le dogme chrétien sur des bases philosophiques et non simplement théologiques.

Le contexte de l'époque jette aussi un éclairage important sur les raisons qui poussent Digby à prendre part au débat et à y consacrer tant de force et de temps. Au XVe siècle, deux interprétations de l'âme s'affrontent en Italie : d'une part, la conception averroïste christianisée qui pose que l'intellect actif est immortel, et, d'autre part, la vision aristotélicienne qui veut que l'âme soit la forme de ce corps. Pietro Pomponazzi (1462-1525) adopte cette dernière idée et identifie si fortement l'âme au corps qu'il la considère comme aussi mortelle que sa contrepartie charnelle dans son *De immortalitate*

exemple dans Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 134 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*, f. 43v-r ; Kenelm DIGBY « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », Londres, 11 septembre 1633, p. 140 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 220.

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*

[2] « I can not place the resurrection of our bodies among miracles, but do reckon it the last worke and periode of nature; to the comprehension of which, examples and reason may carry us a great way. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

animae de 1516 ; il avance aussi que l'immortalité est un dogme adopté à des fins de contrôle social afin d'inciter les hommes à la vertu[1]. L'ouvrage déclenche une vaste polémique et le pape Léon X charge Augustino Nifo de réfuter un Pomponazzi qui, finalement, fait le choix prudent de souscrire à l'hypothèse averroïste de la double vérité – acceptant la suprématie de la raison sur le plan philosophique et de la foi sur le plan religieux[2]. De fait, le cœur de la question de l'immortalité de l'âme, telle qu'établie par Pomponazzi, se situe dans la possibilité qu'a la raison de la démontrer, ou, en d'autres termes, sur la séparation entre raison et foi, entre philosophie et théologie. En optant pour la mortalité naturelle, Pomponazzi préserve l'individualité de l'âme qu'il veut démontrer tout en célébrant la dignité de la vie humaine malgré sa fugacité[3]. En réaction à ses allégations, largement mal interprétées si l'on en croit Thierry Gontier[4], le Concile de Latran (1512-1517) invite les philosophes à démontrer les vérités de foi et en particulier l'immortalité naturelle de l'âme humaine[5]. Thomas Hobbes, pour prendre un exemple plus proche de Digby, considère l'âme comme naturellement mortelle – l'immortalité n'étant qu'un attribut potentiel accordé par la grâce divine[6]. Du côté français, nombreux sont les savants qui s'y attellent, comme l'atteste René Pintard[7], et c'est dans ce climat intellectuel que Digby aborde la question.

Le mortalisme, au XVIIe siècle, se décline de plusieurs manières liées au fait qu'à la différence de ce qui se produit dans d'autres cultures, le jugement n'intervient pas immédiatement dans la construction chrétienne sur la mort[8]. La première forme de mortalisme consiste à nier, avec les tenants de l'annihilation, toute immortalité de l'âme et à déclarer son extinction avec le corps, position qui s'oppose à la résurrection. La deuxième regroupe les thnetopsychistes comme Hobbes, Overton, le jeune Browne et Milton[9], et avance que l'âme meurt avec le corps, mais qu'elle est ravivée pour le Jugement dernier et ressuscitée avec son corps si elle en est jugée digne. Enfin, les

[1] Adelin C. FIORATO, « Pomponazzi Pietro (1462-1525) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 décembre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pietro-pomponazzi/.
[2] Laurence BOULÈGUE, « À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo », *in* Joël BIARD et Thierry GONTIER (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, *op. cit.*, p. 83-98. Adelin C. FIORATO, « Pomponazzi Pietro (1462-1525) », *art. cit.,* consulté le 30 décembre 2015.
[3] George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, [1962], 3e éd., Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1992, p. 66.
[4] Thierry GONTIER, « Introduction », *art. cit.*, p. lx-lxvi.
[5] George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 59-70.
[6] Luc FOISNEAU, « Obéissance politique et mortalité humaine selon Hobbes », *in* Luc FOISNEAU (ed.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 283-305.
[7] René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 69-71.
[8] Pierre CHAUNU, *La mort à Paris : XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 67.
[9] Franck LESSAY, « Mortalisme chrétien », *art. cit.*

psychopannicistes pensent que l'âme dort d'un sommeil mystérieux jusqu'au jugement dernier[1]. L'Église catholique, de son côté, invoque un état d'entredeux, le Purgatoire, où l'âme est purifiée en attente du jugement dernier, qui la projettera dans le Paradis ou l'Enfer, suivant ses mérites. L'ouvrage de Browne, *Religio Medici*, déclencha une grande polémique sur l'état de l'âme entre sa mort et sa résurrection, qui fut relayée peu après avec l'ouvrage de Overton, *Mans Mortallitie*[2], en 1643. Browne mentionne les hérésies auxquelles il a adhéré dans sa jeunesse[3] parmi lesquelles figure le mortalisme tandis que le niveleur Richard Overton refuse l'immortalité à l'âme pécheresse[4]. Digby aborde donc une question éminemment polémique, et, l'accent qu'il met sur l'immortalité de l'âme, dans le sillage de la Réforme, porte le sceau de son catholicisme[5].

Digby entreprend la tâche de prouver l'immortalité de l'âme vers 1639-1640 et réfute avec force l'idée que la philosophie n'est pas compétente pour ce faire[6]. De fait, deux lettres à Mersenne témoignent qu'en février et mars 1640, à la suite d'un accident de carrosse qui l'a laissé temporairement invalide, Digby avait ébauché en son esprit l'ensemble de sa démonstration et n'attendait plus qu'un peu de loisir – et le rétablissement de sa main – pour le coucher sur le papier[7]. Pour atteindre son but, explique-t-il, il lui faut exposer « quasi un corps entier de toute la Philosophie », puis il veut analyser « toutes les opérations de l'âme dans le corps pour montrer qu'il y en a quelques unes qui ne peuvent provenir d'un principe matériel. Et de là je viendray à trouver la substance et les facultez de l'âme[8] ». Ce programme correspond, peu ou prou, à la démonstration des *Two Treatises*. Le chevalier fait encore référence à ce travail dans *Observations upon Religio Medici*, publié en 1643, où il affirme avoir écrit le brouillon d'une science des corps, préparatoire à la démonstration de l'immortalité qui occupe quelques deux cents pages, ce qui permet de dater l'élaboration de ce travail au début des années 1640[9]. La démonstration de l'immortalité lui tient à cœur, puisqu'il l'expose en

[1] Norman BURNS, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, *op. cit.*, p. 13-18.
[2] George WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, *op. cit.*, p. 148-154.
[3] Thomas BROWNE, *Religio Medici*, *op. cit.*, p. 9-10.
[4] Richard Overton (1600(?)-1663) était à la tête des Niveleurs et publia plusieurs opuscules. Perez ZAGORIN, *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*, Aldershot, Ashgate, 1998, p. 155-159 ; Erica FUDGE, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, p. 144-146.
[5] John HENRY, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philospher », *in* G. A. John ROGERS, Tom SORELL et Jill KRAYE (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 43-75.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 428-429 ; Dmitri LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 248-250.
[7] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit*.
[8] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.*
[9] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 11. Michael Foster émet l'hypothèse que Digby écrivit son *Traité de l'âme* à Gresham en 1633-1635 dans la mesure où il répond aux préoccupations liées à la mort de Venetia.

outre dans son *Discourse Concerning Infallibility*, comme le lui reprochera le théologien John Ponce[1].

L'intérêt de Digby pour la question n'est pas nouveau : outre les nombreuses références à l'immortalité dans le *Letter-Book*, la bibliothèque de Digby regorge d'ouvrages faisant référence à l'immortalité, comme, à la Bibliothèque nationale, *Praescriptionum adversus haereticos perpetuarum* de Justus Calvinus, calviniste converti au catholicisme, ou encore *Arnobii disputationum adversus gentes* d'Arnobe l'Ancien qui se trouve désormais dans la bibliothèque de la Sorbonne. Aucun de ces deux ouvrages ne comprend hélas d'annotation qui aiderait à en dater leur lecture. Toujours est-il que Digby s'intéresse à l'eschatologie et à l'immortalité de l'âme qui constituent le cœur de sa pensée, et que cet intérêt n'est pas restreint à la période consécutive à la mort de Venetia Stanley.

Deux postulats, démontrés en première partie du présent travail, font office de soubassements pour la démonstration. Quand Digby se penche sur la question de l'identité d'une chose dans le temps, il recourt à l'individuation numérique définie par la forme substantielle. En d'autres termes, Digby pense que c'est la forme (au sens aristotélicien) qui fait que deux choses appartenant au même genre et à la même classe sont distinctes et ne forment pas une entité unique. Ce qui fait la différence entre deux humains comme Socrate et Platon, c'est que chacun a une forme propre, qui correspond à l'âme de chaque être humain[2]. Ce n'est jamais la même eau qui coule dans la Tamise, mais la Tamise reste une rivière identifiable à travers le temps, justement grâce à sa forme. Dans le débat qui secoue la philosophie au moins jusqu'au XVIIe siècle autour de la question de l'individuation[3], la position de Digby peut se comprendre aisément : l'individuation par la forme facilitait l'identification de cette dernière avec l'âme de la personne et permettait que celle-ci distinguât un être humain d'un autre. En outre, comme

Il en voit une autre preuve dans la lettre à Hakewill de 1635 où Digby affirme que « la considération philosophique des opérations naturelles de l'âme humaine permet sans doute, grâce à la raison rigoureuse, de conclure à son immortalité » (« out of a Phylosophicall consideration of the naturall operations of a humane soule, one may peradventure by undeniable reason conclude the immortality of it »). La lettre prouve, au mieux, que Digby avait déjà adopté la méthode philosophique qu'il défendrait au cours des années 1640, et que la question de l'immortalité se situait déjà au cœur de ses préoccupations. La démonstration de l'immortalité, cependant, est plus tardive. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », *op. cit.*, f. 7v ; Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *art. cit.*, p. 45, 104.

[1] John PONCE, « John Ponce à Kenelm Digby, 'As soone as I saw your little booke' », *op. cit.* ; Mark R. F. WILLIAMS, « John Ponce's Response to Kenelm Digby's *A Discourse Concerning Infallibility in Religion* (Paris, 1652) », *Archivium Hibernicum*, vol. LXV, 2012, p. 189-208.

[2] Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, vol. LXVI, 2000, p. 8-10.

[3] Udo THIEL, « Individuation", *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, *op. cit.*, vol. I, p. 212-213.

le souligne Peter King, ce système avait l'avantage de proposer une uniformité dans la classification des êtres[1]. En quête d'intelligibilité du monde, Digby aurait vu là un signe de vérité.

Comme beaucoup d'adeptes de la nouvelle philosophie, Digby postule aussi l'indifférence absolue de la matière ; interchangeable et sans attribut, celle-ci peut être quantifiée, mais jamais caractérisée. Elle est entièrement assujettie à la forme et ne peut se trouver indépendante de celle-ci dans la nature. À partir de ces deux postulats, Digby explique la résurrection qui effectue la réunion entre une forme particulière et une matière indifférenciée. Ainsi, la personne ne retrouve pas chacun des atomes qui l'ont constituée lors de sa vie terrestre, mais d'autres atomes équivalents, en même nombre et suivant la même disposition ; la présence de l'âme suffit à justifier que la personne soit identique à ce qu'elle était sur Terre. Faute d'une âme immortelle, l'homme serait comme le feu, une succession d'états (flamme, braise, cendres) sans unité pour assurer sa continuité. La « nouvelle chair » à laquelle l'âme est réunie constitue la même personne dans la mesure où l'identité de la personne découle uniquement de sa forme, c'est-à-dire de son âme[2]. Cette approche permet à Digby d'aplanir la difficulté posée par le cannibale qui mange la chair humaine : tous deux, l'homme-aliment et l'homme mangeur, sont susceptibles de ressusciter avec leur chair, bien que les mêmes atomes aient composé leurs deux corps[3]. La matière indifférenciée est ainsi nécessaire à l'explication de la résurrection ; tant que la forme demeure, la matière est identique[4].

Les étapes de la démonstration de l'immortalité, destinées à poser les bases d'un raisonnement conduisant à l'existence de Dieu – qui ne vit jamais le jour – sont les suivantes[5]. La préface du second traité explique la démarche du chevalier : ayant constaté que l'immortalité est une notion négative, il s'étend d'abord sur la mortalité et analyse les limites de la corporéité. Digby associe les deux et définit la corporéité comme ce qui est composé de parties ; les opérations des corps peuvent être ramenées au mouvement local, conséquence de la composition en parties. À l'inverse, les opérations de l'âme ne sont pas

[1] Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *art. cit.*, p. 9. L'essence de chaque élément inférieur dans la ligne catégorielle de l'arbre de Porphyre était alors l'item qui le différenciait de l'élément supérieur. L'arbre établi par le néoplatonicien Porphyre au IIIe siècle classait au centre les genres et les espèces et dans deux arborescences à droite et à gauche les différences. Ce système qui permettait de classer les espèces réelles fut couramment employé après Sir Francis Bacon. Alain REY, « Encyclopédie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 octobre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/encyclopedie/.
[2] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants, op.cit.*, p. 81-83.
[3] *Ibid.*, p. 86-87.
[4] *Ibid.*, p. 92-93.
[5] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.*

faites de mouvement et ne témoignent pas de la présence de parties : toute connaissance transforme l'ensemble de l'âme et ne fonctionne pas par ajout. Les facultés de l'âme définies par les philosophes font croire à tort à des parties de l'âme alors qu'elles ne sont en réalité que des descriptions de ce dont l'âme est capable. L'ensemble des œuvres de l'homme est fondé sur son discours, lui-même composé d'énonciations faites d'appréhensions[1]. L'immatérialité de ces composants prouve que l'âme qui les génère est elle-même immatérielle.

Parallèlement à sa démonstration de l'immortalité de l'âme, Digby entreprend une explication de la résurrection qu'il ancre dans une démarche spagirique, afin de prouver l'aspect naturel de cet événement. Il y avance que la destruction pure n'annihile jamais le substrat du vivant : la branche de résineux putréfiée, distillée et calcinée conservera toujours une graine irréductible, porteuse de son identité[2]. À terme, ce ferment rencontrera un sujet qui lui convient et une nouvelle herbe en surgira. L'identité de ce végétal frais éclos ne fait aucun doute pour le chevalier : il s'agit du même individu en essence et en substance que le précédent. Cependant, ce processus de renouvellement ne fait pas concurrence à la germination traditionnelle des plantes, analysée en première partie de ce travail[3], qui assure la propagation de l'espèce, dans la mesure où il s'agit de la même plante qui se situe simplement à un stade différent, à l'instar du garçon devenu homme. Le processus est rendu possible par la propension du sel à s'agréger de la matière. Digby reprend la réflexion de Van Helmont à son compte[4], regrettant simplement qu'elle ne soit pas plus méthodique ni avenante. L'ensemble dépend essentiellement de l'indifférenciation de la matière et du fait qu'elle soit porteuse de toutes les spécialisations possibles[5]. Grâce à ce substrat, l'identité de l'homme, tout comme celle de la fougère, demeure la même. De fait, l'homme, au fil des années, perd naturellement de sa matière originelle qu'il remplace par le processus de nutrition. Le monde physique en perpétuel changement inclut ainsi dans le tourbillon de ses modifications permanentes le corps de l'homme grâce à la double circulation digestive et sanguine qui inscrit en son sein une métamorphose de chaque instant et qui pallie la dégénérescence naturelle du corps humain[6]. Dans la mesure où la nature vise toujours la perfection, chaque

[1] Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit.*, p. 349-354.
[2] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 82-83.
[3] Voir partie I, chapitre 3, « 3.C.2.b. La plante simulacre de vie ».
[4] Hélène METZGER, *La philosophie chimique de Jean-Baptiste Van Helmont*, Neuchâtel, Institut Adrien Guébhard-Séverine, 1937, p. 151-152.
[5] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 91.
[6] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By your pleading of an ill cause' », *op. cit*.

modification, chaque recréation fournit une version améliorée du précédent état[1]. La démarche alchimique procède de même : pour fabriquer un élixir – que l'on pourrait tout aussi bien nommer une résurrection –, il faut, d'après Digby, soumettre le matériau à un certain nombre de destructions qui permettent de séparer les parties spirituelles des matérielles.

Inspiré de Jean-Baptiste Van Helmont, Digby expose donc dans cette lettre de 1633 une vision de la conception humaine légèrement différente de celle de 1644, puisqu'il identifie la graine originelle à ce sel, et décrit sa capacité à attirer à elle la matière nécessaire pour atteindre sa perfection. L'absence d'allusion à ce substrat dans *Deux traités* a pour effet de gommer l'aspect alchimique, mais aussi de dissocier la conception de la résurrection, le début de la vie humaine de son ultime avatar. Le chevalier n'a pas pour autant abandonné ses ambitions spagiriques à l'époque de la rédaction de *Deux traités*, il en a simplement gommé certaines références, sans doute pour éviter un éventuel discrédit lié à l'alchimie[2]. À la conférence à Gresham en 1661, il avançait encore des théories semblables, signe qu'il n'y avait pas renoncé[3]. Une certaine prudence, peut-être liée à sa présence en France, le conduisit à minimiser la comparaison entre résurrections alchimique et corporelle.

Autre document où Digby défend la résurrection de la chair, les *Observations upon Religio Medici* esquissent la même démonstration inspirée de l'alchimie. Digby y avance qu'aucune forme ne résiste à la corruption puisqu'elles périssent avec les complexes corporels qu'elles informent. Au contraire, Browne pense qu'une réserve de formes demeure dans le chaos d'avant la création puis dans les cendres après la destruction – cependant, il fait de l'âme éternelle une exception à ce principe. Digby envisage la résurrection de la façon suivante : au jour dernier, Dieu convoquera toutes les âmes humaines et de la matière viendra s'agglutiner à celles-ci, recréant ainsi la personne humaine. Il s'agira toujours de la même personne, puisque la forme – véritable principe d'individuation – sera présente, dans la mesure où la matière est entièrement neutre et indifférenciée[4]. Cette solution a en outre le mérite de permettre la libre circulation de la matière qui est en quantité limitée dans le monde et qui sert ainsi à composer plusieurs

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*
[2] De façon schématique, l'alchimie commence à souffrir d'un discrédit au cours du XVIIe siècle qui se confirme au siècle suivant. Didier KAHN, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance : 1567-1625*, Genève, Librairie Droz, 2007, p. 402-409.
[3] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit., passim*.
[4] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 87-88.

choses tout au long de l'histoire de la Terre. On voit bien avec un tel raisonnement pourquoi il est nécessaire que les formes soient produites grâce à l'action des éléments : si elles demeuraient de toute éternité, elles seraient elles aussi candidates à la résurrection et la quantité de matière ne suffirait alors plus pour reconstituer le monde. D'une certaine façon, cette théorie de la résurrection est l'écho de l'épigenèse que Digby postule au sujet de la génération[1], où des particules viennent de chaque partie du corps des parents au cours de l'acte sexuel afin de composer l'embryon qui contient en germe toutes ses parties. L'image récurrente de la mort comme une seconde naissance renforce ce parallèle[2].

Browne, au contraire, imagine qu'au jugement dernier, les cendres dispersées par le feu de la destruction retourneront à leur forme première ; plantes, animaux, éléments seront ainsi tous recréés. À l'appui de cette thèse, il fait valoir les découvertes liées au mercure qui, après avoir subi toutes sortes de procédés alchimiques et changé maintes fois de forme, reprend tout naturellement sa forme originelle[3]. De même, une plante calcinée peut être revivifiée à partir de ses cendres – chose que Digby nie dans ses *Observations*[4], mais il défend par ailleurs un procédé semblable avec des écrevisses dans *Vegetation*[5].

Ross, qui refuse l'idée de matière indifférenciée, mais qui avance, comme Digby, la primauté de la forme comme principe d'individuation, intègre le débat avec une position chrétienne classique, niant que le corps ressuscité puisse être différent en termes de matière, arguant que l'homme serait éminemment frustré de ne pouvoir jouir de Dieu avec le corps qui l'a accompagné lors de sa vie sur Terre et avec lequel il a enduré les épreuves de la vie. S'ensuit une liste de neuf arguments qui font usage de sa pensée sur la génération et qui lui permettent de comparer la résurrection à la naissance et de conclure que seul un modèle qui autorise une stricte identité numérique – qui inclut donc la qualité d'une matière qu'il ne croit pas indifférenciée – peut permettre de penser convenablement la résurrection[6]. En d'autres mots, l'homme ne peut ressusciter qu'avec son corps présent, aucune substitution n'est possible. Ross compare en outre les corps avec des choses

[1] Voir partie I, chapitre 3, « 3.C.1.c. causalité ».
[2] « Let us […] be borne a second time into the next world. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As I sate this morning meditating deeply' », Londres, 19 juin 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By yr pleading of an ill cause' », *op. cit.*
[3] Thomas BROWNE, *Religio Medici*, *op. cit.*, p. 57-59.
[4] Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 52.
[5] Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 83-85.
[6] Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 99-103.

artificielles : l'ajout d'une forme nouvelle à leur matière ne change pas l'identité de la chose ; par exemple, si l'on ajoute une âme humaine à un arbre, ce dernier ne cessera pas d'être un arbre, mais il sera humain en même temps. Cette double identité est bien loin de l'idée que l'on se fait de la résurrection dans le sillage de la Réforme[1]. Ces arguments reprennent les grandes idées du débat sur la résurrection qui agitait protestants et catholiques au XVIIe siècle et permettent de mettre en valeur l'originalité de Digby qui adopte une approche spagirique et embrasse les avancées de la nouvelle science comme des occasions de refonder une théologie catholique, au détriment d'un aristotélisme mieux représenté dans les idées de Ross.

Ainsi, la résurrection des corps, liée de près à l'immortalité de l'âme, correspond à un ultime cycle de création engendré par la destruction. La résurrection s'inscrit comme un phénomène naturel dans le chaos baroque du monde physique, elle est la dernière étape de la métamorphose permanente de l'être qui doit s'interrompre pour atteindre cet état de calme et de tranquillité qui caractérise l'éternité.

3.B.3. L'impossibilité du Purgatoire

Si la résurrection a lieu lors du jugement dernier, lorsque le magasin général de matière est rendu disponible pour un événement d'une telle ampleur, qu'advient-il de l'âme entre la mort du corps et le dernier jour ? Dans la tradition catholique, la théologie du Purgatoire, constituée de la synthèse scolastique et médiévale ainsi que de traités contemporains de la Contre-Réforme, réserve aux défunts ayant rendu le dernier soupir « en état de grâce », mais dont l'état de la conscience ne permet pas de monter au ciel, la double peine du dam et du sens, en attente du jugement dernier[2]. Elle repose sur l'immortalité de l'âme et sur la conception d'un double jugement des morts : l'un, particulier, lors de la mort, et le second, collectif, à la fin des temps[3]. Elle est aussi liée à l'idée de responsabilité individuelle et de libre arbitre de l'homme pécheur. De façon schématique, le Purgatoire émerge comme le lieu de purification des péchés véniels, où des punitions telles que celles de l'Enfer doivent permettre la purgation de l'âme. Dans cet au-delà intermédiaire, l'épreuve peut être abrégée par les suffrages des vivants – leurs prières – qui s'assurent ainsi une prise sur la mort[4]. La faiblesse de l'enracinement

[1] Gergely M. JUHÁSZ, *Translating Resurrection: The Debate between William Tyndale and George Joye in Its Historical and Theological Context*, Leiden, Brill, 2014, p. 125-286.
[2] Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 57. La peine du dam prive le pécheur de la vision béatifique, tandis que celle du sens, peine secondaire, correspond à ses souffrances et afflictions.
[3] Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 18-24.

scripturaire du Purgatoire explique en grande partie que cette doctrine ait prêté le flanc à la critique, en particulier lors de la Réforme[1]. Historiquement, le Purgatoire ne fait réellement son apparition qu'au XIIe siècle et n'est définitivement intégré à la doctrine de l'Église catholique qu'entre les XVe et XVIIe siècles, avec, en particulier, le Concile de Trente. Il connaît ensuite une heureuse fortune à partir de la Renaissance et s'intègre dans les cultures existantes. Jacques Le Goff note qu'on le retrouve largement dans les grands styles catholiques du XVe au XIXe siècle, avec, entre autres preuves de son adaptation, le Purgatoire du gothique flamboyant et son équivalent baroque[2]. Si les détails du Purgatoire baroque restent à discerner, on peut d'ores et déjà l'associer à une forme d'art qui n'hésite plus à représenter les squelettes et les ossements, et à la représentation de supplices dont le caractère explicite a une valeur éducative[3].

Digby est pleinement conscient de la récente invention que représente le Purgatoire et de son enracinement dans la tradition plutôt que dans l'Écriture, ce qui l'amène à la remettre en question, précisément parce qu'elle est de tradition récente et qu'il ne peut en retracer le parcours jusqu'aux Pères de l'Église et aux apôtres, conformément à ce que voudrait son intelligence de la tradition. Son refus du Purgatoire, sans doute influencé par les idées de ses contemporains, a une double fondation : dicté, d'une part, par les conséquences de son épistémologie et, d'autre part, par ses fondations scripturaires ténues, il souffre cependant quelques exceptions pratiques.

La conception de l'éternité, j'ai tenté de le montrer, est liée à la question de la connaissance des esprits. De fait, Digby imagine l'éternité comme un temps hors du temps, absolument immuable, où aucun changement ne peut intervenir, au rebours du chaos baroque que constitue un monde physique capricieux et fantasque. La mort, dans la conception de Digby, est presque une expérience épistémologique ; l'âme accède, en un instant, à l'ensemble du savoir, puisqu'elle prend possession de l'ensemble des chaînes causales qui nouent le monde. Le caractère immuable de l'éternité est ainsi une condition nécessaire pour que les esprits ou les âmes désincarnées puissent posséder le savoir de façon absolue et inchangeable.

L'âme désincarnée se caractérise par son absence de succession, liée à sa dissociation de la notion d'être. Conséquence directe de cette situation, l'âme est figée à

[1] Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 58.
[2] Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 481-483.
[3] Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 249-250.

jamais dans l'état où elle se trouvait à sa mort. De fait, aucun changement n'est possible en elle dès lors qu'elle a quitté son enveloppe charnelle, seule capable de lui faire parvenir des impressions susceptibles de la transformer. Une fois l'âme désincarnée, elle ne peut plus changer puisque l'éternité ne souffre aucune variation : « âmes et anges, dans cet état, ne changent pas même d'une pensée[1] ». Rappelons-le, la moindre impression est à l'origine d'une connaissance qui transforme l'âme en entier, puisque le savoir ne procède pas par ajout, mais par métamorphose. Dès lors, « le bonheur ou la tristesse qu'elle [l'âme] entretenait à l'instant [de la mort du corps] se poursuit avec elle pour l'éternité[2] ». L'âme se définit en outre par les objets auxquels elle s'associe. Attachée à des objets de pensée transitoires, elle sera malheureuse pour l'éternité, puisqu'elle sera incapable de se procurer le bien matériel qu'elle poursuit de ses vœux. À l'inverse, l'âme qui s'attache à des objets durables jouira d'un bonheur inégalé. L'union parfaite avec l'objet est désormais possible, la béatitude peut en découler[3]. Digby souligne aussi que ce qui ne fonctionne que grâce à l'esprit ou l'entendement ne peut être modifié sans que ceux-ci ne soient changés – l'opération se révèle de fait impossible, puisque l'esprit, à la mort du corps, accède à l'ensemble du savoir, il ne peut donc jamais acquérir une connaissance supplémentaire qui le transforme[4]. Le changement, inhérent à la matière, exclut donc l'esprit de ses ravages, le laissant immuable pour l'éternité.

La logique de fixité et d'immutabilité qui caractérise l'âme désincarnée est porteuse de graves incidences sur le sort de l'âme qui, par conséquent, perd toute possibilité de s'amender : le Purgatoire, lieu de la purification des péchés véniels, en est rendu caduc. Dans une réflexion datée d'août 1633, Digby nie même l'existence du Purgatoire, « car il n'y a pas de condition médiane entre [cet état où règnent obscurité et privation] et l'état où règnent la lumière parfaite, le repos, l'amour et la joie[5] ». Cependant, pour éviter de tomber dans une grossière hétérodoxie, le chevalier nuance parfois ses propos lorsqu'il décrit l'âme et spécifie qu'il ne prend pas en compte les interventions surnaturelles, seules capables d'effectuer un changement dans l'âme[6], se

[1] « Soules or Angells, in that condition, doe not so much as change a thought. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 17.
[2] « What happinesse or misery betideth her in that instant, continueth with her for all eternity. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 444-445.
[3] Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.
[5] « Since there is no middle condition between that [state of darkenesse and privation] and the state of perfect light, rest, love, and joy. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'By the consideration fo the severall instinctes », 8 août 1633.
[6] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.

référant ainsi à la chaîne causale de la grâce qu'il avait tenté de ne pas séparer de la chaîne causale naturelle, mais sans pour autant en nier la possibilité.

La vision que propose Digby, peut-être en réponse au discours calviniste de la justification par la seule foi, renvoie l'homme à la pleine responsabilité de son salut. Dès lors que le sujet choisit l'objet auquel il veut attacher son âme, il décide d'œuvrer en vue d'atteindre cette visée et la mort ne fait qu'entériner ce choix, l'entraînant vers la vision béatifique ou l'Enfer en conséquence des préférences qu'il a manifestées sur Terre. Digby élabore ainsi une éthique de la responsabilité qui peut s'apparenter à une version abstraite de la doctrine du salut par les œuvres. Ce n'est plus en agissant envers le prochain que le croyant prépare son salut, mais en choisissant une discipline mentale qu'il conservera dans l'au-delà. Peut-être peut-on voir là une compensation pour sa conception du libre arbitre où le chevalier peinait à préserver la responsabilité qu'a l'homme de sa vie éternelle.

Cette logique présente cependant certaines failles qu'il faut sans doute attribuer à la pratique dévotionnelle de son époque : à plusieurs reprises, en particulier après le décès de Venetia Stanley, Digby fait référence au Purgatoire. Ainsi, il décrit la possibilité que Venetia soit en train de souffrir une punition temporaire qu'il qualifie d'un « report de bonheur », ce qui correspond à la théologie classique du Purgatoire[1]. En 1633, il fait envoyer de l'argent pour que l'on prie pour Venetia, conformément à la tradition catholique où l'Église militante est responsable de l'accès au Paradis des âmes du Purgatoire, « afin de conférer comme vous le jugerez bon de procurer à son âme ce qui peut la consoler le plus[2] ». De même, dans une méditation privée, il émet la supposition que ses prières pourraient l'aider en l'état où elle est, et qu'elle pourrait être au Purgatoire[3]. Exemple de la complémentarité entre Église militante et Église triomphante, Digby propose dans cette méditation ses mortifications pour améliorer le sort de sa défunte épouse. À ses tantes religieuses, Magdalen Digby et Mary Percy, Digby demande

[1] « Retardation of happiness ». Kenelm DIGBY, « Reflecting upon my present condition », *op. cit.*

[2] « To bestow as you judged most convenient for procuring what may now most confort her soule ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby [au Père Thomson, i.e. John Gerard, S.J.], I did yesterday receive yours of the 29 July' », Londres, 15 septembre 1633.

[3] « I beg of thee that if my wifes soule be in a state where prayres may avayle her, thou wilt accept of mine for her: And not onely so, but if some sufferance be needefull to satisfy thy Justice in her behalfe, I beseech thee that her soule may be released out of that refining prison & obtaine immediate fruition of aeternall happinesse in seeing thee, & lett me in the meane time (if it be lauwfull for me to wish it) satisfy thy mercifull justice in her steede […] for if shee be in Purgatory (which I believe confidently she is not, but in heaven) I am bound to make amendes for her, even for justice sake ». Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*, f. 187v-188r.

que l'on prie pour Venetia, assortissant la demande à la première de vingt livres à cet effet[1]. De même, il implore aussi Anthony Tracy et le Père Thomson de prier pour l'âme de Venetia[2]. Ces demandes sont-elles des aveux d'une croyance au Purgatoire qui se transforme par la suite ? Étant circonscrites à une période (1633-1634) et à un événement particulier qui touche profondément le chevalier, ces références sont peut-être simplement le signe qu'il emploie les secours traditionnels et dévotionnels de la foi, sans pour autant souscrire pleinement à la théologie du Purgatoire par ailleurs. De fait, le reste de sa correspondance et de ses méditations ne présente pas, à ma connaissance, d'occurrence du même ordre. Peut-être serait-il excessif de penser que Digby change radicalement sa pensée par la suite, dans la mesure où ces demandes sont adressées à des personnes qui auraient pu être choquées par la pensée eschatologique que Digby développe quelques années plus tard. Sa vision du Purgatoire et des fins dernières n'en évolue pas moins au fil des années.

Digby réinterprète aussi l'Enfer et le Paradis. À l'instar du Purgatoire, ils n'occupent pas de lieu physique précis. Lorsque Digby évoque la résurrection du monde et des corps, il fustige la recherche d'un lieu extraplanétaire pour les situer, avançant que la Terre est suffisamment vaste pour incorporer les hommes passés et présents[3]. En ce qui concerne la question épineuse du sort des âmes entre le jour de la mort corporelle et celui du jugement dernier, Digby accorde au Paradis la responsabilité d'héberger les âmes en attente de salut, où elles peuvent contempler Dieu à loisir. Au lieu de situer cet espace dans l'orbe le plus extérieur qui encercle la Terre, Digby lui nie tout aspect physique, de même qu'il refuse aux âmes et aux êtres spirituels une quelconque dimension matérielle. Dieu est partout, avance-t-il, et par conséquent les âmes aussi[4].

Les punitions et récompenses associées à l'au-delà sont présentées comme parfaitement immatérielles. Par exemple, un homme attaché à des satisfactions sensuelles conservera en son âme les jugements et désirs qui l'ont gouverné sur Terre. Sa souffrance sera donc immense lorsqu'il ne pourra plus assouvir ces désirs, mais il ne pourra pas non

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Magdalen Digby, 'I have lately received your loving letter' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lady Mary Percy, 'I doubt not but your Ladyship hath long since heard' », Londres, 17 juillet 1633.
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Anthony Tracy, 'I humbly beg your pardon for my thus long silence to you' », Londres, 17 juillet 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Thomson [i.e. John Gerard, S.J.], 'I humbly and heartely begge your pardon' », Londres, 17 juillet 1633.
[3] Jean Delumeau étudie les débats sur la situation géographique du Paradis et montre les efforts de localisation que font les chrétiens médiévaux et renaissants. Jean DELUMEAU, *Une histoire du Paradis*, *op. cit.*, p. 59-95, 203-227.
[4] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

plus en être sevré. Tel est l'Enfer de l'âme : des tourments qu'on appellerait aujourd'hui psychologiques au lieu de souffrances physiques[1]. La dimension mentale des tourments de l'Enfer correspond au supplice de Tantale, où le désir inassouvi croît, mais n'est jamais soulagé, tandis que la vision béatifique se caractérise par une jouissance de l'amour divin associée à une connaissance pleine et entière et aux plaisirs que celle-ci génère. Dans cette vision, Enfer et Paradis ne sont pas des lieux physiques comme on a pu les chercher depuis le Moyen-Âge, mais des états de l'âme.

Le chevalier, sans ambages, et en écho à White, rejette l'existence de châtiments corporels dans l'au-delà. Il propose à la place une punition auto-infligée par l'âme qui, au moment de la mort du corps, se trouvant accablée de tourments, ne peut changer d'état et se voit condamnée à les subir pour l'éternité[2]. La logique de cet Enfer personnalisé[3] permet surtout au chevalier de résoudre la question de la responsabilité divine : Dieu étant bonté, il ne peut infliger les châtiments éternels. La responsabilité en revient à l'homme ; elle découle de son libre choix. Par conséquent, le Paradis ne devrait pas non plus dépendre de la décision divine, mais bien de l'homme – mais Digby préserve tout de même la liberté de Dieu en ajoutant que ce dernier peut choisir de se révéler à certains et leur offrir ainsi la vision béatifique.

Cette interprétation du Purgatoire était partagée par Blacklo et suscita beaucoup d'opposition. George Leyburn a identifié ce problème comme l'un des trois principes définitoires du « blackloisme[4] », mais curieusement, c'est l'aspect qui a été le plus négligé par les études de ce mouvement. Seuls John Henry et James Lewis s'y intéressent[5]. Digby et White affichent dans ce domaine des pensées très proches. Partisan d'un au-delà entièrement immatériel, hors du temps et de l'espace, White aussi nie qu'il puisse y avoir des châtiments corporels au Purgatoire. Il avance que les âmes sont en attente du jour du jugement dernier, quand aura lieu leur véritable purgation[6]. Les

[1] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 93-96.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.
[3] Dante, déjà, dépeignait les supplices de l'Enfer comme des châtiments adaptés au mal commis. Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, *op. cit.*, p. 176.
[4] George LEYBURN, *A Letter Written by G. L. to Mr. And. Kingh. and Mr. Tho. Med*, [Douai], 1657, p. 3-4.
[5] James LEWIS, « Hobbes and the Blackloists », *art. cit.* ; John HENRY, « Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum », *The British Journal for the History of Science*, vol. XV, n° 3, 1982, p. 211-239.
[6]Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 209-235 ; Peter MARSHALL, « Fear, Purgatory and Polemic in Reformation England », *in* William G. NAPHY et Penny ROBERTS (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 150-166 ; John CASEY, *After Lives: a Guide to Heaven, Hell, and Purgatory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 231 ; Jerry L. WALLS, *Purgatory: The Logic of Total Transformation*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 227 p.

châtiments que l'on associe au Purgatoire sont des métaphores pour signifier la peine spirituelle qu'entraîne le péché commis par l'âme lors de son existence terrestre[1]. Il s'oppose, de ce point de vue, à la notion de justice rétributrice qu'il taxe de « vindicative[2] ». La prière pour les morts, souligne-t-il, est une invention récente qui est souvent mal comprise : elle ne peut influencer le sort de l'âme au Purgatoire, mais intercède en faveur de l'âme lors de la parousie[3]. Dans le cercle de Tew où les fins dernières sont régulièrement débattues entre 1635 et 1639[4], on décrie le Purgatoire comme lieu physique. Ainsi, lord Falkland, dans sa réponse à White, avance que la doctrine du Purgatoire est en réalité un ajout récent au dogme catholique[5]. Au sein du débat qui fait rage, Digby opte pour une position hétérodoxe qu'il défend par son système philosophique.

Ainsi, la question du Purgatoire n'est pas annexe dans la pensée de Digby, dans la mesure où elle est une conséquence tant de sa philosophie de la nature que de sa logique. Le chevalier rend impossible l'existence du Purgatoire avec son explication des chaînes causales et du processus qui conduit l'âme à la connaissance. Son hétérodoxie ne sera pourtant pas perçue comme une menace, et si l'œuvre de White est mise à l'index en 1661[6], aucune mesure n'est prise à Rome pour contrer la diffusion des idées de Digby, sans doute en partie parce que ce dernier n'est pas prêtre et n'a pas, contrairement à White, la responsabilité d'édifier les croyants. Outre cette teneur hétérodoxe, Digby souscrit à une vision figée, statique et invariable de la vie après la mort qui contraste nettement avec le chaos mobile et vivant de la vie sur Terre. L'état constant et régulier de la vie éternelle, à jamais fixé dans un ordre des choses immuables, arrache la pensée de Digby à ses influences baroques pour l'établir dans une perspective plus classique.

3.B.4. Memento mori

Ultime aspect de la façon dont Digby présente les fins dernières, la rhétorique dont il fait usage pour énoncer ses idées témoigne d'une appropriation des codes qui régissent le discours sur la mort au XVIIe siècle.

---

[1] Thomas WHITE, *The Middle State of Souls from the Hour of Death to the Day of Judgment*, [Londres], 1659, p. 90-91.
[2] *Ibid.*, p. 79-80.
[3] La parousie, terme de théologie chrétienne, désigne le retour du Christ sur Terre. *Ibid.*, p. 208-217.
[4] John HENRY, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philospher », *art. cit.*, p. 48.
[5] Lucius FALKLAND, *Sir Lucius Cary, Late Lord Viscount of Falkland. His Discourse of Infallibility, with an Answer to It: And His Lordships Reply. Never before Published. Together with Mr. Walter Mountague's Letter*, Londres, 1651, p. 127.
[6] Beverley SOUTHGATE, « White [Blacklo], Thomas (1592/3–1676) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 24 février 2016. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/29274.

Muni de ses certitudes épistémologiques, Digby revisite la tradition de *l'ars moriendi* dans son acception la plus large et mêle, à cette fin, plusieurs traditions. L'*ars moriendi*, genre de consolation et de préparation à la « bonne mort[1] », se distingue de la *meditatio mortis* qui met en valeur le mépris pour les biens terrestres et l'aspiration aux biens spirituels, que l'on retrouve par exemple dans les méditations sur les puissants réduits en poussière par la mort[2]. La *meditatio mortis* n'est certes pas un genre très codifié – tout au plus regroupe-t-elle des réflexions en tous genres sur la mort, inspirées notamment du *Livre de Job* et de *l'Ecclesiaste*[3]. Le premier appartient à la littérature d'édification et de piété, tandis que le second n'a de visée instructive que pour le pénitent qui effectue la méditation. Le premier montre l'âme humaine comme enjeu d'une bataille entre anges et démons, et évoque les tentations qui se présentent, le deuxième constitue une dévotion d'ordre privé. Enfin, dernier genre qui exprime une méditation sur la mort, le *memento mori*, le « souviens-toi que tu es mortel » que susurrait l'esclave au général romain lors de son triomphe, célèbre la vie transitoire et fugace dont il faut jouir, tout en appelant à la conversion afin de préparer la vie après la mort. En termes artistiques, le *memento mori* est souvent associé à la vanité, cette « vie coye[4] », immobile et silencieuse, qui, par sa représentation d'objets inanimés, de victuailles, d'animaux ou de fleurs, souligne la finitude de la vie. Ce genre pictural, intimement associé à l'angoisse de la mort[5], connaît son âge d'or à l'époque du baroque, et se décline de façon variée en Europe[6].

Digby n'a pas écrit de traité que l'on puisse intituler *ars moriendi* en soi : l'évocation des tentations du mourant est absente de ses écrits, la description des conditions matérielles qui entourent le moribond n'affleure que lors de son évocation de Venetia Stanley, les conseils pratiques n'apparaissent pas, pas plus que le questionnaire à soumettre à l'agonisant ou les exhortations à la conversion. Il n'a pas peint de vanité ni de

[1] Nancy L. BEATY, *The Craft of Dying, A Study in the Literary Tradition of the « Ars Moriendi » in England*, New Haven, Yale University Press, 1970 ; David W. ATKINSON, « The English ars moriendi: its Protestant Transformation », *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, vol. VI, n° 1, 1982, p. 1 ; Austra REINIS, *Reforming the Art of Dying: The « Ars moriendi » in the German Reformation 1519-1528*, Aldershot, Ashgate, 2007.
[2] Ernst-W. KOHLS, « Meditatio mortis chez Pétrarque et Erasme », *in Colloquia erasmiana turonensia*, Paris, J. Vrin, 1972, p. 304-305 ; Stéphanie WODIANKA, *Betrachtungen des Todes: Formen und Funktionen der « meditatio mortis » in der Europäischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, M. Niemeyer, 2004, p. 1-6.
[3] Noël SALOMON, *Recherches sur le thème paysan dans la « comedia » au temps de Lope de Vega*, Bordeaux, Féret et fils, 1965, p. 344.
[4] Robert FOHR, « Nature morte », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 octobre 2015. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nature-morte/.
[5] Benjamin DELMOTTE, *Esthétique de l'angoisse : le memento mori comme thème esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 85-92.
[6] *Ibid.*

memento mori, et les méditations qui nous sont parvenues ne sont pas, à proprement parler, des *meditatio mortis*. Ces trois genres artistiques trouvent cependant des échos dans les écrits de Digby, dont le questionnement métaphysique prend une teneur artistique. Ces genres littéraires colorent son écriture, tant par leurs thématiques que par leur style.

Le refus des appas du monde revient fréquemment sous la plume du chevalier, et en particulier dans sa poésie. Ainsi, le poème « *my thoughts and holy meditations* » qui se trouve parmi les papiers de Digby, écrit de sa main, présente une variation sur le thème du refus des grandeurs ; le poète y dit renoncer à « l'approbation du monde et aux grâces des princes,/aux plaisirs de la jeunesse et à l'espoir d'un rang meilleur » qui sont susceptibles de se dégrader[1]. La mention rappelle que le bonheur véritable doit dépendre du sujet seul. La thématique de la vie retirée et consacrée à la méditation et à la contemplation est ancrée dans la tradition de la *meditatio mortis* qui invite le penseur à se concentrer sur les choses qui demeurent au détriment de celles qui passent.

Walter Benjamin, dans son analyse du drame baroque allemand, voit les ruines, les fragments, les décombres comme la matière la plus noble du baroque. L'allégorie baroque s'accroche aux vestiges, elle présente l'histoire comme un déclin inéluctable[2]. Cette production de cadavres, cet attachement aux bribes et à la décrépitude sont aussi ce qui caractérise les vanités baroques. Les traits généralement associés au genre pictural de la vanité sont les suivants : la table servie, garnie de victuailles qui permet, entre autres, de représenter des animaux morts, prêts à être transformés en aliment, les fruits qui rappellent que le pourrissement n'est pas loin, les fleurs qui se fanent, les crânes qui évoquent directement la mort, les instruments de musique dont une pièce est rompue, les verres et cristaux dont la transparence rappelle le monde invisible, l'ensemble étant souvent représenté dans un clair-obscur dont les contrastes mettent en valeur la fuite du temps[3]. Les allégories relatives aux cinq sens, si centrales dans la pensée de Digby, sont un trait prégnant de la présence de l'homme et de sa perception du monde[4]. Fastes et grandeurs sont dénoncés pour leur illusion et le spectateur est appelé à se recentrer sur ce qui demeure. Les choses ne changent pas de nature dans ces compositions, mais de

[1] « The worldes applause or Princes grace,/ youthfull delightes, or hope of higher place", *Papers Related to the Digby Family,* Sherborne Castle Estate.
[2] Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 243.
[3] R. FOHR, « Nature morte », *Encyclopædia Universalis*, *art. cit.*, consulté le 25 février 2016.
[4] Michel FARÉ, *La nature morte en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, vol. I, p. 105-107.

destination : elles accaparent l'attention et révèlent une intention[1]. L'homme cède la place aux objets précisément parce que ceux-ci, en devenant si centraux, rappellent à l'homme sa finitude et sa fragilité.

Sir Kenelm Digby fait un usage personnel de ce genre. Premier constat, il met en scène la nécessité même de ne s'attacher qu'aux choses qui demeurent, en particulier autour des années 1633-1634. Comme le souligne Jean-Claude Vuillemin, « l'*épistémè* baroque est profondément marquée par la conviction augustinienne que tout passe et que rien ne demeure. Ainsi que paraissent l'enseigner les tableaux dits de vanité, le temps renverse tout : contenances et conquêtes[2] ». Ce renversement des situations terrestres est l'un des lieux communs de l'écriture de Digby. Ainsi, à sa mère qui l'enjoint de ne s'attacher qu'aux objets qui demeurent, il affirme que là réside le « sujet sur lequel [il] réfléchit et médite désormais[3] ». Digby explique à un ami qu'il prend le décès de Venetia comme « un avertissement de [la] main divine et toute-puissante [de Dieu], qui lui enjoint de ne plus avoir de commerce avec tout ceci, mais de se préparer pour l'autre monde[4] ». Il esquisse ensuite un programme de méditation pour se préparer au grand passage.

Figure 7: *Venetia Stanley, Lady Digby, on Her Deathbed.* Peint par Anthony Van Dyck. Huile sur toile, 74 cm x 82 cm, Dulwich Picture Gallery, Londres.

À son frère, le chevalier précise que la mort de Venetia l'amène « à ruminer l'incertitude de notre brève vie ici bas, l'instabilité des choses terrestres, la certitude de la mort, et la possibilité qu'elle puisse nous surprendre cette nuit même, quand il se trouve que nous n'y sommes pas prêts[5] ». Les grands thèmes du *memento mori* sont ainsi vécus comme des injonctions et comme une philosophie de vie,

[1] *Ibid.*, p. 9.
[2] Jean-Claude VUILLEMIN, « Foucault et le classicisme : les œillères de l'histoire (littéraire) », *Fabula, littérature, histoire, théorie*, n° 11, 2013, p. 2.
[3] « What your ladyship hath learned […] that we are not to sett our hearts over much upon any fading object, is the theame which I now study and meditate upon ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à sa mère, 'I humbly thanke your Ladyship for your loving and motherly letter' », *op. cit*.
[4] « A warning from his divine and all powerfull hand, which proclaymeth to him that he ought to have no more commerce with this, but should make himself ready for another worlde. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Gell, 'I heartely thanke you for your judicious and frendly letter' », Hartingfordbury, 31 mai 1633.
[5] « Such an accident […] will force him […] to ruminate upon the uncertainty of our short life here, upon the instability of earthly things, upon the certainty of death, and upon the possibility of it to surprise us this very night, when peradventure we are not prepared for it ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*

où la mort, susceptible d'arracher le vivant à ses affections, menace de l'emporter dans une absence funeste de préparation.

Digby mêle à ce poncif les images traditionnelles liées aux vanités. Le lendemain du décès de Venetia, Van Dyck vint peindre la défunte, et il ajouta à la composition une rose dont les pétales s'effeuillent sur le drap[1]. Le symbole de la fleur qui se fane est un lieu commun des vanités, il se marie adroitement avec le portrait d'une défunte et ajoute à l'esthétique du *memento mori* qui se dessine dans les lettres de Digby une dimension picturale. Les vers qui dévorent le visage de la défunte incarnent l'aspect cru de la représentation de la mort. Une autre image courante dans les vanités prend la forme d'une bougie qui se consume et s'éteint. Digby se l'approprie et, de la contemplation de la flamme chancelante qui éclaire son bureau, il passe à la méditation sur le temps qui fuit et sur la vie qui s'étiole[2]. La « petite pyramide de flamme » qui cherche à rejoindre son origine et à « se mêler à l'océan de lumière glorieuse […] qui lui donna naissance[3] » est confrontée à sa propre finitude qui, à mesure que la cire est consumée, la contraint à s'abaisser et à s'éloigner de la lumière céleste vers laquelle elle tend. Digby emploie l'image pour décrire la vie qui s'épuise irrémédiablement grâce à un clair-obscur qui dramatise le propos et accorde à un banal objet du quotidien une valeur de *memento mori*.

De fait, Digby note que « les plus grandes choses de ce monde passent et s'en vont comme une ombre ; comme une image qui se reflète sur une vitre, fugitive et sans cesse en mouvement, et qui disparaît subitement, ne laissant aucune impression derrière elle[4] ». La transparence du verre dont les reflets changeants constituent un lieu commun des vanités sert ici à souligner la disparition complète des choses transitoires. De même que le cristal servait à souligner l'importance du langage et, de façon plus générale, des intermédiaires de la connaissance, l'image est ici porteuse d'un double sens : elle rappelle que l'impression seule permet à une chose de devenir un objet de connaissance, et sans cette impression, la chose demeure vaine. La mention mérite que l'on s'y arrête, et elle représente un infléchissement des *memento mori* traditionnels. La suite de la précédente citation confirme cette visée : « Par conséquent, si l'amour de votre bonté et de votre

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As I sate this morning meditating deeply' », *op. cit.*
[2] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I am sorry I can not returne' », *op. cit*.
[3] « This litle [*sic*] pyramide of flame hath strived to reach its origine, and mingle it selfe wth the great sea of glorious light above it that gave it birth. » *Ibid.*
[4] « The greatest thinges of this world passe and slide away like a shaddow, or like an image in a glasse that is ever fleeting & in motion, soddainely vanisheth, and leaveth no impression behind it. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*

beauté ne pouvait œuvrer sur mon entendement terrestre, alors même la sagesse humaine (après que j'ai sérieusement pesé toute circonstance) me ferait détester, si ce n'est haïr, les joies fugaces et misérables que la Terre peut m'offrir[1] ». Ainsi, le monde terrestre et ses joies ne sont pas à bannir d'une vie sainte, dans la mesure où elles peuvent avoir une influence sur l'entendement humain, qui constitue la voie vers la béatitude divine. Le *memento mori* de Digby parvient ainsi à concilier un refus des choses transitoires avec une célébration de la connaissance et du bonheur terrestre, préparatoires à l'au-delà.

L'acclamation des choses transitoires a ainsi une vertu divine. Cette forme de *memento mori* qui invite à méditer ce qui passe afin d'en tirer des impressions qui conduisent à la connaissance, au lieu d'inviter au rejet du monde, agit avec efficacité, dans la mesure où elle est érigée en exemple, et non en simple maxime ou précepte. L'adage « demeure dans l'entendement et le convainc, mais l'[exemple] pénètre le cœur et y œuvre efficacement[2] ». Le *memento mori* revêt un aspect pragmatique qui permet au croyant de se concentrer sur l'acquisition de choses susceptibles de l'accompagner dans l'au-delà.

Ainsi, lorsque dans une lettre à Conway, Digby détourne le rappel morbide de Philippe de Macédoine qui, raconte-t-il, se faisait réveiller par la salutation « souviens-toi, Philippe, que tu es mortel et que tu devras mourir d'ici peu[3] », le chevalier présente une vision personnelle du *memento mori*. Alors que l'invocation doit rappeler que la mort est imminente, Digby l'utilise pour rappeler à son ami que malgré la douleur de perdre les faveurs d'une femme qui lui était chère, il croisera sans aucun doute le chemin d'une dame plus belle encore. Au lieu de la mort, c'est l'inconstance et la futilité que célèbre ainsi le chevalier, afin de mettre en valeur la vertu pédagogique de tels préceptes et méditations qui permettent à l'homme de s'en tenir à son devoir et à la modération tout au long de la journée. Le *memento mori* ne vaut donc pas parce qu'il rend la mort présente aux vivants, mais parce qu'il permet de maintenir les occupations présentes dans une perspective plus large de salut et de vie éternelle. Digby infléchit le sens traditionnel du

[1] « Therefore if the love of thy goodnesse and beauty could not worke upon my earthly minde, yet even humane wisedome (after I have seriously pondered all circumstance) would make me despise, if not loath all the fading and wretched joyes the earth can afford me. » *Ibid.*

[2] « The one dwelleth in the understanding and convinceth that; but the other sinketh into the heart and worketh powerfully there. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*

[3] « Remember Phillip, thou art a man, and must dye ere long. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'I am sure your Lo: hath read' », Londres, 12 avril 1643.

memento mori afin de souligner la futilité des poursuites terrestres, mais non celle du savoir qui fonde la vie éternelle.

La thématique de la vanité ne se limite pas aux lettres éplorées du chevalier, elle envahit l'ensemble de l'œuvre de Digby qui ne manque jamais de faire référence à la fragilité de la vie. Ainsi, au terme de *Deux traités*, Digby change incontinent de ton et, cessant de s'adresser à son lecteur, interpelle directement son âme. Il la dépeint comme une « lumière glorieuse » qu'il veut désormais contempler en se « retirant du champ turbulent et glissant de la vive querelle et de la dispute véhémente[1] ». Le changement d'interlocuteur a une incidence sur le style qui, subitement, devient plus direct, tandis que l'auteur se situe dans une posture de retrait. De façon presque mystique, le narrateur reprend les acquis de sa démonstration : son âme est éternelle et vouée à être figée dans l'éternité du savoir. Dans un mouvement de compensation envers une éternité figée et hiératique qui se définit par la constance et l'immutabilité, le mouvement et le chaos qui caractérisaient le monde physique semblent transférés au style même. Les envolées lyriques regorgent d'une accumulation d'images qui, bien qu'ayant toujours été présentes dans son écriture, saturent brusquement la page. Le narrateur s'exprime tout à coup sur le mode du souhait avec une anaphore de phrases commençant par « *lett* » qui enjoint, dans une vision hallucinée, sa vie de se prolonger de mille ans au cours desquels il souhaite être empereur et seigneur absolu de la Terre entière, servi par les prélats et princes, favorisé par une santé vigoureuse et une jeunesse constante. Estime, richesse, santé, rien ne manque à ce narrateur tout-puissant, au point que, « vautré dans le plaisir, [il] ne sait plus comment l'augmenter, ni que souhaiter de plus que ce qu'il possède et ce dont il jouit déjà[2] ». Cette folle vision de la toute-puissance liée à la toute-jouissance exprime en termes grandiloquents l'état de l'âme qui reçoit toutes les bénédictions. La chute ne se fait pas attendre longtemps : le millénaire de joie prend fin et l'éternité immuable lui succède, surpassant en bonheur toute la description précédente. Au lieu de mettre en valeur l'inanité des poursuites terrestres et la futilité de la puissance en soulignant les peines éternelles qui guettent les nantis de ce monde, Digby emploie la métaphore pour orienter les désirs du lecteur vers une félicité encore plus jubilatoire. La description des joies célestes se fait donc sur le mode de l'analogie, seul capable d'indiquer la disproportion du

[1] « I should retire my selfe out of the turbulent and slippery field of eager strife and litigious disputation, to make my accounts with thee ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 447.
[2] « So that wallowing in pleasure, I bee not able to think how to increase it, or what to wish for more, then that which I possesse and enjoy. » *Ibid.*, p. 448.

monde à venir. L'excès, la surabondance et la profusion président à une description animée et vivante de la béatitude, comme le festin débordant d'une table de vanité.

Le narrateur retourne ensuite à son quotidien et, amer, médite :

> dans quel but ai-je vécu jusqu'à présent ? Pourquoi le travail de ces milliers de fourmis qui vivent et œuvrent autour de moi ? Pourquoi les Césars et les Alexandres ? Pourquoi les Aristotes et les Archimèdes ? Qu'ils sont misérables et sots les tyrans conquérants qui divisent le monde de leurs épées sans loi[1] !

Le chevalier reprend les topos de la vanité : la futilité des conquêtes terrestres, la vacuité du pouvoir et sa superficialité. Il poursuit dans la même veine, s'en prenant même à l'inanité du savoir,

> que ces brillants philosophes sont idiots et insensés, à déchirer l'intelligence humaine de leurs voies différentes et leur logique subtile, à tenter de leur montrer la béatitude dans le monde présent et à poursuivre ce qui, quand bien même ils le trouveraient, serait moins que rien au regard de la véritable béatitude[2] !

Il est à noter que Digby déroge ici légèrement de la tradition des vanités en ne fustigeant pas la futile poursuite du savoir, mais en accusant les philosophes de se perdre dans des arguties qui ne conduisent pas au but ultime de la vie, la béatitude. Le contraste avec la description précédente est vif et saisissant ; une à une, les bénédictions terrestres célébrées sombrent dans l'insignifiance et seule demeure l'esquisse d'un bonheur parfait qui, s'il devrait être figé dans une éternité immuable, est décrit en des termes si frappants qu'il ne semble accessible que par contraste.

Cette présentation du bonheur éternel renforce la teneur baroque de la pensée digbéenne. De fait, l'au-delà est une essence sans temps ni lieu, une durée sans extrémité, une profondeur sans surface, une délectation sans repos, la cohabitation possible des contraires, le paradoxe même. Un passage éloquent qui fait écho à la synesthésie des sens évoquée en première partie de ce travail, montre comment le chevalier allie les contraires pour multiplier les possibilités explicatives :

[1] « To what purpose have I hitherto lived? To what purpose are all these millions of toilsome ants that live and labour about me? To what purpose were Caesars and Alexanders? To what purpose Aristotles and Archimedeses? How miserably foolish are those conquering tyrants that divide the world with their lawless swords? » *Ibid.*

[2] « What senseless idiots those acute philosophers who tear men's wits in pieces by their different ways and subtle logic, striving to shew men beatitudes in this world and seeking for that which if they found were but a nothing of a nothing in respect of true beatitude? » *Ibid.*, p. 448-449.

> Je perds ma capacité de parole, parce que j'ai trop à dire, je suis voué à devenir silencieux et muet parce que les mots et la langue à ma portée n'expriment pas le centième ni le millième de ce que je vois être vrai de façon manifeste[1].

La disproportion conduit au silence ; le paradoxe vivant et plastique trouve une possibilité d'être, un interstice où la contradiction est non seulement possible, mais elle est requise pour exprimer avec justesse la nature d'un état qui ne peut être perçu que confusément.

Ainsi, Digby renverse le trope du *memento mori*, rappelant à ses lecteurs que l'omniprésence de la mort ne doit pas faire oublier les fruits de la vie. Il adopte un style vif et imagé pour esquisser l'abondance d'un au-delà qu'il faut désirer, non en renonçant aux commodités de ce monde, mais en y établissant un bonheur qui sert de fondement à la béatitude de l'au-delà. L'œuvre de Digby, écrite dans une perspective qui s'apparente au *memento mori* baroque, teintée de *meditatio mortis* et d'*ars moriendi* par les nombreuses références à la mort, subvertit précisément ces genres en préférant la célébration de la vie matérielle à son renoncement. *Memento mori* et *carpe diem* se conjuguent. Le bonheur précède et prépare à la béatitude, de même que la vie physique constitue la destruction créatrice ultime qui précède le jugement dernier et la résurrection. Si l'éternité répond, à première vue, à des impératifs plutôt classiques de fixité et d'immutabilité, Digby en fait, en réalité, une description éminemment baroque, en la mettant sous le signe du paradoxe et de l'excès. Les fins dernières inscrivent ainsi Digby, plus encore que le reste de sa pensée, dans une époque résolument baroque.

Conclusion

Pratique et baroque : tels sont les deux impératifs qui modulent la perspective métaphysique qu'adopte Digby. Pratique – et par extension, politique –, la métaphysique doit l'être afin de ne pas tomber dans les définitions et les discussions oiseuses qui grèvent le travail des scolastiques. Fort de la connaissance de ses aptitudes spirituelles, l'honnête homme peut désormais la conduire malgré l'inévitable tension dans laquelle elle se situe par rapport au corps. Le gouvernement de soi, qui doit mener au gouvernement des autres, ne peut s'effectuer que dans le respect des lois de la liberté humaine, sujet délicat et éminemment politique qui fait résonner un « rêve de liberté baroque[2] ». L'action de Digby en faveur de la tolérance des catholiques anglais incarne à merveille le genre de conséquences pratiques que la métaphysique doit avoir pour éviter

[1] « Here I loose my power of speaking, because I have too much to speake of: I must become silent and dumbe, because all the words and language I can use, expresse not the thousandeth, nor the millioneth part, of what I evidently see to be true. » *Ibid.*, p. 455.
[2] Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, *op. cit.*, p. 286.

l'écueil de la verbosité sans suite, tout comme son analyse des destinées des monarques l'ancre dans des fondements concrets. Enfin, la conduite de sa propre vie doit avoir pour visée l'éternité qui se prépare dès ici bas et qui doit inviter l'homme à goûter au bonheur de la vie en attendant l'éternité.

Baroque, enfin, la métaphysique de Digby l'est dans la mesure où elle présente toujours l'homme sous le signe de la tension qui va jusqu'à l'oxymore et le paradoxe. L'homme double, malgré la connaissance qu'il acquiert de son statut, ne surmonte jamais l'irréductible tension entre âme et corps qui visent des satisfactions opposées et le déchireraient s'il n'y prenait garde. La séparation des deux, effectuée à la mort, est elle-même un état temporaire qui laisse l'homme dans une tension qui ne s'achèvera qu'à la résurrection. La liberté de l'homme, qu'il lui faut préserver à tout prix afin de se conformer au dogme catholique, est limitée par l'influence des étoiles et la volonté des souverains ; elle s'exprime dans le style même de Digby par l'oxymore qui cherche à dire en même temps liberté et déterminisme. Les contraires cohabitent ainsi dans sa pensée, sans mettre en péril l'action politique. Enfin, Digby renverse le trope baroque du *memento mori* afin de servir, de façon paradoxale, la réflexion sur la bonne vie que tout homme doit mener ici bas. Le bonheur terrestre doit être cultivé, précisément parce qu'il est un avant-goût des délices éternels ainsi qu'une propédeutique pour leur jouissance.

Le début de cette partie rappelait que pour Digby, posséder de solides rudiments de métaphysique était indispensable à la liberté de l'honnête homme, mais l'étudier en profondeur ne s'avérait pas indispensable en raison de sa complexité et du risque de se perdre dans des arguties sans fin. La métaphysique qu'esquisse Digby répond exactement aux impératifs de l'honnête homme : elle couvre les principaux points nécessaires au bon gouvernement de soi, elle a des conséquences pratiques qu'il développe, mais elle ne constitue jamais un corps indépendant et autosuffisant de philosophie qui lui permettrait d'expliquer l'ensemble du monde immatériel. Par conséquent, l'hypothèse selon laquelle Digby aurait tenté, avec l'aide de White, de constituer un fondement métaphysique à la pensée de Descartes[1] me paraît erronée, tant il se concentre sur la dimension pratique de ce que le gentilhomme doit connaître dans le domaine pour bien gouverner son âme. Loin d'être le « système pédant, un simple ensemble de termes formels juxtaposés à l'hypothèse mathématico-corpusculaire, et cohérent avec cette dernière uniquement dans

[1] Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *art. cit.*, p. 29.

la mesure où elle ne la touche pas[1] » que fustige Grant, la métaphysique de Digby remplit le rôle que son auteur lui assigne au sein de l'économie de sa pensée : elle prépare l'homme au gouvernement de son âme et des autres.

[1] « It becomes merely a pedantic system, a set of formal terms juxtaposed to the mathematico-corpuscular hypothesis, consistent with it in the end simply because not touching it. » Patrick GRANT, *Literature and the Discovery of Method*, *op. cit.*, p. 122.

Conclusion

L'enquête nous a ainsi conduits de la philosophie naturelle à la dimension métaphysique de la pensée de Digby, en passant par sa logique. Elle a suivi la démarche de Digby qui adhère à la définition cartésienne de la philosophie comme recherche des principes[1], en suivant les trajectoires des atomes dans le monde physique puis dans la sphère cognitive, ainsi que leur absence dans le domaine spirituel dont les principes sont définis de façon négative. La variété de cette réflexion et son éclectisme n'empêchent pas de relever des constantes, révélatrices de ses préoccupations. Le corpus choisi était particulièrement varié dans sa composition, mais l'étude de ses thématiques de façon transversale a voulu révéler l'unité profonde de cette pensée, où la réflexion littéraire se présente comme une continuation de principes physiques et métaphysiques, où lettres, prières et méditations mettent en application des idées plus théoriques. L'unité de cette réflexion va au-delà du simple fait qu'elle a été rédigée par le même auteur.

L'analyse des écrits de Sir Kenelm Digby a révélé, d'abord, combien la gouvernance est au cœur de sa pensée. Le verbe « gouverner », qui désigne à la fois l'action de diriger les autres comme celle de guider un bateau, s'applique à autrui comme à soi. Les *Deux traités* sont rédigés pour encourager son fils – et ses autres lecteurs – à prendre au sérieux le gouvernement de leur âme qui passe par la connaissance de rudiments dans tous les domaines liés à la double nature de l'homme[2]. Cette dernière est nécessaire pour assurer la liberté de l'homme qui peut alors juger des conseils qu'on lui prodigue de toutes parts. La conséquence du bon gouvernement de soi se trouve dans la possibilité de diriger des hommes et de prendre une responsabilité dans la cité. Par exemple, Digby insiste, au fil des pages du *Journal*[3], sur la gestion de ses subordonnés en mer Méditerranée. *A contrario*, la propension du monde physique à la division et à l'instabilité – qui rend ce dernier plus difficilement gouvernable – souligne la nécessité du bon gouvernement. L'auteur ne cesse de répéter, dans une démarche toute catholique, que l'homme porte la responsabilité de sa vie éternelle, et qu'il doit, par conséquent, gouverner son âme en vue de cette fin qu'il assimile au bonheur[4]. La conséquence

[1] Bernard JOLY, *La rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1992, p. 370-371.
[2] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, épître dédicatoire, non paginée.
[3] Kenelm DIGBY, *Journal of a Voyage into the Mediterranean*, *op. cit.*, p. 17, 30, 41, 42, 54, 57, 58, 60, 70, 80, 85.
[4] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, épître dédicatoire, non paginée.

naturelle de ce bon gouvernement personnel se situe dans la capacité à diriger la cité, vocation naturelle de tout gentilhomme dont Digby se sentit peut-être frustré en raison des événements qui le privent d'une carrière véritablement politique. La dimension politique de la pensée de Digby est relativement peu connue. Il n'écrivit pas de traité politique, bien qu'il eût projeté de le faire[1], et sa participation à la vie politique, par ses ambassades et la « cabale de Blacklo », est dénuée de toute réflexion métapolitique[2]. Cependant, les métaphores et les images que Digby emploie dans son argumentation révèlent combien la dimension politique, au sens large du terme, habite sa pensée. Cet accent sur la gouvernance s'érige peut-être comme un barrage à l'inquiétude baroque, comme un désir de ne dépendre que de soi dans un monde où rien n'est assuré, où tout se meut et où tout échappe à l'homme. La maîtrise des circonstances qui sont à portée de l'homme[3] et son exaltation participe, dans une certaine mesure, à la « tentative de surmontement[4] » de la crise baroque, à cet effort pour soumettre ce qui peut encore l'être et s'assurer ainsi de son pouvoir sur le monde face à une inquiétude qui fait douter de la permanence de toute chose.

Le poète et le rhéteur sont aussi des gouverneurs à leur façon et la matière qu'ils soumettent prend la forme de mots dont la saine gestion éveille dans l'auditoire des effets désirés, susceptibles de mettre en action la volonté de ceux qui les écoutent. Dans cette perspective, *Loose Fantasies* peut se lire à plusieurs niveaux comme un récit autobiographique, un essai fictionnel qui met à l'épreuve les principes théoriques de liberté et de déterminisme sur deux personnages inspirés de la réalité, ou encore comme la démonstration que son auteur est un bon gouverneur de mots. Une autre définition de « gouverner », qui signifie aussi instruire un enfant ou avoir de l'emprise sur ses passions, entre ici en jeu. Plus largement, la dimension potentiellement manipulatrice de nombreux effets comme la sympathie, la musique ou la rhétorique sont l'objet d'un intérêt soutenu que le chevalier développe dès que l'occasion s'en présente. On y retrouve la sourde inquiétude qui caractérise la sensibilité baroque et qui semble pouvoir surgir à tout moment. La maîtrise des mots et des effets qu'ils peuvent susciter comprend, une fois de plus, une dimension liée à la gouvernance.

[1] British Library, Londres, Add. Mss. 41 846, f. 178-179.
[2] Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*
[3] Andrew Mousley note que la maîtrise des circonstances afférentes à l'ego constitue l'un des traits marquants des œuvres de la première modernité qu'il étudie, parmi lesquelles se trouve *Loose Fantasies*. Andrew MOUSLEY, *The Making of the Self: Life Writing in the English Renaissance*, Thèse de doctorat non publiée, Université du Kent, Canterbury, 1990, p. 1-28.
[4] Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 10.

L'idée de circulation, présente dans ces effets de manipulation, intéresse Digby qui voit dans les liens innombrables qui parcourent le monde la clé de sa compréhension. Depuis la vibration de la corde du luth qui suscite un son semblable sur une autre corde jusqu'à la circulation des atomes dans le fonctionnement de la sympathie, tout mouvement, fût-il physique ou émotionnel, contribue à tisser des liens invisibles dont la maîtrise peut accorder au savant un pouvoir non négligeable. Dans une certaine mesure, la tradition est elle aussi un phénomène de circulation puisqu'elle s'intéresse, dans la vision de Digby, à la façon dont la foi est transmise. La circulation prend aussi une signification nouvelle dans le contexte de la jeune République des Lettres où les ouvrages et les idées doivent pouvoir être diffusés librement, au-delà des frontières nationales, mais aussi des barrières matérielles qu'impliquent les distances physiques et les aléas d'impressions. Digby prend une part active dans cette transmission et il ne cesse de relayer les idées qui lui paraissent pertinentes, comme si cette démarche faisait profondément écho au fonctionnement du monde physique. Il a ainsi largement contribué à faire connaître Descartes outre-Manche en diffusant les idées de ce dernier, en les réfutant ou en se les réappropriant. La République des Lettres est déjà bien active en ce milieu du XVIIe siècle comme le prouve la vie de Digby. La lecture d'innombrables ouvrages et de nombreuses rencontres de savants et d'érudits ponctuent cette vie consacrée au savoir et à sa circulation. Cette dimension fait écho à la vision baroque d'un monde sans repos.

Néanmoins, la circulation menace l'intégrité du sujet. De fait, l'hypothèse atomiste remet en question ce qui fait qu'un être est *un* ou qu'une chose n'est pas une autre. La limite physique entre deux entités est un espace flou où les atomes viennent s'agréger au corps ou s'en détacher, remettant en question leur identité individuelle. La solution que propose Digby est, en apparence, mathématique, puisqu'elle implique d'analyser la signature spécifique, faite de quantité, de chaque chose. La démarche souffre cependant de nombreux écueils, et ses lignes de faille font apparaître la possibilité de la métamorphose, héritée de l'alchimie, qui postule un changement de sphère ou de nature pour l'élément étudié. La métamorphose est d'abord un principe explicatif quotidien qui permet de justifier la transformation effectuée par la digestion ou la circulation sanguine ou encore l'assimilation de perceptions externes par l'entendement. Le magnétisme fait usage de cette transformation, la sympathie en démontre l'effet. L'âme elle-même s'accroît par métamorphose, se transformant à l'arrivée de chaque

impression. Ainsi, la métamorphose constitue un précepte récurrent et adaptable, pour la dimension tant physique que cognitive de l'homme. L'instabilité et le changement, de façon baroque, sont inscrits au cœur de l'homme, dont la quête de l'identité parcourt le travail de Digby.

Or, parallèlement à cette solution, la philosophie de Digby, et sa logique en particulier, est profondément humaine, centrée sur le sujet et son expérience, sur l'homme et ses sensations, sur l'être et ses corollaires, comme s'il y avait une urgence à retrouver la définition de l'être afin de faire rempart contre sa dissolution. Ainsi, l'interprétation de la tradition, véritable transmission de la foi par la voie humaine et familiale, se concentre sur la manière dont elle se fait au détriment du contenu qu'elle véhicule. Si l'alchimie incarnait, traditionnellement, le monde comme un tout dont l'unité organique se manifestait dans les trois règnes et dont il fallait découvrir les rythmes et les processus[1], la nouvelle philosophie, elle, est centrée sur le sujet. Digby incarne bien la transition de l'un à l'autre : féru d'alchimie, il enquête sur les circulations secrètes et les correspondances que le monde physique recèle, mais en même temps sa philosophie révèle une préoccupation pour le sujet, pour son identité présente et future, et pour sa nature profonde telle qu'elle échappe précisément, dans une certaine mesure, à ces lois du monde physique. Une fois de plus, Digby s'inscrit dans la tentative baroque de surmonter la crise, dans cet effort qui le pousse à retrouver l'être et son identité pour asseoir une certitude indéniable dans un monde aux contours flous.

Enfin, le sujet trouve dans la représentation un mode d'accès au monde spirituel, central dans la pensée de Digby. C'est l'image du miroir qui incarne le mieux l'accès qu'ouvre la représentation, rendue possible par les nombreuses correspondances entre le monde physique et sa contrepartie immatérielle. Cette dimension est probablement celle qui dissone le plus dans le cadre de la problématique choisie, dans la mesure où cette adéquation entre intérieur et extérieur, entre beauté et bonté, et cette recherche de l'unité profonde qui lie les deux sphères sont parfois associées à la sensibilité classique. Le baroque n'est pas un concept imperméable, au contraire, il se nourrit de son contraire, et on peut en voir le signe dans cette thématique. La façon dont Digby envisage la représentation souligne cependant l'inquiétude de la dissolution et de la fragmentation qui trouve sa meilleure illustration dans le corps pourrissant, dévoré de vers, que Sir Kenelm

[1] Bernard JOLY, *La rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 371-372.

décrit à plusieurs reprises[1]. Il s'interroge sur la relation entre mondes matériel et spirituel qui se repaît de la contradiction : il définit l'un par opposition à l'autre, tout en ne cessant jamais de souligner la continuité entre les deux.

Il est indéniable que de nombreux traits de la sensibilité baroque se dégagent de la pensée du chevalier : l'instabilité continuelle inscrite tant dans le monde physique qu'au cœur de l'homme, la métamorphose qui explique les changements quotidiens, le chaos permanent qui agite le monde physique, la théâtralisation qui permet à l'entendement de parvenir à la connaissance, le goût du merveilleux qui fait s'appesantir le chevalier sur des phénomènes inhabituels, les apparences trompeuses qui cachent la réalité, les forces sourdes qui menacent l'intégrité de l'homme ainsi que sa liberté, la contradiction qui, loin de menacer l'intelligibilité du monde, devient un principe explicatif, l'union des contraires qui seule peut faire advenir le monde spirituel, la surprise et le renversement qui changent la perspective d'un objet d'étude. La crise baroque marque indéniablement le travail de Digby tant dans sa forme que dans ses thématiques et ses sujets, et il y participe non seulement en l'exprimant, mais aussi en proposant des solutions pour la surmonter. Si l'on considère que le baroque est une forme d'inquiétude et de crise associée au XVIIe siècle, accompagné de la tentative de la vaincre, ou, tout au moins, de la maîtriser, alors Digby participe à la sensibilité baroque.

Pour autant, Sir Kenelm Digby peut-il et doit-il être considéré comme un penseur baroque ? Le présent travail a tenté de mettre en valeur les traits baroques de sa pensée, mais cela ne fait pas nécessairement de lui un penseur baroque. Digby est un penseur baroque comme on est de son époque, dans un mouvement dialectique d'appropriation et de rejet, ou, mieux encore, dans un dialogue avec une période et les idées qui y circulent.

La notion de baroque s'est enrichie au cours de ce travail, et j'ai tenté de montrer comment cet adjectif, pourtant protéiforme et polysémique, semble trouver tout son sens quand il est défini comme une sensibilité, une attirance pour certaines thématiques, pour des manières de faire et de penser qui, toutes ensemble, forment une attitude et un goût qui se distinguent au XVIIe siècle d'autres sensibilités plus classiques, qui mettent en valeur la symétrie plutôt que le chaos, la stabilité plutôt que l'instabilité, l'harmonie et

[1] Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 134 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*, f. 43v-r ; Kenelm DIGBY « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », *op. cit.*, p. 140 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 220

l'équilibre plutôt que la surprise. S'il est toujours possible de trouver des signes de cette sensibilité classique dans la pensée de Digby, c'est aussi que le baroque et le classique se nourrissent l'un l'autre, qu'ils entretiennent une relation faite de complémentarité et de rejet.

Si Digby est, on a voulu le montrer, un penseur de sensibilité baroque, il reste à voir si son œuvre peut fonder un travail sur le concept de philosophie baroque. Cette dernière retrouverait les traits évoqués ci-dessus chez des penseurs majeurs et mineurs de la même époque. Le travail a été entamé pour Descartes[1] et esquissé pour Pascal[2], il mériterait d'être poursuivi avec d'autres savants et érudits des deux côtés de la Manche. Sa théorisation aiderait peut-être à contextualiser de façon plus fine les grands penseurs de cette époque et à amener à la lumière des philosophes moins connus qui reflètent adéquatement les idées de leur temps.

[1] Pierre CAHNÉ, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, *op. cit.* ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.* ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, *op. cit.* ; Erik LARSEN, « Le baroque et l'esthétique de Descartes », *Baroque*, n° 6, 1973.

[2] Pierrette FOURCADE-GUILLAUME, « Quelques aspects du baroque dans les fragments pour l'*Apologie* de Pascal, *Baroque*, n° 6, 1973 ; Jean MESNARD, « Baroque, science et religion chez Pascal », *Baroque*, n° 7, 1974 ; Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque*, *op. cit.*, p. 174.

Bibliographie

Table des matières de la bibliographie

SOURCES PRIMAIRES **599**

ÉCRITS DE DIGBY 599

Lettres *599*

Discours, fragments et notes *620*

Méditations et prières *622*

Opuscules, traductions et traités publiés *622*

Lettres dédicatoires *623*

Éditions critiques *624*

ÉCRITS D'AUTRES AUTEURS 624

Sources manuscrites *624*

Sources publiées *625*

Lettres 625

Ouvrages dédiés à Digby 626

Ouvrages publiés 627

Correspondances et récits de contemporains 627

Débats du XVIIe siècle 629

Sources de Digby 633

Éditions contemporaines 633

Éditions modernes 638

SOURCES SECONDAIRES **642**

HISTORIOGRAPHIE DE *SIR KENELM DIGBY* 642

Biographies et études *642*

Études sur sa philosophie de la nature *643*

Études sur le « blackloisme » *644*

Études sur son voyage en Méditerranée *644*

Bibliothèque de Digby *645*

Études littéraires *645*

Littérature populaire inspirée de Digby *645*

BAROQUE ET CLASSICISME 646

Concepts *646*

Études philosophiques faisant usage de ces notions *649*

CONTEXTE INTELLECTUEL ET SOCIOPOLITIQUE 650

Généralités *650*
L'Angleterre au XVIIe siècle *651*
La France au XVIIe siècle *656*
Histoire de la pensée au XVIIe siècle *658*
Études sur Descartes *661*
Études sur Hobbes *663*
PHILOSOPHIE DE LA NATURE 665
Généralités *665*
Crise et révolution scientifique 665
Méthode 667
Théories de la nature *669*
Théories antiques 669
Théories contemporaines 670
Questions spécifiques sur le monde naturel *671*
Mouvement 671
Querelle du vide 672
Reproduction 672
Animaux 673
Perception et sens 673
Cœur et sang 673
Sympathie 674
Atomisme 674
Gravité 676
Magnétisme 676
Alchimie 677
LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE 678
Ouvrages de référence *678*
Le scepticisme *679*
Théories de la connaissance : épistémologie *680*
THÉOLOGIE ET HISTOIRE RELIGIEUSE 681
Réforme et Contre-Réforme *681*
Le catholicisme en Angleterre *682*
Catholiques anglais 682
Tolérance religieuse 685
Tradition 686
Dévotion 687
Mystique 688
QUESTIONS MÉTAPHYSIQUES 688
Contexte *688*
Ontologie *689*

Liberté et déterminisme *689*
Questions sur l'âme *690*
Anges *691*
Mort et immortalité *691*
Eschatologie *692*
OUTILS 693
Ouvrages de référence *693*
Méthode et débats historiographiques *694*

Sources primaires

Écrits de Digby[1]

Lettres[2]

« Kenelm Digby à une dame, 'I do not believe the Prince will visite you' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 87.

« Kenelm Digby à Abdell de Padoue », Breschia, s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Sloane Ms. 4066, f. 321.

« Kenelm Digby à une dame, 'After a long inquisition' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 92-95.

« Kenelm Digby, 'You will not suspect I would begin with you' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 82-86.

« Kenelm Digby à Hugh Peters, 'On the other leafe of this sheete, is a Note' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, Beineke Library, Yale University, James Marshal & Marie-Louise Osbourn Collection, Ms. 4407, f. 1a-2b, 25/03.

« Kenelm Digby à une dame, 'Qui endure en son esprit de semblables inquietudes' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 119.

« Kenelm Digby, 'La condition en laquelle je me trouve est bien extraordinaire' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 117-118.

« Kenelm Digby, 'You will not expect I would begin with you to breake my word' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 82-86.

« Kenelm Digby à une dame, 'My Lord your brothers going now away' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 44-45.

« Kenelm Digby à Dr Duppa, 'I understand (wth much gladnesse)' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 19-20.

« Kenelm Digby à une dame, 'The severest Judge that ever was' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 64-65.

[1] Dans la catégorie des écrits de Digby, j'ai privilégié la distinction de genre sur la séparation manuscrit/publié. De fait, le choix de publication de nombre de ces écrits paraît parfois aléatoire, et indique une plus grande aisance d'accès mais pas nécessairement une plus grande importance.

[2] La définition de ce qui constitue une lettre ne va pas de soi : les lettres dédicatoires, les lettres ouvertes et publiées ou les discours sous forme de lettres devraient-ils être inclus dans cette catégorie ? À des fins de classification, j'ai fait le choix d'inclure ici les écrits dont la forme épistolaire a une importance c'est-à-dire qu'elle s'adresse à une personne en particulier qu'elle vise à informer ou convaincre, et qu'elle s'inscrit dans un certain dialogisme, soit en réponse à une lettre, soit en attente d'une réponse, comme en témoignent souvent les introductions des lettres, consacrées à la recension des lettres reçues. Ainsi, les lettres entre George Digby et Sir Kenelm, bien que publiées, s'adressent plus particulièrement à leur destinataire avant de servir une polémique publique, je les inclus donc ici. À l'inverse, la lettre à Lady Purbeck est sans visée dialogique, ainsi que les lettres dédicatoires qui servent à s'attirer la grâce d'une personne ou à remercier, j'ai donc consacré une catégorie séparée pour celles-ci. En outre, certains fragments qui nous sont parvenus ont pu faire partie de lettres ou leur servir de brouillons – mais leur dimension parcellaire empêche l'analyse épistolaire, je les ai donc mis dans une rubrique distincte.

« Kenelm Digby à une dame, 'If a short and the last troble I shall ever give you' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 66.

« Kenelm Digby à son frère, 'I thanke you a thousand times for your kinde and judicious letter' », s.l., s.d. Lettre publiée, *Letter-Book*, f. 117.

« Kenelm Digby à un ami, 'I should have expected any other offer' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 61-75, s.d.

« Kenelm Digby, 'Considerez comment quiconque a l'esprit fortement attachè' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 120-122, s.d.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'My man shall attend' », s.l., s.d. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/23.

« Kenelm Digby à Sandie Parson, 'Once againe before my going' », Londres, 30 mars 1620. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ashmole 240, f. 130. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, Londres, S. Low Marston & co., 1932, p. 85-86.

« Kenelm Digby à un ami, 'By this message I send you' », Gayhurst, 19 août 1624. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ashmole 1730, f. 166-167.

« Kenelm Digby à Lord Bristol, 'As soone as I came to the towne' », Londres, 27 mai 1625. Lettre manuscrite, Sherborne castle archive, Digby Ms. vol. I, f. 223.

« Kenelm Digby à Robert Cotton, 'I have spoken to the king to have a commission' », Londres, 11 juillet 1627. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Cotton Ms., Jul. c. III., f. 148. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 301.

« Kenelm Digby à Mr. Nicholas, 'I am now going out of the towne' », Londres, 21 décembre 1627. Lettre manuscrite, *Calendar of State Papers*, Domestic, James I, 16/87/24.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'This bearer Mr George Vernon, who bringeth letters to his M^{tie} from the Bassha and Duana of Argives », Argive, 22 mars 1627[1628]. Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 71/1/82, f. 89r.

« Kenelm Digby à sa femme Venetia Stanley, 'I hope that long ere this' », Zante, 26 mai 1628. Lettre manuscrite, Derbyshire Record Office, D258/12/34.

« Kenelm Digby à Sir Peter Wyche, 'I understand by Mr Visconsul heere that happily some persons who draw theire proffitt out of others », Alexandrette, 13 juin 1628. Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 97/14/154, f. 154r-155v.

« Kenelm Digby à Isaac Wake, I thinke it my obligation to acquaint your Lord^{p} with an accident that hath lately happened' », Alexandrette, 14 juin 1628. Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 99/30/334, f. 334r-v.

« A Letter from abord the Admirall of Sir Kenelme Digbie », Scanderone, 16 juin 1628. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 139-141.

« Kenelm Digby à Antonio Capello, 'Having heard that some galeasses' », Alexandrette, 21 juin 1628. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Venetian archives, vol. XXI.

« Kenelm Digby à Antonio Capello, 'I have no time to make a long reply to yours' », Alexandrette, 21 juin 1628. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Venetian archives, vol. XXI.

« Kenelm Digby à Antonio Capello, 'If the late incident arose from my mistake' », Alexandrette, 21 juin 1628. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Venetian archives, vol. XXI.

« Kenelm Digby au roi, 'Your Ma-ties petitioner conceiveth' », Londres, 27 janvier 1630. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/159 f. 31.

« Kenelm Digby à Robert Cotton, 'By your permission I send you here enclosed' », Charterhouse, s.d. Lettre publiée, Eric British Library, Londres, Cotton Ms. Vesp. F. XIII, 248[1].

« Kenelm Digby à Mr. Nicholas, 'By this enclosed wch I now received' », Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, James I, 16/175/89, 23 novembre 1630.

« Kenelm Digby à une dame, 'Not onely but your obstinate silence' », s.d., s.l. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Harley Ms. 4153, f. 80-81. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 254-255[2].

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I hoped to have found your Ho: yesterday' », Londres, 5 juillet 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/220/16 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 172.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'This bearer, Dr. Dorislaus' », Londres, 30 juillet 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/221/56 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 171.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'This enclosed was once att Oatlandes' », Londres, 3 août 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/221/11 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 172.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'About 3 or 4 dayes agone j wrote' », Londres, 6 août 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/221/22 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 173.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I humbly thanke your Ho: for your frindly salutation' », Deptford, 12 septembre 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/223/21 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 174-176.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I came yesterday to London in hope to have seene your Ho: there' », Deptford, 19 septembre 1632. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/223/37 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 176-177.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I have heard much whispering' », Charterhouse Yard [Londres], 2 janvier 1633. Lettres publiées, *Historical Manuscript Commission Report of the Papers*, Melbourne Hall ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 177.

[1] La lettre a été écrite lorsque Allen décida de donner ses manuscrits à Digby et avant que ce ne fût fait de façon officielle, le 26 octobre 1630.
[2] Digby fait allusion, dans cette lettre, au don que lui fit Thomas Allen de ses manuscrits. Ce dernier étant vivant au moment de la lettre, on peut la dater d'avant 1632.

« Kenelm Digby au Lord responsable des commissions pour l'amirauté anglaise, 'The gonner of the Dreadnaught being very lately dead' », s.l., 28 avril 1633. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/237/56 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 178-179.

« Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'I understand that the gonner' », s.l., 28 avril 1633. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/237/56 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 178-179.

« Kenelm Digby à Thomas Gell, 'I hoped to have seene you before this time' », s.l., s.d. [1633]. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 49v-54r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 446-448.

« Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », s.l., s.d. [1633]. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 37v-43r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 138-140.

« Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », Hartingfordbury, 18 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 1-35. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 121-138.

« Kenelm Digby à son frère, 'I am confident you believe I have ever loved you' », Hartingfordbury, 18 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 35-37r. Lettre Lettre publiée, Vittorio Gabrieli, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 136-138.

« Kenelm Digby à son frère, 'This is the thirde Octave of my deare wifes death' », s.l., [22 mai 1633]. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, 43v-48r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 140-142.

« Kenelm Digby à son frère, 'I am more pleased in writing to you then in any thinge else' », Hartingfordbury, 23 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 56-62v. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 450-453.

« Kenelm Digby à Edward Reed, 'I returne you many thankes for your friendly and kinde letter' », Hartingfordbury, 23 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 55v. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 449.

« Kenelm Digby à Anthony Lowe, 'A principall arrant that carrieth this servant of mine' », Hartingfordbury, 23 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 54v-55r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 449.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'Me thinkes sorrow sheweth her selfe a tyrant' », Hartingfordbury, 23 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 48v-49r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 446.

« Kenelm Digby à son frère, 'I know not how I ended my last letter to you' », Hartingfordbury, 24 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 63-64r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 453-454.

« Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », Hartingfordbury, 24 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 64v-73r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 454-458.

« Kenelm Digby à son frère, 'It deserveth serious consideration to see how weake' », Hartingfordbury, 25 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 73v-81v. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », *The National Library of Wales Journal*, 1956, vol. IX, n° 4, p. 458-462.

« Kenelm Digby à Thomas Gell, 'I heartely thanke you for your judicious and frendly letter' », Hartingfordbury, 31 mai 1633. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *un inglese italianato nell'età della controriforma*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 238-239.

« Kenelm Digby à Mrs. Fortescue, 'I may not lett my good cosin Anthony Fortescue returne unto you' », Hartingfordbury, 31 mai 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 82. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 237-238.

« Kenelm Digby à Joseph Rutter, 'I thanke you kindely for your loving and affectionate letter' », Hartingfordbury, 4 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 84-85. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 81-82.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'As your Honors goodnesse and worthy disposition' », Gayhurst, 11 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 86-87r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 239-240.

« Kenelm Digby à Edward Sackville, comte de Dorset, 'Being now returned up to Londres' », Londres, 14 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 87v-88r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 240-241.

« Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », Londres, 15 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 95-98. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 241-244.

« Kenelm Digby à son frère, 'I must acknowledge that you have reason' », Londres, 16 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 99-100. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 244-245.

« Kenelm Digby à son frère, 'I come to talke with you as one that is wearied out' », Londres, 17 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 101-106. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 82-85.

« Kenelm Digby à son frère, 'As I sate this morning meditating deeply' », Londres, 19 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 107-111. Lettre publiée GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 246-249.

« Kenelm Digby à son frère, ‘Before you open my letter you may guesse’ », Londres, 20 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 113r.

« Kenelm Digby à sa mère, ‘I humbly thanke your Ladyship for the charitablenesse’ », Londres, 20 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 112. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 249-250.

« Kenelm Digby à son frère, ‘Though I came yesternight late and weary to ye town’ », Londres, 24 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 88v-94. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book ‘In Praise of Venetia,’ Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 142-145.

« Kenelm Digby à son frère, ‘I will send you here in a few lines’ », Londres, 26 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 113v-114. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 250-251.

« Kenelm Digby à son frère, ‘I have sometimes pleasant dreames’ », Londres, 26 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 115-116r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 251-252.

« Kenelm Digby à sa mère, ‘I humbly thanke your Ladyship for your loving and motherly letter’ », Londres, 27 juin 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 116v. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 252-3.

« Kenelm Digby à Magdalen Digby, ‘I have lately received your loving letter’ », Londres, 17 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 120v-123r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 256-258.

« Kenelm Digby à Lady Mary Percy, ‘I doubt not but your Ladyship hath long since heard’ », Londres, 17 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 123v-124r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 258-259.

« Kenelm Digby à Anthony Tracy, ‘I humbly beg your pardon for my thus long silence to you’ », Londres, 17 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 124v-126. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 259-261.

« Kenelm Digby au Père Thomson [i.e. John Gerard, S.J.], ‘I humbly and heartely begge your pardon’ », Londres, 17 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 127-129. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 261-263.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, ‘Your Honors letter of the 14th present, confirmeth me’ », Londres, 26 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 118-120r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 254-255.

« Kenelm Digby à son frère, ‘I hope I shall hereafter finde more strength’ », Londres, 27 juillet 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 130-133r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 263-266.

« Kenelm Digby à un ami, ‘In answer to your loving and charitable letter’ », Londres, 11 septembre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 137-140. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book ‘In Praise of Venetia,’ Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 145-147.

« Kenelm Digby à son frère, ‘You were much desired at my lorde of Kentes’ », Londres, 12 septembre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 142v-145r. Lettre publiée,

Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 85-86.

« Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », s.l., 14 septembre 1633. Lettres manuscrites, British Library, Londres ; Harley Ms. 4153, f. 76-79; *Letter-Book*, f. 145v-148. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 252-254.

« Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'You may please to remember that the last yeare' », Charterhouse Yard [Londres], 14 septembre 1633. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/246/32 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 178.

« Kenelm Digby [au Père Thomson, i.e. John Gerard, S.J.], 'I did yesterday receive yours of the 29 July' », Londres, 15 septembre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 149-53r. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 87-89.

« Kenelm Digby à un Lord, 'I esteeme my selve very much obliged unto your Lordship' », Charterhouse Yard [Londres], 6 octobre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 153v-155. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, 1955, vol. IX, n° 2, p. 147-148.

« Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », Londres, 23 octobre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 156-71. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 89-96.

« Kenelm Digby à un membre de sa famille, 'Yesternight I receaved your Lordships letter of the 4th present' », Londres, 22 novembre 1633. Lettre manuscrite, Beineke Library, Yale University, James Marshal & Marie-Louise Osbourn Collection, Ms. 4407, f. 1r-2v. Lettre publiée, HARTLIB, *The Hartlib Papers: A Complete Text And Image Database*, URL : http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work /8eda0d2f-00fb-48f4-967e-e1339a83fbe1.

« Kenelm Digby à George Digby [?] « I am not so indulgent to my selfe' », Gayhurst, 24 décembre 1633. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 172r-v.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I must not omit by this good opportunity' », Gayhurst, 24 juillet 1634. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, Melbourne Hall ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 189.

« Kenelm Digby, 'Since Mr. Secretary will not let me witness' », Gayhurst, 21 août 1634. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, Melbourne Hall ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 189.

« Kenelm Digby à sa mère, 'Where I have a deepe grounded respect in my heart' », Salden, 5 septembre 1634. Lettre manuscrite, *Letter-Book*, f. 208-209.

« Kenelm Digby à Walter Aston, 'There is a litle thinne book in 8° (or rather in 12°)' », s.l., [1635]. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/308 f. 140 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 214-215.

« Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », Londres, 13 mai 1635. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Harley Ms. 4153, f. 6-13. Lettre publiée, Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 278-283.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'My journey has been delayed by a treaty' », Londres, 31 juillet 1635. Lettres publiées, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 190.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'Considering how unseemly a letter' », Rye, 11 septembre 1635. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 191.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 2 lettres au sujet du port de Rye », Rye, 14 septembre 1635. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II, n° 93, 94. Lettres publiées, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 191.

« Kenelm Digby à Sir Francis Windebanke, 'Being arrived att Paris where I intend to remaine' », Paris, 29 septembre 1635. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/298/66 ; BLIGH, p. 193.

« Kenelm Digby à Sir John Coke au sujet de Rye », [Paris], 29 septembre 1635. Lettres publiées, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, Melbourne Hall ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 192.

« Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I acknowledge myself excessively bound' », Paris, 15 février 1636. Lettre publiée, HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION, *Report of the Papers*, 12th report, Melbourne Hall, vol. II ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 192.

« Kenelm Digby [à Sir Francis Crane], 'The confidence I have of your goodnesse, maketh me now doe what in my letter to your Ho: about 2 moneths agone' », Paris, 28 février 1636. Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 78/103/42, f. 123r.

« Kenelm Digby à Nicholas Coke, 'It is a great displeasure to me that unto the letter I received from your honble by Sir Francis Crane' », Paris, 8 juillet 1636. Lettre manuscrite, The National Archives, Kew, SP 78/101/77, f. 265r-266v. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 78/101/252 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 200-202.

« Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », Paris, 18 septembre 1636. Lettre manuscrite, Houghton Library, Harvard University, Ms. Eng 986.

« Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I stayed little with my L-d this morning' », [Paris], 1er octobre 1636. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford ; Rawlinson D 1104, f. 13v.

« Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », Paris, 15 octobre 1636. Lettre manuscrite, Smith College Library, Massachussetts, Misc. Ms. 820.

« Kenelm Digby à Francis Windebanke, 'I presume to continue the liberty' », Paris, 20 octobre 1636. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 78/102/153 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 202.

« Kenelm Digby au Prince de Guéméné, 'Pour obéir à vostre Commandement' », Loudun, 27 octobre 1636. Lettres manuscrites, Bodleian Library, Oxford ; Rawlinson D 1104, f. 21 ; Bodleian Library, Ms. Selden, f. 151-152 ; Bodleian Library, Ms. Smith 21, f. 57. Traduction anglaise, Thomas HOBBES, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel MALCOLM (ed.), Oxford, Clarendon Press, vol. I, p. 46-49.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'Having very lately written unto your Lo:' », Paris, 6 janvier 1637. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/343 f. 85. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 213-214.

« Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Your most friendly letter of the 26. Nov' », Paris, 17 janvier 1637. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Rawlinson D 1104, f. 13r.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'I humbly thanke your Lo: for yrs of the 9 past' », Paris, 31 janvier 1637. Lettres publiées, *Calendar of State Papers* Domestic, Charles I, 16/344, f. 120 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 197-198.

« Kenelm Digby à John Selden, 'The notice that we have had here how the sicknesse hath driven all people' », Paris, 11 février 1637. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ms. Selden supra 108 f. 78.

« Kenelm Digby à Robert Sidney, comte de Leicester, 'Although the small importance' », Londres, 11 mai 1637. Lettre publiée, *The English Historical Review*, 1919, vol. XXXIV, n°135, p. 408.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'This will give your Lo: account of 2 letters' », Londres, 27 juillet 1637. Lettres publiées, British Library, Londres ; *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/364 f. 131 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 234-235.

« Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Nothing but impossibility of payment' », Londres, 11 septembre 1637. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford ; Rawlinson D 1104, f. 11v. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 236-237.

« Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », Londres, 15/25 sept [s.d.][1]. Lettres manuscrites, British Library, Londres ; Add. Ms. 41 846, f. 96r-101r ; British Library, Harley Ms., 4153, f 107.

« Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », Londres, 4 octobre 1637. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Rawlinson D 1104, f. 12v.

« Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », Paris, 8 janvier 1638. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 1-10.

[1] La lettre s'intéresse à la prémonition et présente une version de l'atomisme digbéen qui me font penser qu'elle a été rédigée dans la période 1637-1640 lorsqu'il se trouve à Londres, et qui constitue sa période la plus intense sur le plan intellectuel. On trouve des échos de ses questions sur les anges dans sa correspondance avec Hilaire de Tours, sur la prémonition dans sa correspondance avec Hobbes, et sur l'atomisme dans ses *Deux traités* de 1644.

« Kenelm Digby à George Digby, 'When I wrot my letter, I intended to review and copy it' », s.l., 26 décembre 1638. Lettre publiée, Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, Londres, 1651, p. 20-22.

« Kenelm Digby à Walter Montagu », 19 mai 1638.

« Kenelm Digby à Walter Montagu », mai 1638.

« Kenelm Digby à George Digby, 'My unsteady abode in the town and frequent and suddain excursions out of it' », Londres, 29 décembre 1638. Lettre publiée, DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 6-19.

« Kenelm Digby à Monseigneur Richard Smith, 'Your Lo:ps most noble and kind letter' », Londres, 7 février 1639. Lettre manuscrite, Westminster diocesan archives ; series A, vol. XXIX, doc. 77, f. 253.

DIGBY Kenelm et MONTAGU Walter, « The letter sent by Sir Kenelm Digby and Mr Mountague concerning the contribution, 'It is sufficient already knowne to everyone' », Londres, 17 avril 1639. Lettre publiée, *A Copy of the Letter Sent by the Queenes Majestie*, Londres, 1641, p. 3-4.

« Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé', Londres, 24 février 1640. Lettre publiée, Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, Bernard ROCHOT, Cornelis DE WAARD et Marie P. TANNERY (eds.), Paris, Beauchesne et fils, 1932, vol. IX, p. 119-124.

« Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », Londres, 15 mars 1640. Lettre publiée, Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, *op. cit.*, vol. IX, p. 203-207.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'I know not whither it were not better manners' », Gresham College [Londres], 26 juin 1640. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/457/103 ; BLIGH, p. 237-239.

« Kenelm Digby à Dr Barkham, 'At the end of your Manuscript booke' », s.l., 14 juillet 1640. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ashmole 243, f. 124.

« Kenelm Digby à Dr Bartholomew, 'At the end of your Ms. booke' », s.l., 17 juillet 1640. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ms. Savile 99.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Upon receit of your letter by Mr Paramore' », Tonbridge Wells, 8 août 1640. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/1.

« Kenelm Digby à Sir Tobie Matthews, 'If I dorst not presume to send my thanks to my lady of Carlile' », Tonbridge Wells, 16 août 1640. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 36r[1].

« Kenelm Digby à George Digby, 'As long as my Lord your father was at home, I forbore troubling your lordship' », York, 25 septembre 1640. Lettre publiée, Richard BOYLE, *The Lismore Papers: Selections from the Private and Public Correspondence*, Londres, 1888, vol. IV, 2e série, p. 123-136.

[1] La lettre figure aussi sous une forme un peu différente dans DIGBY Kenelm, « Kenelm Digby à Sir Tobie Mathews, 'If I durst presume to send thanks to my lady' », Lettre publiée in Tobie MATHEWS, *A Collection of Letters, Made by Sr Tobie Mathews, Kt, with a Character of the Most Excellent Lady, Lucy Countess of Carlisle*, Londres, 1659.

« Kenelm Digby à George Digby, 'By my last volumnous letter (rather booke) your lordship will have understood very exactly what passed' », York, 1er octobre 1640. Lettre publiée, Richard BOYLE, *The Lismore Papers: Selections from the Private and Public Correspondence*, Londres, 1888, vol. IV, 2e série, p. 137-140.

« Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », Spa, 29 août 1641. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 37-54.

« Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I thinke there is nothing trewer' ». Liège, 15 septembre 1641. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 55-57.

« Kenelm Digby à un ami, 'There are so many mutuall tyes of frendship' », s.l., [1642-1643]. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 59-62. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 114-116.

« Kenelm Digby à un ami, 'I am sorry I can not returne' », s.l., [1642-1643]. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 63. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 116-118.

« Kenelm Digby à Lord Buckhurst, 'The enclosed letter, will speake for me' », s.l., 25 mars 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/2(61).

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'If hasty prayres of surprised men' », Londres, 2 août 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/2.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'With alike feeling of joy as Joseph wept over his brethren' », Tonbridge Wells, 13 septembre 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/4.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'You suffered so much, and so many wayes' », Tonbridge Wells, 27 sept 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/3.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'In your not being here wth my ladies, I wanted halfe of my soule' », Londres, 10 décembre 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/6.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Monsr Jaques maketh such hast away' », Londres, 13 décembre 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/7.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Mr Dorenzas hast would not permitt me yesterday' », Londres, 18 décembre 1642. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/5.

« Kenelm Digby à Robert Harley ». Winchester House, 1er février 1643. Lettre manuscrite, Longleat House, P.O., vol. II, f. 69.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'My arrant now, is not to excuse my not lighting' », s.l., 3 mars 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/8.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘When ones devotions are arrived to the highest pitch’ », s.l., 10 mars 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/9.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘My lord your father is resolved you shall goe’ », s.l., 10 mars 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/10.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘When God bad Jobs frendes addresse themselves’ », s.l., 14 mars 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/11.

« Kenelm Digby à Sir Thomas Browne, ‘Speedily upon receit of your letter of the 3d current’ », Winchester House, 20 mars 1643. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Rawlinson D 391, f. 59-60. Lettre publiée, Thomas BROWNE, *Sir Thomas Browne’s Works*, Simon WILKIN (ed.), Londres, Pickering, 1835, vol. II, p. xxviii-xxix.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘The story of present actions and the survaying’ », s.l., 12 avril 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/12.

« Kenelm Digby à une dame, ‘The severest Judge that ever was’ », s.l., s.d. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 64-65.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘Tis high time I leave the world’ », Londres, 20 avril 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/13.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘I am angry att my selfe’ », Londres, 27 avril 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/14.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘Longing much to heare how your Lo:’ », Londres, 29 avril 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/15.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘I am sure your Lo: hath read’ », Londres, 12 juin 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/16.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘Too many particulars (God knoweth)’ », Londres, 13 juin 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/17.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘Gutta canat Lapidim; non vi, sed sape cadendo’ », Londres, 10 juillet 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/18.

« Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, ‘I saw Sir Toby Matthew once’ », Londres, 11 juillet 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/19a.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘I crave your Lo:ps pardon for not sending you before now the ragges’ », Londres, 14 juillet 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/20.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, ‘By your pleading of an ill cause’ », Londres, 18 juillet 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/21.

« Promesse de Digby, 'Whereas upon the Mediation of her Ma-ty' », août 1643. Lettre publiée, Michael HUDSON, *An Account of King Charles Is Escape*, Oxford, 1731, p. 581-583.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'I have had your Lo:ps of the 17 Octob english stile' », Paris, 3 décembre 1643. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C252/22.

« Kenelm Digby à James, Lord Cranfield », 16 janvier 1644. Copie manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ms. Ballard 62 f. 53.

« Kenelm Digby [au cardinal Barberini], 'Jo bene che ogni correspondaza inutile di lettere, è importuna a VS che non perde un minimo momento del suo tiempo' », Paris, 24 juillet 1644. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 87r-v.

« Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Celle cy vous demandera pardon en mon nom' », [Paris], [1644]. Lettre manuscrite, Bibliothèque Nationale de France, site Richelieu, NAF 6205. Lettre publiée, Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 219-220.

« Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Je viens tout a cette heure de recevoir' », s.l., [1644 ?]. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 90-91. Lettre publiée, Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 215-218.

« Kenelm Digby à Richard Browne, 'If Your secretary have made a draught' », Paris, 2 février 1645. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Add. Ms. 19 398, f. 181. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 302.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'This is the fourth letter I have presumed to trouble your Lo: with' », Paris, 23 février 1645. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/506/43 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 248-249.

« Kenelm Digby au cardinal Barberini, 'Ho stimato per bene di aggiongere a la lettera per la Regina d'Inghilterra, ancora un'altra il sig-r Germano' », Rome, 8 juillet 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 88r-v.

« Kenelm Digby, à Luc Holste, 'Mr White telleth me your kindenesse' », Rome, 11 juillet 1645. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 157r. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 10.

« Kenelm Digby au cardinal Barberini, 'Il Prĕ. Tomaso è stato meco q^{ta} mattina, et m'ha riferito tanto dell'animo impenso et scriscerato di V. S. per la Regina' », Rome, 15 juillet 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 92r-v.

« Kenelm Digby au Cardinal Barberini, 'Stavo tutto il giorno hieri aspettando l'ordine del Sigr Cardinal Pamfilio' », Rome, 10 septembre 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 93r-94r. Traduction anglaise, Philip T. HOWARD, *Dominicana: Cardinal Howard's Letters,* Leeds, J. Whitehead & Son, 1925, p. 15-17.

« Kenelm Digby à Luc Holste, 'I will begin my letter wth craving pardon for my writing it in so barbarous a language as English' », Rome, 22 septembre 1645. Bibliothèque du Vatican, Ms. Barb. Lat. 3631, f. 161r-v. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 10-11.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'I have your of the 3. currant: for which I humbly thank you' », s.l. [Rome], 26 septembre 1645. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 3-5.

« Kenelm Digby [au cardinal Barberini], 'Con mia grandissima mortificatione receuetti la nuova al mio tornare in casa hier sera, come V. S. era stato aspettandomi infino a passate le due hora di notte' », Rome, 6 octobre 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 98r.

« Kenelm Digby à Thomas, comte d'Arundel, 'Be pleased to receave by this my dutifull acknowledgement' », Rome, 7 octobre 1645. Lettre publiée, Philip T. HOWARD, *Dominicana: Cardinal Howard's Letters*, Leeds, J. Whitehead & Son, 1925, p. 18-19.

« Kenelm Digby à anonyme, 'L'Em^{mo} sig^{r} Cardinale Barberino mi ha commandato di dare a S. E. oltre la tradottione dell'ordine datomi da Milord Jermyn in nome della Regina' », Rome, 21 octobre 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 95r.

« Kenelm Digby [au cardinal Barberini], 'Ritorno a V. S. la riceuta et la tradottione corrette secondo che V. S. mi ha accennato che sarebbe di gusto a S. Em^{ze}' », Rome, 22 octobre 1645. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 97r.

« Kenelm Digby, à Luc Holste, 'I am newly recovered out of a very great indisposition' », Rome, 14 novembre 1645. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 159r-160v. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 10.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'I have yours of the 3. current: for which I humbly thank you' » Rome, 26 novembre 1645. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 3-4.

« Kenelm Digby à Luc Holstein, 'Wth a million of thankes I returne you your Proclus' », s.l. [Rome], 26 novembre 1645. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 162r-163v. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 11.

« Kenelm Digby à Sir Richard Browne ou John Evelyn, 'I humbly thanke you for your most obliging letter of the 24 past' », Rome, 18 décembre 1645. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Add. Ms. 15 857, f. 221. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 302-303.

« Kenelm Digby à Luc Holste, 'I was much afflicted that it was not my good fortune' », La Storta, 31 décembre 1645. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 164r. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 11-12.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Mi persuado tanto dell'amicitia di V^{tra} Sig^{ia} Illma cha mi assura che le savà grato di saper come dono amirato dopo mote difficultà in quta gran corte' », Paris, 2 février 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 75r-76r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'La settimana passata io servisi a V^{tra} Sig^{ia} Illma per riconoscer al meglio che ho potuto il molto che le devo' », Paris, 16 février 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 77r-v.

« Kenelm Digby à anonyme, 'Per questo latore mando a V. S. l'opera che lei desiderava' », s.l. [Rome], 12 septembre 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 99r.

« Kenelm Digby à Luc Holste, 'La benighità che V. S. exercita nel mio particulare è tanta eccessiva, che rimango con estrema confusione' », Rome, 8 octobre 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 100r-101v.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Appunto adesso ricevo lettere dalla Ma^{tà} della Regina mio sign^{ia} et con esse l'inchiusa per V^{tra} Sig^{ia} Illma laquale le mando' », Rome, 13 octobre 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 78r.

« Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Con grandissimo contento, ho ricevuto la gvma di V. S. dell 1 del corrente, vedendo in essa la continuatione del suo favore verso di me ' », Rome, 13 octobre 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1626, f. 435r-436r.

« Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Non mi è nuovo che la fortuna misia contraria nelle chose che mi possono essere di più contento et consolazione.' », Rome, 17 novembre 1646. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1626, f. 472r-v.

« Kenelm Digby [au cardinal Barberini], 'Per il penultimo ordinario di francia, ricevetti la inchiusa nel piego della Regina ; ma non la mandavi subito a V. S. per non haver hauto ordine con esso' », Rome, 7 janvier 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 105r-v.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Con mille ringratiam ritorno à V^{tra} Sig^{ia} Illma l'opere di Monsu Potier da ser tanto conforsemento prestationi' », 8 janvier 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, XXXVII, f. 362r-363v.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Quando mandai la mia lettera a V^{tra} Sig^{ia} Illma non hebbi intento chelei s'indmodasse con tanta solecitadine di servire a Monsu. Potier », Rome, 11 janvier 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 80r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Quà inchuisa va la lista di quelle cose che il sign^{r} Marchese di Newcastel summamente desidera' », Rome, 25 janvier 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 81r-82r.

« Kenelm Digby [au cardinal Barberini], 'Mi assecuro che V. S. è telmente persuasa della mia divotione et ossequiosi sentimenti versi di lei' », Rome, 18 février 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 106r-107r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Con mille gratie ritorno a V^{tra} Sig^{ia} Illma il suo Claveo et il libro intorno a di Cavalli' », Rome, 20 février 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 83r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Mi è stato di somma mortificazione il non recever qta mattna l'honore della visita che V^{tra} Sig^{ia} Illma mi haveva disegnato' », Rome, 4 mars 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 84r.

« Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Mi vien l'aviso come quelli libri che VS mi disse a Pisa che havrebbe a caro che gli facessi venime di londra per lei, sono arrivati in Livorno et restano in mano del Illmo sigr Santilli' », Rome, 16 mars 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1628, f. 459r-461v.

« Kenelm Digby au cardinal Barberini, 'Il sommisso rispetto che porto a V. S. mi sitiene la mano spesse volte quando sto per pigliare la penna per renderla i miei ossequij ' », Rome, 6 avril 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 108r-109r.

« Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Rendo a V. S. mille gratie perla sua gentilissima delli 15 del presente ; nella quale V. S. soprapaga tanto il moi ossequio nel servirla con i libri che lei si deigno accennarmi che desideratta' », Rome, 20 avril 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1628, f. 477r.

« Kenelm Digby au cardinal Barberini, 'La bessignissima di VS delli 20 di marzo (che riveueti avant'hieri) mi confonde in modo che non mi occurrono parole' », Rome, 28 avril 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 110r-111r.

« Kenelm Digby à anonyme, 'Ho diserito infin hora a riconoscere la gratia di VS fattami per la sua benigni-ma felli 2 del mese passato' », Rome, 17 juin 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 112r-113r.

« Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I humbly thanke you for yours of the 6 cadent' », Rome, 30 septembre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 45-47.

« Kenelm Digby à John Wintour, 'Till yours of the 5. August (which I conceive you mistake for September)' », Rome, 30 septembre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 42-44.

« Kenelm Digby à Paganini Gaudensi, 'Al mio ritorno di Tivoli ho vi cento qua la sua gentilissima delli 22. del cadente' », Rome, 30 septembre 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Urb. Lat. 1628, f. 330r.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'I most humbly thanke you for yours of the 13 past, and rejoyce to see that our unhappy country is not yet so forlorne' », Rome, 7 octobre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 53-54.

« Kenelm Digby à Peter Fitton, 'You would be extreamely to blame, beyond all capacity for Pardon' », Rome, 7 octobre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. p. 51-52.

« Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I humbly thank you for yours of the 20 past. My cheife business is now' », Rome, 14 octobre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 55-56.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'After my late letter from hence' » Rome, 21 octobre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 61-63.

« Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I have yours of the 4. current which I humbly thank you for: I cannot discern' », Rome, 28 octobre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 64-65.

« Kenelm Digby à Hyde, 'I am indebt to you for Letters of the 9. and 30. of Aug & of the 20 7ber. My slow payment hath proceeded' », Rome, 18 novembre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 68-69.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'This is the answer of yours of the 25 of 8ber, your commands in which are making' », Rome, 18 novembre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 66-67.

« Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I have yours of the 4. cur. The thought of sending Signour Ferrarre' », Rome, 25 novembre 1647. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 70-72.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ritorno con mille gratie a V^{tra} Sig^{ia} Illma il suo cinquevolumi del Teatro chimico' », Rome, 9 décembre 1647. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 85r.

« Kenelm Digby à Henry Holden, 'As a feaver welcomed me to Rome, so it whereth me out' », [Rome], 13 janvier 1648. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 73.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'La mia lunga di mora in q^{ta} citta (accui piu di quel che mi lo era imaginato prima) non mi permette d'indugiur il veverire V^{tra} Sig^{ia} Illma con lettera mia infino al moi arrivo in Firenze' », Livorno, 13 mars 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 91r.

« Kenelm Digby à anonyme, 'Avanti ch'io havessi receuto la gentilissima di V^{tra} Sig^{ia} Illma delli 7 del passato, et avanti ch'io potessi trovare alcuno de suoi buoni amici (amcora che facessi ogni mia diligenza per q-to effetto)' », Florence, 5 avril 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 87r-89v.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Non trovo parlei con le quali poter rendere debite gratie a V^{tra} Sig^{ia} Illma della dua gentilissima et obbigantissima lettera delli 23 del passato, oval trovai hieri quà a Bologna' », Bologne, 8 avril 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 92r-93r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto quà, per mano di Mons di Liergues luogotinente criminale di q-ta citta, la lettera di V^{tra} Sig^{ia} Illma delli 4 di Maggio ; la quale, con troppo obligarmi' », Lione, 22 mai 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 95r-96v. Extraits publiés, DEPUTAZIONE SUBALPINA DI STORIA PATRIA, *Miscellanea di storia italiana*, Turin, t. 15, 1874, p. 232-233.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto q-sta mattina do Monsu Bourdelot, la sua gentilissima delli 22 di giugno, nella quale V^{tra} Sig^{ia} Illma continua gl'onori et favori eccessivi che per la sua innata benignità lei è in possessione di farmi' », Paris, 4 août 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 97r-98r.

« Kenelm Digby à William Lenthall, 'I would not presume to trouble you' », Paris, 30 septembre 1648. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford ; Tanner 72, f. 328-329.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'La gran tenerezza et singular affetto che V^{tra} Sig^{ia} Illma ha dimostrato versi di me nella sua cortesissima et carissima lettera delli 7 del mese passato' », Paris, 23 octobre 1648. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 100r-101r.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Le favori et le gratie di V^{tra} Sig^{ia} Illma, come di moi bunono Angelo, mi seguono per tutto, et mi sollevano nelle mie maggiori desolazioni et solitudini' », Calais, 27 avril 1649. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 106r.

« Kenelm Digby, 'La presente, V^{tra} Sig^{ia} Illma receuevà per le mani dell'Ill-mo Sig-re Monsieur d'Ocquere, Consigliere della Corte di Parlemento di Parigi' », Calais, 29 décembre 1649. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 104r-v.

« Kenelm Digby à Luc Holste, 'Your most obliging letter of the 15 of September, was the welcomest that I have received of a long time' », Paris, 30 octobre 1648. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 165r-166r. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 12.

« Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'Now that the Protestant church is growne invisible againe' », Calais, 6 novembre 1649. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 18/3/55.

« Lettre de Kenelm Digby, 'Trovo per i sperienza come è verissima quella massima de phycisi, che un eccessivo sensibile, togli l'uso (per qualche spacio) del senso a lui sottoposto' », Calais, 14 décembre 1649. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 103r-v.

« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Suplico V^{tra} Sig^{ia} Illma di non imputarmi a mancamento di divotione et ossequi alla degnissima persona sua, il non haver prima conpito col debito moi in agugurar per lettera a V^{tra} Sig^{ia} Illma la buone feste di q-to santo natale' », Calais, 29 décembre 1649. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 104r-v.

« Kenelm Digby au cardinal Barberini, 'Stave son gran sollecitudina non solo della salute, ma ancor della vita di V. S. quanto mi fù assicurato dal Sig^{r} Patricio Coneo' », Calais, 11 janvier 1650. Lettre manuscrite, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 114r-v.

« Kenelm Digby à son cousin, 'I have sent a letter to the post for you' », Calais, 21 janvier 1650. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 79-83.

« Kenelm Digby à Luc Holste, 'I have this very day received your most obliging letter of the 27 of December' », Calais, 2 février 1650. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 167r-168v. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 12-13.

« Kenelm Digby à M. du Bose, 'I cannot forbear writing to you' », s.l., 9 février 1650. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 90-91.

« Kenelm Digby à Jacob Boeve, 'Your most obliging letter of the 30. of Sept. had a long journey about' », Calais, 11 novembre 1650. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 100-102.

« Kenelm Digby à anonyme[1], 'I will begin my letter wth writing of Mr. Jeremy Stephens' », Calais, 7 janvier 1651. Lettre manuscrite, Bibliothèque du Vatican, Rome, Ms. Barb Lat. 3631, f. 169r-v. Lettre publiée, *The Antiquary*, vol. XXXVI, p. 14.

« Kenelm Digby à Thomas White, 'Your letter of the 21 Decem. appeared to have made a circuit about' », Calais, 25 février 1652. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 91-98.

« Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », Paris, 26 mars 1652. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 83-88.

« The rules of generosity that belongeth to a state or a king », Paris, 30 mars 1652. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 88-89.

« Kenelm Digby à Balthasar de Monconys, 'Les deux lettres que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire' », Paris, 23 octobre 1653. Lettre publiée, Balthasar DE MONCONYS, *Iournal*, s.l., 1665, p. 139.

« Kenelm Digby à Balthasar de Monconys, 'Je reçois la lettre que vous me faites l'honneur de m'escrire' », Paris, 5 janvier 1654. Lettre publiée, Balthasar DE MONCONYS, *Iournal*, *op. cit.*, p. 142.

« Kenelm Digby, 'Il latore della presente, il sig-r Tailor, gent. Inglese, ha intendo di fare qualche dimova in Roma' », Londres, 26 juin 1654. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 107r.

« Kenelm Digby à Dr Gerard Langbaine, 'Even now I receive the letter' », Gayhurst, 7 novembre 1654. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Ballard 11.

« Kenelm Digby à John Winthrop Jr, 'Meeting with so good a means of writing to you' », Londres, 31 janvier 1655. Lettre publiée, Winslow WARREN, *Collections of Massachussetts Historical Society*, Boston, 1792, 3e série, vol. X, p. 5-6.

« Kenelm Digby au Lord Dorset, 'Your Lo:ps infinite civility and most obliging kindenesse bereave me' », Londres, 31 janvier 1655. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/1(60).

« Kenelm Digby au Lord Dorset, 'Thankes are too barren a returne' », Londres, 24 août 1650. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/3(61).

« Kenelm Digby à Thurloe, 'I have been desired by the marchants of Calais' », Paris, 4 décembre 1655. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Rawlinson A 32, f. 841.

« Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656. Lettre publiée, Winslow WARREN, *Collections of Massachussetts Historical Society*, Boston, 1792, 3e série, vol. X, p. 15-18.

« Kenelm Digby à Thurloe, 'The French Ambassador taking leave of me' », Paris, 26 janvier 1656. Lettre manuscrite, Bodleian Library, Oxford, Rawlinson A 36, f. 299.

« Kenelm Digby, 'La lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'escrire du 29 de Mars, m'a esté treschere ; d'autant qu'elle m'assure et de votre bonne santé,' », Paris, 5 mai 1656.

[1] Le destinataire de la lettre, dont une partie est manquante, est inconnue, mais il s'agit d'une personne qui fait l'intermédiaire entre Luc Holste – dans les manuscrits duquel se trouve cette lettre – et Patrick Con.

Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 110r.

« Kenelm Digby [à Cassiano Dal Pozzo], 'Il latore del presente essendo per adars a Roma, et sapendo molte gentilezze et curiosità delle operationi chymici in materia di medicine' », Paris, 26 juillet 1656. Lettre manuscrite, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rome, Ms. Dal Pozzo, IV, f. 111r.

« Kenelm Digby au Lord Dorset, 'The letter wch your Lo: hath done me the honor to write me' », Paris, 29 août 1656. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/4(61).

« Lettre de Sir Kenelm Digby à un ami, 'I entertain'd you from Paris' », Toulouse, 17 septembre 1656. Extrait publié dans *Mercurius Politicus*, n° 334, 29 octobre-6 novembre 1656, p. 7363.

« Kenelm Digby, 'Pour peu que disent dans leurs testaments' », Dieppe, 14 mai 1657. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Harley Ms. 4153, f. 134.

« Kenelm Digby à Margaret, duchesse de Cavendish, 'The worthy present which your Excellency hath been pleased to make me' », Paris, 9 juin 1657. Lettre publiée, *A Collection of Letters and Poems Written by Several Persons of Honour and Learning*, *upon Divers Important Subjects*, *to the Late Duke and Dutchess of Newcastle*, Londres, 1678, p. 65.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'La lettre que vous m'avez fait la faveur et l'honneur de m'écrire le 6 juin est arrivée pour moi dans cette ville' », Paris, 1er août 1657. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, traduit par Paul TANNERY, Paris, Gauthier-Villars et fils, 1896, vol. III, p. 410-412.

« Kenelm Digby au Lord Dorset, 'I most humbly thanke your lo: for the letter you have done me the honor to write' », Paris, 7 août 1657. Lettre manuscrite, Kent History and Library Center, U269C84/5(61).

« Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je me donnai l'honneur de vous écrire le 19 du mois passé' », s.l., 5 décembre 1657. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. II, p. 359-361.

« Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Depuis que je me suis donné l'honneur de vous écrire une lettre' », s.l., 12 décembre 1657. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. II, p. 361-362.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'I may seeme to be one of those debtors' », Paris, 6 février 1658. Lettre publiée, John WALLIS, *Commercium epistolicum,* Oxford, 1658, p. 92-95. Lettre traduite, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 504-507.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'J'espère que vous avez déjà reçu ma lettre que je vous envoyais le 6 de ce mois, et dans laquelle j'avais enfermé copie d'un écrit à moi adressé' », Paris, 10 février 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 528-530.

« Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je suis sur le point d'entrer en carosse pour aller à Rouen' », s.l., 13 février 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. II, p. 363-365.

« Kenelm Digby à Charles Cornwallis, 'In steed of 300lb that I expected to be payed me' », Paris, 1er mai 1658. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Add. Ms. 38 175, f. 40. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 263-265.

« Kenelm Digby à Frederick Cornwallis, 'Your letter of the 25. of March last, found me confined' », Paris, 1er mai 1658. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Add. Ms. 38 175, f. 41. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 265-266.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'La lettre que vous m'avez fait la faveur d'écrire le 26 décembre ne m'est parvenue que tout dernièrement' », Paris, 4 mai 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 573-576.

« Kenelm Digby à vicomte Brounckner, 'J'ai reçu il y a deux jours la lettre que votre Seigneurie a bien voulu m'écrire le 13 mars' », Paris, 4 mai 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 572-573.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'Quoique je vous aie ennuyé d'une longue lettre (la quatrième de ce mois) par le dernier courrier' », Paris, 8 mai 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 591-592.

« Kenelm Digby à Thomas White, 'Je vous remercie humblement de votre lettre du 1er avril, et je vous assure que j'ai été très charmé' », Paris, 8 mai 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 590-591.

« Kenelm Digby à Pierre de Fermat, « Avrei temuto d'infastire troppo V. S. Illustrissima con nueva lettera » », s.l., 15 mai 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. II, p. 379-382.

« Kenelm Digby à Robert Boyle », 22 mai 1658. Lettre publiée (extraits), *Early Enlightenment Online*, vol. I, p. 272-273.

« Kenelm Digby à John Wallis, 'J'ai dernièrement reçu de M. Fermat le papier ci-inclus avec prière de lui de l'envoyer à Mylord Brouncker et à vous-même' », Paris, 19 juin 1658. Lettre publiée, Pierre DE FERMAT, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 602.

« Kenelm Digby à Jean Commandaire, 'Je ne veux doubter' », Francfort, 2 février 1660. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 75.

« Kenelm Digby et 5 autres au capitaine Baynes », 1660. Lettre manuscrite, British Library, Londres, Add. Ms. 21427, f. 288.

« Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'I am hartily glad of having neede of your favour' », Paris, 11 juillet 1660. Lettres publiées, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles II, 29/7/2 ; Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 266-267.

« Kenelm Digby à George Digby, 'I give you thankes for your paynes in my business' », s.l., 7 août 1662. Lettre manuscrite, Sherborne Estate Archives, Digby Ms., vol. II, f 97.

« Kenelm Digby à Lord Lauderdale, 'I am comanded by my Mistresse, the Queene' », Londres, 22 août 1663. Lettre manuscrite, British Library, Londres ; Add Ms. 23 119, f. 178. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 268.

« Kenelm Digby à Henry Benet, 'You will receive this by Mr. Erington' », s.l., 19 octobre 1663. Lettre publiée, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles II, 29/82/3. Lettre publiée, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 267.

DIGBY, Kenelm, « Kenelm Digby à Basil Feilding, 2e comte de Denbigh, 'Although I doubt not' », Londres, 23 novembre 1663. Lettre manuscrite, Warwickshire County Record Office, Family Letters, Volume II, CR 2017/C2/227. Lettre publiée, *Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts*, vol. IV, p. 261-262.

Discours, fragments et notes

DIGBY [?] Kenelm, « Notes concerning the Oath of Allegiance », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 176v-177r.

DIGBY [?] Kenelm, « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 176-177.

DIGBY Kenelm, « Prima oratione da me detta nell'academia de' Filomati », 1621. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 118r-123v.

DIGBY Kenelm, « Deuxième discours à l'académie des Filomati : se il trasgredire », 1621. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 124-130v.

DIGBY Kenelm, « Troisième discours à l'académie des Filomati : delli secreti modi », 1621. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 132-139v.

DIGBY Kenelm, « My last oration att my departure att Siena », 1621. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 140-143.

DIGBY Kenelm, « Profonde meditationi della Cabal, della Magia, e dell' Alchimia », 1621. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 118-141.

DIGBY Kenelm, « Fragment, 'Les images et les pourtraits' », 1630. Manuscrit, Harley Ms. 4153, f. 123-133.

DIGBY Kenelm, « Fragment, 'The operations of any substance' », 1634. Manuscrit, Harley Ms. 4153, f. 14-18.

DIGBY Kenelm, *Poems*, s.d. Manuscrit, Smith College Library, Misc. Ms. 821.

DIGBY Kenelm, « Liste annotée de livres médicaux et scientifiques », 1636. Publié, *Calendar of State Papers*, Domestic, Charles I, 16/342 f. 97.

DIGBY Kenelm, « 3 Controversial Fragments », 1637. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 166-168. Inclut :

- DIGBY Kenelm, « Fragment, 'On communion under one species' », 1637. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 166.
- DIGBY Kenelm, « Fragment, 'I would advise any man that were to dispute' », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 167.
- DIGBY Kenelm, « Fragment, 'And such a church as this' », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 168.

DIGBY Kenelm, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », 1641. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, 1641, f. 113-117.

DIGBY Kenelm, « Commonplace Book », s.d. Manuscrit, Sherborne castle estate.

DIGBY Kenelm, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 143-150.

DIGBY Kenelm, « Horoscope holographe de Digby », s.d. Manuscrit, Bodleian Library, Oxford, Ashmole 174. Publié, Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.*, p. 72.

DIGBY Kenelm, « Preface to a history of Belgium », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 112.

DIGBY Kenelm, « Pro-Catholic Tract: Thinges naturally Intelligible », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 169-175.

DIGBY Kenelm, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 178-179.

DIGBY Kenelm, « A Note That I Wrote upon Two Torne Pages of Wast Paper, att the End of Fullers Holy Warre; after I had Read It Hastily, upon the Coming of It out ano. 1639 », 1639. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 106-107.

DIGBY Kenelm, « Informatione del Cavalier Digby, residente in Roma della serma Regina delle Grande Bretagne, dello stato de ello regno et di quando sua maestra supplica Innocenzo X in beneditio della fede cattolica' », s.l., s.d. Manuscrit, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Barb. Lat. 8616, f. 115r-122r.

DIGBY Kenelm, « *Discorso fatto alla Santità di Nostro Signore [Innocenzo X] per il residente della Regina della Gran Bretagna [Enrichetta Maria]* sec. XVII-XVIII' », s.l., s.d. Manuscrit, Biblioteca Vaticane, Rome, Ms. Vat. Lat. 8834, 1e partie, f. 225-235v. Aussi dans Ms. Vat. Lat. 7247, f. 214r-234v.

DIGBY Kenelm, « The Negotiation of the Hon.ble Sr Kenelm Digby Resident », traduction du précédent par anonyme. Manuscrit, Westminster Diocesan Archives, Londres, Série A, vol. XXX, doc. 100, 1647, f. 315-334.

DIGBY Kenelm, « Sir K. D., his case », 27 mars 1652. Publié, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 83-88.

DIGBY Kenelm, « Notes alchimiques », 1663. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 182-193.

DIGBY Kenelm, « A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver' », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 108-111.

DIGBY Kenelm, *Mss Containing Scholastic Treatises with Notes and Summaries by Sir Kenelm Digby*, s.l., s.d. Manuscrit, British Library, Londres.

DIGBY Kenelm, « Pétition pour la tolérance des catholiques », 1660. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 76-79.

DIGBY Kenelm, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, 1660. Manuscrit, National Library of Wales, Aberystyth, Peniarth Ms. 445.

DIGBY Kenelm, « Testament en français de Kenelm Digby », 9 janvier 1664. Manuscrit, British Library, Londres, Add. Ms. 38 175, f. 53-60. Copie manuscrite, Codrington Library, Oxford, Ms. 215.

JONSON Ben, « Ben: Johns. Ode translat. per Gu. Stroad, Proc. Oxon. », Copie manuscrite de la main de Sir Kenelm Digby, traduit par William STRODE, s.l., s.d., Bodleian Library, Oxford ; Ms. Montagu d. 1.

Méditations et prières

DIGBY Kenelm, « Méditation, 'By the consideration of the severall instinctes », 8 août 1633. Manuscrit, *Letter-Book*, f. 133v-136. Publié, Gabrieli, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 266-267.

DIGBY Kenelm, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », 23 janvier 1634. Manuscrit, *Letter-Book*, f. 182r-190r.

DIGBY Kenelm, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », juin 1634. Manuscrit, *Letter-Book*, f. 63-77. Publié, GABRIELI, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », *The National Library of Wales Journal*, 1957, vol. X, n° 1, p. 96-102.

DIGBY Kenelm, « 5 méditations en retraite », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 151-165.

DIGBY Sir Kenelm, « A Prayer for the Church Catholick », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Harley 2312, f. 1-3.

DIGBY Sir Kenelm, « A prayer for y-e King and State », s.d. Manuscrit, British Library, Londres, Harley 2312, f. 102-104.

Opuscules, traductions et traités publiés

ALBERT LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God; Written by Albert the Great, Bishop of Ratisbon. Put into English by Sir Kenelme Digby*, traduit par Kenelm DIGBY, Londres, 1653.

DIGBY Kenelm, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, Paris, 1638.

DIGBY Kenelm, *Articles of Agreement Made Betweene the French King and Those of Rochell, upon the Rendition of the Towne... Also a Relation of a Brave and Resolute Sea-Fight, Made by Sir Kenelm Digby*, Londres, 1628, 13 p.

FIRTH C. et DIGBY Kenelm, *Sr. Kenelme Digbyes Honour Maintained. By a Most Couragious Combat Which He Fought with the Lord Mount le Ros, who by Base and Slanderous Words Reviled Our King*, Londres, 1641.

DIGBY Kenelm, *Observations upon* Religio Medici *Occasionally Written by Sir Kenelme Digby, Knight*, Londres, 1643, 125 p.

DIGBY Kenelm, *Two Treatises: In the One of Which, the Nature of Bodies; in the Other, the Nature of Man's Soul, is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Souls*, Paris, 1644, 466 p.

DIGBY Kenelm, *Observations on the 22. Stanza in the 9th Canto of the 2d Book of Spencers Faery Queen Full of Excellent Notions Concerning the Frame of Man, and His Rationall Soul*, Londres, 1644, 26 p.

DIGBY George et DIGBY Kenelm, *Letters Concerning Religion Between the Lord George Digby and Sir Kenelm Digby, Knight*, Londres, 1651.

DIGBY Kenelm, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion Written by Sir Kenelme Digby to the Lord George Digby, Eldest Sonne of the Earle of Bristol*, Paris, 1652, 230 p.

DIGBY Kenelm, *Discours fait en une célèbre assemblée, par le chevalier Digby touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie*, Paris, 1658, 178 p.

DIGBY Kenelm, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly of Nobles and Learned Men at Montpellier in France by Sir Kenelme Digby, Knight; Touching the Cure of Wounds by the Power of Smpathy [Sic]; with Instructions How to Make the Said Powder, Whereby Many Other Secrets of Nature Are Unfolded*, traduit par R. WHITE, Londres, 1658, 152 p.

DIGBY Kenelm, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly of Nobles and Learned Men at Montpellier in France by Sir Kenelme Digby, Knight; Touching the Cure of Wounds by the Power of Smpathy [Sic]; with Instructions How to Make the Said Powder, Whereby Many Other Secrets of Nature Are Unfolded*, traduit par R. WHITE, Londres, 1658, 152 p.

DIGBY Kenelm, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, Londres, 1661, 100 p.

HARTMAN George et DIGBY Kenelm, *The Closet of Sir Kenelm Digby, Knight, Opened*, Londres, 1910, 251 p., 146 p.

HARTMAN George et DIGBY Kenelm, *Choice and Experimented Receipts in Physick and Surgery As Also Cordial and Distilled Waters and Spirits, Perfumes, and Other Curiosities. Collected by Sir Kenelm Digby, Knight*, Londres, 1675, 308 p.

HARTMAN George et DIGBY Kenelm, *A Choice Collection of Rare Chymical Secrets and Experiments in Philosophy as Also Rare and Unheard-of Medicines, Menstruums, and Alkahest*, Londres, 1682, 272 p.

Lettres dédicatoires

DIGBY Kenelm, « 'To the Reader', preface to Sir Tobie Matthew's *Confessions of St Augustine* », Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, 1638, f. 104-105 p.

DIGBY Kenelm, « To his most honoured Friend Mr John Coles », *in* Gaultier LA CALPRENÈDE, *Hymen's Praeludia, or, Love's Master-Piece Being the Fourth Part of That So Much Admir'd Romance Intituled Cleopatra*, traduit par John COLES, Londres, 1656, non paginé.

DIGBY Kenelm, « I am very much obliged unto you for your courtesie », *in* HAKEWILL George, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, 3e éd., Oxford, 1635, livre V, non paginé.

Éditions critiques

DIGBY Sir Kenelm, *Sir Kenelm Digby. Two Treatises: Of Bodies and of Man's Soul*, Londres, Gresham Press, 2013.

DIGBY Kenelm, *Journal of a Voyage into the Mediterranean by Sir Kenelm Digby, A. D. 1628. Edited, from the Original Autograph Manuscript in the Possession of William Watkin E. Wynne*, John BRUCE (ed), Londres, Camden Society, 1868, 106 p.

DIGBY Kenelm, *Loose Fantasies*, Vittorio GABRIELI (ed.), Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1968, 216 p.

DIGBY Kenelm, *The Closet of Sir Kenelm Digby Opened*, Jane STEVENSON et Peter DAVIDSON (eds.), Totnes, Prospect Books, 2009, 329 p.

DIGBY Kenelm, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », Vittorio GABRIELI (ed.), *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 2, 1955, p. 113-148.

DIGBY Kenelm, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part II », Vittorio GABRIELI (ed.), *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 4, 1956, p. 440-462.

DIGBY Kenelm, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », Vittorio GABRIELI (ed.), *The National Library of Wales Journal*, vol. X, n° 1, 1957, p. 81-106.

FERMAT Pierre DE, *Œuvres. De l'inventum novum. Du commercium epistolicum*, traduit par Paul TANNERY, Paris, Gauthier-Villars et fils, 1896, 6 vols.

Écrits d'autres auteurs

Sources manuscrites

ANON., « Arca Studiorum », 1637, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 194-204.

ANON., « Printed volume containing the list of Popish recusants who were convicted and made composition during the reign of Charles I, up to the end of 1642 », 1642, State Papers Domestic, Charles I, SP 16/495 f. 1.

ANON., « Lettre de Francfort sur un épisode de Digby sur la Barbarie », 1656, Bodleian Library, Oxford ; Ms. Rawlinson A 44, f. 266.

ANON., « Anecdotes related to Digby », Add. Ms. 74 237, 1659, f. 70-73.

ANON., « A Survey of the Motions of Body in Satisfaction to the Articles of Enquiry de Gravi & Levi, Which Francis Bacon, Lord Verulam, Proposeth in His 5th Book Of the Advancement of Learning. The First Part of Sir Kenelme Digby's Booke [Being a Survey of Bodies in Order to His High Considerations of the Immortalities of the Soul] May Hence in Some Places Receive Some Illustrations », British Library, Londres, Ms. Sloane 70.

BOLTON Edward, « Petition for a College of Honor or Academ Roial », 1624. Manuscrit, National Library of Wales, Aberystyth ; Peniarth Ms. 443d.

KY. Ph., « Sur la poudre de sympathie de Digby », 1660, Ashmole 788, f. 185.

PONCE John, « John Ponce à Kenelm Digby, 'As soone as I saw your little booke' », 1658. Lettre manuscrite, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 67-68.

PONCE John, « Observations made on Sir Kellam Digby his litle booke intitled of the infallibilitie of religion, printed in Paris 1658, by John Ponce », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, 1658, f. 69-73.

[ROSS] [Alexander], « À propos des *Observations sur Religo Medici* de Digby », s.d. Manuscrit, Rawlinson B 211, f. 325-332.

SCHAUB F., « Lettre de F. Schaub », 1661. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 80.

WHITE Thomas, « Lettre de Thomas White à propos de 'Evangelium Armatum' », 1663. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 84-86.

WHITE Thomas, « The Supernumerary Chapter That Without Virtue Officers Wil Not Bee Vigilant », s.d. Manuscrit, Middleton Papers, vol. XLIV, Add. Ms. 41 846, f. 180-181.

WHITE Thomas, « Of Transubstantiation », s.d. Manuscrit, Bodleian Library, Oxford, Ms. Gough Norfolk 15, f. 246-249.

WHITE Thomas, « A Discourse Concerning the Eucharist », s.d. Manuscrit, Newberry Library, Chicago, 16 p.

WOODWARD Rowland, « Lettre de Rowland Woodward à Francis Windebank », 1630, State Papers Domestic, Charles I, SP 16/177 f. 15.

Sources publiées

Lettres

BONNEAU DU VERDUS François à HOBBES Thomas, « La dernière lettre que j'aye reçeu de vous fut du 22e Xbre. De cela il y a trois moys », Bordeaux, 22 mars 1657. Lettre publiée, Thomas HOBBES, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, vol. I, p. 452-453.

BONNEAU DU VERDUS François à HOBBES Thomas, « Votre lettre de Latimer du 28e du passé m'a comblé de joye », s.l., 29 août 1664. Lettre publiée, Thomas HOBBES, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, vol. I, p. 632-635.

DIGBY George, « George Digby à Kenelm Digby, 'I ever thought my self a rich man' », Sherborne, 2 novembre 1638. Lettre publiée, Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 1-6.

DIGBY George, « George Digby à Kenelm Digby, 'I beg your pardon, for making so slow a return' », Sherborne, 30 mars 1639. Lettre publiée, Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 23-139.

FRÉNICLE DE BESSY Bernard, « Bernard Frénicle de Bessy à Kenelm Digby, 'J'ai fait jusques a present conscience de derober' », Paris, 31 août 1661. Lettre publiée, Christiaan HUYGENS, *Œuvres complètes de Christiaan Huygens. Correspondance 1660-1661*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1890, p. 337-339.

LAUD William, « Lettre de William Laud, archevêque de Cantorbéry, à Kenelm Digby, 'I am Sorry for All the Contents of your Letter' », 27 mars 1636. Lettre publiée, William LAUD, *The Autobiography of Dr. William Laud*, *Collected from His Remains*, Frederick William FABER (ed.), Oxford, John Henry Parker, 1839, p. 164-181.

NICHOLAS Edward, « Lettre de Edward Nicholas au capitaine John Pennington », 1632. Lettre publiée, Calendar of State Papers Domestic, Charles I, SP 16/220 f. 97.

NICHOLAS Edward, « Lettre de Edward Nicholas au capitaine John Pennington », 1632. Lettre publiée, Calendar of State Papers Domestic, Charles I, SP 16/221 f. 61.

NICHOLAS Edward, « Lettre de Edward Nicholas au capitaine John Pennington », 1632. Lettre publiée, Calendar of State Papers Domestic, Charles I, SP 16/222 f. 69.

PELEAU François à HOBBES Thomas, 'J'ai receu toutes vos Lettres, ensemble', Bordeaux, 8 février 1657. Lettre publiée, Thomas HOBBES, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, vol. I, p. 438.

WHITE Thomas, « Thomas White à Kenelm Digby, 'I received one from you without date' », La Haye, 21 décembre 1649. Lettre publiée, Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 78.

Ouvrages dédiés à Digby

ABATI Baldo, *De admirabili viperae natura & de mirificis ejusdem facultatibus*, [1589], 4e éd, La Haye, 1660, 186 p.

BELIN Jean-Albert, *Traité des talismans ou figures astrales*, Paris, 1658, 126 p.

BOISROBERT François LE MÉTEL DE, COLLETET Guillaume, CORNEILLE Pierre, L'ESTOILE Pierre DE et ROTROU Jean DE, *La comédie des Tuileries*, Paris, 1638, 100 p.

CARRE Thomas, *Occasionall Discourses 1. Of Worship and Prayer to Angells and Saints. 2. Of Purgatorie. 3. Of the Popes Supremacie. 4. Of the Succession of the Church. Had with Doctor Cosens, by Word of Mouth, or by Writing from Him. By Thomas Carre Confessour of the English Nunnerie at Paris*, Paris, 1646, 176 p.

COWLEY Abraham, *Loves Riddle: A Pastorall Comaedie*, Londres, 1638, 96 p.

DE LOSA Francisco, *The Life of Gregorie Lopes that Great Servant of God,* traduit par Alonso REMON, Paris, 1638, 316 p.

D. B. F. D. B. [FRÉNICLE DU BESSY, Bernard], *Solutio duroum problematum circa numeros cubos & quadratos, quae tanquam insolubilia... a D. Fermat sunt proposita, & ad D.Cl.M. Laurenderium transmissa, a D.B.F.D.B. inventa*, Paris, 1657, 30 p.

FLETCHER John, *Demetrius and Enanthe*, Londres, 1625, 126 p.

MAY Thomas, *The Tragedie of Cleopatra Queen of AEgypt*, Londres, 1639, 84 p.

MAY Thomas, *The Tragedy of Julia Agrippina; Empresse of Rome*, Londres, 1639, 109 p.

MEARA Edmund, *Examen diatribae Thomae Willisii, Doctoris Medici, & Professoris Oxoniensis, de febribus cui accesserunt historiae aliquot medicae rariores. Authore Edmundo de Meara, ormoniensi hiberno, medicinae doctore*, Londres,1665, 155 p.

OVID, *Ovids Tristia Containinge Five Bookes of Mournfull Elegies Which Hee Sweetly Composed in the Midst of His Adversitie, While Hee Liv'd in Tomos a Cittie of Pontus Where Hee Dyed after Seaven Yeares Banishment from Rome*, traduit par Wye SALTONSTALL, Londres,1633, 130 p.

PEACHAM Henry, *The Compleat Gentleman: Fashioning Him Absolut, in the Most Necessary and Commendable Qualities Concerning Minde or Body, That may be Required in a Noble Gentleman*, [1622], 2e éd., Londres, 1634, 163 p.

PISTOFILO Bonaventura, *Oplomachia, nella quale con dottrina, e col mezzo delle figure si tratta, del maneggio, e dell'uso delle armi distinta in tre discorsi di picca, d'alabarda, e di moschetto*, Sienne, 1621, 315 p.

RANDOLPH Thomas, *Poems: With the Muses Looking-Glass, and Amyntas. Whereunto is Added The Jealous Lovers*, Oxford, 1638, 128 p.

SHIRLEY Henry, *The Martyr'd Souldier as it was Sundry Times Acted with a Generall Applause at the Private House in Drury Lane, and at Other Publicke Theaters*, Londres, 1638, 80 p.

WALLIS John, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum vicecomitem Brouncker, Anglum, D. Kenelmum Digby, item equitem Anglum,* Oxford, 1658, 190 p.

WHITE Thomas, *The Grounds of Obedience and Government,* 2e éd., Londres, 1655, 183 p.

Z. V. H., *Xenium a multis saeculis raro exemplo inauditum seu, Miranda synopsis, omnium humani generis symptomatum, potentiarum & facultatum... sensuum, ossium, a capite morali et physico usque ad plantam,* Francfort, 1660, 22 p.

Ouvrages publiés

Correspondances et récits de contemporains

ALBERT, *Discours véritable de la signalée et miraculeuse prinse de la ville & chasteau de Calais*, Bruxelles, 1596, 32 p.

AUBREY John, *Brief Lives: With « An Apparatus for the Lives of Our English Mathematical Writers »*, [1818], Oxford, Oxford University Press, 2015, 2 vols.

BAILLET Adrien, *La vie de monsieur DesCartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, 496 p.

BELLORI Giovanni P., *The Lives of the Modern Painters, Sculptors and Architects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 504 p.

BEVERWIJK Johan, *Alle de wercken, zo in de medicyne als chirurgie*, Amsterdam, 1660, 208 p.

BOURGEOIS Jean, *Relation de M. Bourgeois, docteur de Sorbonne et député de vingt évêques de France vers le S. Siége [sic] pour la défense du livre* De la fréquente Communion*, composé par M. Arnauld, contenant ce qui s'est passé à Rome en 1645 et 1646 pour la justification de ce livre. Avec les lettres des évêques aux papes Urbain VIII et Innocent X et quelques autres pièces sur le même sujet*, s. l, 1695, 118 p.

CAVENDISH Charles et PELL John, *John Pell (1611-1685) and His Correspondence with Sir Charles Cavendish: The Mental World of an Early Modern Mathematician*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 657 p.

CHAPPUZEAU Samuel, *L'Europe vivante, ou relation nouvelle historique et politique de tous ses estats, selon la face qu'ils ont depuis la fin de l'année 1666 jusques au commencement*

de l'année 1669, representez en divers tableaux, suivis des portraits et des alliances des roys et des princes, Genève, 1669, 528 p.

COLLINS Arthur, *Letters and Memorials of State*, Londres, 1746, 2 vols.

CONWAY Anne, *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and Their Friends, 1642-1684*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 517 p.

D'EWES Simonds, *The Journal of Sir Simonds D'Ewes*, Wallace NOTESTEIN (ed.), New Haven, Yale University Press, 1923, 598 p.

EVELYN John, *Diary. Now First Printed in Full from the Manuscripts Belonging to Mr. John Evelyn, and as Edited by E. S. de Beer*, Oxford, Clarendon Press, 1955, 3 vols.

FANSHAWE Ann et HALKETT Anne, *The Memoirs of Anne, Lady Halkett and Ann, Lady Fanshawe*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 272 p.

FERMAT Pierre DE, *Œuvres de Fermat*, *tome deuxième : correspondance*, Paris, Gauthier-Villars et fils, 1894, 514 p.

FORTIN DE LA HOGUETTE Philippe, *Philippe Fortin de la Hoguette : lettres aux frères Dupuy et à leur entourage*, *1623-1662*, Florence, Olschki editore, coll. « Le corrispondenze letterarie, scientifische ed erudite dal rinascimento all'età moderna », 1997, 1007 p.

GREEN Mary A. E., *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, Londres, 1892, 5 vols.

GORING George, *True Newes from Portsmouth Being Colonell Goring His Speech Delivered to the Soldiers in Portsmouth Before His Shutting up the Gates: Wherein He Labours to Withdraw Their Hearts and Mindes from Their Fidelitie to the Parliament: Also the Information of a Coachman, Given into the House, Concerning His Carrying down Many Gentlemen and Moneyes to Portsmouth: With the Discovery of the Earl of Portland, and Sir Kenlns Digby, and Mr. Welton His Brother as Agents and Actors in the Berraying and Delivering up of the Siad [sic] Town of Portsmouth*, Londres, 1642, 8 p.

HALL John, *Mercurius politicus*, Londres, 1656.

HOWARD Philip T., *Dominicana: Cardinal Howard's Letters, English Dominican Friars, Nuns, Students, Papers and Mission Registers*, Leeds, J. Whitehead & Son, 1925, 348 p.

HOWELL James, *Epistolæ Ho-Elianæ. Familiar Letters, Domestic and Forren. Divided into Four Books, Partly Historical, Political, Philosophical, upon Emergent Occasions*, [1645], 6e éd., Londres, T. Guy, 1688, 505 p.

HUDSON Michael, *An Account of King Charles Is Escape*, *or*, *Departure from Oxford in the Year 1646*, *by Dr M. H.: Together with Mr R. Barham*, *of Sandwiche's Examination Relating to the Said Dr M. Hudson: As Also*, *Somewhat of Curious Remark*, *That Concerns Sir Kenelm Digby*, Oxford, 1731.

HUYGENS Christiaan, *Œuvres complètes de Christiaan Huygens. Correspondance 1660-1661*, Johann A. VOLGRAFF (ed.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1890, 22 vols.

LAUD William, *The History of the Troubles and Tryal of the Most Reverend Father in God and Blessed Martyr, William Laud, Lord Arch-Bishop of Canterbury*, Londres, 1695, 616 p.

LEMON Robert et GREEN Mary Anne E., *Calendar of State Papers: Domestic Series*, Londres, Longmans, 1856.

MERSENNE Marin, *Correspondance du Père Marin Mersenne, religieux minime*, Bernard ROCHOT, Cornelis DE WAARD et Marie P. TANNERY (eds.), Paris, Beauchesne et fils, 1932, 17 vols.

MONCONYS Balthasar DE, *Iournal des voyages de Monsieur de Monconys*, s.l., 1665, 3 vols.

NICOLÒ Anna, *Il carteggio di Cassiano dal Pozzo : catalogo*, Florence, L. S. Olschki, 1991, 340 p.

OLDENBURG Henry, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, A. Rupert HALL et Mary B. HALL (eds.), Madison, University of Wisconsin Press, 10 vols.

PUGH Robert, *Blacklo's Cabal Discovered in Severall of Their Letters Clearly Expressing Designs Inhumane against Regulars, Unjust against the Laity, Scismatical aganist [sic] the Pope, Cruel against Orthodox Clergy Men and Ovvning the Nullity of the Chapter*, 2e éd., Douay [?], 1680, 126 p.

ROYAL COMMISSION ON HISTORICAL MANUSCRIPTS, *Report on the Manuscripts of His Grace the Duke of Portland preserved at Welbeck Abbey*, Londres, 1899, 10 vols.

RIGAUD S. P., *Correspondence of Scientific Men of the Seventeenth Century, Including Letters of Barrow, Flamsteed, Wallis, and Newton, Printed from the Originals in the Collection of the Right Honourable the Earl of Macclesfield*, Oxford, Oxford University Press, 1841, 2 vols.

SÉGUIER Jeanne de Jésus, *Lettres à son frère, chancelier de France, 1643-1668*, Lyon, Centre André Latreille, 1992, 131 p.

THURLOE John, *A Collection of the State Papers of John Thurloe. Containing Authentic Memorials of the English Affairs from the Year 1638, to the Restoration of King Charles II*, Londres, 1742, 7 vols.

TWYSDEN Roger, « Sir Roger Twysden's Journal », L. B. L. (ed.) *Archeologia Cantiana*, vol. I, 1858, p. 184-214.

WARREN Winslow, *Collections of the Massachussetts Historical Society*, Boston, 1792.

YARRANTON Andrew, *A Full Discovery of the First Presbyterian Sham-Plot, or, A Letter from One in London, to a Person of Quality in the Country*, Londres, 1681, 21 p.

The London Literary Gazette and Journal of Belles Lettres, *Arts*, *Sciences*, *etc*, H. Colburn, 1823, 854 p.

Débats du XVIIe siècle

BAXTER Richard, *Aphorismes of Justification with Their Explication Annexed: Wherein Also is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works*, Londres, 1649, 188 p.

BELLARMIN Robert, *The Eternal Happiness of the Saints*, traduit par John DALTON, Londres, Thomas Richardson, 1850, 258 p.

BELLARMIN Robert, *Matthaei Torti, presbyteri et theologi papiensis, responsio ad librum inscriptum, Triplici nodo, triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis*, [Saint Omer], 1608.

BERNIER François, *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, 2e éd., Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud, 1684, 509 p.

BOYLE Robert, « The Christian Virtuoso », *in* Michael C. W. HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), *The Works of Robert Boyle*, Londres, Pickering and Chatto, 1999, p. 281-344.

BOYLE Robert, *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1991, 292 p.

BOYLE Robert, *The Origin of Forms and Qualities*, [1666], *in* Robert BOYLE, *The Works of Robert Boyle*, Michael HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), Londres, Pickering & Chatto, 1999, vol. V, p. 281-491.

BOYLE Robert, *The Works of Robert Boyle*, Michael HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), Londres, Pickering & Chatto, 1999, 14 vols.

BOYLE Robert, *The Works of the Honourable Robert Boyle: In Six Volumes. To Which is Prefixed the Life of the Author*, Thomas BIRCH (ed.), Londres, 1772, 6 vols.

BURTON Robert, *The Anatomy of Melancholy What It Is. With All the Kindes, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Severall Cures of It. In Three Maine Partitions with Their Severall Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut up. By Democritus Junior. With a Satyricall Preface, Conducing to the Following Discourse*, Oxford, 1621, 783 p.

CHERBURY Edward Herbert DE, *De veritate*, traduit par Meyrick H. CARRÉ, [1645], 2e éd., Londres, Routledge-Thoemmes Press, coll. « 17th and 18th Century British Philosophy », 1992, 334 p.

CAVENDISH Margaret, *Le monde glorieux*, traduit par Line COTTEGNIES, Paris, J. Corti, coll. « Merveilleux », n° 6, 1999, 297 p.

CHILLINGWORTH William, *The Religion of Protestants, a Safe Way to Salvation*, Oxford, 1638, 413 p.

CRESSY Serenus, *Exomologesis, or, A Faithfull Narration of the Occaision [sic] and Motives of the Conversion unto Catholick Unity of Hugh-Paulin De Cressy, Lately Deane of Laghlin &c in Ireland and Prebend of Windsore in England*, Paris, 1653, 21 p.

D. A. [PERCY John], *The Treatise of Faith*, [Londres], 1605, 154 p.

DESCARTES René, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1973-1989, 11 vols.

DESCARTES René, « Discours de la méthode », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1982, vol. VI, p. 1-78.

DESCARTES René, « La dioptrique », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1982, vol. VI, p. 79-228.

DESCARTES René, « Le monde », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1982, vol. XI, p 1-216.

DESCARTES René, « Les passions de l'âme », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1986, vol. XI, p. 291-497.

DESCARTES René, « Méditations [traduction française de 1647] », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1982, vol. IX, t. I.

DESCARTES René, « Correspondance », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1974-1976, vols. I-IV.

DESCARTES René, « Epistola ad G. Voetium », *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1987, vol. VIII, t. II.

DESCARTES René, *Principes : traduction française*, *in* René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, traduit par Charles ADAM et Paul TANNERY (eds.), Paris, J. Vrin, 1989, vol. IX, t. II.

FLUDD Robert, Anatomiae amphitheatrum *effigie triplici, more et conditione varia, designatum*, Frankfort, 1623, 331 p.

FLUDD Robert, *Doctor Fludds Answer unto M. Foster or, The Squeesing of Parson Fosters Sponge, Ordained by Him for the Wiping Away of the Weapon-Salve*, Londres, 1631, 144 p.

FOSTER William, *Hoplocrismaspongus: Or, A Sponge to Wipe Away the Weapon-Salve*, Londres, 1631, 56 p.

GALILEI Galileo, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, [1638], traduit par Maurice CLAVELIN (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 285 p[1].

GALILEI Galileo, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, [1632], traduit par René FRÉREUX et François DE GANDT, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2000, 656 p.

GILBERT William, *De magnete*, [1600], traduit par P. FLEURY MOTTELAY, New York, Dover, 1958, 368 p.

GLANVILL Joseph, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, Londres, 1676, 340 p.

GLANVILL Joseph, *Scepsis Scientifica, or, Confest Ignorance, the Way to Science in an Essay of The Vanity of Dogmatizing, and Confident Opinion: With a Reply to the Exceptions of the Learned Thomas Albius*, Londres, 1665, 2 vols.

GLANVILL Joseph, *Scire/i tuum nihil est, or, The Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing, Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius*, Londres, 1665, 92 p.

GLANVILL Joseph, *The Vanity of Dogmatizing, or, Confidence in Opinions Manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty of Our Knowledge, and Its Causes: With some Reflexions on Peripateticism, and an Apology for Philosophy*, Londres, 1661, 250 p.

[1] L'édition originale est référencée ci-dessous, parmi les sources contemporaines de Digby.

HIGHMORE Nathaniel, *The History of Generation. Examining the Several Opinions of Divers Authors, Especially That of Sir Kenelm Digby, in His Discourse of Bodies. To Wich is Joyned a Discourse of the Cure of Wounds by Sympathy*, Londres, 1651, 141 p.

HOBBES Thomas, *Léviathan*, [1651], traduit du latin par François TRICAUD et Martine PÉCHARMAN (eds.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004, 559 p.

HOBBES Thomas, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, William MOLESWORTH et G. A. John ROGERS (eds.), Londres, Routledge Thoemmes Press, 1992, 12 vols.

HOBBES Thomas, *The Elements of Law: Natural and Politic*, Ferdinand TÖNNIES (ed.), 2e éd., Londres, F. Cass, 1984, 226 p.

HOBBES Thomas, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, *in* William MOLESWORTH (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, Londres, John Bohn, 1841, vol. V.

HOBBES Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, William MOLESWORTH (ed.), Londres, John Bohn, 1839-1845, 11 vols.

HOBBES Thomas, *Thomas White's* De mundo *Examined*, traduit par Harold WHITMORE JONES (ed.), Londres, Bradford University Press, 1976, 518 p.

HOBBES Thomas, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel MALCOLM (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2 vols.

HOLDEN Henry, *The Analysis of Divine Faith*, *or*, *Two Treatises of the Resolution of Christian Belief with an Appendix of Schism*, traduit par W. G., Paris, 1658, 471 p.

HOOKE Robert, *Micrographia*, *or*, *Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries Thereupon*, Londres, 1665, 246 p.

HOOKER Richard, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *Eight Bookes by Richard Hooker*, Londres, William Stansby, 1617-1648, 453 p.

[JACQUES Ier], *Trimplici Nodo, Triplex Cuneus, An Apologie for the Oath of Allegiance*, Londres, 1608.

JACQUES Ier, *Apologie pour le serment de fidélité*, Londres, 1609.

LE CLERC Jean, « *Parrhasiana », ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique*, Amsterdam, 1699, 444 p.

LEYBURN George, *A Letter Written by G. L. to Mr. And. Kingh. and Mr. Tho. Med*, [Douai], 1657, 5 p.

LEYBURN George, *The Summe of Doctor Leyburnes Answere to a Letter Printed against Him by Mr Blacloe*, [Douai], 1657, 42 p.

LUTHER Martin, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi*, Augsburg, 1519, 28 p.

RENAUDOT Eusèbe, *Recueil général des questions traitées ès conférences du Bureau d'adresse, sur toutes sortes de matieres ; par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris, 1658, 5 vols.

RENAUDOT Eusèbe et RENAUDOT Théophraste, *A General Collection of Discourses of the Virtuosi of France: Upon Questions of All Sorts of Philosophy, and Other Natural Knowledge*, Londres, 1664, 580 p.

RUSHWORTH William, *The Dialogues of William Richworth [sic], or the Judgmend [sic] of Common Sense in Religion*, Paris, 1640, 582 p.

RUSHWORTH, William, *The Dialogues of William Richworth [sic], or, The Judgment of Common Sense in the Choice of Religion*, Paris, 1648, 197 p.

RUSHWORTH William, *Rushworth's Dialogues, or, The Judgment of Common Sence in the Choyce of Religion*, Paris, 1654, 280 p.

SMITH Richard, *A Brief Treatyse Settynge Forth Divers Truthes Necessary Both to be Beleved of Chrysten People, and Kepte Also, Whiche are Not Expressed in the Scripture but Left to the Church by the Apostles Tradition*, Londres, 1547, 340 p.

STILLINGFLEET Edward, *Origines Sacrae: or, A Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion*, Londres, 1663, 2 vols.

TOLAND John, *Christianity Not Mysterious*, [1696], Stuttgart, F. Frommann, 1964, 176 p.

WHITE John, *Way to the True Church Wherein the Principal Motives Perswading to Romanisme are Familiarly Disputed*, [Londres], 1608, 448 p.

WHITE Thomas, *De mundo dialogi tres*, Paris, 1642, 446 p.

WOTTON Anthony, *A Trial of the Romish Clergies Title to the Church*, Londres, 1608, 420 p.

Sources de Digby

Éditions contemporaines

ANONYME, *Scrinia Sacra*, *Secrets of Empire*, *in Letters of Illustrious Persons a Supplement of the Cabala: In Which Business of the Same Quality and Grandeur Is Contained*, Londres, 1654, 255 p.

AQUIN Thomas D', *Tomus tertius D. Thomae Aquinatis doctoris angelici*, *complectens expositionem*, *in quatuor libros* Meteororum. *In tres libros* De anima, *et in eos*, *qui* Parva naturalia *dicuntur*, *Aristolelis. Qui autem sint exacte expositi*, *qui vero mortis culpa imperfecti relicti*, *propriis manifestum est locis*, traduit par Francisco VIMERCATI, Michael SOPHIANOS et Niccolò LEONICENO, Rome, 1570, 61 p., 54 p.

ALBERT LE GRAND, *De adhaerendo Deo libellus. Accedit ejusdem Alberti vita*, *Deo adhaerentis exemplar*, Anvers, 1621, 341 p.

ARNOBE L'ANCIEN, *Arnobii disputationum adversus gentes libri septem. M. Minucii Felicis Octavius. Romana editio posterior & emendatior*, Rome, 1583.

AVILA Teresa de, *Las obras*, Anvers, 1630.

BAKER Sir Richard, *A Chronicle of the Kings of England*, *from the Time of the Romans Goverment [sic] unto the Raigne of Our Souveraigne Lord King Charles*, Londres, 1643, 181 p., 163 p., 108 p., 163 p.

BARONIO, *The Life or the Ecclesiasticall Historie of S. Thomas: Archbishope of Canterbury*, Paris, 1639, 396 p.

BEAULIEU Théophraste BOUJU DE, *Corps de toute la philosophie divise en deux parties. La premiere contient tout ce qui appartient à la sapience: à sçavoir*, *la logique*, *la physique & la metaphysique. La seconde contient tout ce qui appartient à la prudence : à sçavoir*, *la morale*, *l'œconomique & la politique*, Lyon, 1614, 1102 p.

BOCCACCIO Giovanni, *L'amorosa Fiammetta*, *di nuovo ristampata*, *e ricorretta*, Venise, 1557, 278 p.

BOCCACCIO Giovanni, *Laberinto d'amore*, *di nuovo ristampata*, *diligentemente corretto per Thomaso Porcacchi*, Venise, 1564, 222 p.

BOREL Pierre, *Petri Borelli historiarum et observationum medicophysicarum centuriae IV : Accesserunt Isaaci Cattieri*, *observationes medicinales rarae*, *Borello communicatae : et Renati Cortesii vita codem Borello authore*, Cörner, 1670, 352 p., 86 p., 55 p.

BOURGOING François, *Les veritez et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, Sebastien Huré, 1635, 1124 p.

BROWNE Thomas, *Religio Medici*, [Londres], 1642, 159 p.

BROWNE Thomas, *Pseudodoxia Epidemica*, *or*, *Enquiries into Very Many Received Tenents and Commonly Presumed Truths*, Londres, 1646, 386 p.

BULWER John, *Philocophus: or*, *the Deaf and Dumbe Mans Friend*, Londres, 1649, 191 p.

CHARLETON Walter, *Natural History of the Passions*, Londres, 1674, 188 p.

CHÉRON Jean, *Examen de la theologie mystique : qui fait voir la difference des lumieres divines de celles qui ne le sont pas*, *& du vray*, *assuré & catholique chemin de la perfection*, *de celuy qui est parsemé de dangers*, *& infecté d'illusions*, Paris, 1657, 504 p.

DE LOSA Francisco, *The Life of Gregorie Lopes that Great Servant of God,* traduit par Alonso REMON, Paris, 1638, 316 p.

DE MONTEMAYOR Jorge, *Los siete libros de la Diana,* Valence, 1559, 112 p.

DESCARTES René, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison*, *& chercher la verité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores. Et la geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, 1637, 413 p.

DU BARTAS Guillaume, *La sepmaine*, *ou creation du monde*, Paris, 1569[1].

DU BARTAS Guillaume, *Œuvres*[2].

DU BARTAS Guillaume, *La sepmaine*, *ou creation du monde*, Paris, 1578, 224 p.

[1] Je n'ai retrouvé aucune référence à cette édition, il est possible que la date du Catalogue soit erronée.
[2] De nombreuses éditions existent : Genève, 1582 ; Paris, 1583 ; Genève, 1598 ; Lyon, 1603 ; Paris, 1603 ; Lyon, 1607 ; Genève, 1608 ; Rouen, 1610 ; Paris, 1611 ; Genève, 1615 ; Louen, 1616 ; Genève, 1632.

DU CHESNE Joseph, *Pharmacopoea dogmaticorum restituta. Preciosis selectisque hermeticorum floribus abundè illustrata. Auctore Josepho Quercetano. Addita sunt in hac postrema editione ejusdem. De spagyrica mineralium*, *animalium*, *et vegetabilium*, *praeparatione*, *et usu tractatio*, *necnon Elenchus spagyricorum medicamentorum ad chirurgiam pertinentium*, *& praecipue ad ictus sclopetarios*, Venise, 1614, 448 p.

DU PERRON Jacques D., *Replique a la response du serenissime roy de la Grand Bretagne*, Paris, 1620, 1120 p.

DU PERRON Jacques D., *Traitté du Sainct Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, 1024 p.

DU PERRON Jacques D., *Discours tenu à la table du roy Henri III. a Fontainebleau, avec C.I. de Guersen. Par feu J.D. Du Perron*, Paris, 1624, 456 p.

EVELYN John, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura. Interpreted and Made English Verse by J. Evelyn Esq*, Londres, Gabriel Bedle & Thomas Collins, 1656, 185 p.

FALKLAND Lucius Cary, *Of the Infallibility of the Church of Rome*, Oxford, 1645, 18 p.

FALKLAND Lucius Cary, *His Discourse of Infallibility*, *with an Answer to It: And His Lordships Reply. Never Before Published. Together with Mr. Walter Mountague's Letter*, Londres, 1651, 296 p.

GADBURY John, *Ephēmeris, or, A Diary Astronomical, Astrological, Meteorological for the Year of Our Lord 1673 Made Public for the Advantage of Artists and Illustration of Astrology: With a Catalogue of All the Monarchs Which Have Reigned over Great Brittain Since the Time of K. Edgar*, Londres, 1673, 75 p.

GALILEI Galileo, *Discorsi e dimostrazioni matematiche*, *intorno à due nuove scienze*, *attenenti alla mecanica & i movimenti locali*, Leyde, 1638, 306 p.

GASSENDI Pierre, *Petri Gassendi*, *Opera omnia*, *haetenus edita auctor ante obitum recensuit... posthuma vero*, *totius naturae explicationem complectentia*, *in lucem nunc primum prodeunt ex bibliotheca*, *Henrici-Ludovici-Haberti Mon-Morii*, *[Accessit Samuelis Sorberii praefatio*, *in qua de vita et moribus Petri Gassendi disseritur]*, Lyon, 1658, 6 vols.

GASSENDI Pierre, *Three Discourses of Happiness*, *Virtue*, *and Liberty Collected from the Works of the Learn'd Gassendi*, traduit par François BERNIER, Londres, 1699, 452 p.

GELLIBRAND Henry, *A Discourse Mathematical on the Variation of the Magneticall Needle Together with Its Admirable Diminution Lately Discovered*, Londres, 1635, 22 p.

GILBERT William, *De mundo nostro sublunari philosophia nova*, *opus posthumum ab authoris fratre collectum pridem et dispositum*, Amsterdam, 1651, 316 p.

GOODMAN Godfrey, *The Fall of Man*, *or the Corruption of Nature*, *Proved by the Light of Our Naturall Reason Which Being the First Ground and Occasion of Our Christian Faith and Religion*, Londres, 1616, 445 p.

GREVILLE Fulke, *Certaine Learned and Elegant Workes*, Londres, 1633, 298 p.

HAKEWILL George, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, [1627], 3e éd., Oxford, 1635, 606 p., 378 p.

HAMMOND Henry, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's* Discourse of the Infallibilitie of the Church *of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse it Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, Oxford, 1646, 204 p.

HAMMOND Henry, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's Discourse of the Infallibilitie of the Church of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse It Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, [1646], 2e éd., Londres, 1650, 200 p.

HART James, *Klinike*, *or the Diet of the Diseased*, Londres, 1633, 411 p.

JONES Bassett, *Herm'aelogium or, an Essay at the Rationality of the Art of Speaking. As a Supplement to Lillie's Grammer, Philosophically, Mythologically, & Emblematically Offered by B. J.*, Londres, T. Fasset, 1659, 94 p.

JONSON Ben, *The Workes of Benjamin Jonson, Containing These Playes, viz. 1 Bartholomew Fayre; 2 The Staple of Newes; 3 The Divell is an Asse*, Londres, 1640, 2 vols.

JULIEN, *Ioulianou autokratoros ta sōzomena: Juliani imp. opera*, *quae quidem reperiri potuerunt*, *omnia. Ea verò partim antehac edita*, *partim nunc primùm è manuscriptis eruta*, *& ad horum fidem accuratissimè castigata*, *graecè*, *latinèque prodeunt*, *cum notis*, Denis PETAU (ed.), Paris, 1630, 558 p., 419 p.

KEPLER Johannes et BRAHE Tycho, *Astronomia nova*, *seu Physica coelestis*, *tradita commentariis de motibus stellae Martis*, *ex observationibus G. V. Tychonis Brahe*, Prague, 1609, 337 p.

LA CALPRENÈDE Gaultier, *Hymen's Praeludia, or, Love's Master-Piece Being the Fourth Part of That So Much Admir'd Romance Intituled Cleopatra*, traduit par John COLES, Londres, 1656, 280 p.

LA RIVIÈRE Louis DE, *Les tableaux mystiques des quatre amours sacrés représentés en l'amour de Dieu, de soy-mesme, du prochain et des ennemis*, Rigaud et Obert, 1630, 1326 p.

LE FEBVRE Hyacinthe, *Traité du jugement dernier*, Paris, 1674, 684 p.

LULLE Raymond, *Ars generalis ultima venerabilis magistri*, *ac Doctoris illuminati Raymundi Lulli maioricensis*, Palma, 1645, 527 p.

MAGNEN Jean Chrysostome, *Democritus reviviscens : sive vita & philosophia Democriti. Authore Joanne Chrysostomo Magneno*, La Haye, 1658, 457 p.

MATHEWS Tobie, *A Collection of Letters, Made by Sr Tobie Mathews, Kt, with a Character of the Most Excellent Lady, Lucy Countess of Carlisle*, Londres, 1659, 356 p.

MERSENNE Marin, *Synopsis mathematica ad reverendiss. patrem Simonem Bachelier*, Paris, 1626, 240 p.

MONTAGU Walter et FALKLAND Lucius Cary, *The Coppy of a Letter Sent from France by Mr. Walter Mountagu to His Father the Lord Privie Seale*, *with His Answere Thereunto Also a Second Answere to the Same Letter by the Faukland*, [Londres], 1641, 36 p.

NICHOLS Philip et DRAKE Francis, *Sir Francis Drake Revived: Calling upon this Dull and Effeminate Age, to Folowe His Noble Steps for Gold and Silver*, Londres, Edward Allde, 1626, 94 p.

PEACHAM Henry, *The Compleat Gentleman*, Londres, 1634, 250 p.

PETAU Denis, *Petauii diatriba*, Paris, 1639, 109 p.

PISTOFILO Bonaventura, *Oplomachia, nella quale con dottrina, e col mezzo delle figure si tratta, del maneggio, e dell'vso delle armi Distinta in tre discorsi di picca, d'alabarda, e di moschetto*, in-8°, Sienne, Hercole Gori, 1621, 315 p.

RALEGH Walter, *The History of the World*, [1612], 2e éd., Londres, 1617, 1430 p.

ROSS Alexander, *Medicus Medicatus: or*, *The Physicians Religion Cured*, *by a Lenitive or Gentle Potion. With some Animadversions upon Sir Kenelme Digbie's* Observations on Religio Medici, Londres, 1645, 112 p.

ROSS Alexander, *The Philosophicall Touch-Stone or*, *Observations upon Sir Kenelm Digbie's Discourses of the Nature of Bodies*, *and of the Reasonable Soule. In which His Erroneous Paradoxes are Refuted*, Londres, 1645, 131 p.

S. A., DIGBY John et DIGBY Kenelm, *Miracles Not Ceas'd to His Grace George Duke of Buckingham &c., of His Miraculous Cure and of the Rest of All the Most Wonderfull and Glorious Miracles and Cures Wrought by a Roman Catholick Priest in and about the Cities of London and Westminister, in the Moneths of Iune and Iuly 1663, in Confirmation of the Holy Roman Catholick Faith*, Londres, 1663, 34 p.

SCOTT Thomas, *Sir Walter Rawleighs Ghost, or Englands Forewarner*, Utrecht [Londres], 1626, 41 p.

SERGEANT John, *Sure-Footing in Christianity*, *or Rational Discourses on the Rule of Faith with Short Animadversions on Dr. Pierce's Sermon: Also on Some Passages in Mr. Whitby and M. Stillingfleet*, *which Concern that Rule*, Londres, 1665, 244 p.

SMITH Richard, *Of the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. Devided into Two Bookes: In the First is Proved*, *That the True Church of God*, *Is the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. In the Second is Shewed the Manifold Uncertanities of Protestants Concerning the Scripture: and How Scripture Is*, *Or Is Not*, *an Entire Rule of Faith*, Paris, 1653, 508 p.

SPRAT Thomas, *The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Londres, 1667, 438 p.

WALLIS John, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum Vicecomitem Brouncker*, *Anglum*, *D. Kenelmum Digby*, *item equitem Anglum*, Oxford, Robinson, 1658, 190 p.

WHITE Thomas, *Institutionum peripateticarum ad mentem. Kenelmi equitis Digbaei pars theorica*, *item Appendix theologica de origine mundi*, *authore Thoma Anglo ex Albiis East-Saxonum*, Lyon, 1646, 216 p.

WHITE Thomas, *An Apology for Rushworth's Dialogues. Wherin the Exceptions of the Lords Falkland and Digby are Answer'd: And the Arts of Their Commended Daillé Discover'd*, Paris [i.e. Londres], 1654, 261 p.

WHITE Thomas, *Villicationis suae de medio animarum statu ratio episcopo Chalcedonensi reddita*, Paris, 1653, 125 p.

WHITE Thomas, *The State of the Future Life and the Present's Order to It*, Londres, 1654, 117 p.

WHITE Thomas, *The Grounds of Obedience and Government*, Londres, 1655, 183 p.

WHITE Thomas, *Peripateticall Institutions: In the Way of that Eminent Person and Excellent Philosopher Sir Kenelm Digby. The Theoricall Part: Also a Theologicall Appendix of the Beginning of the World*, Londres, 1656, 430 p.

WHITE Thomas, *Euclides physicus*, *sive de principiis naturae stoecheidea*, Londres, 1657, 175 p.

WHITE Thomas, *Euclides metaphysicus*, *sive*, *De principiis sapientiae stoecheidea*, Londres, 1658, 198 p.

WHITE Thomas, *The Middle State of Souls from the Hour of Death to the Day of Judgment*, [Londres], 1659, 260 p.

WHITE Thomas, *Sonus buccinae sive tres tractatus*, Cologne, 1659, 431 p.

WHITE Thomas, *Controversy-Logicke, or, The Methode to Come to Truth in Debates of Religion*, s.l., 1659, 237 p.

WHITE Thomas, *Religion and Reason Mutually Corresponding and Assisting Each Other. First Essay*, *a Reply to the Vindicative Answer Lately Publisht*, Paris, 1660, 200 p.

WHITE Thomas, *Notes on Mr F. D.'s Result*, Paris, 1660, 77 p.

WHITE Thomas, *Sciri*, *sive*, *sceptices & scepticorum jure disputationis exclusio authore Thoma Anglo ex Albis East-Saxonum*, Londres, 1663, 137 p.

WHITE Thomas, *An Exclusion of Scepticks From all Title to Dispute Being an Answer to* The Vanity of Dogmatizing, Londres, 1665, 80 p.

WILKINS John, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Londres, 1668, 454 p.

WILKINS John, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, Londres, 1675, 356 p.

WILKINS John, *Ecclesiastes, or, A Discourse Concerning the Gift of Preaching as It Fals [Sic] Under the Rules of Art Shewing the Most Proper Rules and Directions, for Method, Invention, Books, Expression, Whereby a Minister may be Furnished with Such Abilities as may Make Him a Workman That Needs Not to be Ashamed: Very Seasonable for These Times, Wherein the Harvest is Great, and the Skilfull Labourers but Few*, Londres, 1646, 108 p.

WODEHAM Adam de, *Adam Goddam Super quattuor libros Sententiarum*, Joannes MAJOR (ed.), Paris, 1512, 152 p.

Éditions modernes

AQUIN Thomas D', *Somme théologique, Prima pars, 1a, questions 50-64 : les anges*, traduit par Jean-Hyacinthe COQUELLE et Charles-Vincent HÉRIS (eds.), Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 490 p.

AQUIN Thomas D', *Somme théologique*, *3a*, *questions 73-83 : l'eucharistie*, traduit par Aimon-Marie ROGUET (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 1960, 439 p.

AQUIN Thomas D', *Sur la vérité*, traduit par Gilles CEAUSESCU (ed.), Paris, CNRS éditions, coll. « Biblis », n° 106, 2015, 144 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean VOILQUIN (ed.), Paris, Garnier, 1940, 530 p.

ARISTOTE, *Physique*, traduit par Pierre PELLEGRIN (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 2000, 476 p.

ARISTOTE, *De la génération des animaux*, traduit et présenté par Pierre LOUIS (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, 231 p.

ARISTOTE, *Logique d'Aristote. Tome I*, *introduction aux catégories par Porphyre. Catégories. Herméneia*, traduit par Jules BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE (ed.), Paris, Ladrange, 1844, 208 p.

ARISTOTE, *Premiers analytiques*, traduit et présenté par Michel CRUBELLIER (ed.), Paris, Flammarion, 2014, 397 p.

ARISTOTE, *De l'âme*, traduit par Richard BODEÜS (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 1993, 292 p.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduit par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN (eds.), Paris, Garnier Flammarion, 2008, 295 p.

ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, traduit per Catherine DALIMIER (ed.), Paris, Flammarion, 2013, 349 p.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, *31*, *Volume IV : traités anti-donatistes*, traduit par Guy FINAERT (ed.), Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1968, 897 p.

AUGUSTIN, *Confessions*, traduit par Joseph TRABUCCO (ed.), Paris, Flammarion, 2008, 455 p.

AYSCOUGH Samuel, *A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the British Museum Hitherto Undescribed: Consisting of Five Thousand Volumes; Including the Collections of Sir Hans Sloane, Bart. the Rev. Thomas Birch, by Samuel Ayscough*, Londres, John Rivington, 1782, 560 p.

AVILA Thérèse D', *Le château de l'âme ou le livre des demeures*, traduit par Grégoire de SAINT-JOSEPH (ed.), Paris, Points, 2014, 262 p.

BACON Francis, *The Major Works*, *including* New Atlantis *and the* Essays, Brian VICKERS (ed.), 3e éd., Oxford, Oxford University Press, 2008, 808 p.

BACON Francis, *Francis Bacon: The New Organon*, Lisa JARDINE et Michael SILVERTHORNE (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Texts in the History of Philosophy », 2000, 252 p.

BACON Francis, *The Works of Sir Francis Bacon*, [1858], Londres, Longman, 1961, 16 vols.

BROWNE Thomas, *Religio Medici*, James WINNY (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1963, 154 p.

BROWNE Thomas, *Sir Thomas Browne's Works*, Simon WILKIN (ed.), Londres, Pickering, 1835, 3 vols.

BURTON Robert, *The Anatomy of Melancholy*, [1621] traduit par Gisèle VENET (ed.), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2005, 463 p.

CASTEL Jean, *De l'union à Dieu : première traduction complète par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques*, traduit par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Saint Maximin, Éditions de la vie spirituelle, 1923, 126 p.

COMMYNES Philippe DE, *Mémoires*, traduit par Jean DUFOURNET (ed.)., Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », n° 1220-1221, 2007, 2 vols.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, [1943], 2e éd., traduit par Maurice DE GANDILLAC (ed.), Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1990, 406 p.

DONNE John, *The Elegies and the Songs and Sonnets*, Helen L. GARDNER (ed.), [1965], 2e éd., Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Scholarly Classics », 2000, 272 p.

DUNS SCOTUS Johannes, *Le principe d'individuation*, traduit par Gérard SONDAG (ed.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992, 217 p.

ECKHART Johannes, *Traités et sermons*, traduit par Alain DE LIBERA (ed.), Paris, Flammarion, 1993, 550 p.

GALIEN Claude, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, traduit par Margaret TALLMADGE-MAY (ed.), Ithaca, Cornell University Press, coll. « Cornell Publications in the History of Science », 1968, 802 p.

GALILEI Galileo, *L'essayeur de Galilée*, traduit par Christiane CHAUVIRÉ (ed.), Besançon, Presses Université de Franche-Comté, 1980, 316 p.

GASSENDI Pierre, *De la liberté, de la fortune, du destin et de la divination : syntagma philosophicum, éthique, livre III*, traduit par Sylvie TAUSSIG (ed.), Turnhout, Brepols, coll. « Les styles du savoir », 2008, 169 p.

GUARINI Battista, *Il pastor fido*, Elisabetta SELMA (ed.), Venise, Marsilio, 1999, 475 p.

HARVEY William, « Of Animal Generation [1651] », *in* William HARVEY, *The Works of William Harvey*, traduit par Robert WILLIS (ed.), Londres, The Sydenham Society, 1867, p. 169-594.

HARVEY William, *De motu cordis: La circulation du sang*, *des mouvements du cœur chez l'homme et les animaux*, *deux réponses à Riolan*, traduit par Charles RICHET (ed.), [1869], Paris, Christian Bourgeois, coll. « Epistémè classiques », 1991, 311 p.

HARVEY William, *The Anatomical Lectures of William Harvey: Prelectiones Anatomie Universalis. De Musculis*, traduit par Gweneth WHITTERIDGE (ed.), Edinburgh, E. and S. Livingstone, 1964, 504 p.

HOBBES Thomas, *Leviathan*, Noel MALCOLM (ed.), Oxford, Clarendon Press, coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », n° 3-5, 2012, 3 vols.

HOBBES Thomas, *De la liberté et de la nécessité ; suivi de Réponse à* La capture de Léviathan, *(Controverse avec Bramhall I)*, traduit par Franck LESSAY (ed.), Paris, J. Vrin, 1993, 294 p.

HOBBES Thomas, *Critique du* De mundo *de Thomas White*, traduit et présenté par Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES (eds.), Paris, J. Vrin, 1973, 546 p.

HOBBES Thomas, *Éléments du droit naturel et politique*, traduit par Delphine THIVET (ed.), Paris, J. Vrin, 2010, 254 p.

HOBBES Thomas, *De corpore : elementorum philosophiae, sectio prima*, Karl SCHUHMANN (ed.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999, 417 p.

HORACE, *Œuvres complètes, odes et épodes*, traduit par François RICHARD (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 1967, 380 p.

JONSON Ben, *Ben Jonson*, Charles H. HERFORD et Percy SIMPSON (eds.), Oxford, The Clarendon Press, 1947, 11 vols.

JUVÉNAL, *Les Satyres*, Pierre DE LABRIOLLE, François VILLENEUVE et Olivier SERS (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, 342 p.

KIRK Geoffrey S., RAVEN John E. et SCHOFIELD Malcolm (eds.), *Les philosophes présocratiques : une histoire critique avec un choix de textes*, Paris, Éditions du cerf, 1995, 560 p.

LE TASSE Torquato, *La Jérusalem délivrée de Torquato Tasso*, *tome premier*, traduit par Jean-Baptiste DE MIRABAUD (ed.), Amsterdam, 1769, 508 p.

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter N. NIDDITCH (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1975, 867 p.

LUCRÈCE, *De la nature. De rerum natura*, traduit par José KANY-TURPIN (ed.), Paris, Garnier Flammarion, 1997, 552 p.

LULLE Raymond, *Ars brevis*, Anthony BONNER (ed.), Barcelona, Publicacions i edicions Universitat de Barcelona, 2009, 66 p.

MERSENNE Marin, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, Dominique DESCOTES (ed.), Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », n° 49, 2003, 1025 p.

MILTON John, « Areopagitica », *in* Stephen ORGEL et Jonathan GOLDBERG (eds.), *John Milton, the Major Works*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford World's Classics », 2003, p. 236-273 .

NEPOS Cornelius, *Vies d'Hannibal*, *de Caton et d'Atticus*, traduit par Michel RUCH (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 99 p.

NEWMAN William R. (ed.), *The* Summa Perfectionis *of Pseudo-Geber: A Critical Edition*, *Translation and Study*, Leiden, Brill, 1991, 785 p.

NICOLE Pierre et ARNAULD Antoine, *La logique ou l'art de penser*, [1662], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, 404 p.

NYSSE Grégoire DE, *Discours catéchétique*, traduit par Raymond WINLING (ed.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 453, 2000, 360 p.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, traduit par Georges LAFAYE (ed.), Paris, Gallimard, 1992, 620 p.

PARACELSE, *Bücher und Schrifften*, Hildesheim, Olms, 1971, 5 vols.

PASCAL Blaise, *Les pensées*, Francis KAPLAN (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 2005, 705 p.

PÉTRARQUE Francesco, *Il canzionere di Francesco Petrarca*, Giovanni A. SCARTAZZINI (ed.), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883, 444 p.

PLATON, *Timée*, *Critias*, traduit par Luc BRISSON et Michel PATILLON (eds.), 5e éd., Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », n° 618, 2001, 450 p.

PLATON, *Cratyle*, traduit par Catherine DALIMIER (ed.), Paris, Flammarion, 1998, 317 p.

PLATON, *Gorgias*, traduit par Monique CANTO-SPERBER (ed.), 3e éd., Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », n° 1326, 2007, 382 p.

PLATON, *Le banquet*, traduit par Luc BRISSON (ed.), 6e éd., Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », n° 1327, 2016, 285 p.

SHAKESPEARE William, *Romeo and Juliet*, John INGLEDEW (ed.), Londres, Longman, 1965, 227 p.

SPENSER Edmund, *The Works of Edmund Spenser: A Variorum Edition*, Edwin GREENLAW, Charles G. OSGOOD, Frederick M. PADELFORD (eds.), 4e éd., Baltimore, John Hopkins Press, 1966, 10 vols.

VIRGILE, *Bucoliques*, traduit par Eugène SAINT-DENIS (ed.), [1997], 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2002, 140 p.

VIRGILE, *L'Énéide*, traduit par Paul VEYNE (ed.), Paris, Albin Michel, coll. « Les belles lettres », 2012, 572 p.

VIRGILE, *Œuvres complètes*, traduit par Jeanne DION, Philippe HEUZÉ et Alain MICHEL, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, 1369 p.

WODEHAM Adam DE, *Lectura secunda in librum primum sententiarum*, Rega WOOD and Gedeon GÁL (eds.), New York, St Bonaventure University, 1990, 374 p.

ZABARELLA Jacques, *La nature de la logique en deux livres*, traduit par Dominique BOUILLON (ed.), Paris, J. Vrin, 2009, 316 p.

Sources secondaires

Historiographie de *Sir Kenelm Digby*

Biographies et études

BLIGH Eric, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, Londres, S. Low Marston & co., 1932, 331 p.

DIGBY H. M., *Sir Kenelm Digby and George Digby*, *Earl of Bristol*, Londres, Digby Long & co, 1912, 286 p.

FOSTER Michael, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *The Downside Review*, vol. CVI, 1988, p. 35-58 ; 101-125.

FOSTER Michael, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) », *Oxford English Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 29 septembre 2009. URL : http://www.oxforddnb.com/view/article/7629.

FULTON John, *Sir Kenelm Digby*, *Writer*, *Bibliophile and Protagonist of William Harvey*, New York, P. & Katharine Oliver, 1937, 75 p.

GABRIELI Vittorio, « La missione di Sir Kenelm Digby alla corte di Innocenzo X (1645-1648) », *English Miscellany*, vol. IV, 1954, p. 247-288.

GABRIELI Vittorio, *Sir Kenelm Digby*, *un inglese italianato nell'età della controriforma*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1957, 302 p.

LONGUEVILLE Thomas, *The Life of Sir Kenelm Digby*, Londres, Longmans, 1896, 310 p.

PETERSSON Robert T., *Sir Kenelm Digby: The Ornament of England*, *1603-1665*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, 366 p.

SUMNER Ann (ed.), *Death*, *Passion*, *and Politics: Van Dyck's Portraits of Venetia Stanley and George Digby*, Londres, Dulwich Picture Gallery, 1995, 139 p.

Études sur sa philosophie de la nature

BLANK Andreas, « Composite Substance, Common Notions, and Kenelm Digby's Theory of Animal Generation », *Science in Context*, vol. XX, n° 1, 2007, p. 1-20.

DOBBS Betty, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part I », *Ambix*, vol. XVIII, 1971, p. 1-25.

DOBBS Betty, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part II. Digby and Alchemy », *Ambix*, vol. XX, n° 3, 1973, p. 143-163.

DOBBS Betty, « Studies in the Natural Philosophy of Sir Kenelm Digby. Part III. Digby's Experimental Alchemy, the Book of Secrets », *Ambix*, vol. XXI, 1974, p. 1-28.

GROSSMANN Reinhardt, « Digby and Berkeley on Notions », *Theoria*, *a Swedish Journal of Philosophy and Psychology*, vol. XXVI, n° 1, 1960, p. 17-30.

HEDRICK Elizabeth, « Romancing the Salve: Sir Kenelm Digby and the Powder of Sympathy », *The British Journal for the History of Science*, vol. XLI, n° 2, 2008, p. 161-185.

HENRY John, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philospher », *in* G. A. John ROGERS, Tom SORELL et Jill KRAYE (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 43-75.

JANACEK Bruce, « Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby », *in* Margaret OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 89-118.

JANACEK Bruce, « Digby, Kenelm (1603-1665) », *in* Wilbur APPLEBAUM, *Encyclopedia of the Scientific Revolution: From Copernicus to Newton*, New York, Garland Publishing, 2000, p. 191.

JEAFFRESON John, *A Book about Doctors*, New York, Rudd & Carleton, 1861, 490 p.

KROOK-GILEAD Dorothea, *John Sergeant and His Circle: A Study of Three Seventeenth-Century English Aristotelians*, Leiden, Brill, 1993, 177 p.

MASON Caleb, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Columbia, New York, 2001, 244 p.

PRINCIPE Lawrence M., « Sir Kenelm Digby and His Alchemical Circle in 1650s Paris: Newly Discovered Manuscripts », *Ambix*, vol. LX, n° 1, 2013, p. 3-24.

SELLERS David, « A letter from William Gascoigne to Sir Kenelm Digby », *Journal for the History of Astronomy*, vol. XXXVII, n° 4, 2006, p. 405-416.

SOUTHGATE Beverley C., « 'The Power of Imagination': Psychological Explanations in Mid-Seventeenth-Century England », *History of Science*, vol. XXX, n° 89, 1992, p. 281-294.

SOUTHGATE Beverley C., « 'Whimseys of... that Great Virtuoso': The Thought of Sir Kenelm Digby », *in* Ann SUMNER (ed.), *Death*, *Passion*, *and Politics: Van Dyck's Portraits of Venetia Stanley and George Digby*, Londres, Dulwich Picture Gallery, 1995, p. 45-53.

WISE James, *Sir Thomas Browne's* Religio Medici *and Two Seventeenth Century Critics*, Columbia, University of Missouri Press, 1973, 208 p.

Études sur le « blackloisme »

JORDAN Ruth A., *The Blackloists 1640-1668. Ecclesiastical, Theological and Intellectual Authority in English Catholic Polemic*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 1999, 197 p.

LEWIS James, *Hobbes and the Blackloists: A Study in the Eschatology of the English Revolution*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Harvard, Cambridge, 1976, 438 p.

SOUTHGATE Beverley C., « 'Cauterising the Tumour of Pyrrhonism': Blackloism Versus Skepticism », *Journal of the History of Ideas*, vol. LIII, n° 4, 1992, p. 631-645.

SOUTHGATE Beverley C., « « To Speak Truth »: Blackloism, Scepticism, and Language », *Seventeenth Century*, vol. X, n° 2, 1995, p. 237-254.

SOUTHGATE Beverley C., « Blackloism and Tradition: From Theological Certainty to Historiographical Doubt », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXI, n° 1, 2000, p. 97-114.

TUTINO Stefania, *Thomas White and the Blackloists: Between Politics and Theology During the English Civil War*, Burlington, Ashgate, 2008, 213 p.

Études sur son voyage en Méditerranée

MOSHENSKA Joe, *A Stain in the Blood, the Remarkable Voyage of Sir Kenelm Digby*, Londres, Penguin, 2016, 553 p.

MOSHENSKA Joe, « Sir Kenelm Digby's Interruptions: Piracy and Romance in the 1620s », conférence « Interdisciplinary Early Modern Seminars », St Catharine's College, Cambridge University, Cambridge, 14 mars 2012.

MOSHENSKA Joe, « Sir Kenelm Digby's Interruptions: Piracy and Lived Romance in the 1620s », *Studies in Philology*, vol. CXIII, n° 2, 2016, p. 424-483.

Bibliothèque de Digby

DELISLE Léopold, *Sir Kenelm Digby et les anciens rapports des bibliothèques françaises avec la Grande-Bretagne*, Paris, E. Plon Nourrit et Cie, 1892, 27 p.

MACRAY William D., *Codices a viro clarissimo Kenelm Digby, anno 1634-donatos, complectens*, Oxford, 1883, 287 p.

MACRAY William D., *Annals of the Bodleian Library*, Oxford, 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1890, 545 p.

POLLARD Alfred W., « English Book-Sales, 1676-1680 », *in Bibliographica*, Londres, Kegan Paul, Trench, Tübner and co, 1895, p. 373-384.

RUBIN Davida, *Sir Kenelm Digby, F.R.S., 1603-1665: A Bibliography Based on the Collection of K. Garth Huston*, San Francisco, J. Norman, 1991, 130 p.

Études littéraires

COPE Jackson I., « Sir Kenelm Digby's Rewritings of His Life », *in* Derek HIRST et Richard STRIER (eds.), *Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 52-68.

MARTIN Michael, « Love's Alchemist: Science and Resurrection in the Writing of Sir Kenelm Digby », *Prose Studies*, vol. XXXII, n° 3, 2010, p. 221-239.

MARTIN Michael, *Literature and the Encounter with God in Post-Reformation England*, Burlington, Ashgate, 2014, 232 p.

MOSHENSKA Joe, « 'An After-Suppers Work': Sir Kenelm Digby and Varieties of Correspondence in the 1630s », conférence « Cultures of Knowledge in Early Modern Europe », Université d'Oxford, Oxford, 7 juin 2012.

MOSHENSKA Joe, « 'Spencerus isthic conditur': Kenelm Digby's Transcription of William Alabaster », *Spenser Studies, A Renaissance Poetry Annual*, vol. XXVII, 2012, p. 315-325.

MOUSLEY Andrew, *The Making of the Self: Life Writing in the English Renaissance*, Thèse de doctorat non publiée, Université du Kent, Canterbury, 1990, 352 p.

STIEBEL Arlene, *Critical Contexts for Renaissance Readers: The Poetic Theory and Practice of Sir Kenelme Digby and Sir Henry Wotton*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Columbia, New York, 1981, 235 p.

STREETER Michael T., *Romantic Science: Science and Romance as Literary Modes in Sir Kenelm Digby's* Loose Fantasies *and* Two Treatises, thèse de master, Université Texas A&M, College Station, 2009, 58 p.

Littérature populaire inspirée de Digby

HAWTHORNE Nathaniel, *The Scarlet Letter and Other Writings*, [1850], New York, W. W. Norton, 2005, 744 p.

HUXLEY Aldous, « Imaginary Conversation – Sir Kenelm and Venetia Digby », *in* Jerome MECKIER et Bernfried NUGEL (eds.), *Aldous Huxley Annual, a Journal of Twentieth-Century Thought and Beyond*, vol. VII, 2009, p. 38-43.

REID Alfred S., « Hawthorne's Humanism: 'The Birthmark' and Sir Kenelm Digby », *American Literature*, vol. XXXVIII, n° 3, 1966, p. 337-351.

Baroque et classicisme

Concepts

ALEWYN Richard, *L'univers du baroque*, traduit par Danielle RÉGNIER-BOHLER, Genève, Gonthier, coll. « Bibliothèque médiations », n° 21, 1964, 167 p.

ANGOULVENT Anne-Laure, *L'esprit baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 3000, 1999, 127 p.

AVERY Charles, « 'Sculpture Gone Wild': Bernini and the English », *in* Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Mythes, critique et histoire », n° 9, 2002, p. 159-178.

BENJAMIN Walter, *Origine du drame baroque allemand*, traduit par Sibylle MULLER, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2009, 336 p.

BONNEFOY Yves, *Rome*, *1630 : l'horizon du premier baroque*, *suivi de Un siècle du culte des images*, Paris, Flammarion, 2000, 285 p.

BRAUNROT Bruno, *L'imagination poétique chez Du Bartas : éléments de sensibilité baroque dans la* Création du monde, Chapell Hill, University of North Carolina, coll. « North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures », n° 135, 1973, 157 p.

BUCI-GLUCKSMANN Christine, *La raison baroque : de Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984, 247 p.

BUCI-GLUCKSMANN Christine, *La folie du voir : de l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1986, 250 p.

BURCKHARDT Jacob, *Le Cicerone, guide de l'art antique et de l'art moderne en Italie*, traduit par Auguste GÉRARD, [1885], 5e éd., Paris, Firmin-Didot, 1892, 2 vols.

BUTLER Philip, *Classicisme et baroque dans l'œuvre de Racine*, Paris, A. G. Nizet, 1959, 347 p.

CARBONELL Charles-Olivier, « Le discours baroque sur la science de l'histoire », *Baroque*, n° 12, 1987. Consulté le 21 octobre 2016. URL : http://baroque.revues.org/588.

CHARPENTRAT Pierre, *Le mirage baroque*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967, 187 p.

CHAUBET François, *Paul Desjardins et les décades de Pontigny*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Histoire et civilisations », 2000, 327 p.

CHASTEL André, « Le baroque et la mort », *in Fables*, *formes*, *figures*, [1978], 2e éd., Paris, Flammarion, coll. « Champs Flammarion », 2000, p. 205-226.

CHEDOZEAU Bernard, *Le baroque*, Paris, Nathan, coll. « Études linguistiques et littéraires », 1989, 254 p.

CHÉZAUD Patrick, « Baroque et sensualisme : le rococo et la pensée anglaise au XVIIIe siècle », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. LIV, 2002, p. 65-79.

CLÉMENT Michèle, *Une poétique de crise : poètes baroques et mystiques*, *1570-1660*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », n° 34, 1996, 434 p.

CONSTANT Jean-Marie, *La folle liberté des baroques : 1600-1661*, Paris, Perrin, 2007, 322 p.

COTTEGNIES Line, GHEERAERT Tony et VENET Gisèle (eds.), *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque*, *XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003, 268 p.

COTTEGNIES Line, « Miroir du théâtre : maniérisme et mise en abyme dans *The Convent of Pleasure* de Margaret Cavendish (1668) », *Études Episteme*, 2006, vol. IX, p. 269-283.

CROCE Benedetto, *Essais d'esthétique : textes choisis*, traduit par Gilles A. TIBERGHIEN, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 184, 1991, 274 p.

DELEUZE Gilles, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, 191 p.

DUBOIS Claude-Gilbert, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, [1973], 3e éd., Paris, Eurédit, 2011, 326 p.

FOCILLON Henri, *Vie des formes suivie de l'« Éloge de la main »*, [1934], 5e éd., Paris, Club français du livre, 1964, 146 p.

FRANCASTEL Pierre, « Baroque et classicisme : histoire ou typologie des civilisations ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. XIV, n° 1, 1959, p. 142-151.

GRELL Chantal et STANIĆ Milovan (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Mythes, critique et histoire », n° 9, 2002, 428 p.

HERDING Klaus, « Pierre Puget, Le 'Bernin de la France' ou subtil antiberninien ? », *in* Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 54-75.

KAMEN Henry, « The Statesman », *in* Rosario VILLARI (ed.), *Baroque Personae*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 9-31.

KNECHT Herbert H., « Le fonctionnement de la science baroque : le rationnel et le merveilleux », *Baroque*, n° 12, 1987, consulté le 29 mai 2014. URL : http://baroque.revues.org/578.

KNECHT Herbert H., *La logique chez Leibniz : essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, L'âge d'homme, 1981, 428 p.

KOWZAN Tadeusz, « Théâtre comme jeu de miroirs », *in* Marlies E. KRONEGGER et Jean-Claude VUILLEMIN (eds.), *Esthétique baroque et imagination créatrice : colloque de Cerisy-la-Salle*, Tübingen, G. Narr, 1998, p. 23-34.

KRONEGGER Marlies E. et VUILLEMIN Jean-Claude (eds.), *Esthétique baroque et imagination créatrice : colloque de Cerisy-la-Salle*, Tübingen, G. Narr, coll. « Biblio 17 », n° 110, 1998, 296 p.

MAILLARD Jean-François, *Essai sur l'esprit du héros baroque : 1580-1640, le même et l'autre,* Paris, A. G. Nizet, 1973, 183 p.

MARAVALL José Antonio, *La cultura del barroco : análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, coll. « Letras e ideas », n° 7, 1975, 536 p.

MARINO Adrian, « Essai d'une définition de la notion de 'baroque littéraire' », *Baroque*, n° 6, 1973. Consulté le 30 mai 2014. URL : http://baroque.revues.org/414.

MATHIEU-CASTELLANI Gisèle (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise : variations et résurgences. Actes du colloque international de Valenciennes, 1979*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1980, 260 p.

MOREL Michel, « Théorie et figure du double : du réactif au réversible », *in* Gérard CONIO (ed.), *Figures du double dans les littératures européennes*, Lausanne, l'Âge d'homme, coll. « Les cahiers du cercle », 2001, p. 17-24.

ORS Eugenio D', *Du baroque*, traduit par Agathe ROUARDT-VALÉRY, [1931], 2e éd., Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1968, 180 p.

PELEGRÍN Benito, *Figurations de l'infini : l'âge baroque européen*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 468 p.

POLETTO Christine, *Art et pouvoirs à l'âge baroque : crise mystique et crise esthétique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1990, 218 p.

ROUGÉ Bertrand, « Oxymore et contrapposto, maniérisme et baroque : sur la figure et le mouvement, entre rhétorique et arts visuels », *Études Épistémè*, n° 9, 2006, p. 99-129.

ROUSSET Jean, *Anthologie de la poésie baroque française*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 1968, 2 vols.

ROUSSET Jean, *La littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, Paris, J. Corti, 1954, 316 p.

ROUSSET Jean, *L'aventure baroque*, Michel JEANNERET et Jean STAROBINSKI (eds.), Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2006, 139 p.

SKRINE Peter N., *The Baroque: Literature and Culture in Seventeenth-Century Europe*, London, Methuen, 1978, 176 p.

SOUILLER Didier, *La littérature baroque en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1988, 269 p.

STAQUET Anne (ed.), *Le baroque : entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l'Université de Mons-Hainaut, 2009, 267 p.

TAPIÉ Victor-Lucien, *Baroque et classicisme*, [1957], 2e éd., Paris, Plon, 1972, 526 p.

VARGA A. Kibédi, « L'univers en métamorphoses », *in* Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise : variations et résurgences. Actes du colloque international de Valenciennes, 1979*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1980, p. 3-6.

VAN PUYVELDE Leo (ed.), *Le siècle de Rubens, exposition aux Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique*, 2e éd., Bruxelles, 1965, 397 p.

VENET Gisèle, « La tempête, ou la métamorphose d'une métaphore », *in* Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise : variations et résurgences. Actes du colloque international de Valenciennes, 1979*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1980, p. 189-202.

VENET Gisèle, « L'espace du reflet – ou l'autre page » dans Henri ADAMCZEWSKI (ed.), *Mélanges offerts à Robert Ellrodt*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 79-92.

VENET Gisèle, « L'Angleterre dans l'Europe baroque », *Littératures classiques*, 1999, vol. XXXVI, p. 153-163.

VERSINI Laurent, *Baroque Montesquieu*, Genève, Librairie Droz, 2004, 220 p.

VUILLEMIN Jean-Claude, « Foucault et le classicisme : les œillères de l'histoire (littéraire) », *Fabula, littérature, histoire, théorie*, n° 11, 2013. Consulté le 12 juillet 2014. URL : http://www.fabula.org /lht/11/vuillemin.html.

WARNKE Frank J., *Versions of Baroque: European Literature in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1972, 229 p.

WITTKOWER Rudolf et GUIDOLOTTI Pino, *Bernin : le sculpteur du baroque romain*, traduit par Dominique LABLANCHE, Paris, Phaidon, 2005, 256 p.

WÖLFFLIN Heinrich, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, traduit par Claire RAYMOND et Marcel RAYMOND, [1915], 2e éd., Paris, Plon, 1952, 284 p.

WÖLFFLIN Heinrich, *Renaissance et baroque*, traduit par Guy BALLANGÉ, Paris, Le Livre de Poche, 1967, 350 p.

Études philosophiques faisant usage de ces notions

BOSS Gilbert, « Du baroque en philosophie », *in* Anne STAQUET (ed.), *Le baroque : entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l'Université de Mons-Hainaut, 2009, p. 125-164.

CAHNÉ Pierre, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, Paris, J. Vrin, 1980, 346 p.

CAMPORESI Piero, *L'Enfer et le fantasme de l'hostie : une théologie baroque*, Paris, Hachette, coll. « La force des idées », 1989, 256 p.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2014, p. 334-347.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, *Descartes, la fable du monde*, Paris, J. Vrin, coll. « Contextes », 1991, 352 p.

FOURCADE-GUILLAUME Pierrette, « Quelques aspects du baroque dans les fragments pour l'*Apologie* de Pascal », Baroque, n° 6, 1973. Consulté le 28 mars 2016. URL : http://baroque.revues.org/426.

LARSEN Erik, « Le baroque et l'esthétique de Descartes », *Baroque,* n° 6, 1973. Consulté le 24 mars 2014. URL : https://baroque.revues.org/416.

MESNARD Pierre, « Existe-t-il une philosophie baroque ? », *Baroque*, n° 1, 1965. Consulté le 24 mars 2014. URL : https://baroque.revues.org/138.

MESNARD Pierre, « Baroque, science et religion chez Pascal », *Baroque*, n° 7, 1974. Consulté le 25 mars 2014. URL : http://baroque.revues.org/448.

TUZET Hélène, « Le cosmos baroque de Giordano Bruno », *Baroque*, n° 7, 1974. Consulté le 29 mai 2014. URL : http://baroque.revues.org/446.

Contexte intellectuel et sociopolitique

Généralités

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, [1949], 9e éd., Paris, Armand Colin, 1990, 800 p.

BUTTERFIELD Herbert, *The Whig Interpretation of History*, Londres, G. Bell and Sons, 1931, 132 p.

CROCKER Robert L. (ed.), *Religion*, *Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 2001, 228 p.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident : XVIe-XVIIIe siècles*, [1978], 2e éd., Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2011, 607 p.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident*, *XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

DENONAIN Jean-Jacques, « Sir Francis Bacon et le type du virtuoso en Angleterre au XVIIe siècle », *Baroque*, n° 7, 1974. Consulté le 28 mai 2014. URL : http://baroque.revues. org/463.

DUHEM Pierre, « Dominique Soto et la scolastique parisienne », *Bulletin Hispanique*, vol. XII, n° 3, 1910, p. 275-302.

DUHEM Pierre, « Dominique Soto et la scolastique parisienne (suite) », *Bulletin Hispanique*, vol. XIII, n° 2, 1911, p. 157-194.

DUNAN-PAGE Anne et PRUNIER Clotilde (eds.), *Croire à la lettre : religion et épistolarité dans l'espace franco-britannique, XVIIe-XVIIIe siècles*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, coll. « Collection des littératures », 2012, 281 p.

DUNAN-PAGE Anne et PRUNIER Clotilde (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain*, *1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013, 224 p.

GADD Ian A., ELIOT Simon et LOUIS William R. (eds.), *The History of Oxford University Press*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 3 vols.

HILL Timothy, *Ambitiosa Mors: Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York, Routledge, coll. « Studies in Classics », n° 10, 2004, 335 p.

HOUGHTON Walter, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part I », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 1, 1942, p. 51-73.

HOUGHTON Walter, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part II », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 2, 1942, p. 190-219.

KUKULKA-WOJTASIK Anna, *La dame et l'amour au Moyen-Âge : symbolique du portrait amoureux dans la littérature courtoise du XIIe siècle*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2007, 302 p.

LÉON Pierre, BENNASSAR Bartolomé et CHAUNU Pierre (eds.), *Histoire économique et sociale du monde, XIVe-XVIe siècles, tome 1 : l'ouverture du monde*, Paris, Armand Colin, 1977, 606 p.

LOEMKER Leroy E., *Struggle for Synthesis: The 17th-Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, 318 p.

MULLIGAN Lotte, « Robert Boyle, *The Christian Virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », *in* Robert Langdon CROCKER (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 2001, p. 97-116.

O'MALLEY John W., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, 804 p.

PAGANINI Gianni, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », *in* Henry MÉCHOULAN et Joël CORNETTE (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle : textes*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 71-92.

PINTARD René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1983, 765 p.

PRESTON Claire, « Utopian Intelligences: Scientific Correspondence and Christian Virtuosos », *in* Anne DUNAN-PAGE et Clotilde PRUNIER (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain*, *1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 139-157.

RYAN Judith, *The Cambridge Introduction to German Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 253 p.

SALOMON Noël, *Recherches sur le thème paysan dans la « comedia » au temps de Lope de Vega*, Bordeaux, Féret et fils, coll. « Bibliothèque des hautes études hispaniques », n° 31, 1965, 946 p.

SALTYKOW Nikola, « Souvenirs concernant le géomètre yougoslave Marinus Ghetaldi, conservés à Doubrovnik, en Dalmatie », *Isis*, vol. XXIX, n° 1, 1938, p. 20-23.

SCHMITT Charles B., *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1983, 303 p.

SCHMITT Charles B., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, 187 p.

STARK Ryan J., « Language Reform in the Late Seventeenth Century », *in* Ryan J. STARK et Tina SKOUEN (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, p. 94-127.

L'Angleterre au XVIIe siècle

ALBION Gordon, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, 451 p.

BABB Lawrence, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English*, East Lansing, Michigan State College Press, 1951, 206 p.

BARBOUR Reid, *John Selden: Measures of the Holy Commonwealth in Seventeenth-Century England*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 444 p.

BARNARD Toby, « Restoration or Initiation? », *in* Jenny WORMALD (ed.), *The Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 117-148.

BARNES Susan J., DE POORTER Nora, MILLAR Oliver et VEY Horst, *Van Dyck: A Complete Catalogue of the Paintings*, New Haven, Yale University Press, coll. « Studies in British Art », 2003, 692 p.

BERKOWITZ David S., *John Selden's Formative Years: Politics and Society in Early Seventeenth-Century England*, Washington, Folger Shakespeare Library Associated University Presses, 1988, 370 p.

BINDOFF Stanley T., *The House of Commons, 1509-1558*, Londres, Boydell & Brewer, 1982, 1368 p.

BOURDIN Bernard, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique », 2004, 280 p.

BOURDIN Bernard, « Le serment de Jacques Ier d'Angleterre : souveraineté royale contre souveraineté pontificale », *Études Épistémè*, n° 24, 2013, consulté le 1er novembre 2016. URL : http://episteme.revues.org/238.

BRADDICK Michael J., « Prayer Book and Protestation: Anti-Popery, Anti-Puritanism and the Outbreak of the Civil War », *in* Charles W. PRIOR et Glenn BURGESS (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, op. cit., p. 125-145.

BREMMER Rolf H. (ed.), *Franciscus Junius F. F. and His Circle*, Amsterdam, Rodopi, 1998, 249 p.

BRIOIST Pascal, « Écoles, librairies, tavernes et arsenaux : les lieux de sociabilité des mathématiciens anglais aux XVIe et XVIIe siècles », *Le bulletin de la société d'histoire moderne et contemporaine*, 1997, vol. III, p. 21-28.

COHEN Ierome B. (ed.), *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, 402 p.

COTTEGNIES Line, LAROQUE François et MAGUIN Jean-Marie (eds.), *Théâtre élisabéthain*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 555-556, 2009, 1775 p.

COTTEGNIES Line, « Le récit d'exploration à la Renaissance : *The Discovery of Guiana* de Sir Walter Ralegh (1596), entre anthropologie implicite et récit colonial », *in* Frédéric REGARD (ed.), *De Drake à Chatwin, rhétoriques de la découverte*, Lyon, ENS éditions, coll. « Signes », 2007, p. 53-82.

CROMARTIE Alan, *The Constitutionalist Revolution: An Essay on the History of England, 1450-1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 309 p.

CUST Richard (ed.), *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics, 1603-1642*, Londres, Longman, 1989, 271 p.

DE LONGUEVILLE Thomas, *The Curious Case of Lady Purbeck: A Scandal of the XVIIth Century*, Londres, Longmans Green and Co., 1909, 148 p.

DOCKERY John, *Christopher Davenport, Friar and Diplomat*, Londres, Burns & Oates, 1960, 180 p.

FEHL Philipp, « Access to the ancients: Junius, Rubens and Van Dyck », *in* Rolf H. BREMMER (ed.), *Franciscus Junius F. F. and His Circle*, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 35-70.

FINLAYSON Michael G., *Historians, Puritanism, and the English Revolution: The Religious Factor in English Politics Before and After the Interregnum*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, 209 p.

FUSSNER F. Smith, *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought, 1580-1640*, Westport, Greenwood Press, 1976, 343 p.

GREENBLATT Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, 321 p.

GRIFFIN Martin I. J., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden, Brill, coll. « Brill's Studies in Intellectual History », n° 32, 1992, 213 p.

GUILHAMET Leon, *The Sincere Ideal: Studies on Sincerity in 18th-Century English Literature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1974, 309 p.

HAYWARD John C., « New Directions in Studies of the Falkland Circle », *The Seventeenth Century*, vol. II, n° 1, 1987, p. 19-48.

HIBBARD Caroline M., *Charles I and the Popish Plot*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983, 342 p.

HILL Christopher, *The Century of Revolution: 1603-1714*, [1961], 3e éd., Londres, Nelson, 1967, 340 p.

HIRST Derek et STRIER Richard (eds.), *Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 236 p.

HUNTER Michael C., *The Royal Society and Its Fellows, 1660-1700: The Morphology of an Early Scientific Institution*, 2^{d} éd., Chalfont St Giles, British Society for the History of Science, 1994, 270 p.

HUTTON Sarah, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 297 p.

KISHLANSKY Mark, *A Monarchy Transformed, Britain 1603-1714*, Londres, Penguin, 1996, 386 p.

KORSHIN Paul J. (ed.), *Studies in Change and Revolution, Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Menston, Scolar Press, 1972, 282 p.

KROLL Richard W. F., *The Material Word: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, 420 p.

LAKE Peter et QUESTIER Michael C., *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, New Haven, Yale University Press, 2002, 731 p.

LAROQUE François et MAGUIN Jean-Marie, « Introduction », *in* Line COTTEGNIES, François LAROQUE et Jean-Marie MAGUIN (eds.), *Théâtre élisabéthain*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 555-556, 2009, p. xix-xlvii.

LEVINE Joseph M., « Ancients, Moderns, and History: The Continuity of English Historical Writing in the Later Seventeenth Century », *in* Paul J. KORSHIN (ed.), *Studies in Change and Revolution, Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Menston, Scolar Press, 1972, p. 43-75.

LINEHAN Peter (ed.), *St John's College, Cambridge: A History*, Woodbridge, Boydell Press, 2011, 757 p.

LINGARD John, *The History of England, from the First Invasion by the Romans to the Accession of King George the Fifth*, New York, The Catholic Publication Society of America, 1912, 11 vols.

MALLOCH Archibald, *Finch and Baines: a Seventeenth Century Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, 89 p.

MASSON David, *The Life of John Milton: Narrated in Connection With the Political, Ecclesiastical, and Literary History of His Time*, Londres, Gould and Lincoln, 1859, 700 p.

MORRILL John S., « The Religious Context of the English Civil War », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, n° 34, 1984, p. 155-178.

MORRILL John S., « Rules of Saints and Soldiers: The Wars of Religion in Britain and Ireland 1638-1660 », *in* Jenny WORMALD (ed.), *The Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 83-115.

MORTIMER Sarah, *Reason and Religion in the English Revolution : The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 2010, 264 p.

MOUL Victoria, *Jonson, Horace and the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 248 p.

MULLIGAN Lotte, « 'Reason', 'Right Reason' and 'Revelation' in Mid-17th Century England », *in* Brian VICKERS (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 375-401.

PAGE William (ed.), *The Victoria History of the County of Hertford*, Londres, A. Constable & Co, 1912, 4 vols.

PARAGEAU Sandrine, *Les ruses de l'ignorance. La contribution des femmes à l'avènement de la science moderne en Angleterre*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, 360 p.

PARVINI Neema, *Shakespeare and Contemporary Theory: New Historicism and Cultural Materialism*, Londres, Bloomsbury, 2012, 207 p.

PATRIDES Constantinos A., *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 380 p.

PEACOCK John, *The Look of Van Dyck: The Self-Portrait with a Sunflower and the Vision of the Painter*, Aldershot, Ashgate, coll. « Histories of Vision », 2006, 300 p.

PRESTWICH Menna, *Cranfield: Politics and Profits under the Early Stuarts. The Career of Lionel Cranfield*, *Earl of Middlesex*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 624 p.

PRIOR Charles W. et BURGESS Glenn (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, Farnham, Ashgate, 2011, 335 p.

RACIN John, *Sir Walter Ralegh as Historian, an Analysis of* The History of the World, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1974, 216 p.

REDE Leman, *Anecdotes & Biography Including Many Modern Characters in the Circles of Fashionable and Official Life*, Londres, J. W. Myers, 1799.

REES Emma L. E., *Margaret Cavendish: Gender*, *Genre*, *Exile*, Manchester, Manchester University Press, 2003, 218 p.

REGARD Frédéric (ed.), *De Drake à Chatwin, rhétoriques de la découverte*, Lyon, ENS éditions, coll. « Signes », 2007, 239 p.

RÉMUSAT Charles DE, *Histoire de la philosophie en Angleterre : depuis Bacon jusqu'à Locke*, Paris, Didier et Cie, 1875, 2 vols.

REX Richard, « The Sixteenth Century », *in* Peter LINEHAN (ed.), *St John's College, Cambridge: A History*, Woodbridge, Boydell Press, 2011, p. 5-93.

RIDDELL James A. et STEWART Stanley, *Jonson's Spenser: Evidence and Historical Criticism*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1995, 246 p.

ROGER Vincent, *Le cœur et la croix : l'esthétique baroque de Richard Crashaw*, *1612-1649*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVIIe siècle », 2012, 454 p.

ROMANI Andrea, *Metamorfosi del Virtuoso. Studi sulla cultura inglese del XVII secolo (1603-1676)*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Pise, Pise, 2008, 261 p.

RUELLET Aurélien, *La maison de Salomon : contribution à l'histoire du patronage scientifique et technique*, *France et Angleterre*, *1600-1660*, Thèse de doctorat non publiée, Université François Rabelais, Tours, 2014, 688 p.

RUSHWORTH John, *Historical Collections of Private Passages of State*, Londres, 1721, 8 vols.

RUSSELL Conrad, *The Origins of the English Civil War*, New York, Barnes and Noble Books, 1973, 286 p.

RYAN Clarence J., « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *The Catholic Historical Review*, vol. XXVIII, n° 2, 1942, p. 159-183.

SHAPIRO Barbara J., « Latitudinarianism and Science in Seventeenth Century England », *Past and Present*, vol. IX, n° 28, 1968, p. 16-41.

SHEPPARD Kenneth, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580-1720: The Atheist Answered and His Error Confuted*, Leiden, Brill, 2015, 347 p.

SMUTS Robert M., *Court Culture and the Origins of a Royalist Tradition in Early Stuart England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, 322 p.

SOUTHGATE Beverley C., « Thomas White's *Grounds of Obedience and Government*: a Note on the Dating of the First Edition », *Notes and Queries*, vol. XXVIII, n° 3, 1981, p. 208-209.

SOUTHGATE Beverley C., « 'That Damned Booke': *The Grounds of Obedience and Government* (1655) and the Downfall of Thomas White », *Recusant History*, vol. XVII, n° 3, 1985, p. 238-253.

SOUTHGATE Beverley C., *« Covetous of Truth »: The Life and Work of Thomas White, 1593-1676*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1993, 189 p.

SOUTHGATE Beverley C., « White-Washing the Canon: 'Minor' Figures and the History of Philosophy », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. II, n° 2, 1994, p. 117-130.

SOUTHGATE Beverley C., « 'A Medley of Both': Old and New in the Thought of Thomas White », *History of European Ideas*, vol. XVIII, n° 1, 1994, p. 53-60.

SPURR John, « Religion in Restoration England », *in* Barry COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, [2003], 2e éd., Malden, Blackwell, 2009, p. 416-435.

TREVOR-ROPER Hugh, *Archbishop Laud: 1573-1645*, Londres, Macmillan, 1965, 464 p.

TYACKE Nicholas, « Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution », *in* Conrad RUSSELL, *The Origins of the English Civil War*, New York, Barnes and Noble Books, 1973, p. 119-143.

WALPOLE Horace, *Anecdotes of Painting in England with Some Account of the Principal Artists and Incidental Notes on the Other Arts*, Londres, Henry G. Bohn, 1848, 3 vols.

WATSON Andrew G., « Thomas Allen of Oxford and his Manuscripts », *in* Malcolm B. PARKES and Andrew G. WATSON, *Medieval Scribes, Manuscripts & Libraries: Essays Presented to N. R. Ker*, Londres, Scolar Press, 1978, p. 279-313.

WEBSTER Charles, *The Great Instauration: Science*, *Medicine*, *and Reform*, *1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975, 630 p.

WESTFALL Richard, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 1958, 235 p.

WORDEN Blair, *The English Civil Wars*, *1640-1660*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2009, 192 p.

WORMALD Jenny (ed.), *The Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2008, coll. « Short Oxford History of the British Isles », 294 p.

ZAGORIN Perez, *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*, Aldershot, Ashgate, 1998, 360 p.

La France au XVIIe siècle

BOUYER Christian, *La duchesse de Chevreuse*, Paris, Pygmalion Éditions, 2002, 235 p.

CARMONA Michel, *Les diables de Loudun : sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988, 391 p.

CAZELLES Raymond, « Pierre de Becoud et la fondation du collège de Boncourt », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. CXX, n° 1, 1962, p. 55-103.

CERTEAU Michel DE (ed.), *La possession de Loudun*, [1970], 2e éd., Paris, Gallimard, 1980, 345 p.

CHARLES-DAUBERT Françoise, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 1998, 126 p.

CHAUNU Pierre, *La mort à Paris : XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978, 543 p.

DELATOUR Jérôme, « Le cabinet des frères Dupuy », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, vol. XXV-XXVI, 2005, p. 157-200.

DOBRANSKI Stephen B., *Readers and Authorship in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 226 p.

DUFOURNET Jean, *Philippe de Commynes : un historien à l'aube des temps modernes*, Bruxelles, De Boeck Université, coll. « Bibliothèque du Moyen Âge », n° 4, 1994, 316 p.

DUPUY Christophe, *Humanisme et politique : lettres romaines de Christophe Dupuy à ses frères, 1636-1645*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 41, 1988, 3 vols.

FORESTIER Georges, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français, 1550-1680 : le déguisement et ses avatars*, Genève, Librairie Droz, 1988, 676 p.

GÉNETIOT Alain, *Les genres lyriques mondains, 1630-1660 : étude des poésies de Voiture, Vion d'Alibray, Sarasin et Scarron*, Genève, Librairie Droz, 1990, 214 p.

LEFEUVE Charles, *Les anciennes maisons de Paris, histoire de Paris rue par rue, maison par maison*, 5e éd., Paris, C. Reinwald A. Twietmeyer, 1875, 5 vols.

LESTRINGANT Frank, « Avant-propos : de Thou stoïque », *in* Frank LESTRINGANT (ed.), *Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) : écriture et condition robine*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2007, p. 7-12.

LESTRINGANT Frank (ed.), *Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) : écriture et condition robine*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2007, 244 p.

MÉCHOULAN Henry et CORNETTE Joël (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1996, 508 p.

MICHAUD Joseph, *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, Paris, 1837, 647 p.

NIDERST Alain, *Madeleine de Scudéry, Paul Pellisson et leur monde*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1976, 594 p.

POISSON Georges, *Duchesse de Chevreuse*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1999, 357 p.

SOUDIER Claire, *Le religieux : l'affaire de Loudun du XVIIe au XXe siècle*, Thèse de doctorat non publiée, Ecole Pratique des Hautes Études, Paris, 2008, 514 p.

TILLINAC Denis, *L'ange du désordre*, Paris, Robert Laffont, 2002, 272 p.

Histoire de la pensée au XVIIe siècle

ABEL Olivier et TOURNU Christophe (eds.), *Milton et le droit au divorce*, Genève, Labor et Fides, 2005, 270 p.

ALMOND Philip C., *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 254 p.

ANSTEY Peter R. (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 652 p.

BEISER Frederick C., *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 332 p.

BELLENGER Yvonne, *Le jour dans la poésie française au temps de la renaissance*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1979, 256 p.

BLACK Robert, « The Philosopher and Renaissance Culture », *in* James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 13-29.

BLEICHMAR Daniela et MANCALL Peter C., *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, coll. « The Early Modern Americas », 2011, 390 p.

BLOCH Olivier, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 525 p.

BOTS Hans et WAQUET Françoise, *La République des Lettres*, Paris, Belin, coll. « Europe et histoire », 1997, 188 p.

BROWN Harcourt, *Scientific Organizations in Seventeenth Century France*, [1934], 2e éd., 1620-1680, New York, Russell & Russell, 1967, 304 p.

BROWNLEY Martine W., « Sir Richard Baker's *Chronicle* and Later Seventeenth-Century English Historiography », *Huntington Library Quarterly*, vol. LII, n° 4, 1989, p. 481-500.

BYLEBYL Jerome B., *William Harvey and His Age: The Professional and Social Context of the Discovery of the Circulation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1979, 154 p.

CARROLL Robert T., *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet, 1635-1699*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », n° 77, 1975, 176 p.

CASSIRER Ernst, *The Platonic Renaissance in England*, traduit par James P. PETTEGROVE, New York, Gordian Press, 1970, 207 p.

CLATTERBAUGH Kenneth, « The Early Moderns », *in* Helen BEEBEE, Christopher HITCHCOCK et Peter MENZIES (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 55-72.

COTTEGNIES Line, *L'éclipse du regard : la poésie du baroque au classicisme 1625-1660*, Genève, Droz, coll. « Travaux du Grand Siècle », n° 8, 1997, 403 p.

COTTEGNIES Line, « Utopia, Millenarianism, and the Baconian Programme of Margaret Cavendish's *The Blazing World* (1666) », *in* Chloë HOUSTON (ed.), *New Worlds*

Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period, Farnham, Ashgate, 2010, p. 71-91.

COTTEGNIES Line, « Brilliant Heterodoxy: The Plurality of Worlds in Margaret Cavendish's *Blazing World* (1666) and Cyrano de Bergerac's *Estats et empires de la lune* », *in* Brandie R. SIEGFRIED et Lisa T. SARASOHN (eds.), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 107-120.

COTTEGNIES Line, « Katherine Philips's *Pompey* (1663); or the Importance of Being a Translator », *in* Jane TYLUS et Karen NEWMAN (eds.), *Early Modern Cultures of Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 221-235.

CUNNINGHAM Andrew, « Sir Thomas Browne and his *Religio Medici*: Reason, Nature and Religion », *in* Ole P. GRELL et Andrew CUNNINGHAM (eds.), Religio Medici*: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot, Scolar Press, 1996, p. 12-61.

DASTON Lorraine, « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », *in* Peter G. PLATT (ed.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 76-104.

DEAR Peter R., *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca, Cornell University Press, coll. « Cornell History of Science Series », 1988, 264 p.

ELLRODT Robert, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, [1959], 2e éd., Paris, J. Corti, 1973, 3 vols.

GARBER Daniel et AYERS Michael (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 2 vols.

HANKINS James (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 430 p.

HEITSCH Dorothea B. et VALLÉE Jean-François (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, 291 p.

HENRY John et HUTTON Sarah (eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought, Essays in the History of Science, Education and Philosophy: In Memory of Charles B. Schmitt*, Londres, Duckworth, 1990, 324 p.

HOUSTON Chloë (ed.), *New Worlds Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period*, Farnham, Ashgate, 2010, 262 p.

LAROQUE François et LESSAY Franck (eds.), *Innovation et tradition de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002, 200 p.

NAPHY William G. et ROBERTS Penny (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester, Manchester University Press, 1997, 260 p.

PLATT Peter G. (ed.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Newark, University of Delaware Press, 1999, 350 p.

SAMALAVICIUS Almantas, *Ideas and Structures: Essays in Architectural History*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011, 131 p.

SCHOENFELDT Michael C., *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser*, *Shakespeare*, *Herbert*, *and Milton*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture », 1999, 203 p.

SIEGFRIED Brandie R. et SARASOHN Lisa T. (eds.), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnam, Ashgate, 2014, 257 p.

SOUTHGATE Beverley C., « A Philosophical Divinity: Thomas White and an Aspect of Mid-Seventeenth Century Science and Religion », *History of European Ideas*, vol. VIII, n° 1, 1987, p. 45-59.

SORELL Tom (ed.), *The Rise of Modern Philosophy: The Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 352 p.

STARKE Sue P., *The Heroines of English Pastoral Romance*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2007, 258 p.

STOLZENBERG Daniel (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford, Cadmo, 2001, 160 p.

TREVOR Douglas, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 282 p.

TREVOR-ROPER Hugh, *Europe's Physician: The Various Life of Sir Theodore de Mayerne*, New Haven, Yale University Press, 2006, 438 p.

TOBIN Ronald W. (ed.), *Le corps au XVIIe siècle : actes du premier colloque conjointement organisé par la North American Society for Seventeenth-Century French Literature et le Centre international de rencontres sur le XVIIe siècle*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 89, 1995, 409 p.

TYLUS Jane et NEWMAN Karen (eds.), *Early Modern Cultures of Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, 358 p.

VAN DELFT Louis, *Le moraliste classique : essai de définition et de typologie*, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », n° 202, 1982, 405 p.

VAN DELFT Louis, *Les spectateurs de la vie : généalogie du regard moraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des Lettres », 2005, 314 p.

VAN DELFT Louis, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993, 283 p.

WAQUET Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. CXLVII, n° 1, 1989, p. 473-502.

WAQUET Françoise, « Histoire des relations intellectuelles dans la République des Lettres », *Intellectual News*, n° 1, 1996, p. 9-11.

WOLFE Jessica, *Homer and the Question of Strife from Erasmus to Hobbes*, North York, University of Toronto Press, 2015, 624 p.

Études sur Descartes

ALVAREZ Carlos et MARTINEZ ENRIQUEZ Rafael (eds.), *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, UNAM-Siglo XXI Editores, 2000, 297 p.

AUCANTE Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Science, histoire et société », 2006, 472 p.

ARIEW Roger, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, 230 p.

ARMOGATHE Jean-Robert, *Theologia cartesiana : l'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 1977, 146 p.

AUCANTE Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Science, histoire et société », 2006, 472 p.

BAKER Gordon P. et MORRIS Katherine J., *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge, 1996, 235 p.

BAERTSCHI, Bernard, *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes*, *Diderot et Maine de Biran*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1992, 434 p.

BEYSSADE Jean-Marie, « En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? », *in* Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des transcendantaux du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, p. 175-185.

BITBOL-HESPÉRIÈS Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990, 236 p.

BUZON Frédéric DE et CARRAUD Vincent, *Descartes et les « Principia » II : corps et mouvement*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », n° 52, 1994, 128 p.

BUZON Frédéric DE et KAMBOUCHNER Denis, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002, 79 p.

CUNNING David, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 249 p.

CURLEY Edwin M., *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell, 1978, 242 p.

DES CHENE Dennis, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, 426 p.

DES CHENE Dennis, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, 181 p.

FEDERICI VESCOVINI Graziella (ed.), *Le problème des transcendantaux du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, 288 p.

FLAGE Daniel E. et BONNEN Clarence A., *Descartes and Method: A Search for a Method in « Meditations »*, Londres, Routledge, coll. « Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy », n° 2, 1999, 306 p.

GARBER Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, coll. « Science and Its Conceptual Foundations », 1992, 389 p.

GAUKROGER Stepehen (ed.), *Descartes' Natural Philosophy*, New York, Routledge, 2000.

GILSON Etienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, [1930], 4e éd., Paris, J. Vrin, 1975, 344 p.

GILSON Etienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982, 454 p.

GONZALEZ Solange, *Descartes*, *d'un lieu à un autre*, Paris, Éditions Arguments, 2006, 224 p.

GOUHIER Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1962, 409 p.

GRIMALDI Nicolas, « La générosité chez Descartes : passion et liberté », *in Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988, p. 145-177.

GRIMALDI Nicolas, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988, 177 p.

GUENANCIA Pierre, *Descartes*, Paris, Bordas, coll. « Philosophie présente », 1986, 191 p.

GUENANCIA Pierre, *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1998, 380 p.

HILL James, *Descartes and the Doubting Mind*, Londres, Bloomsbury Academic, coll. « Bloomsbury Studies in Philosophy », 2013, 161 p.

LAMPRECHT Sterling P., « The Role of Descartes in Seventeenth-Century England », *Studies in the History of Ideas*, vol. III, 1935, p. 181-240.

MARENBON John (ed.), *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy: Knowledge, Mind, and Language*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Proceedings of the British Academy », n° 189, 2013, 133 p.

MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », n° 75, 1986, 384 p.

MEHL Edouard, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques*, vol. LXXV, n° 4, 2005, p. 485-500.

PERINI Roberto, « Reflets des transcendantaux scolastiques dans la scientia cartésienne », *in* Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des transcendantaux du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, p. 157-173.

PERLER Dominik, « What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background », *in* John MARENBON (ed.), *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy: Knowledge, Mind, and Language*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Proceedings of the British Academy », n° 189, 2013, p. 9-38.

ROBINET André, *Aux sources de l'esprit cartésien : l'axe La Ramée-Descartes*, *de la* Dialectique *de 1555 aux* Regulae, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », n° 60, 1996, 316 p.

ROBINET André, *Descartes*, *la lumière naturelle : intuition*, *disposition*, *complexion*, Paris, J. Vrin, 1999, 452 p.

ROGERS G. A. John, « Descartes and the Method of English Science », *Annals of Science*, vol. XXIX, n° 3, 1972, p. 237-255.

ROUX Sophie, « Descartes atomiste ? », *in* Egidio FESTA et Romano GATTO (eds.), *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, Napoli, Vivarium, coll. « Biblioteca europea », n° 19, 2000, p. 211-274.

ROZEMOND Marleen, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, 279 p.

SHEA William R., *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Canton, Science History Publications, 1991, 371 p.

Études sur Hobbes

ANGOULVENT Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Questions », 1992, 256 p.

BOROT Luc, « Hobbes, Rhetoric, and the Art of the Dialogue », *in* Dorothea B. HEITSCH et Jean-François VALLÉE (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 175-189.

FOISNEAU Luc, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard : controverse avec Bramhall*, traduit par Florence PERRONIN et Luc FOISNEAU, Paris, J. Vrin, 1999, p. 7-34.

FOISNEAU Luc, « Obéissance politique et mortalité humaine selon Hobbes », *in* Luc FOISNEAU (ed.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie politique », 1997, p. 283-305.

FOISNEAU Luc (ed.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie politique », 1997, 314 p.

FOISNEAU Luc, *Hobbes et la toute puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 421 p.

FOISNEAU Luc, « De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents », *in* Luc FOISNEAU, *La découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2001, p. 91-118.

FOISNEAU Luc, *La découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2001, 202 p.

FOISNEAU Luc, *Hobbes, la vie inquiète*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », n° 375, 2016, 621 p.

GARBER Daniel, « Natural Philoosphy in Seventeenth-Century Context », *in* Aloysius P. MARTINICH et Kinch HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 106-133.

JACQUOT Jean et WHITMORE JONES Harold, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Critique du* De mundo *de Thomas White*, Paris, J. Vrin, 1973, p. 9-97.

KASSLER Jamie C., *Inner Music: Hobbes, Hooke, and North on Internal Character*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1995, 336 p.

LEIJENHORST Cees, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, coll. « Medieval and Early Modern Science », 2002, 242 p.

LESSAY Franck, « Introduction générale à la controverse », *in* Thomas HOBBES, *De la liberté et de la nécessité ; suivi de Réponse à* La capture de Léviathan *(Controverse avec Bramhall I)*, traduit par Franck LESSAY (ed.), Paris, J. Vrin, 1993, p. 9-26.

LESSAY Franck, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. XXXII, n° 1, 1991, p. 21-33.

LESSAY Franck, « Skinner lecteur de Hobbes : le contextualisme confondu », *Commentaire*, vol. XIX, n° 73, 1996, p. 213-222

MARSHALL John, « The Ecclesiology of the Latitude-Men 1660-1689: Stillingfleet, Tillotson and Hobbism », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. XXXVI, n° 3, 1985, p. 407-427.

MARTINICH Aloysius P. et HOEKSTRA Kinch (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 649 p.

PETTIT Philip, *Made with Words. Hobbes on Language*, *Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, 183 p.

RAPHAËL David D., « Loi naturelle et loi artificielle dans la pensée de Thomas Hobbes », *in* Louis ROUX et François TRICAUD (eds.), *Le pouvoir et le droit : Hobbes et les fondements de la loi*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1992, p. 115-126.

ROUX Louis et TRICAUD François (eds.), *Le pouvoir et le droit : Hobbes et les fondements de la loi*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1992, 220 p.

SCHUHMANN Karl et ZARKA Yves-Charles, *Hobbes une chronique : cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1998, 238 p.

SKINNER Quentin et PHILLIPSON Nicholas (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 444 p.

SKINNER Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 477 p.

THIVET Delphine, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Éléments du droit naturel et politique*, traduit par Delphine THIVET (ed.), Paris, J. Vrin, 2010, p. 7-23.

TUCK Richard, « The Civil Religion of Thomas Hobbes », *in* Quentin SKINNER et Nicholas PHILLIPSON (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 120-138.

ZARKA Yves-Charles, « Le vocabulaire de l'apparaître : le champ sémantique de la notion de *phantasma* », *in* Yves-Charles ZARKA (ed.) *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexigraphie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 13-29.

ZARKA Yves-Charles (ed.), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexigraphie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1992, 294 p.

Philosophie de la nature

Généralités

Crise et révolution scientifique

ASHCRAFT Richard, ZAGORIN Perez et KROLL Richard (eds.), *Philosophy*, *Science*, *and Religion in England*, *1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 287 p.

CUNNINGHAM Andrew et WILLIAMS Perry, « Decentering the 'Big Picture': The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science », *in* Andrew CUNNINGHAM, *The Identity of the History of Science and Medicine*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 407-432.

CUNNINGHAM Andrew, *The Identity of the History of Science and Medicine*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 407-432.

DASTON Lorraine et PARK Katherine (eds.), *Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge History of Science », n° 3, 2006, 865 p.

DE LA PORTILLA Jose M. et CECCARELLI Marco, *History of Machines for Heritage and Engineering Development*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2011, 220 p.

DEBUS Allen G. (ed.), *Science*, *Medicine*, *and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, New York, Science History Publications, 1972, 2 vols.

DUGAS René, *La mécanique au XVIIe siècle : des antécédents scolastiques à la pensée classique*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, coll. « Bibliothèque scientifique », 1954, 620 p.

FERMI Laura et BERNARDINI Gilberto, *Galileo and the Scientific Revolution*, New York, Basic Books, 1961, 150 p.

GANDT François DE, *Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes*, Paris, J. Vrin, 2004, 244 p.

FANTOM Glenn S. M., « Reutilization of Our Industrial Heritage: The Unique Example of the Royal Segovia Mint in Spain (1583) », *in* Jose M. DE LA PORTILLA et Marco CECCARELL (eds.), *History of Machines for Heritage and Engineering Development*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2011, p. 1-41.

HAMY Ernest T., « William Davisson, intendant du Jardin du Roi et professeur de chemie, 1647-1651 », *Nouvelles Archives du Muséum d'Histoire Naturelle*, 1898, série 3, n° 10, p. 1-38.

HARRISON Peter, « 'The Book of Nature' and Early Modern Science », *in* Klaas VAN BERKEL et Arjo VANDERJAGT (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, Louvain, Peeters, 2006, p. 1-26.

HARRISON Peter, *The Bible*, *Protestantism*, *and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 313 p.

HARRISON Peter, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 300 p.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne*, *1680-1715*, [1935], 6e éd., Paris, Gallimard, 1968, 312 p.

HEILBRON John L., *Elements of Early Modern Physics*, Berkeley, University of California Press, 1982, 324 p.

HENRY John, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Basingstoke, Macmillan, 1997, 137 p.

HILFSTEIN Erna, CZARTORYSKI Paweł et GRANDE Frank (eds.), *Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen*, Wrocław, Ossolineum, 1978, 553 p.

JULLIEN Vincent, « Le corps dans la philosophie naturelle au XVIIe siècle », *in* Ronald William TOBIN (ed.), *Le corps au XVIIe siècle : actes du premier colloque conjointement organisé par la North American Society for Seventeenth-Century French Literature et le Centre international de rencontres sur le XVIIe siècle*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 89, 1995, p. 52-66.

KEYNES Geoffrey, *The Life of William Harvey*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 483 p.

KOYRÉ Alexandre, *La révolution astronomique : Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, coll. « Histoire de la pensée », n° 3, 1961, 526 p.

KOYRÉ Alexandre, *Newtonian Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, 288 p.

KOYRÉ Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1973, 412 p.

KRETZMANN Norman (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, 376 p.

KROLL Richard, « Introduction », *in* Richard ASHCRAFT, Perez ZAGORIN et Richard KROLL (eds.), *Philosophy*, *Science*, *and Religion in England*, *1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 1-28.

KUHN Thomas S., *La révolution copernicienne*, traduit par Avram HAYLI, Paris, Fayard, coll. « Le phénomène scientifique », n° 3, 1973, 331 p.

LINDBERG David C. et WESTMAN Robert S. (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 551 p.

MCKNIGHT Stephen A. (ed.), *Science*, *Pseudo-science*, *and Utopianism in Early Modern Thought*, Columbia, University of Missouri Press, 1992, 222 p.

MARTENS Rhonda, *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 201 p.

MULTHAUF Robert, « Copernicus and Bacon as Renovators of Science », *in* Erna HILFSTEIN, Paweł CZARTORYSKI et Frank GRANDE (eds.), *Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen*, Wrocław, Ossolineum, 1978, p. 490-499.

NICOLSON Marjorie, *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the « New Science » upon Seventeenth-Century Poetry*, New York, Columbia University Press, 1960, 216 p.

PARKER Geoffrey et SMITH Lesley M., *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Londres, Routledge, 1997, 307 p.

PORTER Roy, « The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel? », *in* Roy PORTER et Mikuláš TEICH (eds.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 290-316.

PORTER Roy et TEICH Mikuláš (eds.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 341 p.

READ John, « William Davidson of Aberdeen, the First British Professor of Chemistry », *Ambix*, 1961, vol. IX, n° 2, p. 70-101.

Méthode

BEN-DOV Yoav, *Invitation à la physique*, Paris, Éditions Seuil, coll. « Points », n° 107, 1995, 208 p.

BLAIR Ann, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 382 p.

CUNNINGHAM Andrew et WILLIAMS Perry, « Decentering the 'Big Picture': The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science », *in* Andrew CUNNINGHAM, *The Identity of the History of Science and Medicine*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 407-432.

DEAR Peter R., *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, coll. « Science and Its Conceptual Foundations », 1995, 290 p.

DUHEM Pierre, *La théorie physique : son objet, sa structure*, 2e éd., Paris, J. Vrin, coll. « L'Histoire des sciences, textes et études », 1989, 524 p.

GARRETT Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 240 p.

GAUCH Hugh G., *Scientific Method in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 435 p.

HANSON Norwood R., *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, 240 p.

HUTCHISON Keith, « What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? », *Isis*, vol. LXXIII, n° 2, 1982, p. 233-253.

ISRAËL Giorgio, *La mathématisation du réel : essai sur la modélisation mathématique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Science ouverte », 1996, 364 p.

JOHNSON Francis R., *Astronomical Thought in Renaissance England: A Study of the English Scientific Writings from 1500 to 1645*, Baltimore, John Hopkins Press, coll. « Huntington Library Publications », 1937, 357 p.

LLASERA Margaret, *Représentations scientifiques et images poétiques en Angleterre au XVIIe siècle : à la recherche de l'invisible*, Paris, CNRS Editions, 1999, 297 p.

LYNCH William, *Solomon's Child: Method in the Early Royal Society of London*, Stanford, Stanford University Press, 2001, 292 p.

MAZAURIC Simone, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle : « Les conférences du Bureau d'adresse » de Théophraste Renaudot (1633-1642)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, 393 p.

MÉTRAUX Guy et CROUZET François (eds.), *The Evolution of Science. Readings from the History of Mankind*, New York, New American Library, 1963, 432 p.

MILLEN Ron, « The Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution », *in* Margaret OSLER et Paul FARBER (eds.), *Religion, Science, and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 185-216.

MILLER David Philip, « The Usefulness of Natural Philosophy: The Royal Society and the Culture of Practical Utility in the Later Eighteenth Century », *The British Journal for the History of Science*, vol. XXXII, n° 2, 1999, p. 185-201.

NATE Richard, « Rhetoric in the Early Royal Society », *in* Ryan J. STARK et Tina SKOUEN (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, p. 77-93.

OSLER Margaret et FARBER Paul (eds.), *Religion*, *Science*, *and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 350 p.

PELTONEN Markku (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 363 p.

PURVER Margery, *The Royal Society: Conception and Creation*, Londres, Routledge, 1967, 246 p.

RUSSO François, « Catholicism, Protestantism, and the Development of Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *in* Guy MÉTRAUX et François CROUZET (eds.), *The Evolution of Science. Readings from the History of Mankind*, New York, New American Library, 1963, p. 291-320.

SARGENT Rose-Mary, « Bacon as an Advocate for Cooperative Scientific Research », *in* Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 146-171.

SERJEANTSON Richard W., « Proof and Persuasion », *in* Lorraine DASTON et Katherine PARK (eds.), *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge History of Science », 2006, p. 132-178.

SHAPIN Steven et SCHAFFER Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes*, *Boyle*, *and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, 440 p.

SHAPIN Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, coll. « Science and Its Conceptual Foundations », 1994, 483 p.

STARK Ryan J., *Rhetoric*, *Science and Magic in Seventeenth-Century England*, Washington, Catholic University of America Press, 2009, 234 p.

STARK Ryan J. et SKOUEN Tina (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, 208 p.

VICKERS Brian, « On the Practicalities of Renaissance Rhetoric », *in* Brian VICKERS (ed.), *Rhetoric Revalued: Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1982, p. 133-141.

VICKERS Brian, « The Royal Society and English Prose Style: A Reassessment », *in* Nancy S. STRUEVER et Brian VICKERS (eds.), *Rhetoric and the Pursuit of Truth: Language Change in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 1985, p. 3-76.

VICKERS Brian, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 508 p.

Théories de la nature

Théories antiques

BÉLIS Annie, « Timothée, l'aulète thébain », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. LXXX, n° 1, 2002, p. 107-123.

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998, 63 p.

DELATTRE Daniel et PIGEAUD Jackie (eds.), *Les épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 564, 2010, 1481 p.

DUHOT Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, J. Vrin, 1989, 308 p.

GOYET Francis, « Prudence et 'Panurgie' », *in* Ullrich LANGER (ed.), *Au-delà de la* Poétique *: Aristote et la littérature de la Renaissance*, Paris, Librairie Droz, 2002, p. 12-34.

LEVITIN Dmitri*, Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 695 p.

LANG Helen S., *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 324 p.

LANGER Ullrich (ed.), *Au-delà de la* Poétique *: Aristote et la littérature de la Renaissance*, Paris, Librairie Droz, 2002, 182 p.

LE BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, [1939], 2e éd., Paris, J. Vrin, 1970, 456 p.

LEIJENHORST Cees, LÜTHY Christoph et THIJSSEN Johannes M., *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, coll. « Medieval and Early Modern Science », 2002, 482 p.

MERCER Cristina, « The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism », *in* Tom SORELL (ed.), *The Rise of Modern Philosophy: The Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 33-65.

MORISON Benjamin, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Aristotle Studies », 2002, 194 p.

ONIANS Richard B., *Les origines de la pensée européenne sur le corps*, *l'esprit*, *l'âme*, *le monde*, *le temps et le destin*, traduit par Barbara CASSIN, Armelle DEBRU et Michel NARCY, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1999, 691 p.

PIGEAUD Jackie, « Introduction », *in* Daniel DELATTRE et Jackie PIGEAUD (eds.), *Les épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 564, 2010, p. xiii-l.

ZACHHUBER Johannes, « World Soul and Celestial Heat: Platonic and Aristotelian Ideas in the History of Natural Philosophy », *Archive of the History of Philosophy and of Social Thought*, vol. LVII, 2012, p. 13-31.

Théories contemporaines

BRETT George S., *The Philosophy of Gassendi*, Londres, Macmillan, 1908, 216 p.

CLAVELIN Maurice, *La philosophie naturelle de Galilée : essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, 2e éd., Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », n° 23, 1996, 508 p.

CLAVELIN Maurice, « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », *Dix-septième siècle*, vol. CCXLII, n° 1, 2009, p. 31-43.

CLERICUZIO Antonio, « Les débuts de la carrière de Boyle, l'iatrochimie helmontienne et le cercle de Hartlib », *in* Myriam DENNEHY et Charles RAMOND (eds.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, traduit par Charles RAMOND, Paris, J. Vrin, 2009, p. 47-70.

COTTEGNIES Line, « Postface », *in* Margaret CAVENDISH, *Le monde glorieux*, traduit par Line COTTEGNIES, Paris, J. Corti, coll. « Merveilleux », n° 6, 1999, 297 p.

DESCHEPPER Jean-Pierre, « Marin Mersenne, *La vérité des sciences contre les septiques ou pyrrhoniens* », *Revue philosophique de Louvain*, vol. LXXV, n° 27, 1977, p. 496-498.

DRAKE Stillman, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, 524 p.

FISHER Saul, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science: Atomism for Empiricists*, Leiden, Brill, coll. « Studies in Intellectual History », n° 131, 2005, 436 p.

GALLUZZI Paolo, « Gassendi e l'*affaire Galilée* delle leggi del moto », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. LXXII, n° 74, 1993, p. 86-119.

HAMOU Philippe, *La mutation du visible I : du* Sidereus Nuncius *de Galilée à* La dioptrique *cartésienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, 317 p.

HEILBRON John L., *Galileo*, New York, Oxford University Press, 2010, 508 p.

HUTTON Sarah, « Ralph Cudworth: God, Mind and Nature », *in* Robert L. CROCKER et Sarah HUTTON (eds.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 2001, p. 61-76.

JACOB Margaret C., *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, [1976], 2e éd., New York, Gordon and Breach, coll. « Classics in the History and Philosophy of Science », n° 7, 1990, 288 p.

JACOB James R., *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, New York, B. Franklin, coll. « Studies in the History of Science », n° 3, 1977, 240 p.

JARDINE Lisa, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, 288 p.

JOLY Bernard, « La figure du sceptique dans *La vérité des sciences* de Marin Mersenne », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 257-276.

KOYRÉ Alexandre, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, coll. « Histoire de la pensée », n° 15, 1986, 341 p.

LENOBLE Robert, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, coll. « L'histoire des sciences, textes et études », 1971, 635 p.

LOLORDO Antonia, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 283 p.

MACINTOSH J. J., « Robert Boyle on Epicurean Atheism and Atomism », *in* Margaret OSLER (ed.), *Atoms*, *Pneuma*, *and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 197-220.

MURR Sylvia (ed.), *Gassendi et l'Europe*, *1592-1792 : actes du colloque international de Paris*, *« Gassendi et sa postérité (1592-1792) »*, *Sorbonne*, *6-10 octobre 1992*, Paris, J. Vrin, 1997, 490 p.

OSLER Margaret, « Baptizing Epicurean Atomism: Pierre Gassendi on the Immortality of the Soul », *in* Paul FARBER et Margaret OSLER (eds.), *Religion*, *Science*, *and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 163-183.

OSLER Margaret, « Fortune, Fate, and Divination: Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism », *in* Margaret OSLER (ed.), *Atoms*, *Pneuma*, *and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 155-174.

SHAPIRO Barbara J., *John Wilkins 1614-1672, an Intellectual Biography*, Berkeley, University of California Press, 1969, 333 p.

Questions spécifiques sur le monde naturel

Mouvement

BLAMONT Jacques, *Le chiffre et le songe : histoire politique de la découverte*, Paris, Odile Jacob, 1993, 941 p.

BLAY Michel, *L'homme sans repos : du mouvement de la Terre à l'esthétique métaphysique de la vitesse (XVIIe-XXe siècles)*, Paris, Armand Colin, 2002, 183 p.

DOBBS Betty J., « Newton as Final Cause and First Mover », *Isis*, vol. LXXXV, n° 4, 1994, p. 633-643.

GALLUZZI Paolo, « Les fondements galiléens d'une science moderne du mouvement. Une vie exemplaire », *in* Giorgio TABORELLI (ed.), *Galilée : l'expérience sensible*, Paris, Vilo, 1990, p. 15-59.

PALMERINO Carla R. et THIJSSEN Johannes (eds.), *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth Century Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », n° 239, 2004, 275 p.

RUSSELL John L., « Action and Reaction before Newton », *British Journal for the History of Science*, vol. IX, 1976, p. 25-38.

Querelle du vide

GUENANCIA Pierre, *Du vide à Dieu : essai sur la physique de Pascal*, Paris, F. Maspero, coll. « Algorithme », 1976, 341 p.

MARAGE Pierre, « Pour une histoire du vide », *in* Edgard GUNZIG et Simon DINER (eds.), *Le vide, univers du tout et du rien*, Bruxelles, Éditions Complexe, coll. « Revue de l'Université de Bruxelles », 1998, p. 45-63.

MATTON Sylvain, *Trois médecins philosophes du XVIIe siècle*, *Pierre Mosnier*, *G. B. de Saint-Romain*, *Guillaume Lamy : autour de la grande expérience de Pascal*, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », n° 21, 2004, 206 p.

MAZAURIC Simone, *Gassendi*, *Pascal et la querelle du vide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 128 p.

Reproduction

ADELMANN Howard, *Marcello Malpighi and the Evolution of Embryology*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, 5 vols.

ARTHUR Richard T., « Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 147-174.

BITBOL-HESPÉRIÈS Annie, « Monsters, Nature, and Generation from the Renaissance to the Early Modern Period: The Emergence of Medical Thought », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 47-62.

BLANK Andreas, « Atoms and Minds in Walter Charleton's Theory of Animal Generation », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 124-143.

COLE Francis J., *Early Theories of Sexual Generation*, Oxford, Clarendon Press, 1930, 230 p.

DE WIT Hendrik C., *Histoire du développement de la biologie*, traduit par André BAUDIÈRE, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992, 488 p.

HUTCHISON Keith, « Supernaturalism and the Mechanical Philosophy », *History of Science*, vol. XXI, n° 3, 1983, p. 297-333.

KELLER Eve, « Embryonic Individuals: The Rhetoric of Seventeenth-Century Embryology and the Construction of Early-Modern Identity », *Eighteenth-Century Studies*, vol. XXXIII, n° 3, 2000, p. 321-348.

KING Lester S., *The Road to Medical Enlightenment*, *1650-1695*, Londres, Macdonald & Co., 1970, 209 p.

LENNOX James G., « The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 21-46.

NEEDHAM Joseph, *A History of Embryology*, [1934], 2e éd., New York, Abelard-Schuman, 1959, 304 p.

PYLE Andrew, « Animal Generation and the Mechanical Philosophy: Some Light on the Role of Biology in the Scientific Revolution », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. IX, 1987, p. 225-254.

SMITH Justin, « Introduction », *in* Justin SMITH (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1-20.

SMITH Justin (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 456 p.

WEBSTER Charles, « Harvey's *De Generatione*: Its Origins and Relevance to the Theory of Circulation », *The British Journal for the History of Science*, vol. III, n° 3, 1967, p. 262-274.

Animaux

DUCHESNEAU François, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, J. Vrin, 1998, 406 p.

GONTIER Thierry, « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité? », *Corpus*, n° 16-17, 1991, p. 3-16.

GONTIER Thierry, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1998, 318 p.

HARRISON Peter, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought », *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXI, n° 4, 1993, p. 519-544.

ROSENFIELD Leonora C., *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968, 385 p.

SHUGG Wallace, « The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750) », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIX, n° 2, 1968, p. 279-292.

Perception et sens

BYNUM Terrell W., « A New Look at Aristotle's Theory of Perception », *History of Philosophy Quarterly*, vol. IV, n° 2, 1987, p. 163-178.

FUDGE Erica, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, 252 p.

HAVELANGE Carl, *De l'œil et du monde : une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998, 427 p.

MOSHENSKA Joe, *Feeling Pleasures: The Sense of Touch in Renaissance England*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 389 p.

Cœur et sang

ANSTEY Peter R., « Descartes' Cardiology and Its Reception in English Physiology », *in* Stephen GAUKROGER (ed.), *Descartes' Natural Philosophy*, New York, Routledge, 2000, p. 420-444.

FRANK Robert G., *Harvey and the Oxford Physiologists: Scientific Ideas and Social Interaction*, Berkeley, University of California Press, 1980, 368 p.

FRENCH Roger K., *William Harvey's Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 393 p.

PAGEL Walter, *William Harvey's Biological Ideas: Selected Aspects and Historical Background*, New York, Karger Medical and Scientific Publishers, 1967, 396 p.

WHITTERIDGE Gweneth, *William Harvey and the Circulation of Blood*, Londres, Macdonald, coll. « History of Science Library », 1971, 269 p.

Sympathie

BLOUIN Philippe, « Sympathie restreinte et sympathie étendue dans le *Traité de la Nature Humaine* de David Hume », *Gnosis*, vol. XI, n° 3, 2011, p. 1-15.

GILMAN Ernest, « The Arts of Sympathy: Dr. Harvey, Sir Kenelm Digby and the Arundel Circle », *in* Peter C. HERMAN (ed.), *Opening the Borders: Inclusivity in Early Modern Studies. Essays in Honor of James V. Mirollo*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 265-297.

GILMAN Ernest, *Recollecting the Arundel Circle: Discovering the Past, Recovering the Future*, New York, Peter Lang, 2002, 182 p.

HERMAN Peter C. (ed.), *Opening the Borders: Inclusivity in Early Modern Studies. Essays in Honor of James V. Mirollo*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 265-297.

LOBIS Seth, *The Virtue of Sympathy in Seventeenth-Century England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Yale, New Haven, 2005, 281 p.

LOBIS Seth, *The Virtue of Sympathy: Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 2015, 429 p.

POMA Roberto, « L'onguent armaire entre science et folklore médical », *Archives de Philosophie*, vol. LVVIII, n° 4, 2010, p. 601-613.

Atomisme

ASMIS Elizabeth, « Epicurean Empiricism », *in* James I. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 84-104.

BRUN Jean, *L'épicurisme*, [1959], 9e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 810, 1991, 124 p.

CARIOU Marie, *L'atomisme : trois essais Gassendi*, *Leibniz*, *Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1978, 229 p.

CLERICUZIO Antonio, « Alchimie, philosophie corpusculaire et minéralogie dans la *Metallographia* de John Webster », *Revue d'histoire des sciences*, vol. XLIX, n° 2, 1996, p. 287-304.

CLERICUZIO Antonio, *Elements*, *Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 2000, 256 p.

COTTEGNIES Line, « Le 'renouveau' de l'épicurisme en Angleterre au milieu du dix-septième siècle de Walter Charleton à Margaret Cavendish – une histoire franco-britannique », *Études Epistémè*, vol. XIV, 2008, p. 123-173.

FLEISCHMANN Wolfgang B., *Lucretius and English Literature*, *1680-1740*, Paris, A. G. Nizet, 1964, 285 p.

GAMBINO LONGO Susanna, « Le mythe de la folie de Lucrèce : des biographies humanistes aux théories de l'inspiration », *in* Astrid STEINER-WEBER (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Leiden, Brill, 2012, p. 393-404.

HARRISON Charles T., « The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. XLV, janvier 1934, p. 1-79.

KARGON Robert, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 168 p.

LASSWITZ Kurd, *Geschichte der Atomistik*, *Bd. Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des Siebzehnten Jahrhunderts*, [1890], Hildesheim, G. Olms, 1984, 587 p.

LÜTHY Christoph, « An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger », *Monist*, vol. LXXXIV, n° 4, 2001, p. 542-561.

LÜTHY Christoph, *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden, Brill, 2001, 624 p.

MABILLEAU Léopold, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, F. Alcan, 1895, 560 p.

MEINEL Christoph, « Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment », *Isis*, vol. LXXIV, n° 1, 1988, p. 68-103.

MELSEN Andreas, *From Atomos to Atom: The History of the Concept Atom*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1952, 240 p.

MILLER Fred D. Jr, « Aristotle against the Atomists », *in* Norman KRETZMANN (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 87-111.

MOREL Pierre-Marie, « Epicurean Atomism », *in* James I. WARREN (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2009, p. 65-83.

MOREL Pierre-Marie, *Atome et nécessité*, *Démocrite*, *Épicure*, *Lucrèce*, [2000], 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », n° 227, 2013, 168 p.

NEUMANN Hanns-Peter, *Monaden im Diskurs : Monas*, *Monaden*, *Monadologien (1600 bis 1770)*, Stuttgart, F. Steiner, coll. « Studia Leibnitiana », n° 37, 2013, 559 p.

OSLER Margaret (ed.), *Atoms*, *Pneuma*, *and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 304 p.

SAILOR Danton B., « Moses and atomism », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXV, n° 1, 1964, p. 3-16.

SALEM Jean, *Les atomistes de l'antiquité : Démocrite*, *Épicure*, *Lucrèce*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2013, 320 p.

STEINER-WEBER Astrid (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Leiden, Brill, 2012, 1275 p.

WARREN James I. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 342 p.

WILSON Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008, 304 p.

Gravité

JULLIEN Vincent, *Ce que dit Descartes touchant la chute des graves : de 1618 à 1646, étude d'un indicateur de la philosophie naturelle cartésienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Histoire des sciences », 2002, 214 p.

KOYRÉ Alexandre, *Chute des corps et mouvement de la Terre de Kepler à Newton : histoire et documents d'un problème*, traduit par Jacques TALLEC, Paris, J. Vrin, coll. « L'histoire des sciences, textes et études », 1973, 215 p.

LEIJENHORST Cees, « Hobbes and the Galilean Law of Free Fall », *in* Carla R. PALMERINO et Johannes THIJSSEN (eds.), *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », n° 239, 2004, p. 165-184.

MATTHEWS Michael R., « Idealisation and Galileo's Pendulum Discoveries: Historical, Philosophical and Pedagogical Considerations », *in* Michael R. MATTHEWS, Colin F. GAULD et Arthur STINNER (eds.), *The Pendulum: Scientific, Historical, Philosophical and Educational Perspectives*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2006, p. 209-235.

MATTHEWS Michael R., GAULD Colin F. et STINNER Arthur (eds.), *The Pendulum: Scientific, Historical, Philosophical and Educational Perspectives*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2006, 532 p.

MCGUIRE James E. et TAMNY Martin, *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 519 p.

PALMERINO Carla R., « Galileo's Theories of Free Fall and Projectile Motion as Interpreted by Pierre Gassendi », *in* Carla R. PALMERINO et Johannes THIJSSEN (eds.), *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », n° 239, 2004, p. 137-164.

Magnétisme

DEBUS Allen G., « Robert Fludd and the Use of Gilbert's *De Magnete* in the Weapon-Salve Controversy », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. XIX, n° 4, 1964, p. 389.

DU BOSE ROLLER Duane H., *The* De Magnete *of William Gilbert*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1959, 196 p.

JONKERS Art R. T., *Earth's Magnetism in the Age of Sail*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, 300 p.

KELLY Suzanne, *The* De Mundo *of William Gilbert*, Amsterdam, M. Hertzberger and Co, 1965, 142 p.

PUMFREY Stephen, « Neo-Aristotelianism and the Magnetic Philosophy », *in* John HENRY et Sarah HUTTON (eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, *Essays in the History of Science*, *Education and Philosophy: In Memory of Charles B. Schmitt*, Londres, Duckworth, 1990, p. 177-189.

PUMFREY Stephen, *Latitude and the Magnetic Earth*, Duxford, Icon Books, 2002, 249 p.

RADELET-DE GRAVE Patricia, « Influencia de los vortices magnéticos sobre la idea cartesiana de los vortices planetarios », *in* Carlos ALVAREZ et Rafael MARTINEZ ENRIQUEZ (eds.), *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, UNAM-Siglo XXI Editores, 2000, p. 272-290.

TURNER Gillian M., *North Pole*, *South Pole: The Epic Quest to Solve the Great Mystery of Earth's Magnetism*, New York, The Experiment, 2011, 272 p.

Alchimie

BRAUN Lucien, « L'idée de 'matrix' chez Paracelse », *in* Heinz SCHOTT et Ilana ZINGUER (eds.), *Paracelsus und Seine Internazionale Rezeception*, Leiden, Brill, 1998, p. 13-23.

CLERICUZIO Antonio, « The Internal Laboratory. The Chemical Reinterpretation of Medical Spirits in England (1650-1680) », *in* Piyo RATTANSI et Antonio CLERICUZIO (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1994, p. 51-83.

CRESSY David, « Saltpetre, State Security and Vexation in Early Modern England », *Past and Present*, vol. CCXII, n° 1, 2011, p. 73-111.

DEBUS Allen G., *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Science History Publications, 1977, 2 vols.

DEBUS Allen G., *Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix*, Huddersfield, Jeremy Mills Publishing, 2004, 580 p.

DOBBS Betty J., « Alchemical Death and Resurrection: The Significance of Alchemy in the Age of Newton », *in* Stephen A. MCKNIGHT (ed.), *Science*, *Pseudo-science*, *and Utopianism in Early Modern Thought*, Columbia, University of Missouri Press, 1992, p. 55-87.

DOBBS Betty J., *The Foundations of Newton's Alchemy: Or « The Hunting of the Greene Lyon »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 320 p.

GALDERISI Claudio et PIGNATELLI Cinzia, *The Medieval Translator: The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2007, vol. X, 484 p.

GREINER Frank, *Les métamorphoses d'Hermès : Tradition alchimique et esthétique littéraire dans la France de l'âge baroque*, *1583-1586*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », n° 42, 2000, 663 p.

HENRY John, « Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory », *History of Science*, vol. XXIV, 1986, p. 335-381.

JANACEK Bruce, *Alchemical Visions: Piety and Privilege in Early Modern England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Californie – Davis, Davis, 1996, 403 p.

JOLY Bernard, *La rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1992, 412 p.

KAHN Didier, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance : 1567-1625*, Genève, Librairie Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », n° 80, 2007, 806 p.

KIELY Robert, *The Architect in the Alembic: Chemistry*, *Neoplatonism*, *and Religion in Seventeenth Century English Generation Theory*, Thèse de doctorat non publiée, Northwestern University, Chicago, 1996, 208 p.

MARGOLIN Jean-Claude et MATTON Sylvain, *Alchimie et philosophie à la Renaissance : actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991)*, Paris, J. Vrin, 1993, 480 p.

MARX Jacques, « Alchimie et Palingénésie », *Isis*, vol. LXII, n° 3, 1971, p. 275-289.

METZGER Hélène, « La philosophie chimique de Jean-Baptiste Van Helmont », *Annales Guébhard-Séverine*, vol. XII, 1936, p. 140-156.

NEWMAN William R., *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey*, *an American Alchemist*, *in the Scientific Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, 348 p.

NEWMAN William R., « The Corpuscular Transmutational theory of *Eirenaeus Philalethes* », *in* Piyo RATTANSI et Antonio CLERICUZIO (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 161-182.

PAGEL Walter, *Joan Baptista Van Helmont: Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 236 p.

RATTANSI Piyo et CLERICUZIO Antonio (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1994, 208 p.

SCHOTT Heinz et ZINGUER Ilana (eds.), *Paracelsus und Seine Internazionale Rezeception*, Leiden, Brill, 1998, 308 p.

WESTFALL Richard, « Newton and the Hermetic Tradition », *in* Allen G. DEBUS (ed.), *Science*, *Medicine*, *and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, New York, Science History Publications, 1972, vol. 2, p. 183-198.

Logique et épistémologie

Ouvrages de référence

BARNOUW Jeffrey, « Rhétorique et religion », traduit par Luc BOROT, *Archives de Philosophie*, vol. LI, n° 2, 1988, p. 290-298.

BORDES Lucile, *La représentation au XVIIe siècle : pour une approche intersémiotique*, Paris, Honoré Champion, 2007, 327 p.

BUSQUETS Joan, *Logique et langage : apports de la philosophie médiévale*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, 284 p.

CLARKE Desmond M., « Hypotheses », *in* Desmond M. CLARKE et Catherine WILSON (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 249-271.

CLARKE Desmond M. et WILSON Catherine (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 595 p.

DE FELICE Fortunato B. (ed.), *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, Yverdon, 1770, 52 vols.

DE GRAZIA Margreta, « The Secularization of Language in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, vol. XLI, n° 2, 1980, p. 319.

DEMONET Marie-Luce, *Les voix du signe*, *nature et origine du langage à la Renaissance*, *1480-1580*, Paris, Honoré Champion, 1992, 688 p.

DONCŒUR Paul, « Le nominalisme de Guillaume Occam. La théorie de la relation », *Revue néo-scolastique de philosophie*, vol. XXIII, n° 89, 1921, p. 5-25.

GRANT Patrick, *Literature and the Discovery of Method in the English Renaissance*, Londres, Macmillan, 1985, 188 p.

KRETZMANN Norman et STUMP Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Series of Cambridge Companions », 1994, 302 p.

ONG Walter J., *Ramus*, *Method and the Decay of Dialogue*, *from the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, 408 p.

PARIGI Silvia, « Siris and the Renaissance: Some Overlooked Berkeleian Sources », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 135, n° 1, 2010, p. 151-162.

SHAPIRO Barbara J., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science*, *Religion*, *History*, *Law*, *and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 347 p.

TUTINO Stefania, *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, New York, Oxford University Press, 2014, 306 p.

VERNEAUX Roger, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et fils, 1964, 127 p.

Le scepticisme

GREENSLET Ferris, *Joseph Glanvill: A Study in English Thought and Letters of the Seventeenth Century*, New York, Macmillan, 1900, 235 p.

LAGRÉE Jacqueline, « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », *in* Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 275-292.

MOREAU Pierre-François (ed.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, 471 p.

PAGANINI Gianni, *Skepsis : le débat des Modernes sur le scepticisme : Montaigne*, *Le Vayer*, *Campanella*, *Hobbes*, *Descartes*, *Bayle*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 2008, 448 p.

POPKIN Richard H., « The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy », *The Review of Metaphysics*, vol. VII, 1953, p. 132-151, 308-322, 499-510.

POPKIN Richard H., « The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill », *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, n° 2, 1954, p. 305-311.

POPKIN Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, [1960], 3e éd., Berkeley, University of California Press, 1979, 333 p.

POPKIN Richard H., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992, 377 p.

POPKIN Richard H., « Gassendi et les sceptiques anglais », *in* Sylvia MURR (ed.), *Gassendi et l'Europe, 1592-1792 : actes du colloque international de Paris, « Gassendi et sa postérité (1592-1792) », Sorbonne, 6-10 octobre 1992*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 203-211.

TALMOR Sascha, *Glanvill: The Uses and Abuses of Scepticism*, Oxford, Pergamon Press, 1981, 102 p.

Théories de la connaissance : épistémologie

AÏT-TOUATI Frédérique et GAUKROGER Stephen, *Le monde en images : voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Paris, Garnier, 2015, 128 p.

ALFÉRI Pierre, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1989, 481 p.

CASSIRER Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, traduit par René FRÉREUX, [1995], 2e éd., Paris, Éditions du Cerf, 2005, 614 p.

CRANEFIELD Paul F., « On the Origin of the Phrase 'Nihil es in intellectu quod non prius fuerit in sensu' », *Journal of the History of Medicine*, vol. XXV, 1970, p. 77-80.

DEAR Peter R., « Method and the Study of Nature », *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 147-177.

GILSON Etienne, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1986, 239 p.

JACQUES-CHAQUIN Nicole et HOUDARD Sophie (eds.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Lyon, ENS-Éditions, 1998, 310 p.

KILLEEN Kevin, *Biblical Scholarship*, *Science and Politics in Early Modern England: Thomas Browne and the Thorny Place of Knowledge*, Burlington, Ashgate, coll. « Literary and Scientific Cultures of Early Modernity », 2009, 258 p.

LAPORTE Jean, *Le problème de l'abstraction*, Paris, Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1940, 204 p.

LARGEAULT Jean, *Enquête sur le nominalisme*, Paris, B. Nauwelaerts, coll. « Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne », n° 65, 1971, 456 p.

LIBERA Alain DE, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, 500 p.

LU Jin, *Qu'est-ce qu'un philosophe ? Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au Siècle des Lumières*, Québec, Presses Université Laval, 2005, 264 p.

MACDONALD Scott, « Theory of knowledge », *in* Norman KRETZMANN et Eleonore STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Series of Cambridge Companions », 1994, p. 160-195.

PARKE Désirée V., *Complementary Notions: A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, Springer Science & Business Media, 2012, 173 p.

PASNAU Robert, « Cognition », *in* Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « The Cambridge Companions to Philosophers », 2003, p. 285-311.

PERINI-SANTOS Ernesto, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, J. Vrin, 2006, 219 p.

TULLOCH John, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1872, 2 vols.

VAN LEEUWEN Henry G., *The Problem of Certainty in English Thought*, *1630-1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », n° 3, 1963, 159 p.

Théologie et histoire religieuse

Réforme et Contre-Réforme

BAMJI Alexandra, JANSSEN Geert Herman et LAVEN Mary (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Burlington, Ashgate, coll. « Ashgate Research Companion », 2013, 488 p.

COULTER Harris L., *Divided Legacy: A History of the Schism in Medical Thought*, Washington, Wehawken Book, 1975-1977, 3 vols.

DAWLEY Powel M., *John Whitgift and the English Reformation*, New York, Charles Scribner's Sons, 1954, 251 p.

DITCHFIELD Simon, « Tridentine Catholicism », *in* Alexandra BAMJI, Geert H. JANSSEN et Mary LAVEN (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Burlington, Ashgate, coll. « Ashgate Research Companion », 2013, p. 15-31.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme du Concile de Trente*, traduit par Emmanuel MARBEAU et Arthur CARPENTIER, Grez-en-Bouère, Éditions Dominique Martin Morin, 1984, 583 p.

HOLTROP Philip C., *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555: The Statement of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, Lewiston, E. Mellen, 1993, 1033 p.

JEDIN Hubert, *Crise et dénouement du Concile de Trente*, *1562-1563*, traduit par Ephrem FLORIVAL, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 221 p.

JUHÁSZ Gergely M., *Translating Resurrection: The Debate between William Tyndale and George Joye in Its Historical and Theological Context*, Leiden, Brill, coll. « Studies in the History of Christian Traditions », 2014, 568 p.

LAKE Peter, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Londres, Unwin Hyman, 1988, 262 p.

LENFANT Jacques, *Histoire du Concile de Constance*, Amsterdam, 1727, 768 p.

MÂLE Emile, *L'art religieux après le Concile de Trente : étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1932, 532 p.

MARYKS Robert A., *The Jesuit Order As a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2010, 316 p.

MCADOO Henry R., *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, Londres, Black, 1965, 422 p.

MULLER Richard A., *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham, Labyrinth Press, coll. « Studies in Historical Theology », n° 2, 1986, 230 p.

PERCZEL István, FORRAI Réka et GERÉBY György (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Louvain, Leuven University Press, coll. « Ancient and Medieval Philosophy », n° 35, 2005, 474 p.

QUANTIN Jean-Louis, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. « Collection des études augustiniennes », 1999, 672 p.

ROULLET Antoine, « De la douleur au sang : la sanctification par la discipline », *in* Charlotte BOUTEILLE-MEISTER et Kjerstin AUKRUST (eds.), *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 145-157.

ROULLET Antoine, *Corps et pénitence : les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, 359 p.

SCHROEDER Henry J., *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St Louis, B. Herder Book Co., 1937, 669 p.

TAVARD George H., *Holy Writ or Holy Church; The Crisis of the Protestant Reformation*, New York, Harper, 1960, 250 p.

VON CAMPENHAUSEN Hans, *La formation de la Bible chrétienne*, traduit par Denise APPIA et Max DOMINICÉ, Paris, Delachaux et Niestlé, coll. « Le monde de la Bible », 1971, 311 p.

VON FRIEDEBURG Robert, « The Continental Counter-Reformation and the Plausability of Popish Plots, 1638-1642 », *in* Charles W. PRIOR et Glenn BURGESS (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 49-73.

WILLIAMS George H., *The Radical Reformation*, [1962], 3e éd., Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1992, 1516 p.

Le catholicisme en Angleterre

Catholiques anglais

ALLISON Anthony F., « Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents, Part I: Some of the Issues Raised by Kellison's 'Treatise of the Hierarchie', 1629 », *Recusant History*, vol. XVIII, 1987, p. 329-401.

ALLISON Anthony F., « Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents. Part II: Smith at Paris as protégé of Richelieu, 1631 - c. 1642 », *Recusant History*, vol. XIX, n° 3, 1989, p. 234-285.

ALLISON Anthony F., « Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents. Part III: The Continuation of the Controversy 1631 - c. 1643 », *Recusant History*, vol. XX, n° 2, 1990, p. 164-206.

ALLISON Anthony F., « Some Additions and Corrections to 'Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents' », *Recusant History*, vol. XX, n° 4, 1991, p. 493-494.

BIRRELL Thomas A., « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *Recusant History*, vol. IV, n° 4, 1958, p. 142-178.

BROWN Anthony J., *Anglo-Irish Gallicanism, 1635-1685*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 2004, 389 p.

CARRAFIELLO Michael L., *Robert Parsons and English Catholicism*, *1580-1610*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1998, 204 p.

CORTHELL Ronald, DOLAN Frances E., HIGHLEY Christopher et MAROTTI Arthur F. (eds.), *Catholic Culture in Early Modern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, 324 p.

DAVIDSON Alan, « Catholics and Bodley », *Bodleian Library Review*, vol. VIII, n° 72 1967, p. 252-257.

FOSTER Michael, « Thomas Allen (1540-1632), Gloucester Hall and the Survival of Catholicism in Post Reformation Oxford », *Oxoniensa*, vol. XLVI, 1981, p. 99-128.

GRAY Jonathan M., *Oaths and the English Reformation*, New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 2012, 272 p.

HAIGH Christopher, « The Continuity of Catholicism in the English Reformation », *in* Christopher HAIGH, *The English Reformation Revised*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 176-208.

HIGHLEY Christopher, *Catholics Writing the Nation in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 231 p.

HOLMES Peter J., *Elizabethan Casuistry*, Londres, Catholic Record Society, coll. « Catholic Record Society Publications », n° 67, 1981, 130 p.

HOLT Geoffrey, *Saint Omers and Bruges Colleges: 1593-1773; A Bibliographical Dictionary*, Londres, Catholic Record Society, coll. « Catholic Record Society Publications », n° 69, 1979, 299 p.

HOULISTON Victor, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580-1610*, Burlington, Ashgate, 2013, 236 p.

HUGHES Thomas, *History of the Society of Jesus in North America*, Cleveland, Burrows Brothers, 1917, 784 p.

JUSDADO-MOLLMANN Sandra, *L'obéissance chez les catholiques anglais : la controverse sur l'archiprêtre (1598-1603) ou la naissance d'un catholicisme spécifiquement anglais*,

Thèse de doctorat non publiée, Luc BOROT dir., Université de Montpellier III, Montpellier, 2005.

JUSDADO-MOLLMANN Sandra, « La controverse sur l'archiprêtre, ou les catholiques élisabéthains dans les coulisses de la clandestinité », *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. VI, n° 3 « Twists and Turns: The Stratagems of Discourse in Renaissance England », 2008, p. 28-39.

LAKE Peter, « Anti-Popery: The Structure of a Prejudice », *in* Richard CUST (ed.), *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics, 1603-1642*, Londres, Longman, 1989, p. 72-106.

LESSAY Franck, « Robert Parsons, S. J. : de la reconquête à la recréation du royaume d'Angleterre », *in* François LAROQUE et Franck LESSAY (eds.), *Innovation et tradition de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 107-131.

MAROTTI Arthur F., *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, coll. « Early Modern Literature in History », 1999, 266 p.

MAROTTI Arthur F., *Religious Ideology and Cultural Fantasy: Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, 307 p.

MCCLAIN Lisa, *Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience Among Catholics in Protestant England*, *1559-1642*, New York, Routledge, coll. « Religion in History, Society, and Culture », 2004, 393 p.

MILLER John, *Popery and Politics in England 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 288 p.

MILTON Anthony, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 1995, 599 p.

MIOLA Robert S., *Early Modern Catholicism: An Anthology of Primary Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 522 p.

PABEL Hilmar M. et COMERFORD Kathleen M. (eds.), *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S. J.*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 324 p.

QUESTIER Michael C. et HEALY Simon, « 'What's in a Name?' A Papist's Perception of Puritanism and Conformity in the Early 17th Century », *in* Arthur F. MAROTTI (ed.), *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, coll. « Early Modern Literature in History », 1999, p 137-153.

QUESTIER Michael C., « Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance », *The Historical Journal*, vol. XL, n° 2, 1997, p. 311-329.

QUESTIER Michael C., *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 2006, 559 p.

QUESTIER Michael C., « Arminianism, Catholicism, and Puritanism in England during the 1630s », *The Historical Journal*, vol. XLIX, n° 1, 2006, p. 53-78.

SHELL Alison, *Catholicism, Controversy, and the English Literary Imagination, 1558-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 309 p.

SHELL Alison, *Oral Culture and Catholicism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 244 p.

SHAGAN Ethan, *Catholics and the Protestant Nation Religious Politics and Identity in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press, coll. « Politics, Culture and Society in Early Modern Britain », 2005, 213 p.

SULLIVAN Ceri, *Dismembered Rhetoric: English Recusant Writing*, *1580 to 1603*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1995, 184 p.

TAVARD George H., *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leiden, Brill, coll. « Studies in the History of Christian Thought », 1978, 272 p.

TREVOR-ROPER Hugh R., *Catholics*, *Anglicans*, *and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Londres, Secker and Warburg, 1987, 317 p.

TUMBLESON Raymond D., *Catholicism in the English Protestant Imagination: Nationalism*, *Religion*, *and Literature*, *1660-1745*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 254 p.

TUTINO Stefania, « The Catholic Church and the English Civil War: The Case of Thomas White », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. LVIII, n° 2, 2007, p. 232-255.

VIDMAR John, *English Catholic Historians and the English Reformation, 1585-1954*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005, 184 p.

WADKINS Timothy H., « The 'Percy-Fisher' Controversies and the Ecclesiastical Politics of Jacobean Anti-Catholicism, 1622-1625 », *Church History*, vol. LVII, n° 2, 1988, p. 153-169.

Tolérance religieuse

ASHCRAFT Richard, « Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth Versus Political History », *in* Richard KROLL, Perez ZAGORIN et Richard ASHCRAFT (eds.), *Philosophy*, *Science*, *and Religion in England*, *1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 151-177.

CAPET Antoine et PICHARDIE Jean-Paul (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, 179 p.

CLÉRO Jean-Pierre, « Les fondements de la tolérance. De la liberté individuelle à l'utilité », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 63-78.

COFFEY John, « Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution », *The Historical Journal*, vol. XLI, n° 4, 1998, p. 961-985.

COFFEY John, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *in* Christopher DURSTON et Judith D. MALTBY (eds.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 42-68.

COFFEY John, *Persecution and Toleration in Protestant England: 1558-1689*, Londres, Longman, coll. « Studies in Modern History », 2000, 244 p.

GIFFORD J. V., *The Controversy Over The Oath of Allegiance of 1606*, Thèse de doctorat non publiée, Université d'Oxford, Oxford, 1971, 354 p.

HADFIELD Andrew, « Milton and Catholicism », *in* Elizabeth SAUER et Sharon ACHINSTEIN (eds.), *Milton and Toleration*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 186-199.

KEEBLE (ed.), « *Settling the Peace of the Church »: 1662 Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 270 p.

LESSAY Franck, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 63-78.

LESSAY Franck, « La tolérance : contextes et problématiques », *in* Franck LESSAY, G. A. John ROGERS et Yves-Charles ZARKA (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle*, t. I, « Études », Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique. Série essais », 2002, p. 1-6.

LESSAY Franck, ROGERS G. A. John et ZARKA Yves-Charles (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle*, t. I, « Études », Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique. Série essais », 2002, p. 1-6.

MANDELBROTE Scott, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVIIe siècle », *in* Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 9-36.

MARSHALL John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 700 p.

QUESTIER Michael C., « Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance », *The Historical Journal*, vol. XL, n° 2, 1997, p. 311-329.

SAUER Elizabeth et ACHINSTEIN Sharon (eds.), *Milton and Toleration*, New York, Oxford University Press, 2007, 320 p.

SEAWARD Paul, « Circumstantial Temporary Concessions: Clarendon, Comprehension and Uniformity », *in* Neil H. KEEBLE (ed.), « *Settling the Peace of the Church »: 1662 Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 57-84.

SOMMERVILLE Johann P., *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 1981, 370 p.

SPURR John, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle », *in* Franck LESSAY, G. A. John ROGERS et Yves-Charles ZARKA (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle*, t. I, « Études », Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique. Série essais », 2002, p. 37-71.

Tradition

ALLISON Anthony F., « An English Gallican: Henry Holden (1566/7 - 1662), Part I (to 1648) », *Recusant History*, vol. XXII, n° 3, 1995, p. 319-349.

BEDOUELLE Guy, BELIN Christian et DE REYFF Simone (eds.), *L'art de la tradition : journées d'études de l'Université de Fribourg*, Fribourg, Academic Press, coll. « Studia Friburgensia », n° 3, 2005, 273 p.

CONGAR Yves, *La tradition et les traditions*, *Essai historique*, Paris, Fayard, coll. « Le signe », 1960, 301 p.

LE BRUN Jacques, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *Recherches de Sciences Religieuses*, vol. LXXI, *Le Magistère, institutions et fonctionnement*, 1983, p. 191-202.

NEVEU Bruno, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, 758 p.

SESBOUË Bernard, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, 2013, 381 p.

WILLIAMS Mark R. (ed.), « John Ponce's Response to Kenelm Digby's *A Discourse Concerning Infallibility in Religion* (Paris, 1652) », *Archivium Hibernicum*, vol. LXV, 2012, p. 189-208.

Dévotion

BELIN Christian, « La figure du beau dans le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales », *in* Guy BEDOUELLE, Christian BELIN et Simone DE REYFF (eds.), *L'art de la tradition : journées d'études de l'Université de Fribourg*, Fribourg, Academic Press, coll. « Studia Friburgensia », n° 3, 2005, p. 131-143.

BELIN Christian, *La conversation intérieure : la méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », n° 42, 2002, 422 p.

BEUGNOT Bernard, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle : loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1996, 297 p.

BOUTEILLE-MEISTER Charlotte et AUKRUST Kjerstin (eds.), *Corps sanglants*, *souffrants et macabres : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, 376 p.

BREMOND Henri, *L'humanisme dévôt*, *1580-1660*, [1923], 2e éd., Paris, Armand Colin, coll. « Histoire littéraire du sentiment religieux en France », n° 1, 1967, 552 p.

BREMOND Henri, *L'invasion mystique*, *1590-1620*, [1923], 2e éd., Paris, Armand Colin, coll. « Histoire littéraire du sentiment religieux en France », n° 2, 1967, 615 p.

DEKONINCK Ralph, *Ad imaginem : statuts*, *fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Librairie Droz, 2005, 487 p.

RAVIER André (ed.), *Saint François de Sales : œuvres*, [1969], 2e éd., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, 1885 p.

SALES François DE, « Traité de l'amour de Dieu », *in* André RAVIER (ed.), *Saint François de Sales : œuvres*, [1969], 2e éd., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 319-972.

SCOTT Brendan, « La valorisation du corps dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », *in* Ronald William TOBIN (ed.), *Le corps au XVIIe siècle*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 89, 1995, p. 101-108.

Mystique

ÁLVAREZ Tomás, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Ávila :* Le château intérieur *ou* Les demeures, traduit par Nelly DINNAT, Paris, Éditions du Cerf, 2012, 140 p.

COGNET Louis, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 349 p.

COLLINS Joseph B., *Christian Mysticism in the Elizabethan Age: With Its Background in Mystical Methodology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2008, 269 p.

COURCELLES Dominique DE (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, 268 p.

DE LIBERA Alain, *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 484 p.

DINZELBACHER Peter (ed.), *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout, Brepols, 1993, 786 p.

LE BRUN Jacques, « Métaphysique et/ou mystique : la poésie d'Angelus Silesius », *in* Dominique DE COURCELLES (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 187-202.

MANGIN Éric, *Maître Eckhart ou La profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 250 p.

OROZCO DÍAZ Emilio, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco*, Granada, Universidad de Granada, coll. « Biblioteca de bolsillo », n° 17, 1994, 492 p.

VERGOTE Antoine, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, 220 p.

Questions métaphysiques

Contexte

COURTINE Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1990, 560 p.

GILSON Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1987, 388 p.

GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1944, 446 p.

GILSON Etienne, *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1986, 484 p.

KAMIL Neil, *Fortress of the Soul: Violence*, *Metaphysics*, *and Material Life in the Huguenots' New World*, *1517-1751*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005, 1096 p.

LARDIC Jean-Marie (ed.), *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1999, 142 p.

LIBERA Alain DE, *La philosophie médiévale*, [1993], 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014, 547 p.

MAC LACHLAN H. John, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1951, 352 p.

MARION Jean-Luc, « Le concept de métaphysique selon Mersenne », *in* Armand BEAULIEU, Patrice BAILHACHE, Jacqueline LAGRÉE (eds.), *Études sur Marin Mersenne,* Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les Études philosophiques », 1994, p. 129-143.

NADEAU Christophe, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2001, 63 p.

NODÉ-LANGLOIS Michel, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 1999, 63 p.

PELLEGRIN Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009, 119 p.

ROGERS G. A. John, VIENNE Jean-Michel et ZARKA Yves-Charles (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics*, *Metaphysics and Religion*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », n° 150, 1997, 249 p.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « L'infini est-il le Dieu des métaphysiciens ? », *in* Jean-Marie LARDIC (ed.), *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1999, p. 11-24.

VILLEY Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, *cours professés en 1961-1966*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Leviathan », 2003, 624 p.

Ontologie

BASCHET Jérôme, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016, 429 p.

BÉRARD Bruno, « Appendice : étant ou être, ontologie ou métaphysique », *in* Bruno BÉRARD, Jean BIÈS, Jean BORELLA (eds.), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Métaphysique au quotidien », 2010, p. 25-27.

COUJOU Jean-Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie : étude et traduction de l'*Index détaillé de la métaphysique d'Aristote *de F. Suárez*, Louvain, Peeters, 1999, 324 p.

FREDE Michael, « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », *in* Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le* De anima *d'Aristote*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996, p. 377-390.

GILSON Etienne, *L'être et l'essence*, [1962], 3e éd., Paris, J. Vrin, 1994, 388 p.

KING Peter, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, vol. LXVI, 2000, p. 159-184.

THIEL Udo, « Individuation », *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 212-264.

Liberté et déterminisme

AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, *in* AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, traduit par Goulven MADEC (ed.), [1952], 3e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 157-529.

AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, traduit par Goulven MADEC (ed.), [1952], 3e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1986, 608 p.

BOÈCE, *La consolation de la philosophie*, Claudio MORESCHINI (ed.), traduit par Eric VANPETEGHEM, Paris, Librairie générale française, coll. « Lettres gothiques », 2008, 323 p.

CICÉRON, *Du destin*, traduit par Hélène PARENT et Mathieu COCHEREAU (eds.), Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Rivages poche », 2013, 102 p.

CLÉRO Jean-Pierre, *Déterminisme et liberté*, Paris, Ellipses, 2001, 96 p.

ELDERS Leo, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1990, 348 p.

GORIS Harm J. M., *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Louvain, Peeters, 1996, 356 p.

LUBAC Henry DE, *Le drame de l'humanisme athée*, [1945], 8e éd., Paris, Éditions du Cerf, 1983, 535 p.

OSLER Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 284 p.

SKINNER Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 142 p.

TAUSSIG Sylvie, « Introduction », *in* Pierre GASSENDI, *De la liberté, de la fortune, du destin et de la divination : Syntagma philosophicum, éthique, livre III*, traduit par Sylvie TAUSSIG (ed.), Turnhout, Brepols, coll. « Les styles du savoir », 2008, p. 7-16.

Questions sur l'âme

BASTIT Michel, « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme ? », *in* Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le* De anima *d'Aristote*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996, p. 13-35.

BERGAMO Mino, *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, traduit par Marc BONNEVAL, Grenoble, J. Millon, 1994, 199 p.

BESNIER Bernard, « L'âme végétative selon Aristote », *Kairos*, vol. IX, 1997, p. 33-56.

BODÉÜS Richard, « Présentation », *in* Richard BODÉÜS et ARISTOTE (eds.), *De l'âme*, Paris, Garnier Flammarion, 1993, p. 9-68.

DURING Elie (ed.), *L'âme*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 1997, 239 p.

GARBER Daniel et WILSON Margaret, « Mind-Body Problems », *in* Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 833-867.

OSMOND Rosalie, *Mutual Accusation: Seventeenth-Century Body and Soul Dialogues in Their Literary and Theological Context*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, 284 p.

ROMEYER-DHERBEY Gilbert et VIANO Cristina (eds.), *Corps et âme : sur le* De anima *d'Aristote*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996, 555 p.

SUTTON John, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *in* Peter R. ANSTEY (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 285-307.

SUTTON John, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 372 p.

THOMSON Ann, *Bodies of Thought: Science*, *Religion*, *and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 293 p.

Anges

DAVENPORT Anne A, « Baroque Fire. A Note on Early-Modern Angelology », *Early Science and Medicine*, vol. XIV, n° 3, 2009, p. 369-397.

MARSHALL Peter et WALSHAM Alexandra (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 326 p.

MARSHALL Peter, « The Guardian Angel in Protestant England », *in* Joad RAYMOND (ed.), *Conversations with Angels: Essays towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, p. 295-316.

RAYMOND Joad, *Milton's Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 465 p.

RAYMOND Joad (ed.), *Conversations with Angels: Essays towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, 349 p.

SANGHA Laura, *Angels and Belief in England: 1480-1700*, Londres, Pickering & Chatto, coll. « Religious Cultures in the Early Modern World », n° 7, 2012, 265 p.

WALSHAM Alexandra, « Angels and Idols in England's Long Reformation », *in* Peter MARSHALL et Alexandra WALSHAM (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 134-167.

Mort et immortalité

BEATY Nancy L., *The Craft of Dying*, *a Study in the Literary Tradition of the « Ars Moriendi » in England*, New Haven, Yale University Press, 1970, 299 p.

ATKINSON David W., « The English *ars moriendi*: Its Protestant Transformation », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. VI, n° 1, 1982, p. 1-10.

BIARD Joël et GONTIER Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2009, 193 p.

BLUM Paul R., « The immortality of the soul », *in* James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 211-243.

BOULÈGUE Laurence, « À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo », *in* Joël BIARD et Thierry GONTIER (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2009, p. 83-98.

BURNS Norman, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, 222 p.

DELMOTTE Benjamin, *Esthétique de l'angoisse : le memento mori comme thème esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 134 p.

FARÉ Michel, *La nature morte en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, 2 vols.

FORSTROM Joanna K., *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*, Londres, Continuum, 2010, 154 p.

GITTINGS Clare, « Venetia's death and Kenelm's mourning », *in* Ann SUMNER (ed.), *Death, Passion, and Politics: Van Dyck's Portraits of Venetia Stanley and George Digby*, Londres, Dulwich Picture Gallery, 1995, p. 54-68.

GITTINGS Clare, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, Londres, Routledge, 1988, 269 p.

GONTIER Thierry, « Introduction », *in* Pietro POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, traduit par Thierry GONTIER (ed.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les classiques de l'humanisme », 2012, p. ix - cii.

HOULBROUKE Ralph A., *Death, Ritual, and Bereavement*, Londres, Routledge, 1989, 250 p.

KOHLS Ernst-W., « *Meditatio mortis* chez Pétrarque et Erasme », *in Colloquia erasmiana turonensia*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », n° 24, 1972, p. 303-311.

KOUTNY-JONES Aleksandra, *Visual Cultures of Death in Central Europe: Contemplation and Commemoration in Early Modern Poland-Lithuania*, Leiden, Brill, 2015, 275 p.

LESSAY Franck, « Hobbes et Milton : le lien du mortalisme », *in* Olivier ABEL et Christophe TOURNU (eds.), *Milton et le droit au divorce*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 45-55

REINIS Austra, *Reforming the Art of Dying: The « Ars moriendi » in the German Reformation 1519-1528*, Aldershot, Ashgate, coll. « St. Andrews Studies in Reformation History », 2007, 290 p.

VOVELLE Michel, *La mort et l'occident précédé de La mort, état des lieux : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1983, 793 p.

WEIL Eric, *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, traduit par Jean QUILLIEN et Gilbert KIRSCHER, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », n° 57, 1986, 211 p.

WILLIAMSON George, *Seventeenth-Century Contexts*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

WODIANKA Stéphanie, *Betrachtungen des Todes : Formen und Funktionen der «* meditatio mortis *» in der Europäischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, M. Niemeyer, coll. « Frühe Neuzeit », n° 90, 2004, 461 p.

Eschatologie

BALL Bryan W., *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, Brill, coll. « Studies in the History of Christian Thought », n° 12, 1975, 281 p.

BALL Bryan W., *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley*, Cambridge, James Clarke & Company, 2008, 248 p.

CASEY John, *After Lives: A Guide to Heaven*, *Hell*, *and Purgatory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 468 p.

COTTEGNIES Line (ed.), *Les voix de Dieu : littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, 315 p.

CUCHET Guillaume, *Le crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, coll. « L'histoire à l'œuvre », 2005, 253 p.

DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis : mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, 299 p.

GHEERAERT-GRAFFEUILLE Claire, « L'accomplissement des prophéties : la Jérusalem céleste dans la poésie féminine anglaise au milieu du XVIIe siècle », *in* Line COTTEGNIES (ed.), *Les voix de Dieu : littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 181-197.

GILSON Etienne, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, [1952], 2e éd., Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005, 281 p.

HENRY John, « Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum », *The British Journal for the History of Science*, vol. XV, n° 3, 1982, p. 211-239.

LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1981, 509 p.

MARSHALL Peter, « Fear, Purgatory and Polemic in Reformation England », *in* William G. NAPHY et Penny ROBERTS (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 150-166.

MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, Paris, Le grand livre du mois, 1991, 440 p.

MINOIS Georges, *L'âge d'or : histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, 325 p.

WALLS Jerry L., *Purgatory: The Logic of Total Transformation*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 227 p.

Outils

Ouvrages de référence

APPLEBAUM Wilbur, *Encyclopedia of the Scientific Revolution: From Copernicus to Newton, New York*, Garland Publishing, 2000, 758 p.

BURNS William E., *The Scientific Revolution: An Encyclopedia*, Santa-Barbara, Abc-Clio, 2001, 407 p.

Encyclopædia Universalis [en ligne]. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie.

FOISNEAU Luc (ed.), *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*, Londres, Thoemmes, 2008, 1313 p.

FOISNEAU Luc (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle : acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Dictionnaires et synthèses », n° 3, 2015, 2138 p.

FRITZE Ronald H., ROBISON William B. et SUTTON Walter (eds.), *Historical Dictionary of Stuart England*, *1603-1689*, Westport, Greenwood Press, 1996, 611 p.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel*, Paris, 1690.

GILLISPIE Charles C. (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, New York, Charles Scribner's sons, 1970-1980, 16 vols.

HILLERBRAND Hans J. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York Oxford, Oxford University Press, 1996, 4 vols.

MACNAMEE Robert V. (ed.), *Electronic Enlightenment Biographical Dictionary* [en ligne]. URL : http://www.e-enlightenment.com.

MANGANIELLO Stephen C., *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, Lanham, Scarecrow Press, 2004, 613 p.

MCGINN Bernard, *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 1277 p.

MONTÉSINOS Christian, *Dictionnaire raisonné de l'alchimie et des alchimistes : l'alphabet d'Hermès*, 2e éd., Cadix, Éditions de la Hutte, coll. « Alchimie », 2013, 565 p.

Oxford Dictionary of National Biography [en ligne]. URL : http://www.oxforddnb.com.

RENOUARD Philippe, *Répertoire des imprimeurs parisiens, libraires et fondeurs de caractères en exercice à Paris au XVIIe siècle*, Nogent-le-Roi, J. Laget, 1995, 524 p.

WAGNER John A. et SCHMID Susan W. (eds.), *Encyclopedia of Tudor England*, Santa Barbara, Abc-Clio, 2012, 1468 p.

WUELLNER Bernard, *Dictionary of Scholastic Philosophy*, [1956], 2e éd., Heusenstamm, Éditions Scholasticae, 2011, 138 p.

Méthode et débats historiographiques

BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, [1949], 2e éd., Paris, Armand Colin, coll. « Références », 1997, 159 p.

ECO Umberto, *L'œuvre ouverte*, traduit par Chantal ROUX DE BÉZIEUX, [1965], 2e éd., Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 2015, 315 p.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, [1966], Paris, Gallimard, 2003. 400 p.

FOUCAULT Michel, *Raymond Roussel*, [1963], Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 205, 1992, 210 p.

KELLEY Donald R., « Eclecticism and the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXII, n° 4, 2001, p. 577-592.

KELLEY Donald R., « Intellectual History in a Global Age », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVI, n° 2, 2005, p. 155-167.

KOSELLECK Reinhart et RICHTER Michaela W., « Crisis », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVII, n° 2, 2006, p. 357-400.

LÖWY Michael, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1976, 319 p.

Annexes

Table des matières des annexes

CHRONOLOGIE DE LA VIE DE SIR KENELM DIGBY 698

PASSAGES TRADUITS DE DEUX TRAITÉS 716

Lettre dédicatoire de Deux traités à son fils. *716*

Traité des corps, préface *725*

Traité de l'âme, préface *732*

LETTRES 740

Lettre au Prince de Guéméné, « Pour obéir à vostre Commandement » *740*

Lettre au Père Hilaire, « Ce n'est pas des moindres preeminences » *742*

Lettre à anonyme, « Madame, il fault avouer » *754*

Lettre à anonyme, « Madame, qui endure en son esprit de semblables inquietudes » *760*

Lettre à anonyme, « Considérez comment quiconque a l'esprit fortement attaché à quelque chose » *761*

Lettre à anonyme, « Monseigneur, pour peu que disent dans leurs testaments les personnes » Dieppe 14 mai 1657. ..... *763*

MÉDITATIONS 764

Méditation « Les images et les pourtraits » *764*

Méditation, « la condition en laquelle je me trouve » *770*

Cinq méditations de retraite *771*

1. [Première méditation] 773
2. [2e méditation] 776
3. [3e méditation] 779
4. [4e méditation] 781
5. [5e méditation] 786

PRIÈRES 788

Prière pour l'Église catholique *788*

Prière pour le roi et l'État *791*

DISCOURS 795

Discours académique *795*

SERMENTS TRADUITS 802

Serment du roi Jacques, 1606 ..... *802*

Serment proposé par les « blackloistes », 1647 ..... *803*

Extrait du serment proposé par le chapitre, 1661. ..... *804*

Les annexes de cette thèse reproduisent des écrits de Digby qui n'ont jusqu'à présent pas encore été publiés ou n'ont été que partiellement publiés. Ils sont nombreux et une édition critique de ses lettres, préparée par le professeur Joe Moshenska, devrait voir le jour dans les années à venir et rendre disponible aux chercheurs une grande partie de mes sources non publiées. Je me suis donc concentrée sur l'édition du pan francophone de l'œuvre de Digby, ainsi que sur la traduction des sources clés évoquées au cours de cette thèse.

Chronologie de la vie de Sir Kenelm Digby

1603	11 juillet : Naissance de Kenelm à Gayhurst (1581-1653), fils de Mary Mulsho (1581-1653) et Sir Everard Digby (1578-1606). Il est élevé dans la foi catholique.
1605	5 novembre : Complot des Poudres. Everard Digby est condamné à mort et exécuté le 20 janvier 1606.
1617	Juillet : Digby accompagne son oncle lointain, John Digby, Lord Bristol, dans son ambassade en Espagne.
1618	Digby retourne en Angleterre. Il s'inscrit à l'université d'Oxford, à Gloucester Hall, où il étudie sans passer de diplôme puisqu'il lui faudrait alors prêter les serments.
1620	31 mars : Digby part pour le grand tour[1]. Novembre : il se trouve à Florence[2]. Digby va ensuite à Sienne[3].
1621	Bonaventura Pistofilo dédicace *Oplomachia* à Digby à Sienne[4].
1623	Janvier : Digby va à Madrid retrouver son oncle Lord Bristol en ambassade. Il y rencontre le prince héritier Charles et Buckingham. 23 octobre : Jacques Ier adoube Digby.
1624	30 avril-6 mai : Digby se trouve à Douvres et souhaite un passeport pour rejoindre Lord Bristol à Calais[5]. Lord Zouch le lui refuse, Digby et ses amis essaient de corrompre un douanier pour passer, mais n'y parviennent pas. Lord Bristol est arrêté à son arrivée en Angleterre. 19 août : Digby est à Gayhurst[6].
1625	Janvier [?] : mariage secret avec Venetia Stanley. 27 mai : il vient d'arriver à Londres[1] où il reste sans doute jusqu'au 21 décembre[2].

[1] « Kenelm Digby à Sandie Parson, 'Once againe before my going' », Londres, 30 mars 1620.
[2] « Acquisitus a K. Digby Florentiae in mense novembris 1620 », William D. MACRAY, *Codices a viro clarissimo Kenelm Digby, anno 1634-donatos, complectens*, *op. cit.,* n°50.
[3] « My last oration att my departure att Siena », British Library, Add. Mss. 41 846.
[4] Bonaventura PISTOFILO, *Oplomachia, nella quale con dottrina, e col mezzo delle figure si tratta, del maneggio, e dell'uso delle armi distinta in tre discorsi di picca, d'alabarda, e di moschetto,* Sienne, 1621.
[5] *CSP*, Domestic, James I, vol. CLXIII, p. 216-230, 230-249.
[6] « Kenelm Digby à un ami, 'By this message I send you' », Gayhurst, 19 août 1624.

	Digby sert son oncle John Digby, Lord Bristol, et plaide sa cause à la cour. 6 juillet : Digby emprunte 310 £ à Lord Robert Digby[3]. 6 octobre : naissance de son fils aîné Kenelm. John Fletcher lui dédie une tragédie[4].
1626	11 juin : Le secrétaire Conway donne l'ordre d'arrêter Digby s'il tente d'embarquer[5].
1627	Octobre-novembre : Digby cherche à obtenir sa commission pour partir comme corsaire en Méditerranée, obtient finalement des lettres de marque[6]. 21 décembre : Digby quitte Londres[7]. Naissance et mort d'un deuxième fils, Everard. Digby obtient la jouissance des manoirs et terres de Keythorpe et Tugby[8].
1628	6 janvier : Digby quitte l'Angleterre avec sa flotte. 26 mai : il est à Zante[9]. 16 juin : il est à Scanderoon (Alexandrette). 21 juin : bataille d'Alexandrette[10]. Naissance d'un troisième fils, John. Digby se fait officiellement domicilier dans le Middlesex et non plus à Fulham et Ossulstone[11].
1629	2 février : Digby est de retour en Angleterre. 23 mai : Digby et 4 autres empruntent 104 £ à Ralph Fetherston[12]. 14 juillet : Winthrop Jr rapporte les exploits méditerranéens de Digby à son père[13]. Digby se fait officiellement domicilier dans le Middlesex et non plus le Rutlandshire[14].
1630	27 janvier : Digby est à la cour. Naissance d'un fils, George. 10 octobre : Sir John Coke demande que Digby soit nommé commissaire de la Marine, ce qui est fait le 12 octobre[15]. Il passe beaucoup de temps à Deptford et sans doute aussi à Charterhouse Yard.

[1] « Kenelm Digby à Lord Bristol, 'As soone as I came to the towne' », Londres, 27 mai 1625.
[2] « Kenelm Digby à Mr. Nicholas, 'I am now going out of the towne' », Londres, 21 décembre 1627.
[3] Birmingham city archive, Ms. 3888/A 1133.
[4] John FLETCHER, *Demetrius and Enanthe*, Londres, 1625.
[5] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. XXIX, p. 346-354.
[6] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. LXXX, p. 366-378 ; vol. LXXXII, p. 391-408 ; vol. LXXXIV, p. 419-439 ; vol. DXXVIII, p. 261-269.
[7] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. LXXXVII, p. 472-84.
[8] Norfolk Record Office, KNY 172-224-370 x 3 172-187.
[9] « Kenelm Digby à sa femme Venetia Stanley, 'I hope that long ere this' », Zante, 26 mai 1628.
[10] Kenelm DIGBY, *Articles of Agreement Made Betweene the French King and Those of Rochell, upon the Rendition of the Towne... Also a Relation of a Brave and Resolute Sea-Fight, Made by Sir Kenelm Digby*, Londres, 1628.
[11] The National Archives, Kew, E 115/121/47 et E 115/129/108.
[12] Birmingham city archive, Ms. 3888/A 1164.
[13] Winslow WARREN, *Collections of the Massachussetts Historical Society*, Boston, 1792, 3e série, vol. VIII, p. 10.
[14] The National Archives, Kew, E 115/127/85.
[15] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CLIV, p. 353-371.

	26 octobre : John Allen fait ajouter un codicille à son testament et lègue une majorité de ses manuscrits à Digby[1].
1632	Juillet-août : Digby est pressenti pour être envoyé comme ambassadeur en France. Malgré le généreux soutien du secrétaire John Coke, le projet n'aboutira pas[2]. 30 septembre : Thomas Allen décède, ses manuscrits sont ensuite donnés à Digby et sans doute transportés à Londres[3]. Digby vend les manoirs et terres de Keythorpe et Tugby à Thomas Wayte[4]. Digby, à Deptford, fait de fréquents voyages à Londres[5].
1633	2 janvier : Digby se trouve à Charterhouse Yard et s'apprête à se rendre chez sa mère, à Gayhurst[6]. 10 mars : Digby est actif dans les affaires maritimes et cherche la provenance d'ancres et de câbles maritimes de certains vaisseaux, comme en témoigne la lettre de Kenrick Edisbury[7]. 22-26 avril : Des rumeurs courent : les Digby de Gayhurst, en particulier la mère de Kenelm, fomenteraient un coup, les papistes se soulèveraient lors du prochain voyage de Charles Ier en Écosse, et Sir Kenelm y aurait envoyé des armes de Londres[8]. 28 avril : Digby recommande John Allen comme maître canonnier sur le vaisseau Dreadnought[9] ; il appuiera de nouveau sa demande en septembre 1633[10]. *Certaine Learned and Elegant Workes* paraît, l'édition est établie par Digby et Coke[11]. La copie annotée de Digby se trouve désormais à la Bibliothèque Nationale de France. 1er mai : Décès subit de Venetia, Digby se retire de la vie publique. La tribu de Ben écrit des éloges et élégies en faveur de Venetia[12]. Mai-6 juin : Digby est à Hertingfordbury[13]. 11 juin : Digby est à Gayhurst avec M. Read[14].

[1] Andrew G. WATSON, « Thomas Allen of Oxford and his Manuscripts », *in Medieval Scribes, Manuscripts & Libraries: Essays Presented to N. R. Ker*, Londres, Scolar Press, 1978, p. 302.
[2] *CSP*, Domestic, Charles I, SP 16/220, f. 97, 16/221, f. 61, 16/222, f. 69.
[3] Andrew G. WATSON, « Thomas Allen of Oxford and his Manuscripts », *art. cit.*, p. 303.
[4] Norfolk Record Office, KNY 172-224-370 x 3 172-187.
[5] « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I came yesterday to London in hope to have seene yr Ho: there' », Deptford, 19 septembre 1632.
[6] « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I have heard much whispering' », Charterhouse Yard [Londres], 2 janvier 1633.
[7] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXXXIII, p. 553-572.
[8] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXXXVII, p. 21-41 ; vol. CCXXXIX, p. 61-80.
[9] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXXXVII, p. 21-41.
[10] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXLVI, p. 200-225.
[11] John GOUWS, « Greville, Fulke, first Baron Brooke of Beauchamps Court (1554–1628) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2016. URL : http://www.oxforddnb.com.ezproxy.univ-paris3.fr/view/article/ 11516.
[12] Ben JONSON, *Ben Jonson*, Charles H. HERFORD et Percy SIMPSON (eds.), Oxford, The Clarendon Press, 1947, vol VIII, p. 272-289.
[13] Je n'ai pas trouvé de trace d'une propriété de Digby à Hertingfordbury, qui se trouve à 50 km au nord de Londres. William PAGE (ed.), « Parishes: Hertingfordbury », *in* William PAGE (ed.), *The Victoria History of the County of Hertford*, Londres, 1912, p. 462-468 ; « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », Hartingfordbury, 18 mai 1633 ; « Kenelm Digby à Joseph Rutter, 'I thanke you kindely for your loving and affectionate letter' », Hartingfordbury, 4 juin 1633.
[14] « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'As your Honors goodnesse and worthy disposition' », Gayhurst, 11 juin 1633.

	14 juin-22 novembre : Digby est à Londres[1]. Wye Saltonstall lui dédie sa traduction d'Ovide[2]. 12 septembre : Digby vient de passer deux jours chez le comte de Kent (Henry Grey, 1583-1639 ; sans doute dans le Bedfordshire, à 50 km au nord de Londres) avec ses belles-sœurs[3]. Le chevalier évoque depuis Londres la construction de sa nouvelle maison à Holborn (Londres) qui n'est pas encore prête à l'accueillir. Sa maison de Charterhouse Yard se délabre, son bail expire à Michaelmas (fin septembre). Aubrey indique ultérieurement que Digby habitait à Holborne entre King Street et Southhampton Street avant la guerre civile[4]. 14 septembre : Digby se plaint que le fils de Jonas Day, recommandé comme charpentier par les officiers de la Marine, ait été écarté au profit d'un protégé de M. Goddard[5]. Octobre : Digby, à Londres, demande l'autorisation de quitter l'Angleterre pour 3 ans, qu'il obtient, mais il ne partira qu'en 1635[6]. On lui propose une mission contre les Turcs qu'il refuse[7]. 24 décembre : Digby est à Gayhurst[8].
1634	24 juillet-24 août : Digby est à Gayhurst[9], entouré de livres. Sir John Coke lui rend visite à deux reprises. Henry Peacham lui dédie sa deuxième édition de *Compleat Gentleman*[10]. 5 septembre : Digby est à Salden, sans doute chez les Fortescue[11]. 18 novembre : Digby, à Londres, achète une part du terrain à Alwich Close (Londres) à St Giles-in-the-Fields[12]. 19 décembre : Laud écrit au vice-chancelier de l'université d'Oxford, stipulant les conditions du don de manuscrits[13]. 31 décembre : les 233 manuscrits et 5 rouleaux sont transportés de Londres à Oxford[14].
1635	15 avril : Digby, à Londres, vend sa part du terrain à Alwich Close (Londres) à St Giles-in-the-Fields à William Newton[15]. Il écrit à Hakewill et sa lettre de recommandation est publiée dans l'ouvrage *AN Apologie*[1].

[1] « Kenelm Digby à Edward Sackville, comte de Dorset, 'Being now returned up to Londres' », Londres, 14 juin 1633.
[2] OVID, *Ovids Tristia Containinge Five Bookes of Mournfull Elegies Which Hee Sweetly Composed in the Midst of His Adversitie, While Hee Liv'd in Tomos a Cittie of Pontus Where Hee Dyed after Seaven Yeares Banishment from Rome*, traduit par Wye SALTONSTALL, Londres,1633.
[3] « Kenelm Digby à son frère, 'You were much desired at my lorde of Kentes' », Londres, 12 septembre 1633.
[4] John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, p. 327.
[5] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXLVI, p. 200-225.
[6] « Kenelm Digby à Francis Windebanke, 'I presume to continue the liberty' », Paris, 20 octobre 1636.
[7] « Kenelm Digby à un Lord, 'I esteeme my selve very much obliged unto your Lordship' », Charterhouse Yard [Londres], 6 octobre 1633.
[8] « Kenelm Digby à George Digby [?] « I am not so indulgent to my selfe' », Gayhurst, 24 décembre 1633.
[9] Eric BLIGH, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, *op. cit.,* p. 203.
[10] Henry PEACHAM, *The Compleat Gentleman: Fashioning Him Absolut, in* the *Most Necessary and Commendable Qualities Concerning Minde or Body, That may be Required in a Noble* Gentleman, [1622], 2e éd., Londres, 1634.
[11] « Kenelm Digby à sa mère, 'Where I have a deepe grounded respect in my heart' », Salden, 5 septembre 1634.
[12] *Deeds Relating to Alwich Close*, Wellcome Library, 1675.
[13] William LAUD, *The Autobiography of Dr. William Laud*, *Collected from His Remains*, *op. cit.*, vol. V, p. 105-106.
[14] Andrew G. WATSON, « Thomas Allen of Oxford and his Manuscripts », *art. cit.*, p. 306-307.
[15] *Deeds Relating to Alwich Close*, Wellcome Library, 1675.

	13 mai-10 septembre : Digby se trouve à Londres : il écrit à Hakewill et prépare son voyage en France[2]. 11-14 septembre : Digby est à Rye et attend les vents favorables pour la traversée[3]. 20 septembre : Digby arrive à Dieppe[4]. 29 septembre 1635-20 octobre 1636 : Digby est à Paris[5]. Il s'installe au collège de Boncourt et fréquente l'évêque anglais, Richard Smith, Thomas Hobbes, et Marin Mersenne. Digby se convertit à l'Église catholique[6].
1636	Digby se plonge dans la lecture des œuvres d'Augustin[7]. Digby rencontre Hobbes cette année à Paris avant le départ de ce dernier avec le jeune comte de Devonshire en octobre 1636[8]. 20 octobre : son autorisation de quitter l'Angleterre expirant en octobre 1636, il demande à la renouveler[9]. 27 octobre-novembre : Digby voyage à Loudun[10].
1637	7 janvier-11 février : Digby est de retour à Paris[11]. Il passe une dizaine de jours à Tours avec Montagu et le Père Hilaire au cours de l'hiver[12]. 11 mai-4 octobre : Digby se trouve à Londres[13]. En mai, il appuie la demande d'établissement d'un marché dans sa paroisse de St Martin of the Fields, mais en vain[14]. Août-septembre : un accident de cheval l'empêche de correspondre pendant 6 semaines[15]. Le 7 août, ses deux fils obtiennent l'autorisation de voyager pour 3 ans[16]. 4 octobre : Digby envoie à Hobbes une copie du *Discours de la méthode* de Descartes[1].

[1] Kenelm DIGBY, « To his most honoured Friend Mr John Coles », *in* Gaultier LA CALPRENÈDE, *Hymen's Praeludia, or, Love's Master-Piece Being the Fourth Part of That So Much Admir'd Romance Intituled Cleopatra*, traduit par John COLES, Londres, 1656, non paginé.
[2] « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thankes' », Londres, 13 mai 1635 ; « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'My journey has been delayed by a treaty' », Londres, 31 juillet 1635.
[3] « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'Considering how unseemly a letter' », Rye, 11 septembre 1635 ; « Kenelm Digby à Sir John Coke, 2 lettres au sujet du port de Rye », Rye, 14 septembre 1635.
[4] *CSP*, vol. CCCXVIII, p. 348-372, 318/21.
[5] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCXCVIII, p. 382-408 ; 298/66.
[6] James Howell à Thomas Wentworth ; Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I acknowledge myself excessively bound' », Paris, 15 février 1636.
[7] « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », Paris, 18 septembre 1636.
[8] « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I stayed little with my L-d this morning' », [Paris], 1er octobre 1636.
[9] « Kenelm Digby à Francis Windebanke, 'I presume to continue the liberty' », Paris, 20 octobre 1636.
[10] « Kenelm Digby au Prince de Guéméné, 'Pour obéir à vostre Commandement' », Loudun, 27 octobre 1636.
[11] « Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'Having very lately written unto yr Lo:' », Paris, 6 janvier 1637 ; « Kenelm Digby à John Selden, 'The notice that we have had here how the sicknesse hath driven all people' », Paris, 11 février 1637.
[12] Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) », *art. cit.*
[13] « Kenelm Digby à Robert Sidney, comte de Leicester, 'Although the small importance' », Londres, 11 mai 1637 ; « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », Londres, 4 octobre 1637.
[14] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCCLVI, p. 97-132, 356/88.
[15] « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Nothing but impossibility of payment' », Londres, 11 septembre 1637.
[16] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CCCLVI, p. 346-376.

1638	Janvier : Digby est de nouveau à Paris[2]. Le comte de Leicester, ambassadeur extraordinaire à Paris, accuse Digby de prosélytisme et de mensonge sur les croyances du roi[3]. Avril-juin : affaire Brisbane. Scudamore et Leicester, en rivalité, interrogent Digby et d'autres pour comprendre l'origine de la rumeur du soulèvement écossais[4]. Affaire du chevalier de Jars : Henriette-Marie presse la France de libérer le chevalier condamné à mort, qui est alors conduit au logis de Digby et se trouve ainsi soumis à l'autorité anglaise[5]. Il publie une longue lettre adressée à Lady Purbeck, au sujet du choix de la religion vraie, qui avait été écrite en 1636[6]. Il écrit aussi une préface pour la traduction que fait son ami, Tobie Matthews, des *Confessions* d'Augustin[7]. Henry Shirley dédie *The Martyr'd Soldier* à Digby[8] ; Randolph Thomas lui dédie ses poèmes[9]. Abraham Cowley lui dédie une comédie pastorale, tandis que la *Comédie des Tuileries* lui est aussi dédié[10], ainsi que la traduction de la vie de Gregorio Lopez[11]. Décembre : Digby est à Londres mais quitte fréquemment la ville[12]. Sans doute s'installe-t-il en 1638 ou 1639 à Gresham college.
1639	Février-avril : la rumeur court que Digby serait envoyé à Rome pour négocier un chapeau de cardinal pour Montague, mais Northumberland pense qu'il n'est pas prêt de partir[13]. Février : Digby se fait l'ambassadeur de Smith auprès des catholiques anglais[14]. En avril 1639, il envoie une lettre ouverte aux catholiques pour collecter des fonds en faveur du roi[15]. Des rumeurs courent qu'il sera envoyé à Rome comme agent de la reine Henriette-Marie[16]. Le 6 décembre 1639, il doit hypothéquer ses propriétés pour payer une dette de 10 000 £ (Stoke Dry et Tilton)[1].

[1] « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », Londres, 4 octobre 1637.
[2] « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », Paris, 8 janvier 1638.
[3] David MASSON, *The Life of John Milton: Narrated in Connection With the Political, Ecclesiastical, and Literary History of His Time*, Londres, Gould and Lincoln, 1859, p. 706-707.
[4] Leicester à Coke, *in* Arthur COLLINS, *Letters and Memorials of State*, Londres, 1746, vol. II, p. 554-557.
[5] Joseph MICHAUD, *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, Paris, 1837, p. 304.
[6] Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit*.
[7] AUGUSTIN, *The Confessions of S. Augustine*, traduit par Tobie MATTHEWS, 2e éd., Paris, 1638.
[8] Henry SHIRLEY, *The Martyr'd Souldier as it was Sundry Times Acted with a Generall Applause at the Private House in Drury Lane, and at Other Publicke Theaters*, Londres, 1638.
[9] Thomas RANDOLPH, *Poems: With the Muses Looking-Glass, and Amyntas. Whereunto is Added The Jealous Lovers*, Oxford, 1638.
[10] Abraham COWLEY, *Loves Riddle: A Pastorall Comaedie*, Londres, 1638 ; François BOISROBERT, Guillaume LE MÉTEL DE COLLETET, Pierre CORNEILLE, Pierre DE L'ESTOILE et Jean DE ROTROU, *La comédie des Tuileries*, Paris, 1638.
[11] Francisco DE LOSA, *The Life of Gregorie Lopes that Great Servant of God,* traduit par Alonso REMON, Paris, 1638.
[12] « Kenelm Digby à George Digby, 'My unsteady abode in the town and frequent and suddain excursions out of it' », Londres, 29 décembre 1638.
[13] Northumberland à Leicester *in* Arthur COLLINS, *Letters and Memorials of State*, *op. cit.*, vol. II, p. 637-638 ; CSP, Domestic, Charles I, vol. CDXVII, p. 1-56, 417/3.
[14] « Kenelm Digby à Monseigneur Richard Smith, 'Yr Lo:ps most noble and kind letter' », Londres, 7 février 1639.
[15] Kenelm DIGBY et Walter MONTAGU, « The letter sent by Sir Kenelm Digby and Mr Mountague concerning the contribution, 'It is sufficient already knowne to everyone' », Londres, 17 avril 1639.
[16] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CDXVII, p. 1-56.

1640	Février : le comte de Leicester se plaint que les ports laissent passer des personnes et des livres papistes, ce dont Digby ferait grand usage[2]. Printemps : il réside à Gresham college[3]. 2 mai : Digby signale à John Howell qu'il partira bientôt en France[4]. 8-16 août : Digby prend les eaux à Tonbridge Wells[5]. 11 septembre-25 octobre : Digby est à York, il fait une proposition au roi qui la refuse[6]. 25 octobre : Digby doit passer à Woodhall[7]. Il est en correspondance avec Mersenne et John Pell[8]. Digby passe l'hiver 1640-1641 à la maison des Conway (Queen's street, Lincoln's Inn Fields) avec James Smith[9].
1641	Janvier : le domicile londonien de Digby est à St Martin's Lane, au sud de St Giles-in-the-Fields [10]. 28 janvier : il doit répondre au Parlement des accusations portées contre lui par Dutton. On le soupçonne d'avoir appelé les catholiques anglais à se révolter[11]. 15 mars : Une pétition contre lui et d'autres est présentée au roi et Digby est banni de la cour[12]. Digby vend ses propriétés de Tugby[13]. Avril-mai : échange de lettres avec Mary Stradling, épouse de Edward Stradling au sujet d'une dette que Mary ne parvient pas à lui rembourser. Le décès d'Edward en 1644 rendra le paiement impossible[14]. 26 mai : les députés sont autorisés à le convoquer avec d'autres récusants pour leur faire prêter les serments de fidélité et de suprématie. 11 juin : Digby a invité Descartes (qu'il n'a pas encore rencontré) en Angleterre, le

[1] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, Londres, 1892, vol. III, p. 2173.
[2] ROYAL COMMISSION ON HISTORICAL MANUSCRIPTS, *Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts*, 8th Report, 1881, n° 488.
[3] « Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'I know not whither it were not better manners' », Gresham College [Londres], 26 juin 1640.
[4] James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ. Familiar Letters, Domestic and Forren. Divided into Four Books, Partly Historical, Political, Philosophical, upon Emergent Occasions*, [1645], 6e éd., Londres, T. Guy, 1688, p. 134-135.
[5] « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Upon receit of yr letter by Mr Paramore' », Tonbridge Wells, 8 août 1640 ; « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthews, 'If I dorst not presume to send my thanks to my lady of Carlile' », Tonbridge Wells, 16 août 1640.
[6] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CDLXVII, p. 36-88 ; « Kenelm Digby à George Digby, 'As long as my Lord your father was at home, I forbore troubling your lordship' », York, 25 septembre 1640 ; « Kenelm Digby à George Digby, 'By my last volumnous letter (rather booke) your lordship will have understood very exactly what passed' », York, 1er octobre 1640.
[7] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CDLXX, p. 174-213.
[8] Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, *op. cit.*, vol. IX, p. 232, 234.
[9] Timothy RAYLOR, « Smith, James (1604/5–1667) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 24 juillet 2016. URL : http://www.oxforddnb.com.ezproxy.univ-paris3.fr/view/article/25819.
[10] James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ*, *op. cit.*, p. 122.
[11] Simonds D'EWES, *The Journal of Sir Simonds D'Ewes*, Wallace NOTESTEIN (ed.), New Haven, Yale University Press, 1923, p. 295.
[12] Simonds D'EWES, *The Journal of Sir Simonds D'Ewes*, *op. cit.*, p. 488.
[13] Norfolk Record Office, KNY 314-328 371 x 4.
[14] British Library, Londres, Add. Mss. 31 175, f. 7-10, 29.

	Français décline[1]. 22 juin : Digby est de nouveau interrogé[2]. Il se fait officiellement domicilier dans le Rutlandshire et non plus dans le Worcestershire[3]. Digby se rend en France et tue le baron Mount le Ros en duel[4], il quitte donc la France pour les Pays Bas espagnols. Le 24 novembre, la chambre des Communes ordonne une enquête sur cette publication. Peut-être a-t-il pu rencontrer, avant son départ précipité, Sorbière chez Mersenne et découvert le *De Cive* de Hobbes[5]. 29 août : Digby prend les eaux à Spa[6]. 15 septembre : il est à Liège et compte y rester jusqu'au 23[7]. Mais le 18 septembre, John Evelyn rencontre Digby à Gorcum (Gorinchem, Pays-Bas espagnols), ce dernier est en route pour Colin (qui est sans doute Cologne[8])[9] ; Digby s'y rend probablement pour acheter des livres ; un libraire ami de Henry Holden s'y trouvant[10]. Au cours de ce voyage dans les Pays-Bas espagnols, Digby rencontre Descartes et parle des manières d'allonger la vie[11] et le médecin Johan van Beverwyck[12], échevin de Dort, à qui il parle d'aimants et de poudre de sympathie[13].
1642	Digby figure dans la liste des récusants dont les biens ont été confisqués[14]. Juin : Digby, à Londres, vend des propriétés dans le Lancaster pour 750 £[15]. Août : Digby est à Londres[16]. 7 août : Digby est arrêté, soupçonné d'avoir organisé la cavalerie royale et de recruter des troupes, puis relâché au bout d'une semaine[17]. Il rencontre Sir Roger Twysden et Sir Basil Brooke à « King's bench prison »[18]. Août : le nom de Digby sert à galvaniser la population de Portsmouth contre les papistes[19].

[1] Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne*, *op. cit.*, vol. IX, p. 266-267, 319-320, 392, 406.
[2] *Journal of the House of Commons*, vol. II, p. 74, 106, 158, 182 ; John RUSHWORTH, *Historical Collections of Private Passages of State*, Londres, 1721, vol. VIII, p. 42.
[3] The National Archives, Kew, E 115/125/43.
[4] C. FIRTH et Kenelm DIGBY, *Sr. Kenelme Digbyes Honour Maintained. By a Most Couragious Combat Which He Fought with the Lord Mount le Ros, Who by Base and Slanderous Words Reviled Our King*, *op. cit.*
[5] Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *in* Thomas HOBBES, *Critique du* De mundo *de Thomas White*, Paris, J. Vrin, 1973, p. 21, 34.
[6] « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », Spa, 29 août 1641.
[7] « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I thinke there is nothing trewer' ». Liège, 15 septembre 1641.
[8] Eric J. DOBSON, *English Pronunciation*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 583, 840.
[9] John EVELYN, *Diary*, *op. cit.*, vol. II, p. 59.
[10] « Kenelm Digby à Henry Holden, 'I most humbly thanke you for yours of the 13 past, and rejoyce to see that our unhappy country is not yet so forlorne' », Rome, 7 octobre 1647.
[11] DESCARTES, A.T., vol. III, p. 89-90 ; Marin MERSENNE, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. XI, p. 299, 306 ; vol. XIII, p. 215 ; Leman REDE, *Anecdotes & Biography Including Many Modern Characters in the Circles of Fashionable and Official Life*, Londres, J. W. Myers, 1799, p. 109-110.
[12] Johan van Beverwijk (1594-1647) était échevin de Dort et médecin.
[13] Johan van BEVERWIJK, *Alle de wercken, zo in de medicyne als chirurgie*, Amsterdam, 1660, p. 111.
[14] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CDXCV, p. 435.
[15] Birmingham city archive, Ms. 3888/A 1232.
[16] « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'If hasty prayres of surprised men' », Londres, 2 août 1642.
[17] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. CDXCI, p. 365-383.
[18] Roger TWYSDEN, « Sir Roger Twysden's Journal », L. B. L. (ed.) *Archeologia Cantiana*, 1858, vol. I, p. 189-190.
[19] George GORING, *True Newes from Portsmouth Being Colonell Goring His Speech Delivered to the Soldiers in Portsmouth Before His Shutting up the Gates*, Londres, 1642.

	13-27 septembre : à Tonbridge Wells, Digby prend les eaux[1]. 12 novembre : Digby est arrêté alors qu'il est en compagnie des Cranfield et du baron Buckhurst ; il est incarcéré à Winchester House[2]. 12 décembre : Digby se rend au Parlement pour demander à quitter l'Angleterre[3]. 22 décembre : il écrit *Observations on Religio Medici*, publié l'année suivante, sous forme de lettre adressée à Edward Sackville, comte de Dorset, avec lequel il a peut-être été arrêté[4].
1643	1er février : Digby souffre de la maladie de la pierre et demande à être libéré[5]. 27 mars : Digby s'engage à ne pas effectuer d'action allant à l'encontre du Parlement[6]. 30 juillet : Digby est libéré[7]. La reine le nomme chancelier. 3 août : Digby est libéré et autorisé à se rendre en France ; la rumeur veut que ce soit à la demande d'Anne d'Autriche. Avant de partir, il doit se présenter devant une commission qui l'interroge, entre autres, sur sa relation avec Laud[8]. Octobre : Jeanne de Jésus écrit à son frère Séguier qu'elle a informé Digby de l'emprisonnement de Montagu et qu'il en est très affecté[9]. 3 décembre : Digby est à Paris, il espère un prompt retour en Angleterre. Il évoque aussi une maladie[10]. Il s'installe au collège de Boncourt[11].
1644	Janvier-février : Digby est sans doute à Paris, il fréquente Mersenne[12]. Digby rencontre François Bonneau du Verdus[13]. 31 août : Digby signe la dédicace de *Two Treatises* qui est ensuite publié à Paris à la fin de l'année (l'approbation, publiée au début de l'ouvrage, est datée du 10 novembre)[14]. Il publie en outre ses observations sur Spenser, qu'il avait rédigées lors de son voyage en mer Méditerranée[1].

[1] « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'With alike feeling of joy as Joseph wept over his brethren' », Tonbridge Wells, 13 septembre 1642 ; « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'You suffered so much, and so many wayes' », Tonbridge Wells, 27 sept 1642.
[2] Menna PRESTWICH, *Cranfield: Politics and Profits under the Early Stuarts. The Career of Lionel Cranfield*, *Earl of Middlesex*, *op. cit.*, p. 567.
[3] « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Monsr Jaques maketh such hast away' », Londres, 13 décembre 1642.
[4] Kenelm DIGBY, *Observations upon* Religio medici *Occasionally Written by Sir Kenelme Digby*, *Knight*, *op. cit.* ; « Kenelm Digby à Sir Thomas Browne, 'Speedily upon receit of yr letter of the 3d current' », Winchester House, 30 mars 1643.
[5] « Kenelm Digby à Robert Harley », Winchester House, 1er février 1643.
[6] *Common's Journals*, vol. III, 22. N. XI. 200.
[7] Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) », *art. cit.*
[8] ROYAL COMMISSION ON HISTORICAL MANUSCRIPTS, *Report on the Manuscripts of His Grace the Duke of Portland preserved at Welbeck Abbey*, Londres, 1899, vol. I, p. 126 ; William LAUD, *The History of the Troubles and Tryal of the Most Reverend Father in God and Blessed Martyr, William Laud, Lord Arch-Bishop of Canterbury*, *op. cit.*, chap. 19.
[9] Jeanne de Jésus SÉGUIER, *Lettres à son frère, chancelier de France, 1643-1668*, Lyon, Centre André Latreille, 1992, p. 28-29.
[10] « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'I have had yr Lo:ps of the 17 Octob english stile' », Paris, 3 décembre 1643.
[11] Adrien BAILLET, *La vie de monsieur DesCartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, vol. II, p. 244.
[12] « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Celle cy vous demandera pardon en mon nom' », [Paris], [1644].
[13] « Lettre de François Bonneau du Verdus à Thomas Hobbes, 'Your letter from Latimers of 28 July overwhelmed me with joy' », s.l., 29 août 1664.
[14] Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*

1645	Janvier-février : Digby est à Paris et il prépare son voyage à Rome[2]. 14 février : Digby est domicilié à l'hôtel de Blainville (« proche le Louvre, parroisse Saint-Germain de l'Auxerrois »). Il emprunte 10 000 livres tournois à Dr Jean Kerton pour financer son voyage à Rome. Peter Fitton et Henry Holden sont chargés de la bibliothèque de Digby et doivent en cataloguer le contenu, puis la vendre aux enchères, avec les tableaux, pour rembourser la dette de Digby le cas échéant et payer le loyer. La bibliothèque est sise dans un corps de logis rue cour du Maure (« paroisse saint-Mederic ») loué à Thomas Pangis[3]. 21 février : la reine Henriette-Marie recommande Digby au cardinal Strada[4]. 23 février : il dit à Conway qu'il vit essentiellement à Pontoise et vient de temps en temps à Paris ; il se désespère d'être inutile[5]. Digby quitte Paris avec ses fils aînés, Kenelm et John, pour Rome. Il affirmera en 1652 avoir été contraint, par nécessité financière, de remplir une mission pour la France à Rome, sous couvert de travailler pour la reine d'Angleterre[6]. Début juin : Jermyn signale que Digby est arrivé à Rome[7]. Juillet-18 décembre : à Rome, Digby fréquente Cassiano Dal Pozzo, Luc Holste, Sir Richard Browne, le cardinal Barberini, le comte Arundel. Il remercie John Evelyn de l'attention que ce dernier porte à ses fils[8]. À Rome, Digby se lie d'amitié avec le janséniste Jean Bourgeois qui raconte que Digby s'est entretenu avec le pape de l'ouvrage *De la fréquente communion* d'Arnauld[9]. Fin juillet : Jermyn écrit que Digby a bon espoir d'obtenir des fonds mais se trouve gêné par la situation en Irlande[10]. 13 septembre : On signale prématurément que Digby a quitté Rome[11]. 26 novembre : Digby annonce à Holden qu'il s'apprête à quitter Rome Il quitte Rome fin 1645, après le 18 décembre, et espère se trouver bientôt à Paris[12]. 31 décembre : Digby est à La Storta (au nord de Rome)[13]. Il passe probablement par Milan, où il rencontre un chanoine de Saint Nazaire, Manfredi Septalio, avec lequel il partage des recettes alchimiques.
1646	2 février : Digby se trouve à Paris, et il dit que la reine le mande en Irlande[1].

[1] Kenelm DIGBY, *Observations on the 22. Stanza in the 9th Canto of the 2d Book of Spencers Faery Queen*, *op. cit.*
[2] « Kenelm Digby à Richard Browne, 'If Yr secretary have made a draught' », Paris, 2 février 1645.
[3] Actes Notariés, MC/ET/XC/74. Je suis redevable à la générosité d'Aurélien Ruellet, MCF, pour ces documents.
[4] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. MVI, p. 281-329.
[5] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. MVI, 16/506/43.
[6] « Sir K. D., his case », 27 mars 1652 *in* Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit*., p. 83-88.
[7] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. MVII, p. 153, 507/108.
[8] « Kenelm Digby à John Evelyn, 'I humbly thanke you for your most obliging letter' », Rome, 18 décembre 1645.
[9] Jean BOURGEOIS, *Relation de M. Bourgeois, docteur de Sorbonne et député de vingt évêques de France vers le S. Siége pour la défense du livre* De la fréquente Communion*, composé par M. Arnauld, contenant ce qui s'est passé à Rome en 1645 et 1646 pour la justification de ce livre. Avec les lettres des évêques aux papes Urbain VIII et Innocent X et quelques autres pièces sur le même sujet*, s.l., 1695, p. 24-25, 31, 57, 86-87.
[10] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. MX, p. 1-38.
[11] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. MX, p. 101-168, 510/112.
[12] « Kenelm Digby à Sir Richard Browne ou à John Evelyn, 'I humbly thanke you for yr most obliging letter of the 24 past' », Rome, 18 décembre 1645.
[13] « Kenelm Digby à Luc Holste, 'I was much afflicted that it was not my good fortune' », La Storta, 31 décembre 1645.

	3 mars : Howell écrit à Digby à Rome[2], mais il n'est pas certain qu'il soit déjà de retour. Le père Thomas Carre lui dédie des discours à caractère religieux à Paris (sur les anges, la souveraineté du pape, la tradition, le purgatoire)[3]. Avril : son fils John Digby se trouve à Padoue[4]. Septembre 1646 : Digby est de retour à Rome[5].
1647	18 février : le Père François Claude de la Noue croise Digby à Rome[6]. Digby est attendu à Florence pour sa négociation en faveur d'Oughtred pour la chaire de mathématique de Pise[7]. 5 mai : Howell écrit à Digby à Paris, mais ce dernier est probablement encore en Italie[8]. 24 août : Digby rend visite à Rome à Christophe Dupuy[9]. 30 septembre-novembre : Digby négocie à Rome pour obtenir la reconnaissance du chapitre[10]. Il rencontre et fréquente l'abbé Arnauld[11]. 25 novembre : Christophe Dupuy annonce le départ de Digby prévu « dans trois ou quatre jours »[12]. 30 novembre : Digby se fâche avec le pape[13].
1648	Janvier : Digby, malade, prépare son départ de Rome[14]. Février : Digby quitte Rome. Mars : Luc Holste se plaint à Christophe Dupuy que Digby, hébergé au palais Barberini, ait emprunté et soit parti avec la « Bible de Sixte »[15]. Mai : Digby est à Lione, près de Vérone[16]. 7 juillet : Son fils aîné, Kenelm, meurt au combat dans l'armée royaliste[1].

[1] « Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'La settimana passata io servisi a V^{tra} Sig^{ia} Illma per riconoscer al meglio che ho potuto il molto che le devo' », Paris, 16 février 1646.
[2] James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ*, *op. cit.*, p. 121-122.
[3] Thomas CARRE, *Occasionall Discourses 1. Of Worship and Prayer to Angells and Saints. 2. Of Purgatorie. 3. Of the Popes Supremacie. 4. Of the Succession of the Church. Had with Doctor Cosens, by Word of Mouth, or by Writing from him. By Thomas Carre Confessour of the English Nunnerie at Paris*, Paris, 1646.
[4] John EVELYN, *Diary*, *op. cit.*, vol. II, p. 479.
[5] « Kenelm Digby à anonyme, 'Per questo latore mando a V. S. l'opera che lei desiderava' », s.l. [Rome], 12 septembre 1646). Il fréquente le marquis de Newcastle qu'il aide à obtenir les livres dont il a besoin (« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Quà inchuisa va la lista di quelle cose che il sign^{r} Marchese di Newcastel summamente desidera' », Rome, 25 janvier 1647.
[6] Marin MERSENNE, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. XV, p. 105-106.
[7] Anna NICOLÒ, *Il carteggio di Cassiano dal Pozzo: catalogo*, Florence, L.S. Olschki, 1991, p. 482 ; Marin MERSENNE, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. XV, p. 375.
[8] James HOWELL, *Epistolæ Ho-Elianæ*, *op. cit.*, p. 122.
[9] Christophe DUPUY, *Humanisme et politique : lettres romaines de Christophe Dupuy à ses frères*, *1636-1645*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1988, vol. II, p. 107-108.
[10] « Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I humbly thanke you for yours of the 6 cadent' », Rome, 30 septembre 1647 ; « Kenelm Digby à Peter Fitton, 'I have yours of the 4. cur. The thought of sending Signour Ferrarre' », Rome, 25 novembre 1647.
[11] Joseph MICHAUD, *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, *op. cit.*, p. 525.
[12] Christophe DUPUY, *Humanisme et politique : lettres romaines*, *op. cit.*, vol. II, p. 131.
[13] John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, p. 327-328.
[14] « Kenelm Digby à Henry Holden, 'As a feaver welcomed me to Rome, so it whereth me out' », [Rome], 13 janvier 1648.
[15] Christophe DUPUY, *Humanisme et politique : lettres romaines*, *op. cit.*, vol. II, p. 141, 150-151.
[16] « Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto quà, per mano di Mons. Di Liergues' », Lione, 22 mai 1648.

	Son fils benjamin, George, décède à son école. 30 septembre-30 octobre : Digby est à Paris et demande à rentrer en Angleterre, car sa situation financière est très mauvaise[2]. Novembre : Lord Saye tente d'obtenir une autorisation pour que Kenelm revienne en Angleterre[3]. Fin décembre [1649 ?] : Digby dîne chez le gouverneur de Calais avec les Fanshawe[4].
1649	Février : une lettre du médecin anglais Winsted à Rouen indique que Digby l'a consulté et a déclaré son désir de rentrer en Angleterre[5]. Printemps : décès de sa mère[6]. Août : Digby est revenu illégalement en Angleterre[7]. Il est banni par le Parlement[8]. 29 octobre-6 novembre : Digby est à Calais et souhaite revenir en Angleterre[9].
1650	Digby semble passer l'année entre Calais et Paris[10]. 6 mai : Digby avait donné Tilton Manor et Stoke Dry Manor à Daniel Harvey en satisfaction d'une dette (en 1639) ; le tuteur de ce dernier, Eliab Harvey, demande que la saisie de ces biens soit levée[11]. 27 septembre : Evelyn croise Digby à Paris, au chevet de Dr Davison, chimiste, médecin et professeur de botanique qui donnait des cours entre 1647 et 1651 à Paris et dont Digby parle aussi en 1636[12]. 4 décembre : Les dettes de Digby s'accumulent. George Browne de Radfor réclame que sa dette de 1 300 £ datant du 9 septembre 1641 lui soit payée sur les terres de Digby. 6 décembre : John Ley réclame son annuité de 10 £ qui lui a été donnée par Digby le 2 mai 1635, ce qui lui est refusé par Eliab Harvey. Il obtient gain de cause. 16 décembre : Rolph Ruddle, pasteur de Stoke Dry, demande que la dîme de Digby soit versée, il reçoit 60 £ le 9 janvier 1651[13].

[1] ROYAL COMMISSION ON HISTORICAL MANUSCRIPTS, *Report on the Manuscripts of His Grace the Duke of Portland*, *op. cit.*, vol. I, p. 478.
[2] « Kenelm Digby à William Lenthall, 'I would not presume to trouble you' », Paris, 30 septembre 1648.
[3] *CSP*, Domestic, Charles I, vol. DXVI, p. 315-336, 516/119.
[4] FANSHAWE Ann et HALKETT Anne, *The Memoirs of Anne, Lady Halkett and Ann, Lady Fanshawe*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 83-84.
[5] H. M. DIGBY, *Sir Kenelm Digby and George Digby*, *Earl of Bristol*, Londres, Digby Long & co, 1912, p. 144-145.
[6] « Dorothy Abingdon à Kenelm Digby, 'Accordinge to your derections' », 1er avril 1649.
[7] *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. II, p. 258-296 ; « Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », *op. cit*.
[8] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173.
[9] « Kenelm Digby, 'Sùplico Vs Illma di non imputarmi a mancamento' », Calais, 29 octobre 1649 ; « Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'Now that the Protestant church is growne invisible againe' », Calais, 6 novembre 1649.
[10] « Kenelm Digby à Luc Holste, 'I have this very day received yr most obliging letter of the 27 of December' », Calais, 2 février 1650 ; « Kenelm Digby à Jacob Boeve, 'Your most obliging letter of the 30. of Sept. had a long journey about' », Calais, 11 novembre 1650.
[11] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173.
[12] John EVELYN, *Diary*, *op. cit*., vol. III, 20 ; « Kenelm Digby à Francis Windebanke, 'It is a great displeasure to me' », Paris, 18 juillet 1636.
[13] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2174.

1651	7 janvier : Digby est toujours à Calais[1]. 7 novembre : Evelyn rend visite à Digby dans son laboratoire parisien[2]. 20 novembre : Evelyn croise Digby au cours de chimie de Nicaise Le Fèvre à Paris[3]. Les lettres échangées avec George Digby au sujet de la véritable Église sont publiées à Londres[4]. 3 décembre : Digby avait donné une annuité de 5 £ aux chanoines de Christchurch sur son bien de Stoke Dry Manor en 1634 (sans doute à la mémoire de Ventia Stanley), mais le manoir a été donné aux Harvey et ils ont ainsi perdu la rente qu'ils réclament, ce qui leur est accordé[5]. Décembre : John Finch rencontre Digby à Paris et parle avec lui de Harvey. Digby raconte les nombreuses guérisons qu'il a effectuées[6].
1652	26 mars : Digby est à Paris et prépare sa défense pour rentrer en Angleterre[7]. Il croule sous les dettes et ses terres sont hypothéquées. Il espère obtenir du bien de sa mère et en appelle à l'acte d'oubli (Act of Oblivion). Digby publie à Paris une réponse à George Digby sur l'infaillibilité de l'Église[8].
1653	Digby se trouve depuis quelques années dans une mauvaise situation financière, il en appelle à Cromwell et demande à retourner en Angleterre. Octobre : Digby, à Paris, continue à échanger des recettes, notamment avec Balthasar de Monconys[9]. Novembre 1653 : Digby se plaint d'avoir eu ses biens sous séquestre depuis 10 ans et perdu 10 000 £, et que les barons de l'Échiquier l'ont blanchi des accusations de papisme. Il doit rentrer rapidement faute de quoi son bien sera vendu, et il ne peut régler l'affaire depuis Paris. Il est autorisé à venir en Angleterre et doit se présenter au comité dans les 10 jours qui suivent son arrivée[10].
1654	5 janvier : Digby est sur le point de quitter Paris pour l'Angleterre[11]. Il demande à son correspondant de ne plus marquer sa fonction de chancelier sur les lettres. Digby publie sa traduction de *Adhaerendo Deo* à Londres chez Henry Herringman (Thomason note « 9 décembre 1653 » sur sa copie, mais Digby se trouvait alors encore à Paris).

[1] « Kenelm Digby, 'I will begin my letter with writing of Mr. Jeremy Stephens' », Calais, 7 janvier 1651.
[2] John EVELYN, *Diary*, *op. cit.*, vol. III, 48.
[3] *Ibid.*, vol. III, 49.
[4] Kenelm DIGBY et George DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*
[5] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173.
[6] John Finch à Anne Conway, Paris, 11 décembre 1651, *in* Anne CONWAY, *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and Their Friends, 1642-1684*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 60 ; John Finch à Edward Conway, Padoue, 30 octobre 1653, *ibid.*, p. 85.
[7] « Reflections upon my case for some of my freinds in the house, sent to my Cos. Digby & my son », Paris, 26 mars 1652.
[8] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility in Religion*, op. *cit.*
[9] « Kenelm Digby à Balthasar de Monconys, 'Les deux lettres que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire' », Paris, 23 octobre 1653.
[10] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173.
[11] « Kenelm Digby à Balthasar de Monconys, 'Je reçois la lettre que vous me faites l'honneur de m'escrire' », Paris, 5 janvier 1654.

	13 janvier : Digby vient d'arriver en Angleterre et se présente aux autorités[1]. 30 janvier : Digby fait libérer ses biens des hypothèques[2], il semble avoir une rente. Il sert d'intermédiaire entre Cromwell et Mazarin[3]. 6 avril : Digby rend visite à John Evelyn souffrant à Deptford[4]. Mai : Digby rencontre Clodius, le gendre de Hartlib, et propose de le financer pendant deux années et de lui fournir un laboratoire « universel » dès qu'il aura récupéré ses biens sous séquestre. Il lui a déjà fait part de bon nombre de ses secrets et il envisage de faire venir ses papiers de France pour les lui donner[5]. Le projet n'aboutira pas. Il entretient une correspondance avec Boyle, Hartlib et Clodius. Boyle essaie bon nombre des recettes de Sir Kenelm[6]**.** 13 juin : Digby demande qu'on lui rembourse les 80 £ pris injustement sur ses terres pour payer des droits. Il obtient gain de cause le 27 juin[7]. Il publie sa traduction de *Of Adhering to God* qu'il dédie à sa mère. 7 novembre : il vit à Gayhurst avec son fils John. Il fait encore un don de manuscrits à l'université d'Oxford, et affirme avoir encore quelques manuscrits supplémentaires à donner[8].
1655	31 janvier-24 août : Digby est à Londres, il vante ses bonnes relations avec le Protecteur[9]. 24 novembre : à Paris, le colonel Bamfylde, agent secret pour Cromwell, écrit qu'il a appris que Digby le servait aussi en qualité d'agent secret et souligne que, si c'est le cas, ses actions le nient, dans la mesure où, avec Montague, il agit en agent du pape[10]. White publie *The Grounds of Obedience* et en dédie la deuxième édition à Digby[11]. 4 décembre : Digby est à Paris et intercède en faveur des marchands de Calais[12]. Digby fait don d'une quarantaine d'ouvrages à Harvard par l'intermédiaire de John Winthrop Jr[13].
1656	26 janvier-29 août : Digby est à Paris. Il accuse Robert Welsh de ternir sa réputation. Il parle de ses dettes[14]. Digby écrit une lettre de louanges pour la traduction que fait Francis Cole du livre

[1] *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. LXV, p. 344-380.
[2] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2173.
[3] Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) », *art. cit.*
[4] John EVELYN, *Diary*, *op. cit*., vol. III, 94.
[5] Hartlib à Boyle, 8 mai 1654, Rbert BOYLE, *The Works of Robert Boyle*, Michael HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), Londres, Pickering & Chatto, 1999, vol. VI, 86-87.
[6] Promiscuous Observations, Royal Society : The Boyle Collection, RB/1/25/15, RB/1/25/19.
[7] Mary A. E. GREEN, *Calendar of the Proceedings of the Committee for Compounding, 1643-1660*, *op. cit.*, vol. III, p. 2174.
[8] « Kenelm Digby à Dr Gerard Langbaine, 'Even now I receive the letter' », Gayhurst, 7 novembre 1654.
[9] « Kenelm Digby à John Winthrop Jr, 'Meeting with so good a means of writing to you' », Londres, 31 janvier 1655 ; « Kenelm Digby au Lord Dorset, 'Thankes are too barren a returne' », Londres, 24 août 1655.
[10] John THURLOE, *A Collection of the State Papers of John Thurloe*, *op. cit.*, vol. IV, p. 195.
[11] *Thomas WHITE, The Grounds of Obedience and Government*, *op. cit.*
[12] « Kenelm Digby à Thurloe, 'I have been desired by the marchants of Calais' », Paris, 4 décembre 1655.
[13] « Kenelm Digby à John Winthrop Jr, 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656.
[14] « Kenelm Digby à John Winthrop Jr, 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656 ; « Kenelm Digby au Lord Dorset, 'The letter wch yr Lo: hath done me the honor to write me' », Paris, 29 août 1656.

	de Gaultier de la Calprenède. Elle est publiée[1]. Mars : de fausses rumeurs courent que Digby est à la solde de Cromwell et que son rôle en France est d'empêcher un accord de paix entre la France et l'Espagne[2]. 17 septembre : Digby est à Toulouse[3].
1657	Il prononce son discours sur la sympathie à l'académie de Montpellier, ainsi que deux autres sur la pierre philosophale et l'éternité. Il fait un séjour dans le Languedoc[4]. Février : Digby est à Bordeaux pour deux mois[5]. 14 mai : Digby, malade, est à Dieppe[6]. Il s'arrête à Poitiers où il est malade[7]. 9 juin-7 août : Digby est de retour à Paris[8]. Il écrit à Margaret Cavendish et entame une correspondance avec John Wallis et Pierre de Fermat[9]. Fin novembre : Digby est en Normandie[10]. 5-12 décembre : Bernard Frénicle du Bessy fréquente son logement (à Paris)[11] et lui dédie un ouvrage mathématique[12].
1658	6-13 février : à Paris, Digby exprime son projet de partir bientôt pour l'Angleterre[13]. Il publie à Paris son discours de Montpellier qui concerne la sympathie[14]. Une traduction anglaise, établie par Richard White, paraît peu après à Londres. 13 février : Digby s'apprête à partir à Rouen pour deux ou trois semaines[15]. 1er mai : Digby est à Paris et se remet d'une maladie d'un mois. Il demande que ses cousins Cornwallis lui paient leurs dettes[1]. Il écrit à Clodius pour lui transmettre des choses « remarquables ».

[1] Kenelm DIGBY, « To his most honoured Friend Mr John Coles », *in* Gaultier LA CALPRENÈDE, *Hymen's Praeludia, or, Love's Master-Piece Being the Fourth Part of That So Much Admir'd Romance Intituled Cleopatra*, traduit par John COLES, Londres, 1656, non paginé

[2] *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. CXXV, p. 206-245.

[3] « Kenelm Digby à un ami, 'I entertain'd you from Paris' », Toulouse, 17 septembre 1656.

[4] « Kenelm Digby à John Wallis, 'La lettre que vous m'avez fait la faveur et l'honneur de m'écrire le 6 juin est arrivée pour moi dans cette ville' », Paris, 1er août 1657 ; Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante*, *op. cit.*, p. 328-329.

[5] « Lettre de François Bonneau du Verdus à Thomas Hobbes, 'The last letter I received from you was written on 22 December' », Bordeaux, 22 mars 1657 ; « Lettre de François Peleau à Thomas Hobbes, 'I have received all your letters, together with the one' », Bordeaux, 8 février 1657.

[6] « Kenelm Digby, 'Pour peu que disent dans leurs testaments' », Dieppe, 14 mai 1657.

[7] « Kenelm Digby à John Wallis, 'La lettre que vous m'avez fait la faveur et l'honneur de m'écrire le 6 juin est arrivée pour moi dans cette ville' », Paris, 1er août 1657.

[8] « Kenelm Digby à Margaret, duchesse de Cavendish, 'The worthy present which your Excellency hath been pleased to make me' », Paris, 9 juin 1657.

[9] « Kenelm Digby à John Wallis, 'La lettre que vous m'avez fait la faveur et l'honneur de m'écrire le 6 juin est arrivée pour moi dans cette ville' », Paris, 1er août 1657.

[10] « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je me donnai l'honneur de vous écrire le 19 du mois passé' », s.l., 5 décembre 1657.

[11] « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Depuis que je me suis donné l'honneur de vous écrire une lettre' », s.l., 12 décembre 1657.

[12] [Bernard FRÉNICLE DU BESSY], *Solutio duroum problematum circa numeros cubos & quadratos, quae tanquam insolubilia... a D. Fermat sunt proposita, & ad D.Cl.M. Laurenderium transmissa, a D.B.F.D.B. inventa*, Paris, 1657.

[13] « Kenelm Digby à John Wallis, 'Je puis sembler un de ces débiteurs qui se sont mis fort en retard' », Paris, 6 février 1658.

[14] Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, *A Late Discourse Made in a Solemne Assembly of Nobles and Learned Men at Montpellier*, *op. cit.*

[15] « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je suis sur le point d'entrer en carosse pour aller à Rouen' », s.l. [Paris], 13 février 1658.

	Jean-Albert Belin lui dédie un traité[2]. La correspondance mathématique de la dispute qu'il a modérée est publiée et lui est dédiée par John Wallis[3]. 19 juin : Digby annonce qu'il part en voyage tout l'été[4].
1659	3 janvier-2 février : Digby et White sont à Francfort[5]. Peut-être y demeurent-ils jusqu'à l'été[6]. Il y fait publier une traduction latine de *Deux traités.* Il passe ensuite dans des territoires « alliés de la Suède »[7].
1660	28 février : Digby est à Paris[8]. La réédition d'un ouvrage sur les vipères lui est dédiée, tandis qu'un livre de curiosités lui est dédié à Francfort[9]. Mars : Oldenburg croise Digby à Paris chez un chimiste (peut-être Le Fèvre)[10]. Juillet : à Paris, Digby se réjouit de rentrer bientôt en Angleterre[11]. Digby retourne à Londres, où il a un laboratoire. Aubrey situe sa maison à Covent Garden, côté nord, il indique qu'il s'agit de la dernière maison à l'ouest[12]. 28 novembre : création de la Royal Society. Digby y est élu le 12 décembre. Il n'y effectuera que 3 paiements, tous en 1660. Il sera relativement actif en 1661, puis membre du conseil en 1662-1663, puis quasiment absent[13].
1661	23 janvier : Digby prononce son discours sur la végétation des plantes à Gresham[14]. Fin mai : à Londres, Digby rencontre Huygens chez Lord Brouncker[15]. 14 juin : il reçoit 1 325 £ en remboursement de la rançon pour les captifs anglais à Alger (1628)[16]. 14 août : Digby offre un exemplaire de son discours sur la végétation des plantes à chaque membre de la société philosophique[17]. Une autre édition latine sera publiée en 1669.

[1] « Kenelm Digby à Frederick Cornwallis, 'Yr letter of the 25. of March last, found me confined' », Paris, 1er mai 1658.
[2] Jean-Albert BELIN, *Traité des talismans ou figures astrales*, Paris, 1658.
[3] John WALLIS, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum Vicecomitem Brouncker, Anglum, D. Kenelmum Digby, item equitem Anglum,* Oxford, 1658.
[4] « Kenelm Digby à John Wallis, 'J'ai dernièrement reçu de M. Fermat le papier ci-inclus avec prière de lui de l'envoyer à Mylord Brouncker et à vous-même' », Paris, 19 juin 1658.
[5] *CSP*, Domestic, Interregnum, vol. CLXXXIV, p. 223-238 ; « Kenelm Digby à Jean Commandaire, 'Je ne veux doubter' », Francfort, 2 février 1660.
[6] Sydney à Leicester, *in* Arthur COLLINS, *Letters and Memorials of State*, *op. cit.*, vol. II, p. 698.
[7] *Ibid.*
[8] Hartlib à John Winthrop Jr, 28 février 1660.
9 Baldo ABATI, *De admirabili viperae natura & de mirificis ejusdem facultatibus*,[1589], 4e éd, La Haye, 1660 ; H. Z. V., *Xenium a multis saeculis raro exemplo inauditum seu, Miranda synopsis, omnium humani generis symptomatum, potentiarum & facultatum... sensuum, ossium, a capite morali et physico usque ad plantam*, Francfort, 1660.
[10] Henry OLDENBURG, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, A. Rupert HALL et Mary B. HALL (eds.), Madison, University of Winsconsin Press, vol. I, p. 227.
[11] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. VII, p. 107-124 ; « Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'I am hartily glad of having neede of yr favour' », Paris, 11 juillet 1660.
[12] John AUBREY, *Brief Lives*, *op. cit.*, p. 327-328.
[13] John EVELYN, *Diary*, *op. cit.*, vol. III, 294, n. 2 ; Michael C. HUNTER, *The Royal Society and Its Fellows, 1660-1700: The Morphology of an Early Scientific Institution*, 2. ed., Chalfont St Giles, British Society for the History of Science, 1994, « Catalogue of Fellows », p. 2.
[14] Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, *op. cit*.
[15] Christiaan HUYGENS, *Œuvres complètes de Christiaan Huygens. Correspondance 1660-1661*, Johann A. VOLGRAFF (ed.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1890, vol. XXII, p. 576.
[16] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. XXXVII, p. 1-16.
[17] John EVELYN, *Diary*, *op. cit.*, vol. III, p. 294.

	18 août : Charles II offre à Digby une rente de 2 000 £ annuelles[1]. Il reçoit en outre une partie de terres de l'hôpital saint Jacques à Westminster[2]. 6 décembre : il reçoit 12 000 £, 2 000 £ et 300 £ en remboursement de la rançon pour les captifs anglais d'Alger[3].
1662	7 août : Digby est à la cour et il appuie un projet de George Digby, Lord Bristol, et lui demande d'user de son influence aussi (sans doute pour la tolérance des catholiques)[4]. 21 novembre : Digby croise Evelyn à la cour et le remercie pour *Sylva* (qui n'était pas encore publié)[5]. Une commission parlementaire établit que c'est Digby qui inventa la bouteille en verre et que Colnett était à son service pour les fabriquer[6].
1663	Mars : Digby sert toujours la reine et est chargé de la prestation de serment de son nouveau maître d'équitation[7]. 22 août : Digby sert toujours d'intermédiaire pour la reine[8]. Septembre : Les possessions de John Digby, fils de Sir Kenelm, sont mises sous séquestre pour récusance ou en conséquence d'une rivalité avec Lord Bristol[9]. Octobre : Digby use de son influence pour aider Eldrington[10]. Andrew Yarranton, impliqué dans un projet de soulèvement presbytérien, et soutenu par Lord Bristol, affirme avoir rencontré Digby pour lui expliquer l'affaire. Digby lui aurait montré des lettres affirmant que les Français, voyant les Anglais sujets à des troubles intérieurs, comptaient s'allier avec les Néerlandais contre eux[11].
1664	6 janvier : Digby est banni de la cour, sans doute en raison de son avis sur le mariage du roi[12]. Juillet : Digby est toujours chancelier de la reine[13]. Digby se fait domicilier dans le Middlesex[14].
1665	Janvier : Digby écrit son testament. Le compte-rendu de la querelle mathématique qu'il a modérée est publié et lui est dédié[15]. 11 juin : il décède. Il est enterré dans la crypte de Christ Church, Newgate, près de

[1] University of Massachussetts Library, Misc. Ms. 822.
[2] London Metropolitan Archives, HMD/X/038.
[3] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. XLV, p. 165-187.
[4] « Lettre à George Digby, 'I give you thankes for your paynes in my business' », s.l., 7 août 1662.
[5] John EVELYN, *Diary*, *op. cit*., vol. III, p 344.
[6] Parliamentary Archives, HL/PO/JO/10/ 1/314.
[7] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. LXIX, p. 63-81.
[8] « Kenelm Digby à Lord Lauderdale, 'I am commanded by my Mistresse, the Queene' », Londres, 22 août 1663.
[9] Bodleian Library, Oxford, MS. Carte 77, f. 526 ; *CSP*, Domestic, Charles II, vol. LXXX, p. 263-284.
[10] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. LXXXII, p. 651-637, 29/82/3.
[11] Andrew YARRANTON, *A Full Discovery of the First Presbyterian Sham-Plot, or, A Letter from One in London, to a Person of Quality in the Country*, Londres, 1681, p. 15.
[12] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. XXXVI, p. 426-447, 90/36.
[13] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. C, p. 631-657, 100/92.
[14] The National Archives, Kew, E 115/130/89.
[15] Edmund MEARA, *Examen diatribae Thomae Willisii, Doctoris Medici, & Professoris Oxoniensis, de febribus Cui accesserunt historiae aliquot medicae rariores. Authore Edmundo de Meara, ormoniensi hiberno, medicinae doctrore*, Londres,1665.

	son épouse.
1666	Novembre : la maison de John Digby, fils de Sir Kenelm, est fouillée et des armes y sont trouvées ; John s'enfuit[1].

[1] *CSP*, Domestic, Charles II, vol. CLXXVII, p. 231-254.

Passages traduits de Deux traités

Lettre dédicatoire de *Deux traités* à son fils

Dans sa lettre dédicatoire, Digby dédie son ouvrage à son fils aîné qu'il veut préparer aux contrariétés que son temps tourmenté ne manquera pas de lui infliger. De fait, l'Angleterre venait de connaître la guerre civile et Digby avait dû s'exiler avec la cour de la reine Henriette-Marie à Paris. Lorsqu'il publie *Deux traités*, il prépare son prochain voyage à Rome pour négocier auprès du pape Innocent III un soutien financier pour la couronne anglaise.

Le chevalier invite son fils à s'élever au-dessus de l'agitation ambiante pour se constituer un trésor de choses intellectuelles qui accroîtra sa liberté et lui permettra de mieux faire ses choix en vue de la vie éternelle à laquelle il doit se préparer. Il lui enjoint d'apprendre l'art du bon gouvernement de soi qui lui permettra, le cas échéant, de gouverner les autres. L'art de gouverner nécessite de connaître les grandes lignes de la philosophie de la nature, qui fonde la théologie et la métaphysique, et seule une maîtrise des principaux domaines de connaissance peut conférer une véritable liberté au sujet qui ne doit cependant pas en faire son métier avoué.

Enfin, le chevalier invite ses lecteurs à se plonger dans l'ensemble de la démonstration et non à se concentrer sur de petites parties. Il promet une révision complète de son ouvrage qui prendra en compte les objections qu'on lui fera – mais qui ne verra jamais le jour.

Pour établir ma traduction, j'ai pris le texte de la première édition de 1644 que j'ai complété d'une lecture attentive du manuscrit conservé à Paris. Quand les deux textes divergent, je le mentionne en note.

To My Sonne Kenelme Digby.	À mon fils Kenelme Digby[1]
SONNE,	Mon fils,
The calamity of this time being such, as hath bereaft me of the ordinary meanes of expressing my affection to you; I have	Notre époque est si tourmentée que les circonstances m'ont privé des canaux habituels pour exprimer l'affection que j'ai

[1] Kenelm Digby, fils aîné de Sir Kenelm, né le 6 octobre 1625, s'engagea dans l'armée royaliste et trouva la mort le 7 juillet 1648 dans une escarmouche contre les Parlementaires.

beene casting about, to find some other way of doing that in such sort, as you may receive most profit by it. Therein I soone pitched upon this consideration; That Parents owe unto their children, not onely materiall subsistence for their bodie; but much more, spirituall contributions to their better part, their minde. I am much bound to God, that he hath endewed you with one very capable of the best instructions: and withall, I do therefore esteeme my selfe obliged, to do my utmost for moulding it to its most advantage. If my ayme therein do prove successefull, you will with more ease digest those inconveniences and distresses, which already you have begun to be acquainted with, and that threaten dayly worse unto you. For how can a man suffer his hart to be dejected att the privation of any temporall blessinges, whiles he considereth the inanity of them; and that nothing is worthy his serious thought, but what may accompany him to his eternall habitation? What needeth he feare the desolations of warre, and the worst that they can do against him, who have his estate in their power, when he may be rich with a much nobler treasure, that none but himselfe can robbe him of? Without doubt, he that shall seriously reflect upon the excellency of his owne nature, and upon the admirable perfect and happy state he shall most certainely arrive unto, if he but weane himselfe from those worldly impediments, that here clogge his soules flight; can not choose but looke with a disdainefull eye, upon the glattering[1] tryfles, that weake spirits delight themselves withall. If he deeme it not requisite (as of old, the famous wise man did) to throw away those encumbrances, to the end he may the more freely attend unto divine contemplations (for worldly goods, duely used, may be very advantagious both to ones selfe, and to others) yet at the least, he will not repine att fortunes recalling of what she formerly had but lent him, and but permitted him the use of.

pour vous. J'ai cherché un autre moyen de ce faire qui vous fût profitable au plus haut point. Je suis rapidement parvenu au constat suivant : que les parents doivent à leurs enfants non seulement la subsistance matérielle pour entretenir leur corps, mais doivent en outre les consolider spirituellement en s'adressant à ce qu'ils ont de meilleur, leur entendement. Je rends grâce à Dieu qui vous a doté d'un entendement capable de la meilleure instruction, et par conséquent je m'estime appelé à faire tout mon possible pour le façonner et le former au mieux. Si j'atteins mon objectif, il vous sera plus facile de faire face aux contrariétés et difficultés que vous commencez à connaître et qui vous menacent davantage de jour en jour. De fait, comment un homme peut-il souffrir que son cœur se désole de la privation de biens temporels quand il en considère l'inanité, quand il exclut de sa réflexion toute pensée qu'il ne pourra pas emporter avec lui dans sa demeure éternelle ? Qu'a-t-il à craindre les désolations qu'entraîne la guerre, que s'effraie-t-il du mal que ceux qui ont pris possession de son bien peuvent lui faire, alors qu'il est riche d'un trésor bien plus noble que nul ne peut lui dérober sans son consentement ? Sans aucun doute, celui qui se penche sérieusement sur l'excellence de sa nature propre et sur l'état admirable, tout de perfection et de bonheur, qu'il atteindra sans doute, s'il se départit de ces entraves matérielles qui grèvent l'envol de son âme – il ne peut alors s'empêcher de regarder avec dédain les bagatelles scintillantes dont les esprits faibles se repaissent. S'il n'estime pas nécessaire (comme le fit autrefois le célèbre sage) de se débarrasser de ces entraves afin de vaquer plus librement à la contemplation divine (car les biens de ce monde, employés à bon escient, peuvent servir à l'avantage de soi et des autres), au moins ne se rebellera-t-il pas lorsque la fortune reprendra ce qu'elle lui avait autrefois prêté et dont elle lui avait accordé la jouissance.

[1] Ms. vol. I : « glittering ».

To the end then that[1] you may be armed against the worst that may arrive unto you, in this unhappy state of affaires, in our distressed country; I send you those considerations of the nature and Immortality of humane soules, which of late, have beene my chiefe entertainement. The progresse you have already made in the study of Philosophy, hath (I am persuaded) enabled you to benefitt your selfe, with what I have written upon this subject: on the serious examining of which, if you will employ but halfe the time, that I have done in spinning out my thoughts, and weaving them into the piece you see, I doubt not but you will thereby receive so much contentement, as well as profit, that you will not repent you of your paines. Besides that, intellectuall entertainements are the purest, and the noblest, and the most proportionate to mans nature, and prove the most delightfull to him, when they are duely relished. You will presently agree, that the matter I handle, is the most important and the most weighty, within the whole extent of humane nature, for a worthy and a gallant person to employ himselfe about. The advantage which man hath over unreasonable creatures, is, that what he doth, is by election; and he is himselfe master of all his actions; whereas they are impelled by outward causes, unto all they doe: it is properly sayd of them, that *aguntur magis quam agunt*: He onely is free: and in all varietyes of circumstances, hath the power to choose one, and to reject an other. Now, to have this election wisely made, and becoming a man, requireth that it be steered by knowledge. To do any thing well, a man must first know throughly all that concerneth the action he is about; and chiefely the end of it. And certainely, of all his actions, the governement of himselfe, is the most important, and neereliest

Afin que vous soyez armé contre tout ce qui peut vous arriver dans les tristes et tragiques circonstances où se trouve notre pays, je vous envoie ces considérations sur la nature et l'immortalité de l'âme humaine qui, dernièrement, ont été ma principale occupation. Vous bénéficierez, j'en suis convaincu, de vos progrès en philosophie pour aborder ce que je vous écris sur le sujet. En vous penchant dessus de près, si vous y consacrez ne serait-ce que la moitié du temps qu'il m'a fallu pour tramer les idées et les tisser dans cet ouvrage, je ne doute pas que vous en recevrez beaucoup de satisfaction comme de profit et que vous ne regretterez pas votre peine. Outre cela, les occupations intellectuelles sont les plus pures, les plus nobles, et les plus proportionnées à la nature humaine ; elles sont ce qui lui procure le plus de plaisir quand elles sont dûment poursuivies. Vous concéderez que, parmi les sujets auxquels un homme noble et adroit peut s'intéresser, celui que j'aborde est des plus importants et des plus essentiels dans l'économie de la nature humaine. L'homme possède cet avantage sur les créatures non raisonnables qu'il peut choisir ce qu'il fait et qu'il est maître de ses actions, tandis que des causes extérieures contrôlent ses contreparties. On dit à juste titre de celles-ci qu'elles sont *aguntur magis quam agunt*[4]. L'homme seul est libre, et, quelles que soient les circonstances, il a la capacité de choisir une chose et d'en rejeter une autre. Cependant, afin de faire ce choix judicieusement et de devenir un homme, le savoir doit le guider. Pour accomplir quelque action que ce soit de façon satisfaisante, un homme doit d'abord connaître les tenants et surtout les aboutissants de l'action qu'il projette. Et de toutes ses actions, le gouvernement de lui-même est sans conteste le plus

[1] « That » ne figure pas dans le Ms. vol. I., non paginé.

[4] Elles sont « agies plutôt qu'agissantes ». Adam DE WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum sententiarum*, Rega WOOD and Gedeon GÁL (eds.), New York, St Bonaventure University, 1990, prologue, q. 4, § 8, vol. I, p. 99. Digby possédait une édition de Wodeham qui se trouve désormais à la Bibliothèque Sainte Geneviève : *Adam Goddam Super quattuor libros Sententiarum*, Joannes MAJOR (ed.), Paris, 1512. L'ouvrage a été annoté d'une main qui n'est pas celle de Digby.

concerning him. The end of that governement, and of all a mans aymes, is by all men agreed to be Beatitude: that is, his being completely well, and in a condition of enjoying the most happinesse, that his nature is capable of. For arrivall whereunto, it is impossible to pitch upon the direct and sure meanes, unlesse it be first determined, whether the Beatitude we speake of, do belong to this life, or be not to be attained, till we come to the next: or rather, whether or no, there be an other life besides this, to be happy in. For if there remaineth an eternity unto us, after the short revolution of time we so swiftly runne over here on earth; it is cleare, that all the happinesse which can be imagined in this fleeting state, is not valuable, in respect of the future; nor any thing we do here is considerable, otherwise then as it conduceth to the making our condition then, better or worse. Now the way to be sure of this, is eyther infallible authority, or evident science. They that[1] rely on the first, depend of others: and they onely who know, are absolutely complete of themselves; and have within themselves, the principles whereby to governe their actions, in what is of highest consequence to[2] them. It is true, every body is not of a straine of witt and judgement, to be of this ranke: and who are not, must be contented to beleeve others, and be satisfyed with what is taught them. But he that will be of a superior orbe, must make this his study. This is the adequate entertainement of a worthy person.

important et celui qui le touche au plus près. La fin de ce gouvernement comme de tous les objectifs de l'homme est, d'aveu commun, la béatitude, c'est-à-dire l'état de quiétude et de bonheur maximum dont sa nature est capable. On ne peut trouver le moyen d'y parvenir de façon certaine et assurée sans discerner auparavant si ladite béatitude concerne la vie présente ou si elle ne peut être atteinte que dans la vie future, ou plutôt s'il y a une autre vie au-delà de la présente où l'on peut être heureux. Car, une fois accompli notre passage momentané ici bas, il nous reste l'éternité ; et il apparaît clairement que tout le bonheur que nous pouvons imaginer dans ce bref état ne vaut rien au regard du futur, de même que les actions que nous accomplissons ici bas n'ont d'importance que dans la mesure où elles améliorent ou détériorent notre condition future. Or, discerner ces choses-là avec certitude requiert soit une autorité infaillible, soit une démonstration évidente. Ceux qui comptent sur la première dépendent des autres, et seuls ceux qui possèdent le savoir se suffisent à eux-mêmes ; ils trouvent en leur sein les principes pour gouverner leurs actions dans ce qui leur est le plus essentiel. Il est vrai, tous ne possèdent pas l'esprit et l'entendement nécessaires pour parvenir à ce niveau, et ceux-là doivent se contenter de croire les autres et se satisfaire de ce qu'on leur enseigne. Mais celui qui aspire à un rang supérieur doit s'atteler à cette étude. Voilà bien une occupation idoine pour les personnes de valeur.

To conceive how high and excellent, this science of governing a man in order to Beatitude in the next world is, we may consider, how among all arts that concerne this life, the art of a statesman, unto whome belongeth to see a common wealth well governed[4], is by much the noblest. All other arts, are but ministeriall to him. He maketh

Afin de comprendre que cette science du gouvernement de l'homme en vue de la béatitude dans l'au-delà est noble et excellente, il faut constater que l'art du gouverneur, à qui il incombe de bien mener la cité, est de loin le plus illustre. Tous les autres arts viennent seconder cette tâche. Le gouverneur fait usage du soldat, du

[1] « That » est biffé dans le Ms. vol. I, non paginé.
[2] Dans le manuscrit, « unto ».
[4] Dans le manuscrit, « unto whom… governed » est mis entre parentheses.

use of the soldier, of the lawyer, of the orator, of the antiquary, of the physitian, as best conduceth to the end he aymeth att, of making the commonwealth he governeth, happy and flourishing. All other meaner trades serve him in a yet lower degree. Yet after all, he must take his measures from the Metaphysitian or Divine. For since the governement of a society of men, aymeth att giving them the best being they are capable of; and since Mans well being here in this life, is but instrumentally good, as being the meanes for him to be well in the next life; It is evident, that the statesmans art, is but instrumentall to that, which sheweth, how every particular man must governe his life, to be partaker of a happy eternity. And consequently, if a statesman have not this science, he must be subject to a braver man then himselfe, whose province is to direct all his actions unto this end. We are told, how reverently great Cesar listened to the discourses of learned Achoreus, how observant Alexander was of his Master Aristotle, how secure Nero trode, whiles Seneca guided his steppes, how humble Constantine was to saint Sylvesters precepts, how Charlemaine governed himselfe in his most important actions, by Alcuines advise: In a word, all the great men of antiquity, aswell among the Romanes, as among the Gretians, had their Philosophers, and Divines in their kind, belonging to them; from whome they might derive rules of living and doing as they ought upon all occasions, if themselves were not Masters in that superior and all directing science. He that seeth not by his owne light, must in this dangerous ocean steere by the lanterne which an other hangeth out to him. If the person he relyeth upon, eyther withholdeth the light from him, or sheweth him a false one, he is presently in the darke, and can not faile of loosing his way. How great an[1] authority had the Augurs and priests among

législateur, de l'orateur, de l'historien et du médecin afin d'accomplir l'objectif qu'il vise, à savoir de conférer à la cité qu'il dirige bonheur et épanouissement. Tous les métiers inférieurs le servent à un moindre degré. Cependant, il lui faut prendre l'inspiration pour ses décisions auprès du métaphysicien ou du théologien. Dans la mesure où le gouvernement d'une collectivité vise à faire donner le meilleur d'eux-mêmes de ses membres, et puisque le bien-être de l'homme ici bas est intrinsèquement bon en ce qu'il est le moyen pour lui d'accéder au bien dans l'au-delà, il en découle que l'art du gouverneur doit indiquer la façon dont chaque homme doit gouverner sa vie afin d'avoir part à la vie éternelle. Par conséquent, si un gouverneur n'a pas cette science, il doit se soumettre à un homme plus sage que lui-même, dont la prérogative sera de mener toutes ses actions à cette fin. On raconte que le grand César écoutait avec un immense respect les discours du savant Achorée, qu'Alexandre respectait son maître Aristote, que Néron avançait en sécurité sous la direction de Sénèque, que Constantin se montrait humble par rapport aux préceptes de Sylvestre, que Charlemagne se déférait dans ses actions les plus importantes aux conseils d'Alcuin[2] ; en un mot, tous les grands hommes de l'antiquité, tant parmi les Romains que parmi les Grecs, avaient des philosophes et ce qui s'apparente à des théologiens attachés à leur service qu'ils pouvaient consulter pour régler leur conduite et décider de leurs actions en toute occasion, si eux-mêmes n'étaient pas maîtres en cette science supérieure du gouvernement. Celui qui ne peut pas voir grâce à ses propres lumières doit régler sa conduite, en ce dangereux océan, en fonction des éclairages que d'autres lui donnent. Si la personne sur laquelle il se repose lui retire ses lumières ou lui en

[1] Dans le manuscrit, « an » est biffé

[2] Digby évoque là les grandes figures de dirigeants et leurs maîtres distingués : Jules César (101-44 av. J.-C.) et Achorée, prêtre d'Isis (LUCAIN, *Pharsale*, livre VIII), Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) et Aristote, l'empereur romain Néron (37-68) et le philosophe Sénèque, Charlemagne (742-814) et Alcuin (730?-804).

the rude Romanes, to forbid any publike act, or to breake any assembly upon pretence of Religious duties, when they liked not the businesse that was in agitation? The like may interessed Divines among Christians do, if the ministers of state have not some insight into Divinity. He leadeth a vexatious life, that in his noblest actions is so gored with scruples, that he dareth not make a steppe, without the authority of an other to warrant him.

montre de fausses, il se retrouve dans l'obscurité et ne peut manquer de perdre son chemin. Quelle autorité considérable exerçaient les augures et les prêtres sur les vulgaires Romains, lorsqu'ils interdisaient tout acte public ou dispersaient une assemblée sous prétexte de devoirs religieux alors qu'ils désapprouvaient l'affaire débattue ! Les théologiens intéressés pourraient faire de même parmi les chrétiens, si les ministres de l'État n'ont pas de solides notions de théologie. Celui que les scrupules rongent même au cours de ses actions les plus nobles, au point qu'il n'ose faire un pas sans l'autorité d'un autre mène une vie bien vexatoire.

Yet I do not conclude, that he whome I designe by the character of a brave man, should be a professed or a complete Metaphytian or Divine, and consummate in every curious circumstance that belongeth to this science; it sufficeth him to know it in bulke; and to have so much Divinity, as in common occurrents, to be able to governe himselfe; and in speciall ones, to understand what, and why his Divine perswadeth him to any thing; so that even then, though not without helpe, yet he governeth himselfe, and is not blindely governed by an other. He that aymeth att being a perfect horseman, is bound to know in generall (besides the art of riding) the nature and temper of horses; and to understand the different qualities of bittes, saddles, and other utensiles of a horseman; But the utmost exactnesse in these particulars, belongeth to farriers, saddlers, smithes, and other tradesmens of all which, the juditious rider knoweth how to make due use, when he hath occasion, for his principall end; which is, orderly governing his horse. In like manner, he whom we designe by a complete brave man, must know solidely the maine end of what he is in the world for: and withall, must know how to serve himselfe when he pleaseth, and that it is needfull to him, of the Divines high contemplations, of the Metaphysitians subtile speculations, of the naturall

Cependant, je n'en conclus pas que celui doté d'un esprit que je qualifie de courageux devrait être ouvertement un métaphysicien ou un théologien érudit, rompu aux détails et aux spécificités de ces sciences ; il lui suffit en réalité de les connaître dans leurs grandes lignes, d'avoir des notions suffisantes en théologie qui lui permettent de se gouverner. En ce qui concerne les spécificités, il lui faut entendre pourquoi et comment son pasteur lui recommande de faire certaines choses, de sorte que, même dans ce domaine, bien qu'avec de l'aide, il puisse se gouverner lui-même au lieu d'être aveuglément gouverné par un autre. Celui qui a l'ambition de devenir un cavalier hors pair doit nécessairement connaître, dans ses grandes lignes, outre l'art de l'équitation, la nature et le tempérament des chevaux, ainsi que les différentes qualités de mors et de selles et les autres accessoires équestres. Mais la plus grande précision dans ce domaine revient aux maréchaux-ferrants, selliers, forgerons et autres artisans dont le cavalier avisé sait faire usage lorsqu'il en a besoin pour atteindre ses fins. L'honnête homme doté de courage doit connaître sans équivoque la fin de sa vie sur Terre, il doit savoir l'utiliser, quand bon lui semble, et se servir des contemplations éminentes des théologiens, des spéculations subtiles des métaphysiciens, des observations précises

Philosophers minute observations, of the Mathematicians nice demonstrations; and of whatsoever else of particular professions, may conduce to his end; though without making any of them his professed businesse.

To lay groundes for such knowledge as this, is the scope of my ensuing discourse. My first ayme, was to begett it in my selfe:[1] to which end, the digesting my thoughts into order, and the setting them downe in writing, was necessary: for without such strict examination of them, as the penning them affordeth one meanes to make, they would hardly have avoyded being disjoynted and roving ones. Now that I have done that, my next ayme is that you, unto whom I wish as much good as to my selfe, may reape as much benefit by the studying it, as I have done by the composing it. My end then being a private one (as looking no further then you my sonne, and my selfe) I have not endeavoured to expresse my conceptions eyther in the phrase, or in the language of the schooles. It will serve our turne, to comprehend the substance, without confining our selves to any scrupulous exactnesse, in what concerneth onely forme. And the same consideration hath made me passe slightly over many particulars, in my first *Treatise of the Nature of Bodies*; upon which learned and witty men might spinne out large volumes. For in that part, I ayme no further, then to shew what may be effected by corporeall agents. There, possibility serveth my turne, as well as the determinate indivisible point of truth. I am obliged to that, onely in my maine great theme; which is the soule. In regard of which, the numerous crooked narrow cranies, and the restrayned flexuous rivolets of corporeall thinges, are all contemptible, further then the knowledge of them serveth to the knowledge of the soule. And a gallant man, whose thoughts flye att the highest game, requireth no further insight into them, then to satisfy himselfe

des philosophes de la nature et des démonstrations élégantes des mathématiciens et de tout autre métier spécifique, sans jamais cependant en faire son métier déclaré.

La visée du discours ci-dessous est de poser les fondations d'un tel savoir. Mon premier objectif était d'y parvenir moi-même, ce qui a nécessité que je digère mes pensées et que je les ordonne, que je les couche sur le papier, car faute de les examiner de près, comme le permet le passage par l'écriture, elles seraient encore disjointes et désordonnées. Maintenant que je l'ai fait, mon prochain objectif est que vous, à qui je souhaite autant de bien qu'à moi-même, puissiez-vous en recueillir autant de fruit, en les étudiant, que j'ai eu à les composer. Puisque je l'écris pour une fin privée, à savoir pour vous mon fils et pour moi-même, je ne me suis pas évertué à exprimer mes conceptions dans les phrases ni le langage des Écoles. Il remplira sa fonction d'en faire comprendre la substance sans nous forcer à une exactitude scrupuleuse pour ce qui ne concerne que la forme. La même considération m'a fait passer rapidement sur de nombreux détails dans mon premier *Traité de la nature des corps*, sur lequel savants et hommes d'esprit pourraient écrire des volumes entiers. En effet, dans cette partie, je ne vise rien de plus que de montrer ce qui peut être fait par les agents corporels. Mon propos y fait usage de la possibilité comme de la vérité indivisible et établie. Je ne me suis contraint à cette exactitude que pour le cœur de mon étude qui concerne l'âme. De ce point de vue, la connaissance des nombreuses petites aspérités, des voies tortueuses, des ruisseaux étroits et sinueux des choses corporelles est méprisable quand elle ne sert pas la connaissance de l'âme. L'honnête homme dont les pensées s'envolent vers les sujets les plus élevés n'a besoin d'en connaître que la façon dont les choses matérielles causent leurs effets, et il

[1] Dans le manuscrit, un point remplace les deux points.

by what way they may be performed; and deemeth it farre too meane for him, to dwell upon the subtilest of their mysteries for science sake.

Besides this liberty that the scope I ayme att alloweth me of passing very cursorily over sundry particulars; I find now att my reading over all together, what I have written to deliver it to the Printer, that even in that which I ought to have done to comply with my owne designe and expectation, I am fallen very short; so that if I had not unwarily too farre engaged my selfe for the present publishing it, truly I should have kept it by me, till I had once againe gone over it. I find the whole piece very confusedly done; the stile unequall and unpolished; many particulars (when they are not absolutely necessary to my maine drift) too slightly touched, and farre from being driven home: and in a word, all of it seemeth to be rather but a loose modell and roughcast of what I designe to do, then a complete worke throughly finished.

But since by my overforward promising of this piece to severall frindes[1], that have beene very earnest for it, I have now brought my selfe to that passe, that it would ill become me to delay any longer the publishing of some thing upon this subject; and that obligations of an other nature permitt me not att the present to dwell any longer upon this (besides that, so laysy a braine as mine is, groweth soone weary when it hath so entangled a skeane as this is to unwind) I now send it you as it is; but with a promise, that att my first leisure, I will take a strict survey of it; and then in an other edition, will[2] polish, correct and adde what shall appeare needfull to me. If any man shall take the booke out of your hand, invited by the title and subject to looke into it; I pray you in my behalfe represent unto him, how distant my profession is, and how contrary my education hath beene, from

considère trop vil pour lui de se pencher sur les subtilités de leurs mystères simplement pour la science.

Outre la liberté de passer rapidement sur de multiples détails que m'accorde l'objectif que je me suis fixé, je trouve à la relecture de l'ensemble de ce que j'ai écrit pour l'imprimeur que j'ai failli dans cela même que je devais faire pour accomplir mon dessein et mon ambition, au point que si je ne m'étais pas engagé pour sa publication, en vérité je l'aurais conservé afin de le retravailler. Je trouve l'ensemble confus, le style inégal et embarrassé ; de nombreux détails qui ne sont pas absolument nécessaires au cœur de mon propos sont abordés de façon trop superficielle et ne convainquent pas. En un mot, l'ensemble ressemble davantage à une maquette ou un brouillon de ce que je projetais de faire qu'à un ouvrage complet et bien achevé.

Mais puisque j'en suis venu à cette extrémité, ayant fermement promis ce travail à plusieurs amis qui l'appellent de leurs vœux, il serait malséant de retarder davantage la publication de quelque chose sur le sujet. De surcroît, des obligations d'un autre ordre ne me permettent pas à présent de demeurer plus longtemps dessus[3], et outre le fait qu'un esprit aussi paresseux que le mien se lasse rapidement quand il a des écheveaux si enchevêtrés à démêler, je vous l'envoie à présent, comme tel, mais assorti d'une promesse : dès que j'en aurai le temps, j'en ferai une relecture stricte et dans une prochaine édition, je le polirai, je le corrigerai et j'ajouterai ce qui me paraît nécessaire. Si un homme, attiré par le titre et le sujet de ce livre, vous le retire des mains, je vous prie de lui représenter combien peu ma profession et mon instruction m'ont préparé à écrire un

[1] Dans le manuscrit, « frends ».
[2] Dans le manuscrit, « I will ».
[3] Digby s'apprêtait à partir pour Rome pour plaider la cause de la reine Henriette-Marie auprès du pape.

writing of bookes. In every art, the plainest that is, there is an apprentiship necessary, before it can be expected one should worke in it a fashionable piece. The first attemptes are alwayes very imperfect ayminges; and are scarce discernable what they are meaned for, unlesse the master guide his schollers hand. Much more will the same happen in so difficult and spiny an affaire, as the writing upon such a nice and copious subject as this is, to one that is so wholy ignorant of the lawes of methode as I am.

livre. Dans tout métier, même le plus simple, on débute nécessairement avec un apprentissage avant de produire quelque chose de remarquable. Les premiers essais ont toujours des résultats imparfaits où l'on peut à peine discerner le but initial, à moins que le maître ne dirige la main de ses élèves. A fortiori, il en va de même pour une affaire si difficile et tortueuse qu'est l'écriture d'un travail sur un sujet si beau et vaste que le nôtre pour quelqu'un qui ignore complètement, comme moi, les lois de la méthode.

This free and ingenuous acknowledgement on my side, will I hope[1] prevayle with all ingenuous persons, who shall reade what I have written, to advertise me fairely (if they judge it worth their while) of what they dislike in it: to the end that in an other more accurate edition, I may give them better satisfaction. For besides what faylinges may be in the matter, I can not doubt but that even in the expressions of it, there must often be great obscurity and shortenesse; which I, who have my thoughts filled with the thinges themselves, am not aware of. So that, what per adventure may seeme very full to me, because every imperfect touch bringeth into my minde the entire notion and whole chaine of circumstances belonging to that thing I have so often beaten upon; may appeare very crude and maymed to a stranger, that can not guesse what I would be att, otherwise then as my direct wordes do leade him.

Ma franchise et ma candeur convaincront, je l'espère, les personnes de bonne volonté qui liront ce que j'ai écrit et qui me feront savoir, s'ils en estiment valoir leur peine, ce qui leur aura déplu, afin que lors de la prochaine révision de cette publication, je puisse leur donner davantage de satisfaction. Car hormis les défauts qu'il peut y avoir dans le fond, je ne doute pas que la forme souffre fréquemment d'un manque de clarté et d'une expression trop ramassée, ce dont je ne me rends pas compte, mes pensées étant tout imbues de ces choses. De sorte que ce qui peut me paraître complet puisque chaque touche imparfaite m'évoque la notion tout entière et l'enchaînement des circonstances liées à la chose sur laquelle je me suis si souvent penché, peut sembler embarrassé et embrouillé à un autre qui n'aurait pas l'intuition de ce vers quoi je tends et qui comprendrait ce que j'aborde uniquement par ce que mes mots dénotent.

One thing more I shall wish you to desire of them who happily may peruse these two Treatises; aswell for their owne sakes, as for mine. And that is, that they will not passe their censure upon any particular piece, or broken parcell of eyther of them, taken by it selfe. Lett them draw the entire thridde through their fingers, and lett them examine the consequentnesse of the whole body of the doctrine I deliver; and lett them compare it by a like survey

J'aimerais que vous demandiez une dernière chose à ceux qui se plongeront dans ces *Deux traités*, tant pour eux que pour moi-même. C'est qu'ils n'exercent pas leur censure sur un passage spécifique ou un extrait pris isolément. Qu'ils reprennent le fil du raisonnement dans son ensemble et qu'ils examinent la cohérence de ma doctrine tout entière, et qu'ils la comparent avec une étude semblable enseignée dans les Écoles. S'ils trouvent dans celles-ci de

[1] Dans le manuscrit, « (I hope) ».

with what is ordinarily taught in the schooles: and if they find in theirs, many brackes and short endes which can not be spunne into an even piece, and in mine, a faire coherence throughout; I shall promise my selfe a favourable doome from them, and that they will have an acquiescence in themselves to what I have here presented them with: whereas, if they but ravell it over loosely, and pitch upon disputing against particular conclusions, that att the first encounter of them single, may seeme harsh unto them, (which is the ordinary course of flashy wits, who can not fadome the whole extent of a large discourse) it is impossible but that they should be very much unsatisfyed of me; and goe away with a persuasion, that some such truthes as upon the whole matter are most evident (one stone in the arch supporting an other, and the whole) are meere chymeras and wilde paradoxes.

nombreuses digressions et apories qui ne peuvent être tissées en un ensemble cohérent, et dans la mienne une belle cohérence de part en part, j'escompte alors un accueil plus favorable auprès d'eux : au fond d'eux-mêmes ils adhéreront à ce que je leur ai présenté, tandis que s'ils ne parcourent mon travail que librement et ne s'attellent à en disputer que les conclusions isolées qui leur paraissent erronées à première vue (ce qui est souvent le cas des esprits rapides peu capables d'embrasser l'ampleur d'un long discours), ils seront forcément déçus de mon travail et repartiront avec la conviction que certaines vérités évidentes en la matière (chaque pierre de l'édifice en soutenant une autre ainsi que l'ensemble) ne sont que chimères et paradoxes insensés.

But (Sonne) it is time my booke should speake it selfe, rather then I speake any longer of it here. Reade it carefully over, and lett me see by the effects of your governing your selfe, that you make such right use of it, as I may be comforted in having chosen you to bequeath it unto. God in heaven blesse you. Paris the last of August 1644.

Mais, mon fils, plutôt que d'en parler, il est temps que je laisse mon livre parler de lui-même. Lisez-le de près et prouvez-moi, par votre façon de vous conduire, que vous en faites bon usage, que je puisse être conforté d'avoir choisi de vous le dédier. Que Dieu vous bénisse. Paris, le 31 août 1644.

Your Loving Father KENELME DIGBY.

Votre père très aimant, Kenelme Digby.

Traité des corps, préface

Dans sa préface au *Traité des corps*, Digby s'insurge, comme beaucoup à son époque, contre l'enseignement scolastique qu'il estime peu pédagogique, anti-intellectuel et hypocrite. Les jeunes esprits n'y trouvent aucun apprentissage de la réflexion, les curieux n'y décèlent pas de clés pour comprendre le fonctionnement du monde physique ou spirituel, et le savoir s'y réduit à une apparence qui n'a rien de commun avec la vérité.

THE PREFACE

THIS writing was designed to have seene the light under the name of one

Préface

À l'origine, ces propos devaient ne former qu'un seul traité, mais après qu'ils

treatise. But after it was drawne in paper; as I cast a view over it, I found the prooemiall part (which is that which treateth of Bodies) so ample in respect of the other (which was the end of it; and for whose sake I meddled with it) that I readily apprehended my reader would thinke I had gone much astray from my text, when proposing to speake of the immortality of Mans Soule, three parts of foure of the whole discourse, should not so much as in one word mention that soule, whose nature and proprieties I aymed at the discovery of. To avoyde this incongruity, occasioned mee to change the name and unity of the worke; and to make the survay of bodies, a body by it selfe though subordinate to the treatise of the soule. Which notwithstanding it be lesse in bulke then the other; yet I dare promise my Reader, that if he bestow the paines requisite to perfect him selfe in it, he will find as much time well spent in the due reading of it, as in the reading of the former treatise, though farre more large.

But I discerne an objection obvious to be made; or rather a question; why I should spend so much time in the consideration of bodies, whereas none that hath formerly written of this subject, hath in any measure done the like. I might answere that they had, upon other occasions, first written of the nature of bodies: as I may instance in Aristotle; and sundry others, who either have themselves professedly treated the science of bodies, or have supposed that part sufficiently performed by other pennes. But truly, I was by an unavoydable necessity hereunto obliged: which is, a current of doctrine that at this day, much raigneth in the Christian Schooles, where bodies and their operations, are explicated after the manner of spirituall thinges. For wee having very slender knowledge of spirituall substances, can reach no further into their nature, then to know that they have certaine powers, or qualities; but can seldome penetrate so deepe, as to descend to the particulars of such Qualities, or Powers. Now our moderne Philosophers

furent couchés sur le papier, comme je me penchai dessus, je m'aperçus que la partie qui l'inaugurait (qui correspond au traité des corps) était si ample par rapport à sa contrepartie (qui était son but ultime et la raison pour laquelle je m'attelai à la tâche) que je devançai l'objection flagrante de mon lecteur qui penserait que j'ai fait fausse route en ne mentionnant le terme d'âme que dans un quart de ce discours qui vise à en démontrer l'immortalité et à en découvrir la nature et les propriétés. Afin d'éviter cette incongruité, j'ai changé le titre et l'organisation de mon travail : du panorama sur les corps, j'ai fait un corps autonome, bien que dévolu au traité de l'âme. Ce dernier est cependant bien moindre que la partie précédente, mais je promets au lecteur que s'il se donne le mal nécessaire pour se perfectionner en la matière, il trouvera son temps bien employé à cette lecture comme à l'étude du traité précédent, bien que plus ample.

J'anticipe une objection évidente que l'on me fera, ou plutôt, une question : pourquoi consacrer tant de temps à expliquer les corps alors que, jusques à présent, jamais ceux qui ont écrit sur le sujet ne s'y sont pris de la sorte ? Je pourrais mettre en avant qu'ils ont déjà disserté sur la nature des corps en d'autres occasions, comme Aristote et beaucoup d'autres qui ont soit ouvertement abordé la science des corps, soit estimé que celle-ci avait été suffisamment étudiée par d'autres plumes. Mais en vérité, j'y ai été inéluctablement contraint par une doctrine qui prévaut dans les Écoles du monde chrétien où les corps et leurs opérations sont expliqués à la façon des choses spirituelles. De fait, notre connaissance des substances spirituelles est si ténue que nous savons seulement, de leur nature, qu'elles ont certaines puissances ou qualités, mais nous pouvons rarement les pénétrer d'une façon suffisamment profonde qui nous permette d'en détailler les qualités ou puissances. Nos philosophes modernes ont d'abord introduit un tel enseignement

have introduced such a course of learning into the schooles, that unto all questions concerning the proper natures of bodies, and their operations, it is held sufficient to answere, they have a quality, or a power to doe such a thing. And afterwards they dispute whether this Quality or Power, be an Entity distinct from its subject, or no; and how it is seperable, or unseperable from it, and the like. Conformable to this, who will looke into the bookes, which are in vogue in these schooles, shall find such answers and such controversies every where, and few others. As, of the sensible qualities: aske what it is to be white or red, what to be sweete or sower, what to be odoriferous, or stincking, what to be cold or hott? And you are presently paid with, that it is a sensible quality, which hath the power to make a wall white or red, to make a meate agreeable or disagreeable to the tast, to make a gratefull or ungratefull smell to the nose etc: Likewise they make the same questions and resolutions, of Gravity and Levity: as whether they be qualities, that is, entities distinct from their subject: and whether they be active or passive; [which when they have disputed slightly, and in common, with logicall arguments; they rest there, without any further searching into the physicall causes or effects of them].[1] The like you shall find of all strange effects of them. The loadestone and Electricall bodies are produced for miraculous, and not understandable thinges; and in which, it must be acknowledged, that they worke by hidden qualities, that mans witt cannot reach unto. And ascending to living bodies, they give it for a Maxime: that life is the action of the same Entity upon it selfe: that sense is likewise a worke of an intrinsecall power, in the part we call sense, upon it selfe. Which, our predecessors held the greatest absurdities that could be spoken in Philosophy. Even some Physitians, that take upon them to teach the curing of our bodies, do often pay us with such termes,

dans les Écoles que, en ce qui concerne les questions propres à la nature des corps et à leurs opérations, ils considèrent suffisant d'établir que les corps ont la qualité ou la puissance de faire telle ou telle chose. Ensuite, ils débattent la question de savoir si telle qualité ou telle puissance est une entité distincte de son sujet ou non, si elle en est séparable ou inséparable et ainsi de suite. Quiconque regardera dans les livres en vogue dans les Écoles y trouvera, en raison de cela, une multitude de questions et de controverses, et peu d'autres choses. Ainsi en va-t-il pour les qualités sensibles : si l'on demande ce que signifie être blanc ou rouge, sucré ou amer, parfumé ou puant, ou encore froid ou chaud, on s'entend dire que c'est en raison d'une qualité sensible qui a le pouvoir de rendre le mur blanc ou rouge, de conférer à la nourriture un goût agréable ou répugnant, d'émettre une odeur plaisante ou vile et ainsi de suite. De même, en ce qui concerne la gravité et la lévité, ils posent les questions et leurs solutions en des termes similaires, se demandant si elles sont des qualités, si elles sont des entités distinctes de leur sujet, si elles sont actives ou passives, [et lorsqu'ils ont un peu débattu l'affaire entre eux, ils s'en tiennent à quelques arguments de logique, sans approfondir leurs causes ou leurs effets physiques]. Ils font de même pour tous les effets sur lesquels on s'interroge. L'aimant et les corps électriques sont des exemples de choses miraculeuses auxquelles l'entendement ne peut accéder ; ils expliquent ces dernières à l'aide de qualités occultes, que l'esprit humain ne peut entendre. Quand ils en viennent aux corps vivants, ils appliquent le principe selon lequel la vie est l'action de l'entité sur elle-même, et les sensations sont-elles aussi l'œuvre d'une puissance intrinsèque sur elle-même au sein de l'organe que l'on appelle le sens. Nos prédécesseurs en philosophie tenaient de tels propos pour le sommet de l'absurdité. Même certains médecins, qui portent la responsabilité de soigner nos corps, nous

[1] Dans le manuscrit, « which when… of them » est ajouté en marge du manuscrit.

among them, you have long discourses of a retentive, of an expulsive, of a purging, of a consolidating faculty: and so of every thing that eyther passeth in our body, or is applied for remedy. And the meaner sort of Physitians know no more, but that such faculties are; though indeed they that[1] are truly Physitians, know also in what they consist; without which knowledge it is much to be feared, Physitians will do more harme then good.

But to returne to our subject: this course of doctrine in the schooles, hath forced me to a greate deale of paines in seeking to discover the nature of all such actions (or of the maine part of them) as were famed for incomprehensible: for what hope could I have, out of the actions of the soule to convince the nature of it to be incorporeall; if I could give no other account of bodies operations, then that they were performed by qualities occult, specificall, or incomprehensible? Would not my adversary presently answere, that any operation, out of which I should presse the soules being spirituall, was performed by a corporeall occult quality: and that as he must acknowledge it to be incomprehensible, so must I likewise acknowledge other qualities of bodies, to be as incomprehensible: and therefore could not with reason presse him, to shew how a body was able to doe such an operation, as I should inferre must of necessity proceede from a spiritt, since that neyther could I give account how the loadestone drew iron, or looked to the north; how a stone, and other heavy thinges were carried downewardes; how sight or fantasie was made; how digestion or purging were effected; and many other such questions, which are so slightly resolved in the schooles?

Besides this reason, the very desire of knowledge in my selfe; and a willingnesse to be avaylable unto others (att the least so farre as to sett them on seeking for it, without having a prejudice of impossibity

infligent de tels termes, et parmi eux on entend de longs discours sur les facultés rétentives, expulsives ou purgatives, et ainsi de tout ce qui se passe dans notre corps ou de ce qui est appliqué comme traitement. Le dernier des médecins n'en sait pas davantage sur ce que sont ces facultés ; mais les véritables médecins, eux, savent bien en quoi elles consistent, car sans cette science, on peut le craindre, les médecins feraient plus de mal que de bien.

Mais pour revenir à notre sujet, cette tendance doctrinaire dans les Écoles m'a contraint à chercher la nature (ou tout au moins l'essentiel) de ces actions que l'on dit incompréhensibles, au prix de grands efforts. De fait, comment pourrais-je démontrer que la nature de l'âme est immatérielle si je ne donnais aucune explication des opérations corporelles autre que de dire qu'elles sont effectuées par des qualités occultes, spécifiques ou incompréhensibles ? Mon adversaire me répondrait alors que toute opération que j'avance à l'appui de l'incorporalité de l'âme est accomplie par une qualité occulte corporelle, et comme il doit la reconnaître incompréhensible, de même je dois reconnaître tout aussi incompréhensibles d'autres qualités des corps. Par conséquent, je ne pourrais pas insister pour qu'il nous montre comment un corps peut effectuer telle opération dont je déduis qu'elle doit nécessairement découler d'un esprit, puisque je ne pourrais pas non plus expliquer comment l'aimant attire le fer ou s'oriente vers le nord, comment une pierre ou toute chose lourde est entraînée vers le bas, comment la vision ou l'imagination s'opère, comment la digestion ou la purgation s'effectuent et toutes les questions de la sorte qui sont résolues de façon si négligente dans les Écoles.

En sus de cette raison, mon désir de connaissance et un souhait de me rendre accessible aux autres (au moins pour ce qui est de les mettre sur la voie de cette recherche, en les départissant du préjugé

[1] Dans le manuscrit, « who ».

in attaining it) was unto me a sufficient motive, to enlarge my discourse to the bulke it is risen unto. For what a misery is it, that the flower and best wittes of Christendome, which flocke to the Universities, under pretence and upon hope of gaining knowledge, should be there deluded; and after many yeares of toyle and expence, be sent home againe, with nothing acquired more then a faculty, and readynesse to talke like parrats of many thinges; but not to understand so much as anyone; and withall with a persuasion that in truth nothing can be knowne? For setting knowledge aside, what can it avayle a man to be able to talke of any thing? What are those wranglinges, where the discovery of truth is neyther sought, nor hoped for, but meerely vanity and ostentation? Doth not all tend, to make him seeme and appeare that which indeed he is not? Nor lett any body take it ill at my handes, that I speake thus of the moderne schooles: for indeed it is rather themselves then I that say it. Excepting Mathematikes, lett all the other schooles pronounce their owne mindes, and say ingenuously, whether they themselves beleeve they have so much as any one demonstration, from the beginning to the ending of the whole course of their learning. And if all, or the most part, will agree that any one position is demonstrated perfectly, and as it ought to be, and as thousands of conclusions are demonstrated in Mathematikes; I am ready to undergoe the blame of having calumniated them, and will as readily make them amendes. But if they neither will, nor can; then their owne verdict cleareth me: and it is not so much I, as they, that make this profession of the shallownesse of their doctrine. And to this purpose I have often hard the lamentations of divers, as greate wittes as any that converse in the schooles, complaining of this defect. But in so greate an evidence of the effect, proofes are superfluous.

Wherefore I will leave this subject, to declare what I have here designed, and gone about, towardes the remedy of this

selon lequel la science est inatteignable) s'avèrent suffisants comme motivation pour élargir mon discours à un tel point. Quelle misère que la fleur de la Chrétienté, que ses plus beaux esprits qui affluent dans les universités, ouvertement animés de l'espoir d'y acquérir du savoir, y soient ainsi induits en erreur, et après des années de labeur et de dépenses, rentrent chez eux en n'ayant acquis qu'une disposition à parler de tout comme des perroquets, alors qu'ils ne comprennent guère mieux que les autres, et sont convaincus qu'en matière de vérité, rien ne peut être connu. Si l'on met de côté le savoir, quel profit un homme peut-il avoir à pouvoir parler de quelque chose ? À quoi bon ces disputes où la vérité n'est ni recherchée ni même souhaitée, si ce n'est pour satisfaire la vanité et l'ostentation ? Chacun ne s'efforce-t-il pas d'apparaître tel qu'il n'est pas ? Que personne ne prenne mal que je parle ainsi des Écoles modernes, car en réalité la critique émane de leur sein plutôt que de moi. En dehors de la faculté de mathématiques, que toutes les facultés expriment ce qu'elles pensent et disent en toute vérité si elles pensent avoir produit ne serait-ce qu'une seule démonstration depuis le jour où elles ont commencé à enseigner. Et si toutes, ou la plupart, s'accordent pour dire qu'une thèse a été parfaitement démontrée, dans les règles de l'art, avec une rigueur semblable à celle employée dans les démonstrations mathématiques, je suis disposé à prendre la responsabilité d'avoir calomnié les Écoles et je réparerai volontiers mes torts envers elles. Mais si aucun ne veut ni ne peut l'affirmer, alors leur propre jugement confirme mes dires et ce n'est alors pas tant moi qu'eux qui proclament la vacuité de leur doctrine. Et, en effet, j'ai fréquemment entendu ce genre de jérémiades et de plaintes exprimées par des esprits nombreux et tout aussi brillants que ceux qui pérorent dans les Écoles. Mais en de tels cas où l'effet est évident, les preuves sont superflues.

Je vais donc délaisser ce sujet pour expliquer mon dessein pour pallier ce travers. Puisque la méthode des Écoles est

inconvenience. Which is, that whereas in the schooles, there is a loose methode, or rather none; but that it is lawfull, by the liberty of a commentator, to handle any question, in any place (which [is the cause of the slightnesse of their doctrine,][1] and can never be the way to any science or certitude) I have taken my beginninges from the commonest thinges that are in nature: namely, from the notions of Quantity, and its first differences: which are the most simple, and radicall notions that are, and in which all the rest are to be grounded. From them I endeavour by immediate composition of them, and derivation from them, to bring downe my discourse to the Elements, which are the primary, and most simple bodies in nature. From these, I proceed to compounded bodies; first, to those that are called mixed; and then, to living bodies: declaring in common the proprieties and operations that belong unto them. And by occasion as I passe along, I light here and there on those operations, which seeme most admirable in nature, to shew how they are performed; or att the least, how they may be performed: that though I misse in particular of the industry of nature, yet I may neverthelesse hitt my intent; which is, to trace out a way, how these, and such like operations may be effected by an exact disposition, and ordering (though intricate) of quantitative and corporeall partes: and to shew, that they oblige us not to recurre unto hidden and unexplicable qualities. And if I have declared so many of these, as may begett a probable persuasion in my reader, that the rest, which I have not touched, may likewise be displayed, and shewed to spring out of the same groundes, if curious and constant searchers into nature, will make their taske to penetrate into them; I have therein obtained my desire and intent; which is onely, to shew from what principles, all kindes of corporeall operations do proceed; and what kind of operations all these must be, which may

lâche – voire inexistante – mais qu'un commentateur peut légitimement et librement aborder la question qu'il souhaite en quelque lieu que ce soit (ce qui est la cause de la frivolité de leur doctrine et qui ne peut jamais fonder ni science ni certitude), je puise mes prémisses dans ce que la nature a de plus courant, à savoir la notion de quantité et ses premières distinctions, qui sont les notions les plus simples et élémentaires qui soient et dans lesquelles tout le reste s'enracine. Par leur composition et l'agencement de celles-ci, je m'efforce d'amener mon discours aux éléments qui sont les corps fondamentaux et les plus simples de la nature. De là, je passe aux corps composés ; je commence avec ceux que l'on appelle les corps mixtes, puis j'aborde les corps vivants, et ensuite je détaille les propriétés et opérations qu'ils ont en commun. À l'occasion, j'élucide çà et là, en passant, les opérations de la nature qui suscitent l'étonnement et je montre comment elles sont effectuées, ou au moins comment elles pourraient être effectuées, de sorte que bien que je passe sur les détails de l'opération de la nature, je puisse tout de même atteindre mon but qui est d'ébaucher la façon dont ces actions et d'autres semblables peuvent être effectuées par une disposition exacte et une organisation (bien que complexe) des parties quantitatives et corporelles, ce qui devrait prouver qu'elles ne nous obligent pas à recourir à des qualités occultes et inexplicables. Et si je démontre suffisamment d'effets pour convaincre mon lecteur, les autres, auxquels je n'aurais pas touché, pourront être exposés de la même manière et surgir des mêmes fondements si des gens assidus au travail veulent bien, nourris de leur curiosité, sonder la nature et pénétrer ses effets. J'aurais alors atteint mon objectif et satisfait mon désir qui est seulement de montrer de quels principes toutes les opérations corporelles jaillissent, et de quelle sorte sont les opérations qui découlent de ces principes, afin de pouvoir

[1] Dans le manuscrit, « is the cause… doctrine » est ajouté en marge.

issue out of these principles:[1] to the end, that I may from thence, make a steppe to raise my discourse to the contemplation of the soule; and shew, that her operations are such, as cannot proceed from those principles; which being adequate and common to all bodies, we may rest assured, that what cannot issue from them, cannot have a body for its source.

I will therefore end this preface, with entreating my reader to consider, that in a discourse proceeding in such order as I have declared, he must not expect to understand, and be satisfied, with what is said in any middle or later part, unlesse he first have read, and understood what goeth before. Wherefore, if he cannot resolve with himselfe, to take it along orderly as it lyeth from the beginning, he shall do himselfe (as well as me) right, not to meddle att all with this booke. But if he will employ any time upon it, to receive advantage by it, he must be content to take the paines to understand throughly every particular as it is sett downe. And if his memory will not serve him to carry every one along with him, yet att the least lett, him be sure to remember the place where it is handled, and upon occasion, returne a looke backe upon it, when it may stand him in steede. If he thinketh this diligence too burthensome, lett him consider that the writing hereof, hath cost the Author much more paines: who as he will esteeme them exceedingly well employed, if they may contribute ought to the content or advantage of any free and ingenuous mind; so[2] if any others shall expresse a neglect of what he hath with so much labour hewed out of the hard rocke of nature; or shall discourteously cavill att the notions he so freely imparteth unto them; all the

ensuite élever mon discours à la contemplation de l'âme et montrer que les opérations de cette dernière sont telles qu'elles ne peuvent pas découler de ces mêmes principes. Ceux-ci étant adaptés et communs à tous les corps, nous pouvons être certains que ce qui n'en découle pas ne peut avoir le corps pour origine.

Je termine donc cette préface et rappelle au lecteur que, puisque mon discours se déroule dans l'ordre que je viens d'expliquer, il ne doit pas s'attendre à comprendre ni à être satisfait de ce qui se trouve au milieu ou à la fin s'il n'a pas lu et compris ce qui arrive avant. Par conséquent, s'il ne peut se résoudre à le prendre dans l'ordre qu'il est, depuis le début, il fera mieux (pour lui-même comme pour moi) de ne pas se mêler du tout de ce livre. Mais s'il doit y consacrer du temps, pour en tirer avantage il lui faut s'efforcer de comprendre complètement tous les détails tels qu'ils sont expliqués. Et si sa mémoire ne lui permet pas de retenir chaque chose au fil de sa lecture, qu'il se souvienne au moins de l'endroit où les choses sont traitées afin de s'y reporter à l'occasion quand cela peut l'aider. S'il pense ce travail trop lourd, qu'il se souvienne que l'écriture de ce discours a coûté bien plus d'efforts à l'auteur qui les considérera extrêmement bien employés s'ils ont contribué en quoi que ce fût à satisfaire ou à améliorer un esprit libre et innocent. De sorte que[3] si d'autres dédaignent ce qu'il a, au prix d'un grand effort, taillé dans la roche dure de la nature, ou qu'ils ergotent avec grossièreté sur les notions qu'il leur offre généreusement, il n'aura d'autre grief que d'inviter le premier d'entre eux à s'entretenir d'un sujet plus

[1] Dans le manuscrit, un passage est biffé : « to shew from what 'kind of operations may be performed by bodies and issue ou of the principles of bodies' ».

[2] Dans le manuscrit, le passage suivant est biffé : « of any free and ingenuous minde: so 'all the rissentment he will makeof such neglect of the matter his booke treateth of, will be to call to minde the fortune of him that endeavouring to feede unjudging swines wth jewells, had them despise and troden under their feete, and himself ill treated and torne by them.' »

[3] Passage biffé : « De sorte que tout le ressentiment qu'il pourrait tirer du dédain avec lequel on traite son livre, le conduira à se ressouvenir du sort de celui qui tentait de nourrir les porcs de bijoux : ceux-ci furent dédaignés et piétinés tandis que lui-même fut bousculé et écorché. »

ressentment he shall make thereof, will be to desire the first, to consider, that their slight esteeme of his worke, obligeth them to entertaine their thoughts with some more noble and more profittable subject, and better treated, then this is: and the later sort, to justifie their dislike of his doctrine, by delivering a fairer and more complete body of Philosophy, of their owne. Which if hereupon they do, his being the occasion of the ones bettering themselves, and of the others bettering the world, will be the best successe he can wish his booke.

noble, plus profitable et mieux traité puisqu'il estime si peu le présent travail, et de prier le second de justifier son dégoût de la présente doctrine en produisant une philosophie personnelle plus belle et plus complète. S'ils le font, ce livre aura été l'occasion pour les uns de s'améliorer et pour les autres d'améliorer le monde, ce qui est le plus grand succès que l'on peut espérer pour ce livre.

Traité de l'âme, préface

Dans sa préface au second traité, Digby justifie la démesure de la première partie de son ouvrage. Il expose d'abord la nécessité de lire le premier traité pour comprendre le second et rappelle que son objectif est profondément anthropologique dans la mesure où il cherche à définir ce qu'est l'homme. Il y reprend la définition du corps comme ce qui est composé de parties et ce qui est sujet à la division, puis il expose à grands traits la démonstration du second traité où l'analyse du discours de l'homme et de ses appréhensions permet de conclure à l'indivisibilité de ces dernières et de préparer la démonstration de l'immortalité de l'âme qui les produit et qui, elle-même indivisible, ne peut être soumise à la division ni à la corruption.

La préface occupe les pages 349 à 354 de la première version publiée en 1644 qui sert de base à ma traduction. Lorsque le texte diverge de celui du manuscrit, je l'indique en note.

The preface.

IT is now high time for us to cast an eye upon the other leafe of our accounts: or peradventure I may more properly say, to fall to the perusall of our owne accountes: for hitherto, our time and paines have beene taken up, in examining and casting the accountes of others: to the end, that from the foote and totall of them, we may drive on our owne the more smoothly. In ours then, we shall

Préface

Il est maintenant grand temps pour nous de jeter un œil sur l'autre volet de notre exposé, ou plutôt, pour le dire plus justement, d'examiner notre propre explication, car jusques à présent, notre temps et nos efforts ont été consacrés à considérer les explications des autres, afin que nous puissions mener la nôtre plus facilement. Dans notre justification, nous allons rencontrer une nouvelle capitale,

meete with a new Capitall; we shall discover a new world, of a quite different straine and nature from that which all this while we have employed ourselves about. We will enter into them, with taking a survay of the great Master of all that large family, we have so summarily viewed: I meane of Man, as he is Man: that is, not as he is subject to those lawes whereby other bodies are governed (for therein he hath no praeeminence, to raise him out of their throng:) but as he exceedeth the rest of creatures, which are subject to his managing: and as he ruleth over nature herselfe, making her serve his designes; and subjecting her noblest powers, to his lawes, and as he is distinguished from all other creatures whatsoever. To the end we may discover, whether that principle in him, from whence those actions do proceede which are properly his, be but some refined composition, of the same kind we have already treated of: or whether it deriveth its source and origine, from some higher spring and stocke, and be of a quite different nature.

nous allons découvrir un monde nouveau, d'une teneur et d'une nature bien différente de celles que nous avons travaillées jusqu'à présent. Nous allons les pénétrer en adoptant la vue d'ensemble qu'a le Maître éminent de cette grande famille que nous avons survolée de façon si sommaire : je veux dire l'Homme en tant qu'il est Homme, c'est-à-dire non pas comme sujet des lois qui gouvernent les autres corps (car il n'a pas le pouvoir de s'en affranchir), mais comme celui qui dépasse le reste des créatures qui sont soumises à sa direction, qui gouverne la nature elle-même, la soumettant à ses desseins et astreignant les plus nobles de ses puissances à ses lois, et qui se distingue de l'ensemble des autres créatures. L'objectif est de découvrir si ce principe qui lui est propre et d'où découlent toutes ses actions est une composition raffinée du même ordre que ce que nous avons déjà exposé, ou s'il tire sa première origine d'une racine et d'une famille de nature plus élevée et résolument différente.

Having then by our former Treatise mastered the oppositions, which else would have taken armes against us, when we should have beene in the middest of our aedifice; and having cleared the objections which lay in our way, from the perverse Qualities of the soules neighbours, the severall common wealthes of Bodies: we must now beginne with David to gather together our Materialls; and to take a survay of our owne provisions: that so we may proceed with Salomon, to the sacred building of Gods temple. But before we goe about it, it will not be amisse, that we shew the reason, why we have made our porch so great, and have added so long an entry, that the house is not likely to have thereunto a correspondent bulke: and when the necessity of my doing so, shall appeare, I hope my paines will meete with a favourable censure, and receive a faire admittance.

Ayant neutralisé dans le précédent traité les objections et réfutations que sinon on nous aurait opposées en pleine démonstration, j'ai libéré notre chemin des qualités perverses peuplant les royaumes du corps qui avoisinent l'âme. Nous devons à présent rassembler nos matériaux avec David et faire état de nos réserves afin de pouvoir, avec Salomon, bâtir le temple sacré de Dieu. Mais avant de nous y atteler, il ne sera pas inopportun de montrer la raison pour laquelle le porche est si grand, et pour laquelle nous avons ajouté une entrée si conséquente, bien que la maison ne soit pas susceptible d'avoir la dimension correspondante, et quand la nécessité qui m'y a poussé apparaîtra clairement, j'espère que mes efforts seront appréciés et trouveront un accueil favorable.

We proposed unto our selves to shew

Nous nous étions proposé de prouver

that our soules are immortall: whereupon, casting about to find the groundes of immortality, and discerning it to be a negative, we conceived that we ought to beginne our search, with enquiring What Mortality is; and what be the causes of it. Which when we should have discovered, and have brought the soule to their teste, if we found they trenched not upon her, nor any way concerned her condition, we might safely conclude, that of necessity she must be immortall. Looking then into the causes of mortality, we saw that all bodies round about us were mortall: whence perceiving that mortality extended it selfe as farre as corporeity, we found our selves obliged, if we would free the soule from that law, to shew that she is not corporeall. This could not be done without enquiring what corporeity was. Now it being a rule among Logitians, that a definition can not be good, unlesse it comprehend and reach to every particular of that which is defined; we perceived it impossible to know compleatly, what a Body is, without taking a generall view of all those thinges, which we comprise under the name and meaning of Bodies. This is the cause, we spent so much time in the first Treatise: and I hope to good purpose; for there we found, that the nature of a Body, consisted in being made of partes: that all the differencies of bodies, are reduced to having more or lesse partes, in comparison to their substance, thus and thus ordered: and lastly, thall [sic] all their operations, are nothing else but locall motion, which followeth naturally out of having partes. So as it appeareth evidently from hence, that if any thing have a being, and yet have no partes; it is not a body, but a substance of an other quality and condition: and consequently, if we can find the soules Being to be without partes, and that her operations, are no locall translation· we evidently conclude her to be an immateriall or spirituall substance.

que l'âme est immortelle. À cette fin, nous nous enquîmes des fondements de l'immortalité et, trouvant qu'ils étaient négatifs, conçûmes que nous devions débuter notre enquête par une exploration de la définition de la mortalité et de ses effets. Une fois ces derniers établis, nous amènerions l'âme et la scruterions afin de voir si la mortalité y avait une prérogative ou si elle se rapportait d'une façon ou d'une autre à sa condition, en l'absence de quoi nous pourrions conclure avec certitude qu'elle est nécessairement immortelle. En dévoilant les causes de la mortalité, nous vîmes que tous les corps autour de nous étaient mortels, et en déduisîmes que la mortalité s'étendait aux confins de la corporéité, et nous nous trouvâmes contraints, afin de libérer l'âme d'une telle servitude, de montrer qu'elle n'est pas corporelle. Ceci ne pouvait être effectué sans parcourir la définition de la corporéité. Puisque les logiciens exigent qu'une bonne définition doive nécessairement inclure tous les détails de ce qu'elle définit, nous perçûmes qu'il était impossible de connaître pleinement la nature d'un corps sans embrasser dans une vue d'ensemble toutes ces choses que nous entendons par le terme de « corps ». C'est pour cela que nous consacrâmes tant de temps au premier traité, et, je l'espère, à bon escient, car nous y vîmes que la nature d'un corps étant d'être composé de parties, que toutes les différences des corps pouvaient être ramenées au fait d'avoir plus ou moins de parties, par rapport à leur substance, ordonnée de telle ou telle façon. Et enfin, nous observâmes que toutes leurs opérations n'étaient dues qu'au mouvement local qui découle naturellement du fait d'avoir des parties. Ainsi, il apparaît évident à ce point que si une chose doit avoir de l'être, mais non des parties, qu'elle n'est pas un corps, mais une substance d'un autre ordre et d'une condition différente ; et par conséquent, si nous pouvons déduire que l'être de l'âme ne comprend pas de parties, que ses opérations ne sont pas du mouvement

local, nous pourrons en conclure avec tout le poids de l'évidence qu'elle est une substance immatérielle ou spirituelle.

Peradventure it may be objected, that all this might have beene done a much shorter way then we have taken; and that we needed not have branched our discourse, into so many particulars, nor have driven them so home, as we have done: but that we might have taken our first rise from this ground, (which is as evident, as light of Reason can make it) that seeing we know biggenesse and a Body, to be one and the same, as well in the notion as in the thing; it must of necessity follow, that what hath not partes, nor worketh, nor is wrought upon by division, is not a body. I confesse, this objection appeareth very reasonable, and the consideration of it weighed so much with me, as, were all men of a free judgement, and not imbued with artificiall errours, I would for its sake, have saved my selfe a great deale of paines: but I find (as in the former Treatise I have frequently complained of) that there is crept into the world a fansy so contrary to this pregnant truth, and that it is so deepely settled in many mens minds (and not of the meanest note,) as all we have said, is peradventure too litle to roote it out.

Cependant, on peut objecter que tout ceci pourrait avoir été démontré plus rapidement d'une autre façon, et que nous n'avions pas à diviser notre discours en tant de détails ni à conclure sur chacun comme nous l'avons fait. Mais nous aurions pu nous appuyer sur le fait le plus évident que la raison puisse amener à la lumière : étant donné que l'étendue et le corps sont une seule et même chose, tant dans leur notion que dans la chose, il s'ensuit forcément que ce qui n'a pas de parties et ne divise ni ne souffre la division, n'est pas un corps. J'avoue que cette objection me paraît très raisonnable et que je la tiendrais suffisante si tous les hommes possédaient un entendement libre et affranchi d'erreurs artificielles ; elle m'aurait épargné un effort considérable. Mais je trouve, comme je m'en plaignais souvent dans le traité ci-dessus, qu'une méprise si contraire à cette féconde vérité s'est immiscée dans le monde et s'est installée si profondément dans les esprits des hommes, et pas des moindres, que tout ce que je viens de dire n'est peut-être pas suffisant pour la déraciner.

If any that being satisfyed with the rationall maxime we even now mentioned, and therefore hath not deemed it needefull, to employ his time in reading the former Treatise, should wish to know how this is come to passe, I shall here represent unto him, the summe of what I have more at large scattered in severall places of the former Treatise; and shall entreate him to consider, how nature teacheth us to call the proprieties of thinges whereby one is distinguished from an other, the Qualities of those thinges; and that according to the varieties of them, they have divers names suted out to divers of them; some being

Si quiconque, déjà convaincu de la maxime rationnelle que nous venons d'évoquer, n'a par conséquent pas estimé nécessaire de consacrer son temps à lire le premier traité et souhaite connaître les caractéristiques d'un corps, je vais lui résumer ici la somme de ce que j'ai développé plus largement en plusieurs endroits du premier traité. Je l'inviterai à envisager que la nature nous enseigne à appeler « qualités » les propriétés des choses qui les distinguent les unes des autres. Étant donnée leur diversité, elles ont des noms variés qui conviennent à cette multiplicité : certaines sont appelées des habitudes[1], d'autres des puissances,

[1] Je conserve le terme commun pour rester fidèle au principe de Digby qui veut revenir aux mots ordinaires, mais on pourrait aussi traduire par « habitus ».

called Habites, others Powers; and others by other names. Now what Aristotle, and the learned Grecians did meane by these thinges, is cleere by the examples they give of them: they terme Beauty and Health, Habites: the dispositions of our bodies to our bodily motions, Powers; as strength (which is the good temper of the sinewes) a Power; likewise Agility, a Power; so they use the names of the concoctive, the nutritive, the retentive, the excretive, Power; the health of the eyes, the eares, the nosethrills, &c: they call the Powers of seeing, of hearing, of smelling, &c: and the like of many others. But later Philosophers, being very disputative, and desiring to seeme ignorant of nothing (or rather, to seeme to know more then any that are gone before them and to refine their conceptions) have taken the notions, which by our first Masters were sett for common and confused explications of the natures, (to serve for conveniency and succinctenesse of discourse) to be truly and really particular Entities, or thinges of themselves: and so have filled their bookes, and the schooles, with unexplicable opinions, out of which no account of nature can be given: and which is worse, the way of searching on, is barred to others; and a mischievous error is growne into mens beliefes, that nothing can be knowne. By this meanes they have choaked the most plaine and evident definition of a body; bringing so many instances against it, that unwary men are forced to desert and deny the very first notions of nature and reason: for in truth, they turne all bodies into spirits, making (for example) heate, or cold, to be of it selfe indivisible, a thing by it selfe, whose nature is not conceivable; not the disposition or proportion of the partes of that body which is said to be hoat or cold; but a reall thing, that hath a proper Being and nature peculiar to it selfe; whereof they can render you no account: and so, may as well be against the notion of a body as not: for if light, the vertue of the loadestone, the power of seing, feeling

d'autres encore ont d'autres noms. Ce qu'Aristote et les savants grecs voulaient dire par ces choses est clair dans les exemples qu'ils en donnent : ils appellent la beauté et la santé des habitudes et l'aptitude de nos corps au mouvement physique des puissances, comme la force (qui correspond à une bonne santé des sinus) ou l'agilité. Il en va de même pour les termes de concoctif, de nutritif, de retentif et d'expulsif qui sont des puissances, ainsi que la santé des yeux, des oreilles, des narines, etc. à laquelle ils donnent des noms de puissances : la vue, l'ouïe et l'odorat, et ainsi de suite pour beaucoup d'autres choses. Mais par la suite, des philosophes rompus à la dispute et souhaitant ne paraître ignorants en rien (ou plutôt, qui souhaitaient paraître en savoir davantage que ceux qui les ont précédés et voulaient raffiner les conceptions de ces derniers), ont repris les notions que les premiers maîtres avaient établies pour expliquer les choses communes ou complexes de la nature (par commodité et par souci de concision dans leur discours) et ils les ont interprétées comme de véritables entités en elles-mêmes. Ils ont empli leurs livres et les Écoles de ces opinions inexplicables qui ne peuvent rendre aucun compte de la nature, et pire encore, qui empêchent toute enquête. La sotte erreur selon laquelle rien ne peut être connu s'est ainsi immiscée dans l'opinion commune. Par ce moyen, ils ont étouffé la définition la plus simple et la plus évidente d'un corps, amenant tant de circonstances contraires au point que les hommes qui n'y prennent pas garde délaissent et abjurent les notions primitives qu'offrent la nature et la raison. En vérité, ils font de tous les corps des esprits, transformant par exemple la chaleur ou le froid en une chose indivisible et autonome dont on ne peut concevoir la nature, une chose réelle qui a un être et une nature qui lui sont propres, au lieu de se pencher sur la disposition ou la proportion des parties de ce corps qui est réputé chaud ou froid. Ils ne peuvent rien vous en expliquer et ils

&c, be thinges that worke without time, in an instant; if they be not the dispositions of partes as partes, (whose nature is, to be more or lesse, to be next or farre off, &c:) how can it be truly said, that the notion of a body, is to be of partes? For if this be a true definition of a body, it followeth that all corporeall qualities and actions must likewise be some disposition and order of partes as partes: and that what is not so, is no body, nor bodily quality or propriety.

pourraient tout aussi bien être opposés à la notion de corps, car si la lumière, la vertu de l'aimant, la capacité de voir, de sentir, etc. sont indépendantes du temps et s'effectuent instantanément, si ces choses ne découlent pas de la disposition de parties en tant qu'elles sont des parties dont la nature est d'avoir une quantité plus ou moins grande, d'être proches ou lointaines, etc., alors comment peut-on dire en vérité que le corps, par définition, est constitué de parties ? Car si telle est la véritable définition d'un corps, il s'ensuit que toutes les qualités corporelles et les actions doivent revenir à quelque disposition ou quelque ordre de parties en tant que parties, et ce qui n'est pas ainsi n'est pas un corps et n'a ni les qualités ni les propriétés d'un corps.

This then was it that obliged me to go so farre about, and to shew in common, how all those effects which are so much admired in bodies, are, or may be made and continued by the sole order of quantitative partes and locall motion: this hath forced us to anatomise nature, and to beginne our dissection, with what first occurreth unto our sense from a body. In doing which, out of the first and most simple notion of Biggenesse or Quantity, we found out the prime division of Bodies, into Rare and Dense: then finding them to be the Qualities of dividing and of being divided (that is, of locall motion) we gained knowledge of the common properties of Gravity and Levity: from the combination of these, we retrived the foure first Qualities: and by them, the Elements. When we had agreed how the Elements were made, wee examined how their action and composition, raiseth those second qualities, which are seene in all mixt bodies, and doe make their divisions. Thence, proceeding into the operations of life, we resolved, they are composed and ordered meerely by the varieties of the former: nay, that sense and fantasy (the highest thinges we can discerne out of man) have no other source, but are subject to the lawes of

Ces considérations m'ont contraint d'aller aussi loin et de montrer que les effets que l'on admire dans les corps sont effectués et maintenus uniquement par l'ordre de la quantité des parties et du mouvement local : ceci nous a contraints à anatomiser la nature, et à commencer notre dissection par ce qui, dans les corps, touche nos sens en premier. Ce faisant, à partir de la notion simple de grandeur ou de quantité, nous remarquions que les premières divisions du corps se situent entre rare et dense, puis, nous constations qu'elles correspondent aux qualités de diviser et d'être divisé (c'est-à-dire au mouvement local) grâce auxquelles nous appréhendions la connaissance des propriétés de la gravité et de la lévité. La combinaison de toutes ces qualités nous permit de saisir les quatre premières qualités, et par celles-ci les éléments. Une fois établie la façon dont les éléments sont faits, nous examinâmes comment leur action et leur composition suscitent les qualités secondes, que l'on trouve dans tous les corps mixtes, et comment elles se divisent. À partir de là, nous nous tournâmes vers les opérations des êtres vivants et nous constatâmes qu'elles ne sont que des compositions, des arrangements et des variations des

partes, and of Rarity and Density; so that in the end we became assured of this important Maxime: That nothing whatsoever we know to be a Body, can be exempted from the declared lawes, and orderly motions, of Bodies: unto which, lett us adde two other positions, which fell also within our discovery: the first that it is constantly found in nature, that none of the bodies we know, do move themselves; but their motion must be founded in some thing without them: the second, that no body moveth an other, unlesse it selfe be also moved: and it will follow evidently out of them, (if they be of necessity and not prevaricable) that some other Principle beyond bodies, is required to be the roote and first ground of motion in them: as Mr. White hath most acutely and solidely demonstrated, in that excellent worke, I have so often cited in my former Treatise.

précédentes. De fait, les sens et la fantaisie, facultés les plus élevées chez l'homme, n'ont d'autre source que celles qui sont sujettes aux lois des parties, de la rareté et de la densité. De sorte que, à la fin, nous étions assurés de cette maxime essentielle : qu'aucun corps que nous connaissons ne peut être soustrait aux lois énoncées ci-dessus qui régissent les corps et leurs mouvements. Nous découvrîmes deux autres points qui s'ajoutent à cette conclusion : le premier est un adage universel et énonce qu'aucun des corps que nous connaissons ne se meut de lui-même, mais son mouvement trouve son principe dans les choses environnantes. Le second veut qu'aucun corps ne meuve un autre corps sans être lui-même mû. Si ces préceptes sont bien nécessaires et non contingents, alors un autre principe au-delà des corps est requis pour être la racine et la première source du mouvement en eux, comme M. White l'a démontré de façon solide et convaincante dans ce travail que j'ai souvent cité dans mon traité précédent[1].

But it is time we should fall to our intended discourse, leaving this point settled by what we have already said, that if we shew our soule, and her operations, to be not composed of partes, we also therein conclude, that she is a spirituall substance, and not a body. Which is our designe and intention in this Treatise.

Mais il est temps de convenir que nous avons réglé cette question par ce que nous en avons déjà dit et d'en venir à notre intention, à savoir que si nous montrons que notre âme et ses opérations ne sont pas composées de parties, nous pourrons en conclure que l'âme est une substance spirituelle et non un corps, ce qui est l'objectif que nous visons dans ce traité.

And for this intent, we must looke upon those actions of man, which are peculiarly his: and upon those thinges which result out of them, and are called, *Opera* or *labores hominum*; as houses, Townes, Tillage, Handicrafts, Armes, shippes, Commonwealthes, Armies, Bookes, and the like; in which great mens lifes and thoughts have beene spent. In all these we find one generall thridde, to runne quite through them; and that all of them are composed of the same stuffe, and are built upon the same foundation:

À cette fin, nous devons nous pencher sur ces actions de l'homme qui lui sont particulières, et sur les choses qui en sont issues, que l'on appelle *opera* ou *labores hominum*[2], comme les maisons, les villages, le travail du sol, les artefacts, les armes, les navires, les cités, les armées, les livres et toutes ces choses auxquelles de grands hommes ont consacré leur vie et leur pensée. Dans celles-ci, nous trouvons un fil conducteur qui les unit : toutes sont composées de la même matière et sont bâties sur la même fondation, qui est une

[1] Thomas WHITE, *De mundo*, *op. cit.*, p. 269-285.
[2] *Opera* désigne le travail et *labores hominum* fait référence aux ouvrages effectués par les hommes.

which is, a long chaine of discourses, whereof every little part or linke is that which schollers do call a Syllogisme: and Syllogismes we know are framed of enuntiations; and they of single or uncomposed apprehensions. All which are actions wrought by the understanding of a man. But beyond these, we can not proceede to any further subdivision of partes, and containe our selves within the orbe of humane Actions; for simple apprehensions, can not be further resolved into other partes, beyond the degree of apprehensions, and yet still remaine actions peculiar to a man: so that we may be sure, we shall have left nothing out of enquiry, concerning Mans actions as he is Man, if we beginne with anatomizing his first bare apprehensions; and so goe on by degrees, compounding them, till we come to faddome those great and admirable machines of bookes and workes, which he (as I may say) weaveth out of his owne bowels; and the like of which, is done by no other creature whatsoever, upon the face of our contemptible Earth.

These then (which are all comprised under the names of Apprehensions, of Enuntiations or Judgements, and of Discourses) shall be the subject of this second Treatise: and in it, we will first consider these operations in themselves; which being done, we will endeavour to prove out of the nature and manner of performing them, [1]that the soules unto whom they belong, are Immateriall and Immortall.

longue chaîne de discours, où chaque petit élément ou chaînon correspond à ce que les érudits appellent un syllogisme. Nous savons que les syllogismes sont composés d'énonciations qui sont elles-mêmes faites d'appréhensions simples et irréductibles, et qui sont des actions issues de l'entendement humain. Mais au-delà, nous ne pouvons diviser davantage ces appréhensions et devons nous en tenir au champ de l'action humaine. En effet, les appréhensions simples ne peuvent plus être décomposées au-delà de leur état d'appréhension, mais elles demeurent cependant des actions propres à l'homme. Ainsi, nous serons certains que nous n'aurons omis de notre enquête rien de ce qui concerne les actions de l'homme en tant qu'il est homme puisque nous commençons par une anatomie de ses premières appréhensions, et poursuivons ainsi par degrés, les composant jusqu'à ce que nous puissions admirer ces grandes œuvres complexes que sont les livres et les travaux que l'homme tisse, pour ainsi dire, de ses propres entrailles, et qu'aucune autre créature sur la face de cette Terre méprisable ne peut effectuer.

Par conséquent, ces éléments que nous appelons les appréhensions, les énonciations ou les jugements et les discours sont le sujet de ce second traité. Nous y considérerons ces opérations en elles-mêmes, puis nous tenterons de prouver, à partir de leur nature et de la façon dont l'âme les accomplit, que les âmes qui les mettent en œuvre sont immatérielles et immortelles.

[1] Le passage « this second Treatise… manner of performing them » est différent dans le manuscrit. Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit.*, Ms. vol. II, f. 3v.

Lettres

Lettre au Prince de Guéméné, « Pour obéir à vostre Commandement »

La lettre suivante est adressée au « Prince de Guéméné » qui est sans doute Louis VIII de Rohan-Guéméné (1598-1667), époux d'Anne de Rohan et frère de Marie de Rohan, duchesse de Chevreuse, que Digby fréquentait. Datée du 27 octobre 1636, la lettre rapporte l'opinion de Digby sur la possession de Loudun qui faisait grand bruit à l'époque[1]. Plusieurs copies se trouvent à la bibliothèque Bodléienne, et je reproduis ici celle du manuscrit Rawlinson D 1104 (f. 21), avec des notes sur les différences mineures que présentent les manuscrits – conservés dans la même bibliothèque – de Selden (f. 151-152) et de Smith XXI (f. 57). Digby envoya à Thomas Hobbes une traduction anglaise de sa lettre, datée du 27 décembre 1636 et envoyée de Paris le 17 janvier 1637[2].

> Monsigneur,
>
> Pour obéir à vostre Commandement et accomplir ma promesse je prends la hardiesse de vous addresser la présente, pour vous infomer du cas que nous avons veu a Loudun ou Monsr de Montagu a esté receu avec tout l'honneur que peuvent faire les hommes & tout le respect que peuvent rendre les Diables, ils se sont monstrés très obligeants a faire touttes les actions extérieures qui leur ont esté commdées pour nous satisfaire. Mais pour ce qui est des commandements qui se forment dans l'imagination seulement, ou de descouvrir les pensées (je parle des miennes) ils sont rebelles au dernier point. Quand a leurs contorsions et grimaces, elles nous ont apparu (selon la relation de ceux du lieu) a la facon ordinaire, qui sont assez estranges pour tenir en suspens mon jugement, mas non pas pour m'asseurer quelles soient impossibles a la nature. Les plus fortes raisons qui se trouvent pour la possession sont les moralles, non les naturelles, jugeant sur ce que jay veu non sur ce qu'on men dit : et je ne sçaurais comprendre comment tant de diverses personnes (hommes et femmes) qui n'ont rien de commun en leur interestes particuliers, fortuittement assemblés de tant de divers lieux, plusieurs d'entre elles estimées d'une grande probité & prudhomie, & nulles notées au contraire (ny des Religieuses, ny des Exorcistes) puissent si dextrement conspirer sans se lasser a maintenir par tant d'années un telle fourbe qui ne leur apporte aucun profitt, et ou il faut tous les jours endurer tant de travail et d'incommodité. Cecy me semble surmonter la patience et obstination humaine, comme aussi de surpasser

[1] Pour les détails de l'affaire et la bibliographie correspondante, on peut se reporter à II, 2.B.2.
[2] Thomas HOBBES, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 46-49.

la conduite d'aucun esprit pour fin quil soit, de tenir tousjours tant de diverses roües en continuelle motion en une si chatouilleuse affaire, sans qu'aucun face un faux pas qui puisse descrier les autres, ou il y a perpetuellement un si grand nombre de spectateurs de touttes sortes d'affections pour marquer et eschager[1] chaque defectuosité. Dautre costé je suis d'accord que la haine et la malice prennent [sic] induire quelques naturelles a des resolutions quasi incroiables, et la vanité de sembler au monde d'avoir quelque chose de singulier par dessus les autres en matière surnaturelle et une complesance interieure de bien jouer son role en un jeu si extraordinaire et difficile. Et dautre part une facille credulité en quelques ames douces et pieusement foibles, qui les peut induire a conspirer a tromper non seullement autruy, mais elles mesmes aussy. Et un contentement de se voir monstre du Diable et davoir le pouvoir de la gourmander et tourmenter et humilier a leurs pieds, qui les fait mespriser les autres humains et estimer leur condition par-dessus les Roys & le Pape mesme.

Touttes ces considérations, disje pourraient gagner tel pied sur quelques ames que d'estre cause de quelques effects & actions qui puissent sembler surnaturelles & toutefois ne le fussent pas. Et aussi a laventure comme dans le train d'une vie excellente et spirituelle, Dieu se mesle quelques fois imperceptiblement et donne une teinture de sa divine bonté a plusieurs des actions d'une telle sainte personne pour les rendre méritoirement admirables, mesmes sans son sceu. Tout de mesme il pourra arriver qu'entre des creatures perdues ou la fraude et la malice abondent, le Diable (qui ne perd pas les occasions d'avancer ses interests) se pourra ingerer entre des sujets si proprement disposez pour luy et servittement cooperer a leur art & industrie pour eschoir & raffiner leurs actions au plus haut point de la nature, sans touttefois exceder tout a fait ceste sphere.

Voicy Monsignr, la réflection que je fais sur ce que iay veu, dont la conclusion en moye est, qu'encore que je n'aye esté present a aucune action pour me convaincre evidemment d'un agent surnaturel en ces possedeez, toutefois le corps des touttes circonstances en gros me le persuadent grandement ; et ce m'est quelque satisfaction, que je ne men reviens pas delles entierement mal satisfait. Et sur ce que jay eu de la relation dautruy je fais ceste reflection : que la nature de la plus part des hommes est entierement encline a desirer que choses fort estranger reussissent entierement veritables quand elles s'approchent tant soit peu de la verite, & principalement si eux mesmes, profondement a un bonheur particulier de les avoir veu, et ainsi ils

[1] Les manuscrits de Smith et de Selden indiquent ici « remarquer et rehausser ».

s'eschauffent en la poursuitte jusque a se persuader quelles le sont ; ou au moins jusques a tascher de la persuader a autruy, si eux mesmes sont en doute : Car on ne se contente pas de raconter une froide & simple narration a qui est en expectation d'une histoire extraordinaire. Et en quelques uns la piété se mesle parmi cette humeur naturelle. Et quand une fois la croiance dune belle chose est establie il leur sembleroit quasi une impiété de contribuer du leur pour la maintenir, et beaucoup plus, d'esplucher de trop près ou de la contredire. J'espère que Madame de Guéméné en allant cet Esté au Verger donnera le tourment a ces Princes des Tenebres de voir la plus belle, & la plus vertueuse Princesse du monde (car ce qui est contraire ne peut faillir de les affliger) et je ne doute point que son clair et net esprit, n'esclarcisse ceste affaire plus que jusques a ceste heure elle n'est : Et a son jugement en cecy (comme en touttes autres choses) je me sis resolu de me rapporter : car ainsy je ne scaurois errer. Et pourtant je me suspendray le mien ni me laissant pencher d'un costé ne d'autre ; quelles raisons persuasives qui se puissent presenter. Voila l'estat de mon entendement, et pour celuy la de mon cœur, tout est compris en ma signature.

Monsignor

Vostre humble et affectionné serviteur

Digby

De Loudun ce 27 octobre 1636, estant Samedi. Auquel jour nous avons veu renouveller selon la coustume, les caracteres sur la main de la mere prieure, mais pour dire la verité ce miracle ma donné aussi peu de contente quaucune chose que nous avons encor vu icy.

Je vous supplie Monsigr ne divulguer ce que je vous dis sur laffaire de ces possedes. Car peut estre queques personnes pourroient interpreter mon discours autrement que je ne lentens, et je ne voudrois pas estre daucun party en une affaire tant controversee ou je vois tant de ferveur et esprits de chasque costé et qui me touche si peu.

Lettre au Père Hilaire, « Ce n'est pas des moindres preeminences »

La lettre, datée du 8 janvier 1637, est adressée à un certain père Hilaire. Il en existe deux copies à la British Library : l'original est dans Additional Manuscripts 41 846 (Middleton Papers, vol. XLIV, f. 1-10) qui est suivi de la réponse du père Hilaire, et on en trouve une copie dans Harley Manuscript 4153, f. 88r-106r. Dans la lettre originale, le folio 6v est abîmé, rendant plusieurs mots en bas à droite illisibles et Digby les a

visiblement corrigés dans la copie. Je me suis servie des deux lettres pour établir cette transcription, et j'ai reporté la pagination de la copie corrigée de Harley 4153.

La lettre se veut le deuxième volet d'un débat sur le lieu des anges visiblement commencé dans le salon du père Hilaire à Tours. Après des considérations méthodologiques, la lettre pose la question de savoir si les anges sont en un lieu. Digby part ensuite de la définition du lieu donnée par Aristote et la réinterprète comme l'attouchement de la quantité de deux objets. Étant donné que les anges, en tant que substances spirituelles, n'ont pas de quantité, leur présence dans le monde matériel ne se fait que par leur opération.

On retrouve dans cette lettre le style typique de Digby, dans la mesure où la démonstration se transforme, imperceptiblement, en méditation. Il revient sur la contemplation qui conduit l'âme, par le monde matériel, au créateur et il rappelle que ce genre d'approche est plus nourrissant pour l'âme que de verbeuses discussions. Il y vante la retraite comme moyen de se dévouer à la contemplation, et reprend l'image du « théâtre trompeur » pour désigner les tentations du monde physique qu'il oppose à la béatitude céleste.

> Mon Reverend Père,
>
> Ce n'est pas des moindres preeminences qu'ont les choses spirituelles par-dessus les materielles, que tant plus que l'ame en est repeuë d'elles tant plus elle s'y attache la dessus et s'expatie avec contentement sur son nouvel acquest, et tasch par touts ses efforts d'y penetrer plus avant : là ou d'autres part, l'appetit sensuel languit a la repetition des objets – qu'il a une fois a plein savourez et ne se plaist qu'a la poursuitte de nouveautez ; lesquelles le delectent plus, a mesure qu'elles sont moins comprises, et s'esvanouyssent par une entiere jouyssance. Vous ne vous esmerveillerez pas donc de ce que je n'en retienne encore des mesmes pensées qui estoyent le subjet de nostre discours en la presence de ce Phenix d'esprit et de beauté (Madame de Cheuvreuse) et que en les vous communiquant, je vous donne occasion de faire encore de nouveau [88v] ce qu'alors vous fistes ; c'est-à-dire, d'instruire mon ignorance. *In odore unguentorum tuorum* (mon Père) *currimus* ; *Adolescentula*[1], qui sont les ruines et foibles ames comme la mienne (jeune, et de force et de doctrine) sont ravies quand

[1] La citation tronquée est probablement prise d'un chant grégorien des Franciscains, « In odore unguentorum tuorum currimus adolescentulae dilexerunt te nimis » qui signifie « Nous courrons accompagnés de l'odeur de tes onguents ; les toutes jeunes filles t'ont énormément aimé ».

vous ouvrez les thresors de la vostre, lesquels vous font heureux, non seulement pour les vrayes richesses dont vous avez la fruition vous mesme, mais aussi parce qu'elles vous donnent la moyen d'enrichir autruy sans vous appauvrir ou despendre de vostre fonds ; ains plutost vous l'accroissez en vous efforçant de l'esquisser, et par plus grande prodigalité faites plus grande usure, car a l'avanture, on apprend en quelques matieres autant en enseignant autruy comme en speculant a part soy. Quoy que ce en soit, et par quel titre qu'il vous plaira ; ou de vostre gentillesse, qui me daigne [89r] quelques goutes de cette eauë vive de science dont vous beuvez a la pleine fontaine, pour me souslager un peu la soif que j'en ay ; ou de vostre charité pour instruire et corriger mes opinions errantes et peut estre chymériques ; ou de vostre prudence, qui sçait faire son profit de l'ignorance d'autruy, prenant de là occasion de fortifier et accroistre vos propres lumieres pour vaincre et chasser leur tenebres ; je vous convie par cette lettre a continuer la mesme fonction de *Sapientissimus Magister noster*[1] que vous fistes alors en cette excellente assemblée : laquelle je nomme hardiment ainsi, encore qu'il n'y eust gueres de personne qui fussent juges idoines de ce que vous disiez : car les ames ne se doivent conter au nombre, mais au poids ; et ou cette admirable [89v] Princesse est juge, on peut dire avec verité qu'en ce tribunal sont assises toutes les diverses perfections dont la nature humaine est enrichie en plusieurs individues. Et de mon costé je continueray ce que je n'avois que foiblement commencé lors que la nuit survenue a notre longue dispute avant qu'aucun de nous en prinst garde, nous donna quelque petite ombre de comment nous jouyrons des contentements de l'Éternité sans nous lasser, a cause que nostre esprit et nos affections y seront tellement attachez que cette infinie durée ne nous sera autre qu'un eternel maintenant.

En toutes argumentations de doctrine, il y a deux parties : la premiere est de maintenir son opinion en respondant et se defendant de tout ce qu'oppose l'adversaire ; et de monstrer [90r] qu'aucuns de ses arguments ne concluent contre luy, quelle apparence qu'ils ayent : Et la seconde est de prouver cette mesme opinion par arguments efficaces, et ainsi planter une ferme croyance de ce que la premiere charge n'avoit que laissé en suspension : Car qui ne fait que se deffendre ; bien pourra il lasser son adversaire et le reduire hors d'alaine, mais jamais le jetter par terre et luy oster ses armes. Apres cecy, tout n'est pas encore fait ; ce n'est pas assez de vaincre ; il faut sçavoir user de la victoire. Les deux premières parties, rendront bien un homme docte et sçavant ; mais pour en faire son profit et devenir sage, il faut

[1] « Notre maître le plus sage ».

encore passer outre. La sagesse consiste en la vraye application : celle cy fait des Philosophes ; comme les arguments seuls, des pedants. Les pures specula-[90v]-tions (pour subtilles qu'elles soyent) qui demeurent tousjours en cette nudité, ne servent qu'a aiguiser le fil de l'esprit ; elles ne le nourrissent d'aucune substance. Pour cet effet, il les faut reduire a prattique ; Intellectuelle, disje ; laquelle consiste toute en cognoistre et agrandir et eslever son ame au point qu'elle a capacité d'atteindre. Car c'est icy le but de la plus haute Philosophie et Theologie. En suitte de ce dessein a l'occasion de nostre discours sur la localité des Anges, je n'avois achevé que la premiere partie : qui estoit, de coudre les nœuds qu'avec tant de dexterité vous me liiez et de me maintenir contre la charge que si vivement et subtilement vous me donniez ; ce que vous fistes de telle sorte, que si ma these n'eust esté de 24 carats[1], elle eust sortie amoindrie et avec detri-[91r]-ment d'un si estroit examen. Or en cette lettre je tascheray de prouver mon opinion par quelque argument convainquant ; et puis apres, je toucheray a quoy cette speculation me sert : car sans cela, ceux a qui mon opinion semblera nouvelle et paradoxe, n'en auront nulle satisfaction, mais demeureront avec un desgoust d'esprit ne voyant pas pourquoy je me destourne du sentier frayé de touts les Theologiens et Philosophes modernes pour suivre une speculation abstruse sans profit. Je dis donc, que pour sçavoir si les Anges sont en aucun lieu ou non ; il faut premierement determiner ce que c'est que le lieu ; et puis apres nous examinerons avec facilité s'il convient a une substance spirituelle d'estre là. Sans doute la definition du lieu que Aristote a premierement donné, et que depuis St. Thomas et touts les doctes ont suivy, [91v] est tres exacte, et accorde avec le sens commun de chasque homme ; qui est, La surface interieure de quelque corps comprenant quelque autre : par laquelle, est exclue toute substance qui ne peut pas toucher adequatement toute la surface circondante : mais l'attouchement ne se fait entre les substances que par moyen de la quantité ; de sorte qu'il suit donc que ce qui n'a point de quantité, ne peut toucher un corps ny estre en lieu. Et a ce propos revient ce que disent touts les Thomistes, et encore Vasquez, que la substance d'aucun corps n'estant en lieu que moyennant la quantité, il adviendroit que si par miracle la quantité fust destruite et que la substance demeurast seule, telle sustance seroit *nullib*, en nul lieu ; tout de mesme comme si toute couleur fust detruite en [92r] aucune chose, tel corps seroit invisible, d'autant que rien n'est visible que par sa couleur. Mais on respondra que cet argument prouve seulement que les substances immaterielles ne sont pas en lieu selon la façon

[1] La plus grande pureté de l'or se situe à 24 carats – Digby emploie cette métaphore pour exprimer son désir d'une démonstration parfaite.

des choses materielles ; qu'ils disent circomscriptivement : mais que tout ce que nous avons dit n'empesche qu'elles ne soyent un lieu en quelque autre sens, qu'ils appellent definitivement. A cecy je replique, que s'ils veulent qu'on croye leur opinion, ils la devroient faire premierement intelligible, et puis apres la prouver vraye : au lieu de quoy, je n'ay jamais trouvé aucun propugnateur de cette opinion de la localité des Anges (outre ce que accorde St. Thomas) qui sceust exprimer clairement ce qu'ils veulent dire par leur estre en lieu definitivement. Queslques uns veulent que ce soit une immedi-[92v]-ate union de leur sustance au lieu : Mais qui le considererà bien, verra (comme nous avons touché) que toute union locale de deux substances se fait par mediation de leur quantitez. Autres disent que c'est une intime presence au lieu, ou au corps qui est dans le lieu : Mais quand ils auront bien speculé les raisons de St. Thomas, qui enseigne que la presence des substances intellectuelles (mesme de Dieu) aux choses materielles, n'est autre que de les entendre parfaitement, ils confesseront qu'ils n'auront rien gagné en disant cecy. Toutesfois je ne nie pas que les Anges ne puissent estre en lieu definitivment, pourveu que lon entende ce qu'on veut dire en disant cela : l'explication duquel terme je prends de St. Thomas (qui par tout monstre bien d'entendre tout ce qu'il dit) et c'est, par son opera-[93r]-tion en tel lieu, ou sur tel corps qui est en tel lieu ; Et outre cela il nie absolument qu'aucun esprit puisse estre en lieu ; disant ces expresses paroles, *Angelus et qua libet substantia incorporea non potest esse in loco nisi per operationem*[1]. Et St. Gregoire de Nazianze et St. Damascene (les deux plus profonds Theologiens et Philosophes entre les peres Grecs) comme aussi St. Augustin et Boëthius (de mesme rang entre les Peres Latins) se monstrent clairement de mesme opinion. De sorte que comme dit St. Augustin, ce n'est qu'une façon de parler abusive, de dire que les substances immaterielles sont en lieu : et selon Boëthius, les sages sont aussi evidement asseurez qu'elles ne le sont pas, comme ils sont de ce maxime qui est evident a chasque homme de [93v] sens commun, que si de deux choses egalles on oste egalles parties – ce qui restera sera egal. Mais toutesfois, d'autant que les vulgaires esprits ne peuvent pas par leur entendement passer par-dessus la continuité de la quantité, et ne peuvent former nulle conception ny mesmes discourir consequement de choses dont il leur faut nier cruement la quantité et les affections qui la suivent ; les doctes, pour s'accomoder a leur capacité, se sont ravallez un peu a leur

[1] « L'ange ainsi que n'importe quelle substance immatérielle ne peuvent pas se trouver dans un lieu si ce n'est par opération. » Thomas D'AQUIN, *Commentaire des sentences de Pierre Lombard*, Dist. 37, q. 3, art. 1. Digby avait en sa possession un commentaire des mêmes sentences écrit par l'oxonien Adam Wodeham (1295-1358), élève de Guillaume d'Ockham, évoqué ci-dessus, *Adam Goddom super quattuor libros sententiarum*, Paris, 1512.

forme de parler (car le vulgaire est maistre des mots et du langage : comme les sages sont de leur sens) et se contentent de leur accorder que les esprits peuvent estre en lieu en quelque façon, (c'est-à-dire, definitivement) encore qu'en vigueur et proprieté de parler absolu, ils le nient : Mais il faut donc prendre garde de ne pas fonder une doctrine sur ces [94r] paroles mal conceuës. Pour expliquer donc mon opinion en cette affaire, il faut monter un peu plus haut que ou cette question commence ; et considerer en gros, sous une veuë, tout l'univers créé ; dans lequel il y a une parfaite symmetrie et ordination de toutes les parts l'une avec l'autre ; laquelle exacte correspondance, fait que le monde creè n'est qu'un tout, qui exprime parfaitement (comme une vray image) son createur ; et chasque creature particuliere, en est partie et membre, et tient son rang distinct et precis dans ce tout. Or dans cette chaine (qui n'est qu'une, encore que composée de divers chainons), nous pouvons remarquer que le plus haut bout et le plus proche de l'artiste qui l'a fabriquèe (cettuy là qu'Homere dit gentilment est attaché au pied de la chaise de [94v] Jupiter[1]) contient les plus parfaits et les plus grans chainons ; et qu'a mesure qu'on descend, on les troque de main en main plus estroites, petites, et imparfaites. Au plus haut estage sont les purs esprits, les Actes subsistents, qui ne sont sujets ny au mouvement ny au temps ; et partant, ont leur especes intelligibles concreès avec eux, et consequement leur science. Au plus bas, est la matiere sujet de toute mutation et mouvement, et qui est comme pure puissance a ces Actes subsistents ; d'où procede toute action et passion entre ces si differentes substances. En l'estage du milieu ; sont les creatures qui participent de l'une et de l'autre nature ; ayant l'intellectuelle, mais si imparfaite qu'elle ne subsiste pas entierement de soy, ainsi dans la matiere ; et est si nuë de toute science en sa premiere production, qu'elle est contrainte [95r] de se servir des sens materiels pour en acquerir ; ce que jusques a ce qu'elle aye fait, elle n'est encore meure a estre cueillie de son arbre et estre rangée en l'estat auquel elle est ordonnée ; qui n'est plus de mouvement, acquisition, ou aucune mutation. Or toutes ces substances, ont entre elles une estroite concatenation ; c'est-à-dire, chasque superieur, a son imediatement inferieur : Et chasque superieur comprend et est plus grand que tout ce qui est dessous de luy ; comme entre les spheres celestes, (s'il y en a) le contenant surpasse tout ce qui est compris dedans sa concavité ; et ainsi le ciel Empyree vient a estre plus grand que tout le reste de l'univers material : et comme entre les nombres, aucun d'un rang superieur contient et

[1] HOMÈRE, *L'illiade*, II, VIII, 20 ; Francis Bacon (*The Advancement of Learning*), John Milton (*Paradise Lost*, livre II, v. 1005) et Spenser (*The Faery Queene*) emploient la même image, Jessica WOLFE, *Homer and the Question of Strife from Erasmus to Hobbes*, North York, University of Toronto Press, 2015, p. 183-187.

surpasse touts ceux qui suivent ; Par exemple, un mille-[95v]-naire est plus que neuf centaines et autant de dizaines et unitez. Or les choses materielles estant de l'estage inferieur aux spirituelles, il s'ensuit que chasque pur esprit ou Acte subsistant, (mesme l'inferieur et moindre de touts) est plus parfait et excellent, et a plus de capacité que tout l'univers materiel prins ensemble : Et comme il seroit impropre de dire que le ciel est dedans la terre, d'autant qu'il la contient ; et pour cette raison la terre se dit bien dedans le ciel : tout de mesme, il seroit plus propre de dire que l'univers materiel fut dans aucun Ange, que de dire qu'un Ange fut dans iceluy. Et comme la terre se dit plus proprement estre dans l'air que dans le ciel, parce que l'air est son lieu immediat : aussy le monde corporel se dit plus proprement estre [96r] dans les inferieurs Anges, qui dans l'ordre de l'univers luy sont immediatement proches ; que dans les superieurs, qui en estant par la sublimite de leur nature beaucoup plus esloignez et hautement eslevez par-dessus la matiere, n'exercent sur elle leur facultez, mais s'employent ou autour des Anges inferieurs par illuminations, ou autour de Dieu par comtemplation : Tout lequel mystere et policie, St. Denys l'Aeropagite descrit tresexactement. Mais parce que cette forme de parler ne se voit pas comprise par le vulgaire, qui n'esleve pas leur entendement au dessus de ce qui se fait dans l'imagination, (laquelle conçoit toutes choses comme corps et avec quantité, et avec les affections qui ensuivent ; comme d'estre en lieu, et se mouvoir, et semblables ;) les doctes se contentent de parler [96v] en leur langage, et au lieu de dire que le monde materiel est dans les Anges, ils laissent dire qu'eux sont dans le monde : Mais de peur que cette forme de locution n'emporte les sens hors de toute verité, ils le limitent, en disant que ce n'est que definitivment ; ce qu'ils expliquent, estre par operation. Et ainsi les Anges de la plus basse Hierarchie, qui sont ceux qu'on croit tourner les cieux et gouverner nostre monde, sont ceux qui en ce sens se peuvent dire proprement estre dans nostre monde ; et les autres plus esleve ne le sont que remotement, c'est-à-dire, en estant en leur ordre et rang immediates a ceux qui le sont. Et tout de mesme comme St. Denys dit de Dieu *quod situ bique et nusquam*, qu'il est par tout et en nul lieu (le premier, par emanation perpetuelle de l'estre en toutes choses, [97r] l'autre en chaque autre sens :) Aussi peut on dire que les Anges sont dans le monde materiel, et ne le sont pas ; ceux dis-je qui sont esprits administrateurs, par leur operation dans le monde, y sont ; et les autres, et eux mesmes en chasque autre sens, ne le sont pas. Et en cet estat, les Peres Grecs concevoient les Anges ; qui quasi touts, les croyoyent creès devant le monde material, et en cette intervalle, ils ne pouvoient avoir lieu pour y resider.

Maintenant pour dire, avant qu'achever, un mot de ce a quoy cette speculation pourra servir : je me tourne premierement a considerer a quelle fin nous sommes destinez a faire cette courte journée du ventre de notre mere jusques au tombeau (qui passe comme un eclair, et n'en laisse autre [97v] vestige que ce que je toucheray) et je trouve que ce n'est pour autre cause que pour recueillir icy par l'entremise des sens, un magazin de science qu'on nous puisse conduire a l'eslite d'un objet pour nos affections, dont la jouyssance nous rendra trescontents et heureux quand nous arriverons au Port ou est nostre demeure permanent et sans changement. Cette science consiste, en entendant comme il faut, la dignité et perfection de cet objet, qui est Dieu seul ; et en sçachant la capacité et excellence de nos ames, afin qu'ainsi elles desdaignent de s'attacher par ses affections a ce qui est indigne d'elles. Celles cy, (c'est-à-dire, la deuë cognoissance de Dieu et de soymesme) sont les deux poles sur lesquelles le ciel de la vraye sagesse se tourne. [98r] Or pour cognoitre Dieu en cette vallee d'ignorance et obscurité, nous n'avons de nous mesmes autre moyen que de lire l'histoire de sa grandeur et excellence dans le livre de ses creatures qu'il a escrit de sa propre main : c'est icy l'eschelle par laquelle il faut monter a avoir quelque communication avec luy, Et tant plus haut que nous monterons, tant plus proches de luy nous arriverons, et descouvririons plus de sa beauté, et en concevrons plus de son amour. La premiere marche de cette eschelle, est la partie de ce monde materiel avec laquelle nous conversons plus familierement : considerons la grandeur et beauté de la terre habitable ; qui est de telle estendue, et est enrichie de choses qui ont tant d'esclat que ce n'est pas merveille si une ame qui n'a autre sçavoir [98v] que ce qu'elle gagne par degrez de la speculation des objets que les sens luy presentent ; s'en trouve au premier abord comme esblouye et captivée de l'amour et desir de jouyr de ce qu'elle y trouve si beau. Mais quand apres quelques temps, elle apprend ou par raison ou par experience, que tout cela ne peut rassasier son infini appetit, et que parmy la jouyssance mesme de tout ce qu'elle s'y figure de plus excellent, elle se trouve avec une inquietude et anxieté qui verse du fiel entre toutes ces douceurs, et provient d'une vacuité dans l'ame que tout cecy ne peut remplir ; elle prend son vol pour monter encore une marche plus haut, et veut essayer sy dans la science des plus nobles parties de l'univers elle peut trouver cette paix et satisfaction d'esprit et ce contente-[99r]-ment que la fruition des objets de la terre ne luy pouvoyent ottroyer. Alors donc elle se pourmene par son entendement dans les voutes celestes parmy les estoiles ; et trouve par raisons irrefragables, que chacune de ces infinies petites estincelles (car a voir, elles

ne semblent autres) est plusieurs fois plus grande que tout cet amas de tant de Royaumes, pour l'asquest du moindre desquels tant d'hommes ont sacrifé a la fortune, et la vie et l'honneur. La mesme raison l'asseure que les autres cieux par-dessus le firmamant, sont excessivement plus grands que tout l'amas de ces estoiles compris ensemble ; de sorte que quand elle vient a contempler la grandeur du dernier ciel qui est l'empyrée, son immensité la reduit quasi (comme la Royne de Saba) [99v] a une defaillance d'esprit. Neantmoins tout cecy n'est que comme rien (selon nostre doctrine) au prix du moindre des infinis Millions d'Anges qui ministrent devant le throne de l'Eternel : le plus bas desquels nous voyons pirouëtter avec aise, sans jamais se lasser, cette portenteuse machine du premier Mobile, avec une velocité incomprehensible. Et combien que l'estendue et capacité de cette substance intellectuelle soit tout autre que ce qui est des choses materielles ; toutesfois cette gradation nous sert a ouvrir l'entendement a les considerer en quelque façon, bien que extremement moins qu'elles ne sont en effet. De cette marche qui est ficheè dans le plus bas estages des substances completes spirituelles, on monte plus haut a celles qui ne sont occupées [100r] autour du monde materiel, et passe par millions de degrez (car le nombre des Anges est comme infiny) entre chacun desquels est plus de disproportion qu'entre le ciel et la terre ; et a la fin tout transi d'admiration et estonnement, on se trouve englouti dans l'abysme de lumiere qui environne leur Createur, et on entre dans cette *divina caligo*[1] ou l'Areopagite dit que la divinité habite, et ou St. Augustin nous enseigne par son experience que tout langage et raisonnement cesse, et ou toute autre bouche est fermée que celle du cœur ; laquelle ne s'ouvre que pour estre embaulmée de la celeste rosée de ce divin brouillas et l'attire a soy avec ardentes et inenarrables aspirations de affection ; ou plustost, par ce moyen s'esleve a luy : Car tout de mesme comme l'entendement tire l'objet a soy, [100r] ainsi l'amour emporte l'amant a la chose aymée ; qui est la raison pourque nous devons nous eschauffer a aymer Dieu, et non pas estudier a le comprendre : car cecy rabaisse la Divinité a nous ; mais l'autre nous esleve a elle.

Voicy assez (et a l'avanture trop) pour le Pole du Zenith : touchons en deux mots ce qui se presente pour le Nadir ; le Pole opposite ; qui est celuy de nos ames, sur l'occasion de cette speculation d'une si excellente nature des Anges. Nos ames, qui devant cette vie dans le corps, ne sont que dans le berceau, ou plustost ne sont que chetives Embryons, n'ayants encore leur subsistence complete ; nous sçavons

[1] « La ténèbre divine », Denys L'ARÉOPAGITE, *Théologie mystique*, *in* Denys L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes du pseudo-Denys*, [1943], 2e éd., traduit par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1990, livre IV, Predigt. 71, Anc. III.

bien, seront, quand elles auront aschevé de croistre, en un estat peu inferieur aux Anges, (*Minuisti eam* [sic] [101r] *paulo minus ab Angelis*[1]) si elles prennent le droit chemin pour y atteindre ; comme d'autre part, tout ce qui est de foiblesse, et de misere, sera leur sort si elles prennent une route contraire. Les ames ont en leur nature une capacité de parvenir a autant de perfection et d'estendue spirituelle comme aucun des Anges, pourvueu qu'elle se nourrisse de ce qui convertirà en bonne substance, et ne face comme les filles qui ont les palles couleurs, lesquelles s'attachent avec un appetit desreiglé a ce qui au lieu de les fortifier les enerve de leur forces, encore que le mangeant et digerant il semble qu'il les nourrisse. La pasture de l'ame est ses affections ; qui estant bonnes, solides, et bien fondées, rendront semblable la substance qui s'en nourrit : Mais si elles sont a des objets [101v] qui ne la pourront suivre a sa demeure eternelle, ou qu'elles sont conduittes par des voyes desreiglées, elle en restera avec une perpetuelle maladie, et trainerà par tout l'esternité une vie mourante et languissante, sans pouvoir jamais quitter le desir forcenné et envoyé de ce qu'elle ne sçavoit jamais acquerir. Qui considererà vivement ces deux estats si contraires de l'ame en l'autre vie ; l'un de foiblesse et de condition lasche au-delà du plus miserable valet de la terre ; l'autre, d'un estat egal a ce que nous avons, descrit des Anges, qui pour se resplendeur nous esblouyt et transit d'admiration : ne pourra demeurer long temps en suspension et desbat quelle des deux routes il devrà prendre : Et mesmement, quand il voyt que ce qui le doibt reduire a telle excellence est la plus aysée [102r] leçon du monde ; c'est, l'amour : qui est tellement planté dans nostre cœur, qu'on ne peut empescher son cours quand il rencontre son propre objet, qui est le beau et le bon : tout est, de le pouvoir concevoir comme il faut : A quoy faire, il n'y a meilleur expedient, que de monter par ces degréé que desja j'ay desja remarquez. Et sur cette occasion, permettez moy que je dise en passant, que je crois que ces personnes sont bien avancées dans le grand chemin de perfection, qui ont rencontré quelque objet qui a eu le pouvoir d'attirer a soy (comme un miroir ardant, les rayons du soleil) toutes les affections et facultez de l'ame ; et qui puis apres la divine Providence (qui ordonne toutes choses doucement, bien que vigoureusement) a disposé des moyens pour faire que cette ame sans s'attiedir en ses affections, jette [102v] cette pointe bruslante sur le Createur lequel a la fin elle recognoist et ayme en la creature. Et je pose pour Maxime, que jamais personne a fait notable progres en la vie spirituelle, qui n'a abondé d'affections (ou du moins, d'inclination a icelles) en sa vie seculiere.

[1] « À peine le fis-tu moindre qu'un Dieu. » Psaume 6, 6.

Ainsi mon Père je vous ay entretenu de la somme de mes pensees durant la froide mais claire nuit que je passay a cheval en revenant de Tours a Paris ; ou ce nombre infiny d'estoiles en un ciel tres-serein (ces autres mondes, beaucoup plus grands que le nostre) me donnait occasion de contempler la quasi immensité des substances intellectuelles qui les surpassent plus que le vaste premier mobile ne surpasse une chetive fourmillere. Et je croids que vous m'accorderez aisément, que de les considerer tels et que nos ames seront pareilles [103r] a eux, captive et emporte l'esprit avec bien plus de vehemence que ne feroit une froide conception (froide disje, en comparaison de l'autre) qu'ils sont des substances qui ont leur habitation dedans le monde materiel, et que pour leur demeure ils occupent une lieuë ou deux de paÿs, et se meuvent fort vistement, mais ne peuvent estre en plusieurs endroits a la fois ; et plusieurs autres dependances de ces differents fondements. En quoy tout consiste a nier d'eux la localité et toute sorte de quantité ; et mettant (avec St. Thomas) qu'eux contiennent en soy le monde materiel, et non le monde eux. Je confesse que ce cours de doctrine n'est pas si propre pour faire parade dans les escoles et aux disputes ; comme n'estant perceptible qu'a une profonde et quiete meditation, et estant de trop de poids pour estre pe-[103v]-netrée par seule subtilité et vivacité d'esprit, et requerant grandes abstractions de l'entendement ; et de former des conceptions intellectuelles, non imaginatives ; comme, de la sustance sans la quantité ; de l'estre sans l'essence, de la pure puissance sans l'acte ; et autres telles sublitez solides, ou pour peu que je y entende, je vois clairement que des plus estimez des modernes n'y voyent goute, et ne se repaissent que du son des paroles. Mais pour recompenser avantageusement cette tardiveté que cette doctrine donne, et au parleur et aux auditeurs, elle embrace l'ame de qui la comprend qu'un grand feu de contentement, luy donne une entiere satisfaction, et la remplit de ce qui est solide ; au lieu que plusieurs d'autres sectes ; qui sont en opinion de doctes (et avec le vulgaire le sont encore plus que ceux cy) [104r] ne font qu'escrimer en l'air avec une superficielle subtilité de paroles, et en leur interieur n'osent rien arrester de certain, mais se payent eux mesmes et autruy d'opinions probables ; qui en les disant telles, sont avancées pour incertaines : de sorte qu'il n'est pas a s'esmerveiller si entre eux on ne trouve pas trop souvent des personnes qui mesprisent entierement les choses presentes pour aspirer aux futures ; d'autant que l'entendement ne s'arreste avec fermeté et constance qu'a la verité evidente ; et pendant qu'elle n'apparoist que probable ; l'esprit fluctue avec timidité entre deux, ne se pouvant resoudre de quitter absolument ce qu'elle resoudre icy asseurement de beau et

bon (en quelque sens) pour ce qui ne luy semble si asseuré au futur, ou au moins, ne fait en luy si vive im-[104v]-pression, d'autant qu'il ne le comprend qu'a tastons en l'obscurité. Et ainsi la pluspart de telles personnes se contente d'un train ordinaire de vie Chrestienne : au lieu que cettuy la qui se conduirà par les vrays principes, et considererà ces choses (comme dit le Prophete Jeremie[1]) en solitaire et silence ; il s'enflera et s'eslevera par-dessus de soymesme : car c'est icy le desert auquel Dieu (selon Osée) ameine ses amis pour parler a leur cœur[2] : en un seul mot duquel, un homme trouve plus de vray contentement et joye qu'en toutes les delices de ce monde : de sorte que ce n'est pas estrange qu'une personne qui a onques eu ouy quelque Eccho de telle voix, laisse avec desdain et mespris toute les gloires ternissantes et les amorces sucrées que luy peuvent falacieusement [105r] presenter les personnes empruntées de ce Theatre trompeur ; et se retire ; comme un autre St. Paul l'hermite, a recevoir icy en termes par une vie Angelique et voluptueuse les erres de la Beatitude celeste. Je me souviens, que comme j'estois en ces pensées ; et commençois desja a m'eschauffer vivement d'un desdain altier contre tout ce qui se trouve de plus beau sur la terre (excepté ce qui est en quelque rayon du beau que nous trouverons delà) et en point de prendre mon vol encore plus haut, Dieu sçait ou ; je fus arreste retenu par ma prison de terre ; mes ceps de chair et os ; et par experience appris que *terrena habitatio aggravat sensum multa cogitantem*[3] : car tout a l'instant, je me trouve moy et ma meschante petite mazette de poste, quasi sub-[105v]-mergez en une fondriere de bouë, ou nous eusmes assez affaire d'en sortir. Ce qui pour le present (comme vous pouvez penser) me donne bien de desplaisir ; et pour avoir tranché le fil d'une si agreable meditation ; et pour m'avoir accommodé en figure bien differente de ces belles substances qui je pourmenois en ma teste : mais a cette heure je sçay bon gré a ma fortune en cela ; car le resouvenir de cet accident, m'a un peu diverti des especes et idées qui ont regné ces deux heures en mon entendement et ont guidé ma plume jusques icy, et l'eussent encore emporté bien plus outre, pour vous mortifier plus long temps de mes resveries ; Et par leur esloignement je comprends combien j'ay desja abusé de vostre patience ; et que c'est plus que temps d'achever cette impertinente lettre ; [106r] laquelle aussi je ne vous envoyerois, si ce n'estois asseuré de vostre charité ; laquelle vous persuaderà plustost a me donner de vostre main queslque plus digne sujet pour entretenir mes pensées, que de vous moquer de

[1] Lamentations 3, 28 : « Que solitaire et silencieux il s'asseye quand le Seigneur l'impose sur lui ».
[2] Osée 2, 16 : « C'est pourquoi je vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur ».
[3] « La demeure terrestre alourdit l'esprit de nombreux soucis ». Il s'agit peut-être d'un écho de Sagesse 9, 15 : « un corps corruptible, en effet, appesantit l'âme, et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis ».

ces fadaises. Je prie Dieu vous combler de toute prosperité, et me recommande a voz saintes prieres, demeurant

Mon Reverend Pere

De Paris ce 8 de Jan: 1637

Vostre treshumble serviteur et fils en nostre seigneur

Digby.

Lettre à anonyme, « Madame, il fault avouer »

La lettre est adressée à une personne inconnue, et se trouve à la British Library à Londres, dans les Additional Manuscripts (41 846), f. 96r-101r. Elle a en outre été copiée dans le Ms. Harley 4153, f. 107r-115r. Sans autre référence temporelle que « 25 septembre », elle date sans doute de la période entre 1637 et 1646 en raison de la teneur de ses idées atomistes. La réflexion que Digby y présente sur les « avertissements intérieurs » peut faire écho aux propos qu'il écrivait à Hobbes[1] en 1637.

La lettre reprend les grandes lignes de sa pensée atomiste.

Madame,

Il fault avouër que ce qui se passe dans la partie superieure de nostre ame, est de nous si peu remarqué, et ses ressorts nous sont si incogneus, quil est bien difficile d'en rien dire qui soit solidement fondé. Nos sens nous emportent tellement a leurs entretiens, a cause qu'ils rencontrent tousjours des objects qui les tiennent en action, que nostre intellect (qui est au plus haut estage de l'ame) semble estre quasi tousjours assoupi et endormi. Et si quelquefois il fait quelque impression dans la fantaisie (qui ordinairement les prend de dehors) c'est pour la plus part d'une figure si confuse et brouillée, a cause de la resistance de la partie materielle a la faculté spirituelle, que lon ne comprend a peine ce que veut dire ce mouvemnt interieur, mais on le voit comme les choses qu'on regarde a travers d'une grosse nuée ou un espais brouillas, qui fait qu'on est assuré qu'on voit quelque chose, mais on ne sçauroit distinguer ce que c'est jusques a ce que lon lapproche de pres. Cette si grande obscurité qui entoure tousjours ce subjet me debvroit empescher de m'y mesler ; mais puisque vous me le commandez (qui est assez pour me rendre capable [96v] d'en discourrir ; encore qu'auparavant je ne le fusse pas) je vous diray mon sentiment pourquoy il arrive souvent que quelques personnes excellentes ayent des secrettes precautions et des interieurs advertissemens des accidens

[1] Kenelm Digby, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'Your most friendly letter of the 26. Nov' », s.l., 17 janvier 1637.

d'importance qui leur arrivent, ou a leurs amis. Cecy peut arriver (ce me semble) par deux differentes voyes : lune, par des actions dependantes de nous mesmes et entierement comprises dedans nostre sphere ; lautre par des advertissements provenants dune substance spirituelle plus haute que nous mais qui a continuelle communication avec nous, encore que peu remarquée sinon par des personnes fort excellentes et eslevées bien au dessus du commun. Pour la premiere vous me permettrez s'il vous plaist poser pour fondement, que toute la science que nous avons ou des choses universelles ou des particulieres, est formée dedans nous en cette façon ; les sens exterieurs representent a lame les especes des Idées des choses exterieures dont ils s'empraignent ; et alors l'ame les reçoit dans son giron et les contemple et les specule, et forme ses jugemens là-dessus ; et ne se contente pas seulement d'envisager nuement ce qui se luy presente a la premiere veuë, mais en deduit dautres conclusions et inferences : Et a mesure que les organes sont nets et purs (dou arrive que l'ame est clairvoyante) et que la personne est en repos et quietude et se peut appliquer avec attention a [97r] quelque subjet, elle penettre et sçait tant plus. Comme nous voyons que de la simple impression que fait la seule quantité sur l'œil, telles personnes comme j'ay dit, ont formé la science de la Geometrie, et ont deduit les conclusions si admirables qu'elles sont incroyables a qui ne prend le fil de leurs demonstrations des leur premier commencement ; qui ne sont autre chose que bastiments de l'ame sur un fondement si leger qu'il est posé par un seul clin dœil. Pareillement nous pouvons remarquer que des hommes qui ont eu une grande prattique et routine au tracas des affaires du monde et qui s'y appliquent avec une grande attention ; tout aussy tost qu'ils voyent seulement le commencement de quelques negotiations et ont quelque cognoissance des hommes qui sont les parties interessées, ils se forment soudain des jugements resolus sur l'evenement de ces affaires, sans pouvoir souventefois rendre raison pourquoy, et toutefois elles reussissent comme ils ont predit. Et cecy n'est autre chose sinon que l'ame speculant les especes qui luy sont presentees simplement par les sens et resident dans la fantaisie, les penettre jusques au fonds, et en deduit ce qui se peut sçavoir d'elles. Lon raconte aussi de St Antoine, quand il vivoit au desert en une entire quietude et hors de toute distractions qu'il entendoit la nature de toutes les bestes, arbres et autres simples qu'il voyoit sans avoir jamais rien apris [sic] par la voye ordinaire des sciences : Et cecy on n'attribue pas a [97v] science infuse ; mais que l'ame speculant les idées des creatures qu'il voyoit, et n'ayant point d'interruption ny de distraction en cet exercice, penetroit jusques au fonds de leurs natures. Et le mesmes est arivé [sic] aussi a quelques philosophes

payens. Et tant plus que l'ame est libre et nette, et que le corps predomine moins, tant plus elle penettre les especes, et en tire des conclusions et profondes cognoissances : Jusques a ce qu'estant tout a fait d'espouilée[1] du corps par la mort, et estant en cest estat de separation capable de penetrer et deduire des especes qu'elle à en soy tout ce qui se peut inferer et deduire d'elles, elle devient alors parfaitement sçavante de toutes les choses du monde ; et quand a leurs natures et quand a ce qui se fait ou se fera dans le monde : car toutes les causes de toutes choses sont enchainées l'une a l'autre ; et qui a un seul chainon de la chaine et s'en sçait bien servir et la tirer propremenat par ce chainon et la passer adroitement par ses mains, il gaignera aisement tous les deux bouts : Au contraire ceux qui ont l'ame embourbée et ensevelie dans le corps, et comme hebetée par la predomination des sens ; retiennent les Idées qui leur viennent en leur nature creüe, et ne sont pas capables d'aucune science plus outre resultante d'elles ; mais en ont seulement une cognoissance grossiere limitée et sensuelle.

L'application de ce discours a vous Madame, est bien aisée sans que j'en dise rien : car tous ceux qui ont lhonneur de [98r] vostre conversation sont bien trop instruits, que vostre corps ne vous sert que pour fournir a vostre ame d'un magasin d'Idées sur quoy speculer, et que comme fidelle serviteur il se descharge entierement de tout ce qu'il acquiert, sans s'arrester a y prendre contentement pour soy mesme ; et que vos sens ne sont que tuyaux pour conduire a la partie spirituelle les extraits raffinez des objets materiels, sans que rien demeure par le chemin pour leur donner quelque goust a eux en particulier. Dou il arrive que vostre ame est fort libre en toutes ses operations, et que vous penetrez par une admirable force d'esprit bien avant en tout ce que vous avez quelque fondement pour speculer. Et la vivacité et subtilité de vos sens et esprits materiels (ce qui se voit en toutes occasions, mais particulierement en la promptitude que vous representez souvent au mouvement du sang ; qui est le vehicule des esprits) fait que vous prenez fort sincerement les impressions des choses de dehors, et que vous en formez dedans vous des image et especes fort nayfes et justes : Et puis apres, votre partie superieure gouverne si reglément linferieure que celle cy lasche entierement la prinse de ce quelle avoit acquise, et rend a celle la comme a sa maistresse tout le gain qu'elle avoit fait en traffiquant par le moyen de ses ministres les sens : de sorte qu'il n'est pas merveille si vous devenez sçavante en toutes choses, bien au dela du commun ; et que vous meritiez desja un rang de milieu entre entre les ames

[1] Dépouillée.

separées (qui sont desja parfaites) et les ordinaires qui se vont perfectionants en cette vie.

[98v] Mais après tout cecy vient la grande difficulté : qui est de sçavoir comment l'ame forme des apprehensions de ce qui se fait a distance, sans quon luy en parle ; et secondement pourquoy non aussy bien de toutes choses en commun comme de queslques unes en particulier. Pour bien expliquer cecy il fault que je prenne encore une autre premise de ma philosophie (que j'accorde n'estre pas vulgaire ; mais je la tiens si certaine que je m'asseure je vous la ferois croire, si ce lieu le permettoit) et cest que de toute corps environne de lumiere et d'air, il sorte une perpetuelle emanation de petits corpuscules ou atomes qui se diffusent bien loin dans l'air. Comme par exemple, quand un chien odore une perdrix ou un cerf a cent pas loing [sic], c'est une matiere bien sutile qui vient d'eux et estant porté dans l'air vient donner sur le nez du chien. Et quand les mariniers a 30 ou 40 lieues loin odorant la terre, c'est tout de mesme. La raison de cecy est que la lumiere (qui n'est rien qui du feu fort subtil et penetrant) jettant ses rayons de son centre a sa circonference, quand elle rencontre quelque corps solide qui l'empesche a fuir son chemin, elle se reflecte en ariere [sic] ou se bricolle aux costez, selon les angles par lesquels elle donne sur le corps solide ; et estant comme jay dit de la nature du feu et chaude elle ouvre un peu ce corps, et en attire quelque chose et emporte avec soy quelque substance legere : comme nous voyons que fait le feu en sechant du linge, ou le soleil quand [99r] au matin il tire un petit brouillars de prairies. Or il faut bien que ce petite fleuve de corpuscules et atomes tire ainsi par la lumiere, acoompagne par tout cette partie de la lumiere a laquelle il est collé (ce que l'on n'aura pas grande difficulté a croire, considerant linfinie divisibilité de la quantité) de sorte que chasque partie de la lumiere, par differentes reflexions et refractions, visitant des lieux bien distants, il faut que les atomes quelle a puisées en un lieu soyent portées en son sein jusques a lautre. Tellement que si elles rencontrent des sens si purs et si subtils que den recevoir quelque impression, elles entrent par là et servent a l'ame qui les specule pour fondement sur quoy faire des jugements admirables. Et particulierement quand a ce qui sorte des corps humains, a mesure qu'ils sont en santé ou indisposez ou aucunement changez en leur temperament ; il faut necessairement que de mesme les effluves ou atomes qui en proviennent, en ressentent et participent des mesmes qualitez. Il est donc croyable et possible qu'une ame pure, qui par les sens recoit impression de tels corpuscules avec toutes leurs dispositions, temperaments et qualitez puisse juger de l'estant auquel est le corps dont ils coulent : sil est

en santé, ou non ; ou s'il est seulement en la disposition a l'un ou a lautre ; comme les medecins qui par le present temperament du corps prevoyent des maladies futures. Et non moins jugera elle des accidents aux choses morales touchantes [99v] quelque personne, de laquelle elle specule tout ce qui provient des choses qui luy touchent.

Maintenant pour venir a la seconde difficulté, pourquoy on n'a pas cette secrete cognoissance de toutes choses en general aussi bien que de quelques unes en particulier ; vous considerez s'il vous plaist, que la cognoissance de laquelle nous nous pouvons servir en cette vie, requiert un meslange de l'ame avec le corps pour la faire naistre : il faut que limage ou espece de la chose soit dans la fantaisie et que l'ame s'y arreste la dessus ; Ce qui est dans lame seule, ne semble pas nous toucher, mais est comme dans la partie de derriere d'une besace que celuy la quy la porte[1] ne voit point. Il fault donc que la figure d'une chose soit arrestée dans la fantaisie pour en pouvoir juger. Mais ces impressions subtiles et deliées quy nont point d'appuy particulier (comme celles qui viennent en general) ny demeurent jamais, mais se font place l'une a lautre et sont en un perpetuel flux, comme une riviere ou l'eau d'embas s'enfuit pour faire place a celle qui la suit ; Mais si ces impressions en volant par le cœur et la fantaisie, y trouvent quelque chose de leur nature et de leur party desja consolidé et enraciné là, ils s'y arrestent et sattachent a celle la ; comme lon voit que des vapeurs tirées de la terre se dissipent en lair si elles ne trouvent des arbres et des feuilles auxquelles elles s'arrestent. Mais sur elles ce qui estoit auparavant [100] imperceptible a la veue se congele en des petites goutes d'eauë. Si donc une personne a lesprit attaché avec vehemence a quelque affaire particuliere, de sorte quon y pense quasi toujours ; ou a quelque amy, tellement amy qu'il est continuellement present a la fantaisie et au cœur ; ou mesme (peut estre) a quelque personne indifferente, mais que lon a occasion dy penser souventefois a cause que lon attend a toute heure des nouvelles de luy ou de le voir ; Alors, si quelques unes de ces subtiles impressions touchantes telles personne ou telle affaire passent par la fantaisie, elles ne sortent pas si legerement comme les autres qui font tout leur voyage a la volée ; mais s'y attachent a l'Idée desja formée qu'elles y trouvent de leur nature, et la changent selon leur temperament, et ainsi donnent subjet a l'ame de former des jugements sur tels objects qui semblent miraculeux.

L'autre voye dune main plus haute, par laquelle ces advertissemens interieurs nous peuvent arriver ; est bien

[1] Le Ms. Harley indique ici « portent » (f. 113r).

aussy speculative comme celle cy que je viens de dire : mais parceque jay esté desja trop long, je ne feray que la toucher, sans m'arrester aus preuves n'y aux circonstances particulieres. Il faut donc considerer que comme lhomme est compose de deux differentes natures (la spirituelle et la materielle) et est comme l'orizon et la liaison des deux mondes proportionnez a ses deux natures ; il est subjet a recevoir des impressions de toutes les deux et de communiquer avec tous deux ; les substances du monde spirituel ayant influence en son ame ; et celles du materiel, l'ayant en son corps. Or chaque homme ayant son genie particulier (ce que les Theologiens appellent l'ange gardien) lequel a une particuliere et exacte cognoissance de toutes les [100v] choses du monde ; ce genie luy communique tout ce dont il est capable. Il verse continuellement de toutes les choses dedans l'ame : mais (comme jay dit auparavant) si les notions qui sont dans lame ne rencontrent de semblables figures dedans la fantaisie, lhomme ne sen sçait servir : non plus que dans un cristal tout pur on ne voit point d'image jusques a ce qu'on mettre de l'estain au derriere ou quelque matiere opaque ; pour retenir la figure. Si donc on a la fantaisie preoccupée de quelque affaire ou personne, voyla que tout incontinent que lame en recoit des nouvelles par son tout sçavant instructeur, cette Idée desja formée dans la fantaisie les arreste ; et l'homme vient a sçavoir ce qui se passe touchant un tel object. Mais tout homme n'est pas en estat de recevoir de tels advertissements encore que chacun aye son genie particulier : car il fault que l'ame soit bien pure et eslencée par dessus la matiere, pour avoir telle estroite communication avec son genie ; et que la partie sensitive soit parfaitement obeissante a elle ; car autrement elle l'emporte a son biais, et lame ne discerne point les influences d'en haut quand les sens predominent non plus que les sens goustent bien les impressions faites sur eux par les choses d'embas pendant que l'ame est en quelque sorte esmotion.

Il est temps Madame qui je vous demande pardon de vous avoir tant lassé de mes resveries (lesquelles peut estre ne vous sembleront pas tout a fait chymeriques quand j'auray lhonneur de vous entretenir [101r] des raisons de cette philosophie) J'y adjousteray seulement la responce a une objection qui peut sembler naistre de ce que j'ay dit ; et c'est que selon mon discours, ces advertissemens interieurs ne doivent arriver que pour des sujets auxquels on est attaché avec l'affection. Mais cela n'est pas consequent car il suffit que l'esprit y soit attaché, soit il par curiosité, bienseance, ou estime de quelque qualité qu'on y recognoist encore qu'on mesprise tout le reste, ou par mille autres voyes qui nont rien a desmeler avec le cœur ; dautant que

> tout ce qui est requis, est que l'Idée de telle chose soit vivement emprainte dans la fantaisie ; ce qui se fait autant par les objets de l'entendement comme par ceux de la volonté. Je suis tres heureux qui ay ces deux parties perpetuellement employees avec tout l'advantage que je puis desirer : car leur exercice (si vous le pouviez sçavoir) vous asseureroit que je suis plus que personne au monde
>
> Madame
>
> Vostre
>
> A londres ce 15/25 7ber

Lettre à anonyme, « Madame, qui endure en son esprit de semblables inquietudes »

La lettre suivante, adressée à un destinatire féminin non identifié, est conservée dans le manuscrit Harley 4153 (British Library), f. 119r-v. Elle expose les tourments affectifs de Digby et on peut y remarquer la référence à un Purgatoire non corporel et la description du combat entre passion et raison.

> Madame,
>
> Qui endure en son esprit de semblables inquietudes aux miennes, croira aisement qu'en purgatoire les tourments peuvent estre extremes, encore qu'il n'y ait point de feu materiel pour brusler les corps. La conscience d'avoir failly a son devoir vers une personne a qui on doit tout, afflige un cœur fidele plus que tout ce qu'on peut soufrir hors de cela. J'avoue Madame que pour ce sujet, le mien est sur la gesne. Je ne cherche point d'excuse a mon crime ; car je suis assurè de n'en point trouver de valables. Je m'accuse d'avoir manquè au respect sacrè que je vous devois : Et vous envoye la presente pour tesmoigner aussi bien ma honte comme ma douleur. De dire que les inquietudes d'une extreme passion se rencontrants avec une surprise de quelque chose qui a la premiere veue les semble choquer, [119v] puisse emporter une ame foible a des folies deraisonables, n'amoindrir pas ma faute. Car les jugements des choses divines establis par la raison doivent estre a couvert de tels assauts.

Lettre à anonyme, « Considérez comment quiconque a l'esprit fortement attaché à quelque chose »

L'extrait de lettre suivant est aussi conservé dans le manuscrit Harley 4153 (British Library), f. 120r-122r. Digby y revient sur le combat que mène l'âme contre les passions et il dispense des conseils spirituels, tout en dépliant le paradoxe de l'âme qui aime le bien mais effectue le mal, sur lequel il conclut sa méditation.

> Considerez comment quiconque a l'esprit fortement attachè a quelque chose, et la desire extremement, est affligé et malade en son cœur jusques a ce qu'il obtienne ce pour quoy il a une si grande passion. Representez vous ses solicitudes et inquietudes, et comment il est a charge a luy mesme, et importun a autruy, pendant qu'il n'a point ce quil desire et qu'il recherche les moyens de l'acquerir. S'il n'en peut venir a bout, il n'y a point de terme ny de limite a sa douleur ny a son desespoir ; et touts les autres biens qu'il possede ne luy servent de rien a mettre son ame en repos ny a souslager la violente fievre d'esprit en laquelle l'absence de ce tant aymè objet l'a plongè. Mais s'il arrive qu'il soit si heureux que de gagner ce que si ardemment il poursuit, il voit alors bien clairement sa foiblesse d'avoir tant estimè une chose [120v] qu'alors par experience il trouve vaut si peu ; et que c'estoit seulement son ignorance et sa passion aveugle qui la luy avoyent representè si aymable. Et pourtant, il entre incontinent en un desgoust, et en suitte en une aversion, de ce que devant que de l'avoir il croyoit le devoir combler de contentement et de joye. Voyez comment il souffre cependant une infinitè de peines, de douleurs, d'inquietudes, de travaux, et de toutes sortes de maux imaginables ! Parmy lesquels le temps l'envieillit et le consume ; et ce precieux joyau qui apporte les plus hautes benedictions a qui sen scait servir, ne fait que luy ronger incessamment le cœur et luy devient insupportable. Considerez comment c'est la plus extreme et la plus pitoyable folie du monde qu'un homme qui de la nature vueille sousmettre son esprit et se laisser emporter avec [121r] violence d'affection a ce qui nest pas en son pouvoir, mais en celuy d'autruy ; et ainsi se rendre esclave a une personne (peut estre) deraisonnable, de laquelle ou lon n'obtiendra pas seulement quelques petites estincelles, quelsques petites mies de contentement ; desquelles, qui est si malheureux (dirayje, ou si heureux ?) que de s'en repaistre trouvera par trop chere experience qu'au lieu de satisfaire l'extreme faim de son cœur elles la rendent encors plus insupportable ; et c'est avec un tel meslange d'autres amertumes, que comme l'eaue salee cela ne fait que luy accroistre la soif ; ou si lon y parvient, c'est apres avoir fait

un si grand cirevir[1] et tellement abandonnè touts autres soins, qu'une sombre et horrible nuit surprent une telle ame desolee et malheureuse totalement despouveue de tous autres biens et richesses dont elle devoit estre meublèe pour [121v] jouir d'un repos heureux dans sa demeure eternelle. En fin, considerez comment la tranquilité, le repos, et le bon heur de cette vie consiste en avoir tout ce que lon desire ; sans quoy, on est miserable, inquiete et malhueureux : Et que cecy peut arriver en deux differentes sortes : l'une, en se rendant maistre de tout de que lon desire, et estendant l'empire de son pouvoir et de sa jouyssance aussi loin que la capacitè desirante de l'ame ; Et l'autre en ne desirant que ce qui est en son pouvoir d'obtenir. Puis donc que la premiere est impossible, et que la seconde est en vostre pouvoir ; Ce seroit une folie, une manie, un miserable aveuglement, de se laisser emporter a des desirs desregles pour quelque apparence de beautè et d'esclat que semblent avoir des objets qui sont hors de notre pouvoir, et ne servent qu'a esblouyr les yeux foibles qui ne peuvent oster [122r] leur masque et penetrer jusques a leur laideur interieure : Et le seul moyen d'estre heureux en cette vie aussi bien qu'en l'autre et de la passer doucement et avec tranquilitè ; Est de moderer ses desirs et de ranger son appetit sous l'empire de la raison.

Concluez, qu'il n'y a chose au monde qui vous soit si importante comme de prendre garder de pres aux mouvements de vostre ame, et de plier et pancher [sic] vos affections aux objets de bonne et solide nourriture, et de les revoquer soigneusement et promptement des nuisantes impressions et inclinations, en vous refusant la presence de tels objects ; qui par leur veue donneroyent de semblables accidents a vostre ame, comme la continuation de manger les choses sales cause aux corps des filles qui ayant les palles couleurs de s'abandonner a leurs appetits et [122v] envies desreglèes. Sçachez que vostre bien et vostre mal ne dependent que de vous mesme seulement, et qu'il ne tient qu'a vous que vous ne soyez heureux, et que c'est vostre faute si vous estes malheureux. Si quelque affection desreglèe a pris racine en vostre ame, appliquez y le feu et le fer : Et quand vous vous serez sauvè de ce naufrage, ne vous precipitez plus dans une mer si orageuse, en une barque que par experience vous avez veu trop foible pour resister a limpetuosite de ses vagues furieuses, et qui par miracle, est aschappee d'y estre submergèe. Et peut estre qu'elle le sera aussi alors que vous le croirez dans le port : Tant est il difficile de raccommoder les bresches une fois faites en une substance si delicate.

[1] Je n'ai pas trouvé la signification de ce mot.

Video meliora, proboque ;
deteriora sequor[1].

Lettre à anonyme, « Monseigneur, pour peu que disent dans leurs testaments les personnes » Dieppe 14 mai 1657.

La brève missive qui suit est tirée du manuscrit Harley 4153 (British Library), f. 134. Elle illustre la vision qu'avait Digby de sa propre mort qu'il pensait imminente.

> Monseigneur,
>
> Pour peu que disent dans leurs testaments, les personnes qui se meurent, on comprends aisement quelle affection ils avoyent pour les amis qu'ils laissent apres eux. En cette saison pressée, on juge de cela par la ressouvenance, non par le nombre de paroles. Je m'en vais maintenant en un autre monde : et cette difference seule je trouve entre et voyage et la mort, qu'alors je ne laisseray que mon corps apres moy, et maintenant je laisse l'ame. Je vous proteste Monsieur qu'elle est entierement a vous ; et le plus grand contentement que je puisse avoir en toute ma vie, est de me temoigner ce que et mon affection et mon devoir m'obligent d'estre
>
> Monseigneur,
>
> Vre treshumble, tres-oblige, et tresobeissant ser-r
>
> De Diepe ce 14 mai 1657

[1] « Je vois le meilleur parti et l'approuve, j'adopte le pire », Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20-21. Calvin cite ces mots de Médée, déchirée entre la passion et la raison, pour illustrer les malheurs que provoque la discordance entre les enseignements de la raison et les inclinations pécheresses de la nature, Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, t. I, p. 126.

Méditations

Méditation « Les images et les pourtraits »

Le manuscrit Harley 4153[1], conservé à la British Library, comprend une méditation en français dont le caractère religieux est largement eclipsé par le portrait féminin qui doit conduire l'âme à la contemplation du divin. La démarche est typique du style de Digby qui inclut, en introduction, une réflexion substantielle sur la représentation et sur le rôle de la fantaisie qui illumine sa pensée sur le sujet. Seul le passage relatant le portrait a été publié par Vittorio Gabrieli[2]. Le morceau est incomplet et s'interrompt au milieu d'une phrase.

> Les images et les pourtraits ne servent a autre fin, qu'a imprimer souvent dans l'imagination l'Idee de la substance qu'ils [sic] representent, afin que l'ame les trouvant là a tous propos, s'en empraigne et (pour dire ainsi) se nourrisse de telle viande. Car l'ame n'a aucunes especes nèes ny crèes avec elle ; mais si elle s'en veut meubler, et par elles s'estendre a une grandeur et dignitè excellente ; il faut qu'elle les cherche en objets hors de soy ; lesquels les sens exterieurs desmembrent et deschiront en pieces pour en avoir chacun leur part : Mais ils apportent chascun leur butin au magazin commun, qui est la fantaisie ; et là, cet objet est refait entier. Quand lon ne s'en sert plus, il est mis dans le coffre de la mémoire, ou il y a tant de hardes que ce qu'on cherche ne vient pas toujours promtement a main. Donc, pour faire [123v] que quelque objet possede si entierement l'ame que toutes les actions d'une personne s'en ressentent et soyent comme provenantes de luy en qualitè de leur premier principe et cause, il faut que tel objet ne soit jamais absent a l'ame, ny qu'elle le quitte de veuë, mais tousjours le specule : comme ceux qui se nourrissent continuellement de chair de viperes et ne mangent d'autre viande, trouvent dans leur corps tout les effets que l'esprit balsamique de la terre cause dans les viperes mesmes. Or l'ame ne peut regarder aucune chose, si elle ne luy est presentee par la fenetre de la fantasie. Tout autre costè de sa demeure (nostre corps) n'est que grosses et obscures murailles au travers desquelles elle ne voit goute. En cette partie plus eslevee et spirituelle de tout le corps, semble estre le noeud ou sont liez ensemble le corps et [124r] l'ame : Non que l'ame ne soit la forme du tout, mais en tant qu'elle exerce la fonction d'entendre, elle n'agist que par la ; et ainsi n'est que là, en ce sens ; d'autant que les choses

[1] Ms. Harley 4153, f. 123-133.
[2] DIGBY Kenelm, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part III », Vittorio GABRIELI (ed.), *The National Library of Wales Journal*, vol. X, n° 1, 1957, p. 103-105.

spirituelles ne sont en lieu, que par leur operation. Tout cecy donc maintient, que si je viux [sic] eslever mon ame a quelque degrè de perfection plus haut et plus excellent que de soy elle n'est, il faut que je luy fournisse d'un objet plus excellent qu'elle n'est ; et que je le luy applique par la fantaisie, et qu'il soit toujours present là ; et non pas remis a la mémoire pour s'en parer ou recreer seulement quelques fois. Pour cet effet, une continuelle veuë est necessaire, jusques a ce que tel objet aye emportè la victoire par dessus toutes autres especes, et que l'ame en son centre et repos ne pense a autre qu'a luy et qu'il se soit formè comme un lict ou un nid dans la fantasie [124v] dont il ne sorte jamais ; ou pour mieux dire, qu'il se soit converti mesmes en la substance de l'imagination ; et ainsi il devient par cette gradation a estre un avec l'ame ; qui est la forme de cet organe corporel, et par consequent est un avec luy. Voicy donc la science trouvee de se rendre parfait ; il ne reste que de trouver le sujet sur quoy l'exercer. Car comme par ce moyen elle s'esleve par dessus soy en trouvant un objet plus digne qu'elle ; tout de mesmes ; elle se ravalle a mesure qu'elle semploye sur quelque chose moins excellente : La Divinitè (il n'y a point de doubte) est le plus parfait objet sur lequel l'ame puisse attacher ses regards.

Mais les yeux foibles, comme les miens, s'esblouyssent a l'esclat d'une telle clartè. Que faut-il donc faire ? Tout de mesme comme font les astronomes qui voudroyent observer le corps du so-[125]-leil : ils narrestent point la veuë sur sa substance, qui les aveugleroit de ses rayons ; mais ils contemplent son image en une fontaine ou mirroir, ou ils trouvent les mesmes traits, mais addoucis a la portee et force de leurs yeux. Or les images du soleil Intellectuel, sont les individus de la nature humaine. Pour les discerner distinctement en eux, il faut trouver une fontaine qui soit claire, une glace qui soit nette et pure : (et si une se rompe, ne doibt on pas prendre un autre ?) Telle j'ay trouvèe : et dont la glace est si pure qu'elle n'empesche aucunnement de regarder a travers pour voir ce qui est compris dessous. Telles beautez sont vrayment moulèes de la main de Dieu, qui n'arrestent la pensee sur l'exterieur mais servent seulement comme un entredeux visuel pour comprendre mieux ce qu'elles sont au-dedans ; [125v] qui autrement seroit si spirituel, que comme les Anges il ne seroit point proportionnè a la conversation humaine. Les personnes de cette fabrique celeste ressemblent aux horloges dont la bouëtte est de cristal ; au travers de laquelle le mouvement se monstrant exactement, attire a soy toute l'attention de qui regarde telle piece : mais cela n'empesche que leur Christal ne semble ausi excellent et beau quand on fait reflection sur cette partie seule a part comme celuy des autres qui n'ont

point de mouvement (d'ame) compris dedans : ou plustost, leur mouvement anime leur christal, et le rend plus beau et agreable que de soy il ne seroit. Mais, apres toute mon enqueste, et mon bonheur de trouver ce que je cherchois : ou plustost, apres un plus insigne bonheur ; qui est, de trouver et que je ne pouvois esperer, et partant n'avais raison de [126r] chercher : je me trouve bien esloignè de mon conte. Il ne faut pas que je regarde tousjours ce divin image de la vraye Divinite. De ce malheur, quel remede me peut suggerer l'art ou l'industrie ? Il faut avoir recours a l'art pour faire un image de cet Image ; et encore que son pinceau dans la main du meilleur de ses maistres soit trop foible et grossier pour designer l'ame qui informe cet admirable corps, toutesfois je me contenteray de la representation (pourvueu qu'elle soit bien faite) de ce sien parfait et juste habillement qui seul tombe sous la veuë corporelle ; me consolant que par continuelle meditation de cette partie humaine je pourrai parvenir à la contemplation de la Divine. Mais apres toutes mes diligences et les efforts du meilleur artiste qui ce trouve je n'ay rien gagnè. Le peintre ne peut gouverner [126v] son pinceau ny ordonner ses couleurs pour exprimer une telle beauté comme il faudroit : et plustost que de n'avoir un de telle sorte, je suis condamnè a n'en avoir point du tout. Est ce pour me punir de quelqu'autre pechè, qu'il falloit que je decheusse d'une si haute espérance quand je estois desja a la veille d'en jouyr ? Ou estce que celle qui se fait pourtraire ne veut voir avec patience la copie moins belle qu'est l'original ? Mais cecy est un injuste ressentiment : car l'impossibilite donne l'absolution a qui manque en telle occasion. Quoy que ce en soit, je veux avoir un portrait. Et puis que les couleurs d'autruy n'y arrivent, je le formerai en mon ame. Encore que je n'aye appris cet art, la reverence et l'estime que je porte a ce miracle de notre age me faira maistre au premier essay. Et ny le temps ny les ha-[127r]-zards ne m'osteront ce image divine. Quand apres la nuit des ombres obscures, qui d'ordinaire possedent mon imagination, je voudrois esclorre le jour dans mon esprit, je ne feray qu'estendre ce portrait, et voilà desja le clair midy. Ce soleil dissipe toutes autres nuèes ; et non seulement il esclaire par sa lumière, mais aussi conforte par sa chaleur. Ses premiers rayons sont ces admirables cheveux, qui ont de corps et de soliditè seulement autant comme est necessaire pour destromper la main qui les touche en l'asseurant que ce sont des emanations d'autre soleil que de celuy du firmament. Quant a leur couleur, leur premier esclat s'est courtoisement trempè et addouci en quelque peu d'ombre qu'austrefois ils n'avoient, a fin de n'esblouir ceux qui les regardent et aussi pour monstrer que la plus parfaite beautè consiste en un melange d' [127v] ombres et de lumiere. Quand ils sont

deschevelez et que ainsi ils redoublent le jour de beauté, ils ressemblent a une mer d'or liquide ou la nature a fait des ondes si delicieuses que la pensèe qui navige [sic] là a peine se pourroit resoudre de les quitter pour ancrer en aucun port, n'estoit ce que eux maintenant leur espaisseur jusques a l'extremitè, ou plustost l'accroissant de beaucoup, ils donnent apprehension qu'ils sont quelque comete menaçant. Mais le foible regardant se r'asseure quand il s'avise de l'astre ou cette merveilleuse emanation a sa racine ; lequel ne sçauroit lancer pernicieuse influence a qui le regarde (comme on doit les choses divines) avec reverence et pietè. Là, se presente le premier un front de glace polie, qui par telle apparence de froideur tempere un peu le feu qui est engendrè dans les yeux de ceux qui sans voile ont regardè les premiers rayons. Sa [128r] proportion est telle comme il est requis pour donner veneration aussi bien que delectation ; et nous asseure qu'un parfait, clair et net jugement reside dans cette maison capacieuse d'yvoire. Car, puis que l'excellence de l'esprit consiste en bien arranger et disposer les Idees qui sont dans la fantasie, ces testes qui ont place commode pour desmesler cette affaire sans confusion et n'ont pas trop pour estre par tout meublez et eschauffes des esprits animaux qui habitent là, sont sans doubte dans la perfection de la nature. Pour terminer cette province glaciale des deux costez, sont les veines de saphir qui disputent avec le front quelle couleur est la plus agreable dans le ciel de la beautè, le bleu ou le blanc. Et pour maintenir sa pretension, la blancheur espuise toutes ses forces aux confins ou le duel se fait entre eux, et un peu au dessus des sourcils rend un si admirable [128v] esclat que ceux qui ont veu les miracles de l'art se pourroient doubter qu'elle eust icy sa part, ne fust qu'un lustre nayf reluist si a propos de cette chair qu'il monstre clairement que l'art en autres visages n'imite que froidement les miracles d'un si divin sujet. Dessous ce front si exactement proportionnè et coulorè, sont les arcs dont le dieu d'amour qui reside dans ses yeux se sert pour tirer ses fleches qui blessent les cœurs les mieux armez, mais d'une playe si douce qu'ils voudroyent plustost mourir que d'en estre guaris. Les poils qui forment ces sourcils sont si deliez que chacun a part eschapperoit l'avare veuë de qui les regarde sans se pouvoir assouvir de la moindre des charmantes beautez qu'il rencontre partout, et sont si bien arrangez et unis entre eux qu'ils ne semblent qu'une seule substance ; et nous enseigne comment l'ordre et l'union [129r] maintiennent et rendent puissantes les moindres choses qui separemment seroyent comme rien. Les yeux sont tels que de peur de les profaner je n'en ose parler. Au moins pourray je dire que quand je les regarde je m'encline a leur opinion qui disent quen eux est le siege de l'ame. Car leur substance, leur couleur, leur proportion et leurs

mouvements sont si admirables et si reglez que l'on pourroit croire que la nature ne voudroit jamais former choses naturelles si excellentes n'estoit ce qu'elles devroyent servir pour l'horizon ou l'ame et le corps se joignent ensemble. En fin, par leur majestè et bienseante gravitè et douceur, ils expriment les semblables conditions et excellent temperament de l'ame qui les informe et se monstre par ses actions estre une proportionnè habitante a une si celeste de-[129v]-meure. Leur malheur est qu'ils ne peuvent participer a la felicitè qu'ils donnent a autruy en se laissant voire seulement. Toutesfois ils sont si benins que ce nez qui est en cause ne restient rien de leur rigueur. Mais eux qui bruslent les cœurs de tout le monde le laissent dans sa neige primitive, laquelle est si bien proportionnèe, si nettement vuidee et si droitement placèe, ne penchant ny d'un coste ny d'autre (qui est quasi un miracle) que ce nez qui en est formè est un tel souspirail comme il faut pour donner de vent au grand feu qui destile les esprits et les fait monter au cerveau ; lesquels s'ils s'esventent plus d'un coste que de l'autre, c'est signe infaillible de quelque foiblesse de quelque costè de l'ame. D'où procede que la droiteur ou angularitè de cette partie est une certain indice de semblable propension dans l'interieur. Ses [130r] jouës sont pleines et rondes, mais seulement a tel degrè qui est requis pour monstrer qu'une beautè pour avoir de la majestè et causer adoration aux regardants ne doit estre composèe de parties minces et escaves ; et cette regle, la nature a observè en touts ses lineaments. Les autres femmes qui sont moins grandes, sont plustost jolies que belles ; et qui excedent ce modele ont plus de corps que d'ame. Dans ces deux hemispheres, les roses et les lys se retrouvent en perfection ; et y demeurent si paisiblement qu'encore qu'au centre de leurs royaumes chascun est en extremitè, toutesfois leurs confins sont si amiablement partagez qu'on ne sçauroit discerner ou l'empire de l'un commence ou de l'autre acheve. Ça et là il y a quelques marques et vestiges d'autres fois un mal discourtois quand il attaque les visages des belles dames ; [130v] mais a celuy cy il a estè si courtois que de ne faire autre effet que de monstrer la delicatesse et tendresse de son cuir, et que sa blancheur est naturelle ; et ainsi, ce qui est la ruine des beautez plus fragiles devient un ornament de la sienne. Devant que prendre congè de ces thrones de modestie, ou son chaste sang rougit quelquesfois par les fautes d'autruy (car elle n'en sçauroit commettre, mesme en pensèe), il faut que je salue ses petites et rondes oreilles qui sont si parfaitement bien tournèes qu'elles n'ont besoin d'aucun joyaux pour les rendre remarquables. Mais a cette heure je viens a ses heureuses levres (heureuses pour ce qu'elles s'entrebaisent tousjours) et en elles je vois triomfer la rose seule. Telle est leur couleur esclatant et la

fragrante odeur (mais naturelle et proprement ressemblante a rien qu'a soy mesme) qui perfume [131r] tout a l'entour a mesure qu'elle ouvre ce divin thresor ce qu'elle ne fait jamais pour vanter ses richesses, mais pour profiter autruy par les excellentes conceptions qui animent ses paroles, lesquels sont tousjours si douces et si pleines de graces que tout ce qu'elle dit, elle antè[1] dans l'oreille des auditurs ; d'où encore que le son s'esvanouysse toutesfois son eccho y demeure perpetuellement. Mais je reprends quand je nommois ces levres heureuses ; car elles ne se ressentent avec aucun plaisir de ce qui leur est si continuel, et pourrouyent estre cause d'extreme malheur a qui les regardast sans deuë reverence. Car un tel, les voyant formèes par la nature a la perfection de tel exercise, pourroit avec extreme vehemence desirer ce qu'il ne peut jamais obtenir d'elles. Ses dents sont si parfaitement blanches et si justement arrangèes, [131v] qu'on pourroit croire qu'elle ne s'en osast servir de peur de les user ou ternir. Neantmoins, cette leur perfection est indice infaillible qu'elle vivra longues annèes pour s'en servir. Car s'il y eust aucun defaut dans l'interieur (ou est la racine de la vie), quelques esprits malins monteroient de là et donneroyent cognoissance d'eux par quelques effets discourtois sur le lustre de ces perles. Mais jamais chose blamable (ny intellectuelle ny materielle) ne sortist onques de cet enclosture. Sa voix, tousjours quand elle parle, resemble a quelque harmonie argentine qui flatte et addoucit l'aire ; et si elle ne se laisse emprisonner aux ceys des chansons artificielles, c'est pour monstrer que la nature, quand elle a fait son dernier effort pour rendre une chose parfaite, desdaigne que l'art y mesle aucune addition du sien. La langue a une volubi-[132r]-lite quand elle veut, et une telle retenue quand il est decent, qu'elle monstre qu'en excellent jugement se peut servir en perfection des mesmes organes a des effets tout contraires. Or du visage ne reste maintenant que le menton a mouler, qui est si petit et si bien formè qu'il ne semble estre mis là que pour empescher que le visage ne fust tout a fait rond, pour ainsi le reduire en une figure plus agreable. De là descendant par le col, je le trouve d'une exacte rondeur : assez grand pour supporter la charge qu'il a (la plus excellente dans tout le cabinet de la nature) et partout si blanc qu'il semble transparent ; tellement que l'on se pourroit imaginer de pouvoir discerner la couleur de ce qui passe par là, aussi bien que dans le verre ou elle boit. Les deux petites montagnes qui naissent de sa gorge et se maintiennent [132v] en leur parfaite figure sans se laisser avaller en bas par leur poids (mais en elle, rien ne pese ; tout est esprit) ; ne se peuvent comparer a rien mieux qu'aux deux globes du ciel et de la terre, ou les veines

[1] Remplace « eute » biffé.

> bleuës dans cette chair transparente servent de division aux constellations et aux royaumes qui s'y voyent. Au milieu d'elles on voit deux boutons comme les bouts de deux poles de coral, qui sont si ravissants que je voudrois sçavoir quel homme est si sage qu'il ne voulust redevenir enfant pour teter la. Qui regarde trop cette region de nege, trouvera un feu consumant dans soy mesme. Et tant plus si, arrestant ses yeux dans la valèe que ces deux montagnes font
>
> *– egli lascia il pensiero*
> *Poi penetrat ne la vietata parte*[1].
>
> Pour se garentir donc de ces flames, le plus seur est de quitter cette region superieure, et pour [133r] achever ce pourtraict, de travailler a la taille, et commencant par les pieds (si petits que est un miracle comment ils peuvent servir a une structure si magnifique) monter avec devotion par mainte marche majestueuse au temple d'honneur et de chastetè. Les colonnes mouvantes qui

Méditation, « la condition en laquelle je me trouve »

La méditation suivante se trouve dans le Manuscrit Harley 4153, f. 117-118 et relate une déception amoureuse en des termes éminemment religieux et eschatologiques.

> [117r] La condition en laquelle je me retrouve est bien extraordinaire ; Ma fortune me condamne a estre malheureux au dernier point en ce monde : Et touteffois je n'ay raison de me plaindre de ce qui en est la cause : C'est-à-dire, ny de moy mesme, ni d'autruy. Car pour le premier, j'ai choisi un objet pour occuper entierement mon esprit et mon cœur, que je n'aurois ny d'esprit ny de raison si je ne lestimois et l'aymois au dernier point dont mon ame est capable. Et pour ce qui est d'elle, je la trouve si charitable et obligeante, que mesmes en prononçant la sentence de ma mort elle me tesmoigne tant de bonté que mes souhaits eussent estè trop vains si jamais ils m'eussent flatte de la moindre esperance d'un si favorable ressentiment en mon endroit. Ce qui rend mon mal desesperè, est, [117v] qu'encores que ses civilitez soyent tresobligeantes neantmoins ses resolutions sont encores plus fermes. Sur un cœur governè si absolument par l'esprit et par la raison comme le sien, on ne gagne plus apres un an, que le premier jour. Elle sçait trop bien les limites de la generositè et de l'affection, pour se laisser emporter a la despourveuë de l'une a l'autre.

[1] « Il délaisse la pensée et pénètre dans la partie interdite ».

Che mi consigli dunque amore ?
tempo è ben di morire;
et ho tardato piu ch'io non doverei[1].

Voyla donc ce que je dois faire. Et si la religion empesche de me le procurer corporellement, la raison veut que je le face spirituellement. Mon cœur est assez genereux pour mespriser la terre après qu'il a veu le ciel : Je ne me puis satisfaire d'une vie et affections indifferentes et sans passion, après qu'une passion (la plus honeste [118r] et vertueuse que jamais fut) m'a emporté avec St Paul jusques au troisiesme ciel, ou j'ay goustè par contemplation les joyes du Paradis et ouy le divin langage qui est incomprehensible a ceux qui ne sçavent aymer parfaitement. Puis donc que le monde m'est un enfer, une entiere retraite me sera un plus doux purgatoire. Et là je seray assurè de ne faire jamais rien qui me rende ou importun ou mesprisable a cette que j'adore. (Qui est le plus grand bien que je desire en ce monde, puis que d'estre heureux m'est impossible.) Qui la cognoist bien, ne peut pas soupçonner que c'est icy la resolution d'une cœur lasche qui s'abat et s'abandonne pour des difficultez qu'il y auroit moyen avec le temps et la constance de surmonter : Car son discours froid et resolu, meslè avec tant de [118v] genereux resentiments provenants d'une obligeante amitiè (mais a laquelle les derniers limites sont desja immobilement prescrits) oste toute esperance de se pouvoir avancer en ses bonnes graces ; si on ne se laisse flatter plus par ses desirs, que gouverner par la raison.

Cinq méditations de retraite

Toujours avec le souci d'illustrer le style de Digby, cinq méditations écrites au cours d'une retraite sont conservées dans Additional Manuscripts 41 846 (Middleton Papers, vol. XLIV, f. 151-165).

Le contenu de ces méditations fait penser aux exercices spirituels jésuites, où l'accent est mis d'abord sur la perception par les sens (f. 151v) et la mobilisation de l'imagination (f. 152r), puis sur la contemplation de l'état du pécheur (f. 153v), avant d'opérer la renonciation au libre-arbitre (f. 154r), seul don véritable que le pénitent puisse faire à Dieu. Le chevalier emploie en outre à plusieurs reprises l'expression de « la plus grande gloire de Dieu » qui constitue aussi la devise jésuite (f. 160r, 160v, 161r, 162r, 163r, et 163v).

Le chevalier y aborde plusieurs thèmes qui lui sont chers, parmi lesquels figure une réflexion sur son état de vie. Il estime en effet que la première vocation du

[1] « Que me conseille l'amour ? Qu'il est temps de mourir, et que j'ai tardé plus que je ne devrais ».

gentilhomme est justement d'être un gentilhomme, bien qu'il affirme par ailleurs que la condition gentille est une construction humaine, une dégradation de l'égalité naturelle, puisqu'elle ne correspond à aucune différence de nature ni de grâce : aux yeux de Dieu tous sont égaux, aux yeux des hommes il devrait en être de même[1]. Ainsi, rechercher le parachèvement de cet état est une perversion qui éloigne de l'originelle simplicité qui seule peut conduire à la perfection. Il faut donc employer ce « voyle exterieur » pour trouver des occasions de faire du bien – il s'agit alors davantage d'être apôtre que d'être gentilhomme. Digby énumère alors tous les attraits auxquels il est si difficile de résister : « les richesses, le mariage, le soin d'une grande famille, un rang notable en la Republique, sont de grandes distractions et divertissements pour ceux qui ne sont pas parfaits », autant d'activités qui ont des appas indéniables pour lui. Il pèse alors l'utilité de sa position de gentilhomme en remarquant que la pauvreté, source d'abandon à la providence divine, peut aussi être un poison dans la mesure où elle nécessite de la sollicitude pour trouver à subsister et prive de livres et de la commodité d'étudier. Digby se refuse donc à idéaliser la condition anachorétique qui n'est adaptée qu'à ceux qui y sont appelés. En effet, la position de gentilhomme implique aussi un certain nombre de responsabilités qui peuvent se révéler plus utiles au plan divin qu'une vie passée à poursuivre une vocation inventée. Il y a peut-être là l'indication de la réflexion de Digby qui, veuf, a pu se demander s'il n'intégrerait pas un ordre religieux : « On pourroit objetter, pourquoy donc ne se fait il du tout chartreux s'il n'a pour but que le service de Dieu ? je responds, que peut estre quand je seray bieninstruit et fondé je le servirois mieux en autre rang qu'en Chartreux ». Cette remarque ouvre une réflexion sur la vie active au service du bien commun et de la vie politique. Saint Eustache fait ici figure de mentor : rappelé au service de l'empereur, cet ancien général victorieux d'une importante bataille et réconcilié avec sa famille, meurt en martyr de sa foi[2]. Digby affirme qu'une telle démarche de retour au service du souverain après une retraite est la « meilleure escole pour un gouveurneur d'une Republique ou un Royaume, pour commander une armée et manier une guerre[3] ». Une fois de plus, la notion de gouvernement et de direction d'hommes vient étayer une argumentation en faveur de la vocation active du gentilhomme. Il serait intéressant de connaître la date de cette retraite, non encore avérée dans les biographies de Digby, dans la mesure où cette préoccupation pour le combat

[1] *Ibid.*, méditation 4, f. 161v.
[2] Jacques de VORAGINE, *La légende dorée*, Paris, É. Rouveyre, 1902, III, p. 235-246.
[3] Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 162v.

pourrait être la traduction de sa grande frustration de ne pouvoir combattre pour Charles Ier lors des guerres civiles anglaises en raison de son bannissement par le Parlement. Cette profonde déception est exprimée ailleurs, en des termes beaucoup plus amers dont l'intensité suggère peut-être que, du temps de cette retraite, son affliction s'est quelque peu apaisée[1]. Il se peut aussi que la métaphore guerrière ne soit qu'un emprunt à la littérature classique et que l'auteur l'emploie comme le paradigme d'une vie active. Toujours est-il que Digby ressent le besoin, à une étape clé de sa vie où il s'interroge sur sa vocation et son utilité dans le monde, de redéfinir le rôle propre du gentilhomme comme celui qui est appelé à gouverner et qui doit mettre cette fonction au service de Dieu et des autres.

La première méditation reprend plusieurs expressions du discours académique, dont la rédaction est probablement contemporaine à cette retraite.

1.[Première méditation]

> [151r] Mon Dieu, me voicy maintenant a cette heure en ta presence. Mais plutost je deuvois dire qu'il est impossible qu'en aucune heure j'en sois hors. Je considere que tu donnes l'estre a toutes choses qui n'est qu'une perpetuelle emanation de toy et comme cette existence leur est plus intrinsique qui n'est leur essence mesme, tu leur es ainsi plus proche qu'ils ne sont a soymesme. Mais en moy miserable, tu resides en une façon encore plus signalee. Au fonds de mon ame tu as vivement empraint ton image ; la faisant une substance plus digne et relevee que pour servir seulement a informer ce corps materiel : elle à une subsistence et activité au dela de la capacité de la matiere. Elle entendt, elle veut, elle ayme ; et après tout, fait des reflections sur ses propres operations. Voicy donc l'image de la divinité : de sorte qu'entrant en moymesme, je t'y trouverai ; et avec toy toutes choses, et pourtant a bonne raison je puis estre appellé l'abregé du monde. [151v] Ottroye moy donc ta grace que je puisse maintenant entrer comme je dois en cette haute escole et estudier là comme il faut cette divine lecture : que ce soit toy qui esleve mon ame, laquelle de soymesme ne feroit point que trainer en terre : fais que les speculations que j'auray ne me demeurent en la teste, ainsi m'entrent au cœur. M'en donne aussi bien le goust comme la veuë, sans quoy, les operations de l'entendement ne font qu'enfler de vaine science. En fin donne moy que je cognoisse toy et moymesme ; que je t'adore et que je m'humilie et que je t'aime. Pour ce faire,

[1] DIGBY Kenelm, « Kenelm Digby à Edward, Vicomte Conway, 'This is the fourth letter I have presumed to trouble yr Lo: with' », Paris, 23 février 1645. (13 février 1644 ?).

mes forces ne sont point suffisantes ; tu habites une lumiere inaccessible ; Je suis estranger a moymesme ; car c'est mon âme qui me fait ce que je suis ; du corps je participe avec toutes les choses materielles ; et de cette ame j'ay nulle cognoissance. Les objects exterieurs materiels ont si long temps et si violemment agi [152r] sur mes sens que je ne fais que m'espandre sur eux ; je ne me suis donné quasi donné [sic] jamais le loisir de contempler le thresor que j'ay caché dedans moy, que je le face a cette heure, que je tourne la veue au-dedans ; et là que je comparoisse devent toy *in illa terra terra deserta inuia et inaquosa*[1] en ce lieu saint et tu ne manqueras pas de me monstrer ta vertu et ta gloire. *Duc me ad solitudinem et loquere ad cor meum*[2]. Hors que ton langage, qu'il y soit un profond silence des cogitations d'aucune chose creée. Et bien m'est il besoin que je face ainsi ; car pour faute de cette interne reflexion je me suis tousjours laissé tirer par les attraits des choses exterieures. L'ame estant une substance spirituelle est toujours en action : ses operations sont entendre et aymer ; lesquelles sans intermission elle exerce ; elle ne peut estre en repos ; comme les choses materielles qui ne subsistent que par les vicissitudes de mouvement [152v] et de quietude. Si donc mon ame veut tousjours avoir de quoy entendre et quelque object d'aymer, que je luy en donne selon sa dignité. Dehors soy elle ne les trouverà, et il faut qu'elle en aye quelques uns, car elle ne peut estre oysive. Dedans soy qu'à elle ? elle a tout : elle à Dieu ; *ibi intra nos, invenitur regni Dei*[3]. Voyla donc mon estude, *ut cognoseam te ut cognoscam me*[4]. Mais devant que te cognoistre, il faut que j'oste toutes autres choses avant que de te voir ; il faut que je vuides [sic] touts [sic] autres images avant que pouvoir contempler le tien. Les affections desreiglées qui abondent en moy sont autant d'impressions entassees sur ce [sic] divin image pour se cacher de moy. Que je les effece donc, que je les bannisse. Mais comment ? ce sont des habitudes spirituels [sic] ; et pour les oster ne s'ostent par remuement local. Il faut donc que je prenne le pinceau spirituel pour les effacer, l'eaue intellectuelle pour nettoyer et laver cette chambre contaminée de si indigne hostes. C'est-à-dire la consideration pour former jugements veritables sur l'estat auquel je me trouve, et les actions de la volonté pour detester le mal et embrasser ardamment le bien. Voicy l'intention de cette retraitte que je fais a l'honneur de Dieu ; et l'effet sera par sa grace que je m'eschaufferay tellement

[1] « Sur cette terre, terre déserte, inaccessible et sans eau ». Psaume 62.2.
[2] « Conduis-moi au désert et parle à mon cœur ». Paraphrase d'Osée 2, 16 : « C'est pourquoi je vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur ».
[3] « Là, en nous, se trouve le royaume de Dieu ».
[4] « Que je te connaisse comme je me connais ». Citation d'AUGUSTIN, *Confessions*, traduit par Josephe TRABUCCO (ed.), Paris, Flammarion, 2008, X, 1, 1 : « que je vous connaisse comme vous me connaissez ». Inspiré de 1 Co., 13, 12 : « à présent, je connais d'une manière partielle, mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

de son amour et de la consideration de ce que je verray convenable pour moy de faire que d'oresnavant j'auray une promptitude et facilité en tout ce qui sera de mon devoir. A quoy faire il m'est bien necessaire ; et de ne perdre plus de temps. Jusques a cette heure je n'ay porté que mauvais fruict ; l'ennemi a semé en ma terre sterile le zizaine [sic] qui a tout suffoqué ta bonne semence. D'ou vient donc que cet arbre mort n'est couppé par les racines ? Que ce *lolium infoelix*[1] n'est moissoné et jetté dedans le feu ? A ta bonté, a ta misericorde je le dois ; *tu nolis mortem peccatoris sed magis ut convertatur et vivat*[2]. Mais pourtant ne [153v] doisje presumer de ta patience ; le delayer quand tu me touches le cœur me feroit objet de ton courroux non de ta misericorde. A l'amertume celle cy est la derniere fois que tu me veux semondre a tes noces ; si je ne viens a ce coup je trouveray la porte fermée. Peut estre que je suis sur le dernier jour de ma vie ; que je m'efforce donc de l'employer en sorte qu'il vuide et ajuste le conte de touts les autres. Trop proche exemple ne me fier trop a l'exterieure apparence de santé. Mais encore que Dieu me donne la grace de continuer quelque temps pour vaincre les habitudes perverses par actions et habits contraires ; au moins jamais je n'auray telle commodité pour faire ces exercices que j'en face donc mon profit. Que les anges qui continuellement accompagnent les sainctes ames qui habitent en cet heureux couvent n'ayent honte de me voir si tepide entre tant d'estoiles ardents. Que L'avoir negligé le bien que je pouvois avoir acquery sous un tel Directeur, ne tombe sur ma teste et face qu'une autre fois je ne puisse avoir semblable occasion encore qu'avec toute industrie je la cherchasse : Esau ayant si long rejetté ta grace quand tu l'offristes ; a la fin ne peust avoir le [154r] don de penitence encore qu'avec larmes il la cherchast. O Mon Dieu donc je me donne entierement a toy ; fais de moy ce que tu veux ; je me rends totalement a ta conduite ; *ecce oculi mei ad te sicut oculi ancillae ad Dominam suam*[3]. Ayant cette disposition, je sçay que tu ne manques pas de ta part a operer en moy ce qui sera pour ton honeur et mon bien. *Da Domine quod iubes* ; *et iube quod vis*[4]. Mais que disje ? que je me donne a toy ? O Indigne et fausse Liberalite ! pour paroistre liberal ; je te donne ce que desja est tien par plusieurs titres. Tu m'as fait, tu me conserves par une continuelle emanation d'Existence en toy ; quand je m'estois perdu tu m'as redimé ; quand je m'estois tué par le

[1] « L'ivraie stérile », VIRGILE, *Géorgiques*, *in Œuvres complètes*, traduit par Jeanne DION, Philippe HEUZÉ et Alain MICHEL, Paris, Gallimard, 2015, I, 154.

[2] « Toi, tu ne veux pas la mort du pécheur ,mais bien davantage qu'il se repente et qu'il vive ». Citation inspirée d'Ézéchiel 33, 11 : « Je en prends pas plaisir à la mort du méchant, mais à la conversion du méchant qui change de conduite pour avoir la vie ».

[3] « Voici mes yeux vers toi comme les yeux de la servante vers sa Maîtresse ». Psaume 23 (22), 2.

[4] « Donne, Seigneur, ce que tu ordonnes ; et ordonne ce que tu veux ». AUGUSTIN, *Confessions*, *op. cit.*, X, 29, 40.

peché tu m'as resuscité par ta grace. Que y a il donc de moy que je te pusse donner ? Au moins notre libre arbitre est nostre ; de cela je te fais un present ; je le captive a tes mouvements et inspirations ; gouverne ma raison, afin qu'elle gouverne mes sens. Je revoque [154v] et casse toutes les inclinations et poids secrets de ma volonté, je suspends toutes les agitations de l'entendement qui peuvent naistre de moy, *aut audiam quid loquatur in me dominus*[1]. Mais aussi je ne suis pas si vain, si outrecuidé, que de m'imaginer que tu parles a moy pecheur miserable de ta propre bouche comme tu fais a plusieurs saincts personages. Les durs amis de Job ne meritoyent que leurs prieres fussent ouyes venant de leurs bouches ; ton peuple esleu receut tes comandments de Moyse, non de toy ; St Paul mesme (ce vaisseau d'election) receut tes oracles par la bouche d'un de tes saincts en terre, non par illumination interieure. Que je benisse donc ton nom a jamais qui m'as donné un Job un Moyse un Ananias un Ange humain pour m'instruire. Les conseils me seront autant d'oracles ; les advis autant de loix ; et ses paroles autant de mysteres pour moy a mediter. Si le seraphique St François se mist a genoux devant un autre mortel qu'il avoit consulté au fait de l'institution de son ordre ; disant qu'il estoit là pour ouyr ce qui luy diroit son seigneur et Dieu ; avec combien de raison doisje reverer poursuivre et obeyr tout ce qui ce me dirà a cette heure par ce negotiateur entre Dieu et moy en cette sainte solitude ?

2. [2e méditation]

[155] Mon Seigneur, je ne puis pas me contenter a considerer ton Immensité qui te fait si intrinsiquement present a moy et a toutes les choses ; Il faut que je passe a ta bonté ; si la verité est l'objet de l'entendement, la beauté et la bonté le sont de la volonté. Et c'est là le dernier resort de l'ame. Je cherche de t'entendre te cognoistre pour t'aymer. L'esprit travaille, mais c'est l'affection qui jouÿst. Pour admirer donc et aymer ta bonté il n'est besoin que je m'esgare loin : dans moymesme j'en trouve assez d'arguments. Voyla tousjours ma leçon et le subjet de toutes mes meditations. Je demande donc, Pourquoy m'as tu créé ? Pourquoy m'as-tu tiré hors de l'abysme du neant, et m'as donné une àme rationelle ? Avois tu besoin de conversation, et ne serois tu pas parfaittement heureux sans que les Anges (ces *Astra matutina*[2]) et les hommes chantassent tes louänges ? ca ne seroit pas tant impiété que folie de dire cela. D'ou vient il donc que je suis tu m'as produit au monde ? Si je demandois au feu pourquoy il brusle tout ce

[1] « J'écouterai ce que dit le Seigneur à mon encontre ». Psaume 85 (84), 9.
[2] « Astre du matin », Job 38, 7.

qui entre dedans la sphere de son activité, s'il pourroit responder il me diroit, parce qu'il est chaleur en extremité. Tout de mesme dieu fait du bien par tout a cause quil est non seulement bon en excellence mais la bonté [155v] mesme. Et quel plus grand bien y a il que de donner l'estre ? Lequel, parce qu'il est tout puissant, il est tout il tire hors du rien. Voyla la sphere de son omnipotence. Or donc, parce que tu es ce que tu es, je suis ce que je suis ; homme composé d'ame et de corps. Il est bien vray que si j'eusse esté tant seulement esprit sans l'immersion dans la lie de la matiere j'eusse esté une substance plus noble et en laquelle ta gloire ce fust monstrée avec plus de lustre : mais d'avoir formé telles touttes les substances intellectuelles n'eust pas accordé avec ton infinie sagesse qui voulois rendre parfait et accomply l'ordre de l'univers en toutes sortes et degrez de creatures ; et a mon sort est escheu d'estre ce que je suis. En quoy, nonobstant que la matiere appesantisse mon ame, *que terrena habitatio aggravet intellectum*[1], toutes fois je suis capable d'aussi hautes perfections et la fin pour laquelle je suis crée est aussi noble comme d'aucune creature intellectuelle qui soit. Si je m'arreste aux biens materiels je fais tort a ma nature, qui estant spirituelle en la partie active et qui me donne mon estre humain, ne se deuvoit repaistre que d'object spirituels. Et entre ceux, si je pense de me reposer avant que de venir a toy Mon Dieu, je me trompe : [156r] car *nostrum [cor] inquietum est usque dum ad te veniat*[2]. Toutes les creatures qui soient n'ont quune estendue limitée, et pourtant le bien qui resulte de leur fruition ne peut estre qu'illimité[3]. Et toi mon seigneur en creant mon ame as fait une œuvre digne de toy, et resemblante a toy ; car la faisant spirituelle tu l'as donnee une capacite infinie. Rien donc qui soit fini la pourra remplir, ou esteindre la soif qu'elle a de jouyr du bien. Partant c'est toy seul qui la puis rendre contente et satisfaite. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*[4]. Que je desdaigne donc toutes autres pensees ou actions qui ne visent vers ce but et ne m'aident a me conduire a ce *terminus ultimatus* que je haysse touttes affections qui puissent servir ou de divertissement ou de contrepoix contre a celle que je dois[5] porter a toy. Le ciel la terre les elements et tout ce que tu as crée me peuvent servir fournir [sic] de moyen pour me conduire a toy pourvueu que je ne m'y arreste en eux. L'univers est le livre ou je pourray lire ta grandeur. Mais il faut donc que je passe outre. Il faut que j'adore et que j'ayme toy en eux, non [156v] eux en eux mesmes. Si je fais cecy comme je dois, il se verifiera ce qui

[1] « Une demeure terrestre alourdit l'intellect ». Voir note 437, p. 59.
[2] « Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il [Dieu] arrive vers toi. » AUGUSTIN, *Confessions*, *op. cit.*, I, 1.
[3] Une tache d'encre rend la lecture de ce mot incertaine.
[4] « Je serai rassasié quand aura apparu ta gloire ». Inspiré du Psaume 17 (16), 15 : « Moi dans la justice je contemplerai ta face, au réveil je me rassasierai de ton image ».
[5] Une autre tache d'encre rend la lecture de ce mot incertaine.

se dit *Minuisti eum paulo, minus ab angelis*[1]. Mais helas la corruption de nostre nature nous enseigne trop tost a nos despens que nous avons une loy regnante en nos membres contraire a celle de l'esprit. Nos affections, par une preoccupation et si longue assuefaction aux objects corporels devant que la partie rationelle peust exercer ses fonctions, sont tellement attachéez a eux que difficilement nous nous en pouvons emerger depestrer. Ces tenebres palpables d'Egypte non seulement obscurcissent l'entendement, mais quasi qu'elles l'empeschent de ouvrir les yeux ou hausser les paupieres. Si tel est nostre condition, *quis nos liberabit de corpore mortis huius*[2] ? ta grace seule le pourra faire. Mais tu veux aussi que nous y apportions nostre effort. Et nos armes sont l'entendement et la volonté : avec le premier je[3] considereray aussi vivement comme je pourray la fin pourquoy je suis au monde, qui n'est autres que pour jouyr de toy en t'honorant et t'aymant ; et avec la volonté je saisirai de toy d'un sainct et reverent amour. Tout ce qui ne sert a cette fin je le renonce ; soit bien de fortune, honneurs, amis, enfants, voire la vie mesme, qui me puissent ou empescher ou refroidir le la poursuitte de cette fin, je m'en despouille, et me presente ainsi tout nud a toy esperant de pouvoir un jour dire, *vivo, non iam ego, sed vivit in me Christus*[4].

[157r] Toutes les creatures ont une place de repos a laquelle naturellement elles tendent, et ne s'acquiescent jusques a ce qu'elles y arrivent. La terre est portée par son poids au centre de la terre l'univers ; le feu par sa levité, par-dessus toutes les elements. L'esguille touchée de l'aymant vise toujours vers le nort, et et si lon len detourne par son inquietude monstre qu'il n'y a qu'un seul point ou elle se peut arrester. Tout de mesme tout ce que l'ame ha [sic] hors de Dieu ne sert que de l'inquieter. Il est l'alpha et l'omega. Par la creation il commença son circle, et lequel sera imparfait s'il ne le clost en luy donnant soymesme par la gloire. Touts les autres contentements ne font qu'alterer l'ame : dieu seul la rassasie. Comme en une fieure, un peu d'eau ne fait que de l'accroistre. Les delices de ce monde ne sont qu'ombres (et encore bien imparfaites) de celles que nous jouyrons dans la patrie. Les beautés de deça ne sont que petits desbordements de l'immense ocean que nous naviguerons là. Quel insensé laisseroit la substance pour l'ombre ? Ou boiroit en un ruisseau troublé quand il pourroit aller a la fontaine claire. Et ce ne tient qu'a nous. Tu nous invites touts. Tu [157v] prens plaisir a nous faire du bien.

[1] « À peine le fis-tu moindre qu'un Dieu. » Psaume 6, 6.
[2] « Qui nous délivrera du corps de cette mort ? ». Romains, 7, 24.
[3] Tache d'encre
[4] « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Galates 2, 20.

Deliciae tuae esse cum filijs hominum[1]. Quelles delices donc seront les nostre d'estre avec toy ? *quae nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt*[2]. Nostre ame et nostre corps ressemblent les deux jambes qu'un compas, qui sont bien differentes encores que par le haut elles soyent jointes ensemble. Si le pied du corps se vire, se tourne, et s'occupe *circa multa* en choses exterieures ; au moins, que celuy de l'ame demeure ferme en son centre, qui est toy ; *hoc unum porro est necessarium*[3]. Et ainsi pour inquietes que soyent les mouvements de l'autre pied, la fermeté et constance de cetuy cy les fera justes et esgales et qui tousjours viseront regulierement a leur vray centre : sans lequel soin, au lieu d'un juste cercle, chasque mouvement fera des Angles et obliquitez. Chacun desire le repos et la felicité ; mais peu rencontrent a trouver le vray objet ou il reside. S'ils te proposassent pour fin, pour leur ours[4], ils ne feroyent point tant de naufrages par cette mer tempestueuse. Que les autres le cherchent aux creatures, *mihi adhaerere deo bonum est*[5].

3. [3e méditation]

[150r] Le sommet et le faiste des vertus Theologiques[6], et le ciel Empyré de la vie Chrestienne, est la charité. Ce ciel se tourne sur deux poles, dieu et le prochain. Dieu doit estre honoré et aymé ; le prochain doit estre aymé et assisté[7]. Dieu s'honore en le recognoissant Createur et seigneur de nous et de toutes les choses. Cette recognoissance ce fait en luy donnant quelque chose, pour tesmoignage que toute est a luy. Nous la donnons en la mettant hors de nostre pouvoir. Cela ne se fait qu'en destruysant l'estre de cette chose. Cet acte s'appelle sacrifice. En l'ancienne loy, ils sacrifioyent les fruits et animaux ; et s'il s'eust peu faire sans autre inconvenient, les hommes devoyent avoir esté ainsi sacrifiez, pour tesmoigner que Dieu est aussi seigneur et createur des hommes comme des autres choses. Car la plus parfaite creature se doit offrir en l'honneur de Dieu. A tout le moins, ils se devoient offrir et sacrificier *in spiritu*[8]. Voyla pourquoy en la loy de grace ou il y avoit une plus

[1] « Tes délices sont avec les enfants des hommes ». Inspiré de Proverbes 8, 31 : « trouvant mes délices parmi les enfants des hommes ».
[2] « Ce que ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu, ni les choses qui ne sont pas montées dans le cœur de l'homme ». Référence à 1 Corinthiens 2, 9 : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment ».
[3] Expressions tirées de Luc 10, 41-42 : « Circa multa es, inquit, occupata; porro unum est necessarium », « Tu t'occupes de beaucoup de choses ; or, une seule est nécessaire ».
[4] Digby fait sans doute référence à la constellation de la Grande Ourse qui permet de repérer l'étoile Polaire.
[5] « Mon bien est de demeurer uni à Dieu », expression tirée de Psaume 73 (72), 28.
[6] Remplace « Théologales » biffé.
[7] Remplace « aidé » biffé.
[8] En esprit.

parfaite substance que l'homme pur, il estoit convenient que cela se luy offrist ; c'est a dire, l'homme dieu. Ce sacrifice ce fist la premiere fois sur la croix, mais estant necessaire que durant que l'eglise est *in via* il y ait tousjours un sacrifice, le mesme continue journellement, avec cette seule difference, que son corps estant maintenant glorifié et impassible il ne peut plus estre tué, mais en l'action du sacrifice il s'imite celle qui causoit[1] la mort, qui est de separer le sang[2] d'avec le corps. *Hoc facite in meam commemoration*[3] : ce corps est au ciel ; il falloit donc donner authorite a quelque personne de le rappeller (si ainsi se [158v] peut dire) en terre. Le plus expedient moyen[4] de faire cecy consideré estoit de convertir quelque substance que nous en avons en son corps ; car s'il venoit a nous avec ses accidens de gloire nous y serions esblouys. Il choisist donc le pain pour monstrer par l'analogie des choses corporelles comment il est la nourriture de notre ame.

Considerons la dignité de la personne qu'il a choisi [sic] pour faire cette action esgale a la creation. Les Anges n'ont pas ce privilege. Comment doit il estre pur qui l'exerce ? Quant au prochain ; l'amour fait quon luy enseigne son devoir et le bien, et qu'on le guerisse du mal. De pardonner les pechez n'appartient qu'a Dieu : mais parce qu'il ne converse pas avec nous visiblement, il a laissé ses susbstituts pour ce faire aussi efficacement comme s'il le prononcast[5] l'absolution par sa propre bouche. Combien de prudence doit avoir le medecin qui gravisse toutes nos infirmitez et qui juge de toutes nos complexions par le mouvement de nostre pouls ? Les ignorants doivent estre instruits au chemin de parvenir a Dieu. Combien de science donc doit il avoir en ces hauts mysteres qui les veut prescher aux autres ?

Ces trois qualitez sont l'office et devoir du Prestre. En touts regards il est comme mediateur entre Dieu et l'homme. C'est un haut office en l'eglise, qui ne se doit pour tout mesler du monde autrement que comme les Anges qui le gouvernent sans affection. *Conuersatio eorum debet esse in coelis*[6]. Melchissedech[7] est sans pere ni mere pour monstrer que le Prestre ne doit avoir nulle de ces affections ; et nostre signeur (le souverain prestre) dit qu'il n'a autres parents que ceux qui font la volonté de son père, et tout son exercise estoit de la [sic] faire. Voyla l'exemplaire auquel doit viser

[1] Remplace « estoit » biffé.
[2] Remplace « corps » biffé.
[3] « Faites cela en mémoire de moi », Luc 22, 19.
[4] Remplace « pour » biffé.
[5] Remplace « fist » biffé.
[6] « Leur cité doit être dans les cieux », référence à Philippiens 3, 20 : « Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux ».
[7] Melchisédech est un prêtre de la Genèse auquel Jésus est parfois comparé : Genèse 4, 18-20 ; Psaume 110 (109), 4 ; Hébreux 5, 6 et 7, 1-3.

le prestre. Ainsi son office presuppose[1] perfection desja [159r] acquise ; et pourquoy ne se debvoit pas entreprendre par devotion en son regard particulier, mais par[2] devotion pour le bien des autres. Ce plus haut vase de la fontaine ne verse pas de l'eaue aux autres jusques a ce qu'il soit soy mesme tout plein. L'estat de prestre est plein de dangers a qui n'est pas parfait. S'il vient indignement a consacrer, *reus est corporis et sanguinis domini*[3]. S'il est ignorant comment pourra il enseigner les autres ? S'il n'a entiere prudence, quel conte donnera il des ames en sa charge ? Les Apostres n'exercent leur fonction de prestre et gouverneurs et Magistrats en l'eglise, jusques a ce que le St Esprit fust descendu sur eux, encore qu'ils eussent pour 3. Ans et demy ouy prescher notre sauveur. Et pour les rendre capables de ce divin feu, il fallait une longue predisposition, un parfait abandon du monde, et apres[4] tout une parfaite solitude et retraitte ; et jusques a ce qu'ils sentirent treseffectuellement le coup de Dieu, ils ne sortirent et laisseront la part de Marie pour la[5] mesler avec les fonctions de Marthe. Il me semble que c'estoit Ste. Catherine de Sienne qui eut une vision d'une balle de Chrystal tres pur et luysant, sans aucune tache ou defaut, et notre seigneur luy dit que tel debvroit estre l'interieur d'un prestre. Heureux donc celuy qui par la grace de Dieu obtient l'estre idoine a ce haut et seraphique office ; mais aussi il requiert de longues preparations de notre part.

4. [4e méditation]

[160r] Il me semble che tout homme est appellé[6] et obligé a desirer et procurer la plus grande gloire de Dieu ; c'est-à-dire, tout le bien que se peut operer en luy et parluy vers Dieu et vers le prochain. *Diliges deum ex toto corde tota anima et tota mente, et proximum tuum sicut teipsu*[7]. Ces paroles important [sic] che toutes les facultez des trois degrez de l'ame doivent operer sur ces deux subjets ; c'est à dire, les affections sensuels, les facultez rationelles, et l'intellect qui est comme disent les Theologiens Mystiques cet *apex mentis*[8] auquel est empraint l'image de Dieu et on ne y entre l'image d'aucune creature.

[1] Le passage « et nostre seigneur… office presuppose » est un ajout ultérieur et se trouve en bas du f. 159r.
[2] Remplace « pour » biffé.
[3] « Il est coupable envers le corps et le sang du Seigneur ». Inspiré de 1 Corinthiens 11, 27 « Ainsi donc, quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur ».
[4] Remplace « une » biffé.
[5] Remplace « attend » biffé.
[6] Remplace « obligé et » biffé.
[7] « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit, et tu aimeras ton prochain comme toi-même », Deutéronome 6, 5.
[8] « Le sommet de l'âme ».

A cette fin, chacun doit viser ; au chemin spirituel qui ne s'avance se recule dit St Bernard ; *et minus bonum respectu maioris, habet rationem mali*[1] : ores pour atteindre a cette fin il se doit proportioner les moyens ; et sans eux il n'y arriveroit pas. Il n'y à artisan qui puisse estre maistre jusques a ce quil aye appris son mestier par un reglé apprentissage. De mesme, nul ne peut estre parfait en cette haute science jusques a ce qu'il aye esté bien eslevé[2] en cette escole spirituelle. Si donc un homme trouve en soy (come tout homme de bien trouverà) un vehement desir de la plus grande gloire de Dieu et du zele des ames, cela ne se doit pas entendre une particuliere vocation de Dieu a exercer les actions des parfaits. Il se doibt premierement rendre parfait ; et en faisant cela pour alors, il rend plus de gloire a Dieu que s'il taschast avec plus de vehemence a perfectioner les autres et avec moins de soin soymesme. Car la Charité bien [160v] bien [sic] ordonnée commence avec soy. Et de dire que les deux se puissent faire ensemble, me semble ou impossible ou bien difficile. Il faut oster la poutre de son propre œil et le rendre simple avant que s'embesogner a oster de celuy d'autruy. Touts hommes sont ou *incipientes*, ou *proficientes*, ou *perfecti*[3]. Les deux premiers ne doibvent attendre qu'a se cultiver soy mesme ; Et en eux voyla la plus grande gloire de Dieu. Le plus bas estage doit attendre a se nettoyer par le sacrement de la penitence, et avec mortifications dompter le corps (qui est seminaire des vices) et avec tels exercices et meditations du chemin purgatif se roidir contre les vices, et extirper les mauvaises habitudes et inclinations. Cela fait ; ils sont idoines d'avoir les vertus plantees en ce territoire tellement preparé. Cecy se fait par meditations sur la vie de nostre seigneur et des vertus ; et lecture de livres spirituels et il me semble que l'estude et la science doit beaucoup avancer et fortifier ce dessein pourveue qu'elle soit addressée a cette fin seulement, et non pour l'entretien le plaisir ou l'honneur qu'elle apporte avec soy. Tout cecy requiert la solitude ; sinon exterieure, au moins qu'on se mesle le moins qui se peut d'affaires exterieures. De mesme, lentree a la perfection ne se peut nier qu'elle ne requiere la solitude : qui est bien illuminé, affecte une union solide et vigoureuse ; et au comencement cet esprit de devotion est delicat et comme qui diroit jalouse et facilement se restourne, et son tranchant s'amoussit par aucune distraction ; comme d'autre costé par la solitude il esleve son ame a cette union si desirée *sedebit solitarius et tacebit*

[1] « Un bien moindre en considération d'un plus grand, a raison du mal ». La citation fait peut-être écho à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean VOILQUIN (ed.), Paris, Garnier, 1940, livre V.
[2] Remplace « trainé » biffé.
[3] Il s'agit des trois catégories établies par Thomas d'Aquin pour décrire les étapes spirituelles du croyant : débutant, avancé et parfait. Joseph B. COLLINS, *Christian Mysticism in the Elizabethan Age: With its Background in Mystical Methodology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2008, p. 38-40.

et levabit se supra se[1], dit Hier. Mais quand les racines y sont profondement prises alors cest quil est temps d'*effundere se ad extra*[2], de porter fruit pour le prochain. [161r] Et encore en faisant cela il y a bien a dire. La plus grande gloire de Dieu se peut autant procurer en la solitude qu'en la conversation ou en la predication et administration des sacraments. Les prieres des saints peut estre sont plus effectuelles qui leurs œuvres exterieures. Moyse en la montagne eut plus de part en la victoire contre les Amalechites que ceux qui combattoient en la plaine[3]. Les Chartreux profitent l'Eglise autant comme les Jesuites. Et la plus haute action en cette vie, est de prier Dieu effectuellement pour toute l'eglise. Denis Areopagite dit que la plus haute hierarchie des Anges ne se mesle des actions et du gouvernement du monde, leur occupation propre est de brusler continuellement en exces de l'amour divin. Toutes fois ils donnent une emanation aux Hierachies inferieures comme l'architect et le pilote qui demeurants enserrez tirants des lignes et regardants esguille gouvernent les maçons et les mariniers ; et encore qu'ils facent moins de bruit et d'apparence, sont neantmoins plus cause qu'eux de l'edification de la maison et de la conduitte de la [sic] navire au port. Le grand David dit *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domini duioils [sic] dielsriba [sic] mea et videam voluntatem eius*[4] et notre seigneur dit que la part de marie est la meilleure et non autre [personne][5]. La conclusion de tout est qu'on doit viser a se rendre parfait premierement, et quand on est là Dieu ne manquerà de monstrer assez a temps en quels exercices s'est sa volonté qu'on s'y employe ; Or le chemin a cette perfection est toute la difficulté : et il me semble que la solitude est le meilleur moyen : mais quelle façon de solitude ? [161v] Pour ce qui se dist hier qu'un gentilhomme doit faire tout ce qui convient a vray gentilhomme jusques a ce qu'il aye autre vocation ; je discours ainsi : ce qui se veut dire un gentilhomme je n'entends pas. Ce rang n'a subsistence ny en nature ny en grace ; en ces regards touts hommes sont esgaux ; et c'est le desbordement et depravation de la nature qui a trouvé ces desguisements et additions. *Deus fecit hominem rectum et ipse se multis*

[1] « Il s'assiéra seul et se taira, parce que Dieu s'élèvera au-dessus de lui ». Lamentations 3, 28.
[2] « De se répandre vers l'extérieur ».
[3] Exode 17, 10-13 : « Josué […] sortit pour combattre Amaleq, et Moïse, Aaron et Hur montèrent au sommet de la colline. Lorsque Moïse tenait ses mains levées, Israël l'emportait, et quand il les laissant retomber, Amaleq l'emportait. Comme les mains de Moïse s'alourdissaient, ils prirent une pierre et la mirent sous lui. Il s'assit dessus tandis qu'Aaron et Hur lui soutenaient les mains, l'un d'un côté, l'autre de l'autre. Ainsi ses mains restèrent-elles fermes jusqu'au coucher du soleil. Josué défit Amaleq et son peuple au fil de l'épée. »
[4] « J'ai demandé une seule chose au Seigneur, la seule que je désire, à savoir d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie afin de contempler la volonté du Seigneur et de venir voir son temple ». La citation est tronquée et provient sans doute de Psaume 26, 4.
[5] Un mot illisible conclut la phrase.

immiscuit quastionibus[1]. Nous febvrions donc plustost tascher de nous reduire en nostre originelle simplicité que de nous confirmer en nos conditions imaginaires et controversees. Ce nom de gentilhomme ce considere ou en regard de Dieu, ou de soy, ou des autres : vers Dieu il n'y a que faire, *ipse non est acceptor personarum*[2]. Vers nous, de mesme. Le plus grand roy ou le plus pauvre gueux sont esgaux en leur particulier, n'ayants autre difference reelle que ce que la nature ou la grace leur cause en leur faisant part de plus ou moins de leurs dons. Vers le monde, il faut vivre – ou en effet comme font les autres gentilhommes et alors ce rang oblige a mille impertinances ; ou seulement en apparence, se servant de ce voyle exterieur pour se donner entrée a des occasions pour faire du bien ; et alors ce n'est pas d'estre gentilhomme, mais Apostre sous tel habit, comme St. Paul qui *omnibus factus est omnia ut lucraretur animas Christo*[3] : et pour cecy est requis la perfection, de laquelle est discouru devant. [162r] L'amour de dieu et l'elevation de l'ame a dieu estant ce que chasque chrestien doibt procurer pour se rendre parfait, il se faut retrancher toutes choses qui peuvent empescher cet exercice. Pourtant, les richesses, le mariage, le soin d'une grande famille, un rang notable en la Republique[4], sont de grandes distractions et divertissements pour ceux qui ne sont pas parfaits ; car tels les peuvent user selon l'occasion pour la plus grande gloire de Dieu de mesme comme s'ils ne les avoyent pas ; mais aux commençants et profitants ces choses causeroient grandes solicitudes, qui dont le poison de la devotion ; et sans elle, qui vit au monde en recevrà de l'infection. D'autres costé, l'extreme pauvreté en qui n'a le commandement de Dieu pour se garantir en s'abandonnant totalement a sa providence, peut estre cause de beaucoup de solicitude pour subsister, et aussi pour un homme de plusieurs moyens de se perfectioner comme livres, commodité d'estudier, etcet. Le chemin du milieu ne seroit ce pas donc le plus expedient jusques a ce qu'on voye clairement ce trouver quelque place pour ce propos, comme disions en un convent des Chartreux, auquel on pouvoit donner une pension honorable pour l'entretenir comme un d'eux, et ne se mesler d'aucune chose, hors qu'exercices de devotion et estudes conformes a cela : et cependant laisser son [162v] bien corporelle aux mains de personnes fielles, et n'y penser jamais retourner si on ne voit expressement que c'est la volonté de Dieu. On pourroit objetter, pourquoy

[1] « Dieu a fait l'homme droit et lui-même a pris part à beaucoup de questions », est une paraphrase d'Ecclésiaste 7, 29 : « Seulement, voici ce que j'ai trouvé, c'est que Dieu a fait les hommes droits ; mais ils ont cherché beaucoup de détours ».
[2] « Lui-même [Dieu] n'est pas partial ». Actes 10, 34.
[3] « Pour tous il a été fait tout afin de convertir les âmes dans le Christ ». Paraphrase de 1 Corinthiens 9, 19 : « Je me suis fait l'esclave de tous afin d'en gagner le plus grand nombre possible ».
[4] Digby fait ici référence à la République des Lettres.

donc ne se fait il du tout chatreux s'il n'a pour but que le service de Dieu ? Je responds, que peut estre quand je seray bieninstruit et fondé je le servirois mieux en autre rang qu'en Chartreux. St Eustache qui avoit estre grand soldat (il me semble) fut cherché par tout et traine hors de son hermitage pour commander l'armée de l'Empereur ; sans luy les affaires de son maistre se ruinoyent. Telle seroit la meilleure escole pour un gouveurneur d'une Republique ou un Royaume, pour commander une armée et manier une guerre, et enfin pour estre prelat en l'eglise : et avec ces deux premieres actions l'institut du Chartreux est incompatible ; et difficilement accorde il avec le dernier. Aussi, si l'on se trouvoit avoir en progres de temps vocation a vue solitude et pauvretè plus extreme que de Chartreuse desja par le vœu les mains luy sont lieés ; il faut vivre d'oresnavant selon la communautè ; et nous lisons, qu'en l'eglise primitive les ascetes devotz s'exerçoyent en l'eschole de la vie coenobitique pour aller puis apres quand ils estoyent devenus maistres se combattre hardement aux aspres rencontres et batailles de la vie Anachoretique. Mais diraon ; c'est [163r] arrogance et vanitè de se penser reservè et destinè a si hautes entreprises ; Le plus seur est d'aller avec humilité au chemin du milieu. Je le consents, et porquoy je ne pense telle chose ; mais cependant, en reservant un simple pouvoir de cooperer avec telle vocation si elle arrivast, je ne chomme aux exercices profitables d'une telle vie commune retiree, et je marche avec l'humilitè d'un qui ne s'estime digne de faire les actions qui sont pour les parfaits, comme est d'offrir sacrifice a Dieu, ou instruire le prochain ; mais je tasche a me rendre digne de ce faire. Et en tout ce faisant il me semble qu'on seroit au vray chemin de faire et procurer la plus grande gloire de Dieu en tant qu'appartient a eux.

Quiconque a l'ame bien reiglèe et en laquelle habite la Grace, ne peut manquer d'avoir un tres grand desir de faire tout le bien au prochain et estre instrument en procurer son salut. S'il ayme ou Dieu ou son prochain ou soy mesme il faut qu'il aye ce feu dans sa poitrine. Car quant a Dieu, sa gloire et son honneur sera multiplieè par l'acquest d'une autre ame. Quant au prochain, la chose est evidente puis que plus grand amour il ne luy scauroit tesmoigner qu'en luy procurant son plus grand bien. Quant a soy, la raison est aussi claire ; non seulement pour le merite, mais aussi pour la joye qui luy en resultera quand il serà en Paradis, ou chacun ayme chacun comme [163v] soy mesme *et ubi est gaudium magnum super peccatore qui ad Deum convertitur*[1], et particulierement il se resjouyra grandement d'en avoir estè l'instrument. Mais ce desir ardant ne le

[1] « Et il y a une grande joie pour le pécheur qui se tournera vers Dieu ». Paraphrase de Luc 15,7.

convie pas tout a l'instant de faire les actions attendre comme a sa propre vocation a faire les actions qui produisent immediatement ces effets. Le signe qu'on est appelle a cela est quand on se trouve idoine, c'est-à-dire parfait ; jusques a ce temps là on ne doit avoir autre esgard qu'a se perfectionner soy mesme en l'amour de Dieu et du prochain, sans changer aucunement son cours par supposition que Dieu les appelle particulierement a ce qui est entendu par la plus grande gloire de Dieu en cette meditation. Cecy, *non est currentis neque volentis* sed *miserentis Dei*[1]. Et cependant qu'on se façonne ainsi a part on ne laisse de operer a l'entour de et effectuer cette plus grande gloire de Dieu, preschant par son exemple d'une bonne et estroite vie et se idoine a faire puis apres actions plus hautes rendant et negotiant avec Dieu en ses prieres pour le bien de son prochain. Il sert autant la republique qui façonne un excellent homme pour la gouverner comme un autre fait qui la gouverne et il contribue autant et plus a la santè des malades qui fait une excellente medecine pour les guerir, comme celuy qui l'applique. Et pourtant ne se peut nier qu'il n'aye la plus grande gloire de Dieu pour sa fin et le salut des ames qui s'esvertue a se rendre habile et parfait et habile a cela par la solitude et retraitte et vie contemplative et nul niera que cela ne soit le plus seur moyen de se perfectionner soy mesme.

5. [5e méditation]

[164r] Le pechè provient d'une disproportion entre la nature rationelle et la raison en abstrait. La raison enseigne a l'homme d'aymer Dieu seul, se reposer en luy, et le prendre pour son dernier but et fin. La nature rationelle corrompue par le pechè originel et gouvernèe plus par la partie sensitive que par la raisonable de l'ame, s'encline a aymer des biens et des objets particuliers et se repose en eux. Ces deux fins estants contraires, l'un [sic] chasse l'autre ; de sorte que pour l'amour de la creature on mesprise le Createur, on le renonce et le châsse de l'ame pour jouyr d'icelle. Voyla donc que le pechè est la mort surnaturelle de l'ame ; estant que la grace est la vie surnaturelle, comme elle donne la vie naturelle du corps. Que c'est une action de laideur horrible, puis qu'elle la contamine ainsi. Elle rend l'ame de plus en plus faible et incapable de faire ses fonctions, car elle accroist les forces aux sens rebelles en leur donnant entiere libertè sans contradiction et continuelle exercice en la jouyssance de ses actions, pendant que l'ame est enchainèe et en prison. L'ame du pecheur ne peust eviter d'endurer extremes angoisses perplexites inquietudes et contradictions, voire pendant qu'elle jouyst de ses desirs :

[1] Paraphrase de Romains 9, 16 : « cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ».

car elle est divisèe en soy ; l'image de la Divinitè et les semences du bien plantees en fonds en sa creation ne se peuvent jamais arracher ny desraciner, voire non des damnez ; et ses autres jouyssances sont totalement contraires et font la guerre a ces inclinations fondees en son essence. Jouyssant par le [164v] pechè de l'ombre d'un petit bien imaginaire, on perd un bien reel et infini. Pour satisfaire a un bas indigne malin et honteux appetit, on offense une Majestè infinie en grandeur excellence et bontè ! Pour se donner un faux contentement qui apres moment est passè et ne laisse aucun vestige de soy que douleur et remords, on se prive du plus haut qui puisse estre vray essentiel et eternel. Pour les pechez des hommes Dieu prit chair, et fut honteusement et cruellement mis a mort. Il est pire moins que beste et pire que diable qui apres ces considerations si rationelles n'entre en detestation du pechè, pendant qu'il a temps de le faire et moyens de s'en affranchir. Car les bestes ne font rien contre leur nature, et les diables feroient bien de penitence s'il leur estoit accordè ; au moins ils ont horreur de leurs pechez. Les fruits du pechez sont la mort, les pestilences, les guerres, les maladies, l'ignorance, le labeur, la famine, l'intemperance du ciel, la sterilitè de la terre et touts les maux qui ont jamais estè et seront. Admire donc que pour tes pechez, la mort et le reste de cet essaim de maux ne t'est arrive ! Tu le meritois ; et quasi comment n'est il necessairement suivi ? Tu jouys de ton estre par une continuelle emanation de Dieu, et tu l'as corroucè et offensè, et monstrè de le detester autant que tu penses ; d'où vient donc qu'il ne t'a rendu la pareille ? Ton Ange gardien [165r] qui te donne tousjours sa protege et previent de malheurs, coment n'a il horreur et indignation de voir tes indignes actions et de regarder dans ton[1]

Le feuillet 165v présente quelques notes, qui sont probablement des conseils de lecture :
S. Nine fem. Opa – del Besoin
Enchiridion meditationn Jo. Busxi : 12° alla Cap.
Meditationi de alla opere del P. Franceso Pavone
Libro del profrito spirituale des P. Fra. Arrias
Croniche di S. Domenius Fron. De' minui
Alberti magni Mariale
Lode della mavonna del P. Spinelli
Liber gratie spiritualis, o revelation di s. Metilde

[1] La méditation s'arrête au milieu de la phrase.

Prières

Le manuscrit Harley 2312, conservé à la British Library, est entièrement de la main de Digby. Il contient des textes connus par ailleurs, telle que la lettre à Lady Purbeck, datée de Paris du 13 janvier 1636 (f. 4-91), ou la réflexion sur l'opération de l'âme (« Concerning the Operations of the Soule », f. 92-101). Deux courts textes situés au début et à la fin de l'ouvrage ont attiré mon attention, dans la mesure où ils ont été très peu étudiés. Le premier est une prière pour le rétablissement de l'Église catholique au sein de l'État anglais. Le deuxième, aussi une prière, intercède pour le roi et l'État. Ces deux prières indiquent que les temps sont plus favorables aux catholiques anglais et la seconde fait clairement référence à Charles II récemment restauré. Il est possible que les deux documents datent de la Restauration anglaise, même si le premier pourrait avoir été composé plus tôt, au début du Commonwealth par exemple.

Si ces textes, pourtant à disposition du public académique et répertoriés, n'ont jamais été étudiés, c'est probablement en raison de leur nature dévotionnelle. Dans le cadre de mon étude, je prends aussi en compte les expressions dévotionnelles d'un Digby qui n'était pas uniquement un penseur rationnel ou un homme de cour doué d'entregent. Étant donné leur expression, le vocabulaire employé et leur aspect fleuve, il est fort possible que ces prières soient le fruit de la pensée de Digby. Elles montrent combien le combat pour la tolérance religieuse lui tenait à cœur, tant sur le plan politique que personnel et dévotionnel. Je les reproduis et les traduis donc ici afin de les mettre à disposition de chercheurs qui s'intéressent à la question de la tolérance telle qu'elle a été vécue par les catholiques anglais, ainsi qu'aux historiens du fait religieux.

Prière pour l'Église catholique

Dans cette prière, Digby appelle de ses vœux la paix et invoque la venue de gouverneurs capables de réconcilier les chrétiens anglais et gallois. Il demande d'abord une pleine réconciliation de l'Église, et à défaut d'obtenir celle-ci, un soutien pour l'Église catholique anglaise.

A Prayer for the Church Catholick

O Blessed Lord, who in thine infinite mercy didst vouchsafe to plant a glorious Church among us & now in thy just judgment hast permitted our sins & follies to root it up; be pleased at last to resume thoughts of peace towards us, that wee

Prière pour l'Église catholique

O Dieu très bon, qui dans votre infinie miséricorde avez pris le soin d'établir une Église glorieuse parmi nous et qui maintenant, dans votre juste jugement, avez permis à nos péchés et à nos folies de la déraciner, nous vous en prions, apaisez enfin

may do the like to one another, Lord, look down from Heaven, the habitation of thy Holyness, & behold the ruines of a desolate chuchs [sic] & compassionate to see her in the dust, behold her o Lord, divided into so many sects & factions that she no longer represents the Ark of the God of Israel where the Covenant & the Manna were conservd, but the Ark of Noah, filled wth all various sorts of unclean beasts; & to complete our misery & gilt; the Spirit of division hath insinuated it self as well into our [1v] Affection as our Judgement, the badge of Discipleship which thou recommendest to us, is cast off & all the contrary wrath & bitterness, anger & clamour call'd in to maintain & widen our breaches, O Lord how long shall wee thus violate & defame that Gospel of peace that wee profess; how long shall wee thus madly defeate our selves, lose that Christianity wch we pretend to strive for; O thou which makest men to be of one mind in an hous, be pleasd so to unite us, that wee may be perfectly joyned together in the same mind & judgment, & now that in civil affairs there seems some aptness to a composure, O let not our Spirittual differences be more unreconcileable, Lord, let not the roughest winds blow out our the sanctuary, let not those which should be thy embassadors for peace still [2r] sound a trumpet for war; but do thou reveal thy self to all our Eliah's in that still small voice, which might teach them to Eccho thee on the like meek treating with others, Lord, let no unseasonable stiffness of those that are in the right, nor perverse obstancy of those that are in the wrong, hinder the closing of our wounds; but let the one instruct in meekness, & be thou pleased to give the other repentance to the acknowledgment of the truth, to this end do thou, O Lord, mollifie all exasperated minds, take off all animosities & prejudices, contemp & heartburning by uniting thir hearts prepare for the reconciling thir opinions: & that nothing may intercept the clear sight of thy truth

vos pensées pour nous, afin que nous puissions faire de même les uns envers les autres. Seigneur, du haut du Paradis, votre sainte demeure, abaissez votre regard, voyez les ruines de cette Église en désolation et prenez sa misère en pitié. Voyez-la, ô Seigneur, si divisée en obédiences et en factions qu'elle ne représente plus l'arche du Dieu d'Israël où votre alliance et votre manne étaient conservées, mais elle figure plutôt l'arche de Noé, peuplée de nombreuses espèces de bêtes impures. Et pour parachever notre détresse et notre faute, l'esprit de division s'est aussi insinué dans notre affection comme dans notre jugement. Vous recommandiez que ceux qui se mettent à votre suite renonçassent à la rancœur, à la colère, à l'amertume, à la fureur et au courroux qui ne servent qu'à maintenir et à élargir nos divisions. Ô Seigneur, combien de temps encore allons-nous violer et défigurer votre Évangile de paix que nous professons ; combien de temps encore allons-nous nous déchirer de façon insensée et perdre ce christianisme que nous prétendons appeler de nos vœux ? Ô Vous qui unissez les hommes d'une même demeure, veuillez nous unir de la sorte, afin que nous puissions être parfaitement accordés en esprit et en intelligence, et maintenant que la cité semble encline à un compromis, faites que nos différences spirituelles soient réconciliables. Seigneur, ne laissez pas les vents les plus violents arracher notre sanctuaire, ne laissez pas ceux qui devraient agir en ambassadeurs de paix continuer à sonner les trompettes de la discorde, mais révélez-vous à tous les Elisées de votre voix toujours douce, qu'ils puissent être votre écho et agir comme vous, humblement avec les autres. Seigneur, que l'entêtement hors de propos de ceux qui ont raison et que l'obstination perverse de ceux qui ont tort n'entravent pas la guérison de nos plaies, mais que les premiers grandissent en humilité et que les deuxièmes se convertissent à votre vérité. Pour cela, Seigneur, apaisez les esprits affligés, retirez toute animosité, tout préjugé, tout mépris, toute désolation ; en unissant leur cœur,

Lord, let all private & secular desins be totally deposited that gain may no longer bey [sic] measure [2v] of our Godliness, but that the one great & common concernment of truth & peace may be unanimously & vigorously pursued, Lord, the hearts of all men are in thy hands, O be thou pleased to let thy Spirit of peace overshadow the minds of all contending partisans if it be thy will, restore, the ancient Church to her pristine state, renew her days as of old, let her escape out of Egypt be so intire, that not an hoof may be left behind; but if thy wisdom see it not yet a season for so full a deliverance, Lord, defer not, we beseech thee, such a degree of it as may at least secure her being; if she can not recover her beauty, here in Wales & England; yet O Lord, grant her health, such a soundness of of [sic] constitution as may preserve her from dissolution, let thy providence [3r] find out some God [sic] Samaritance to cure her present wounds: & to whomsoever thou shall commit that important work, Lord, give them skilfull hands & compassionate hearts; direct them to such applications as may most speedily, & yet most soundly, heal the hurt of the daughter of Sion; & make them so advert to the intrest both of truth & peace, that no lawfull condescension may be omitted, not any unlawfull made, & do thou, who art both the wonderfull counsellor & Prince of peace, so guide us & prosper all pacifick endeavours, that all our distractions may be composed, & our Britan may become a happy kingdom at unity in it self, if those primitive dayes may at length revert where in vice was the only heresie that all our intestin contentions may be converted in to a vigorous [3v] opposition of our common ennemy the hidra, our brotherly fueds [sic] into a Christian zeal against all that exalts it self against the obedience of Christ, Lord, hear us, & ordain peace for us, even for his sake whom thou hast ordained our peace maker, Jesus Christ our lord Amen.

préparez la réconciliation de leurs jugements, et que rien n'entrave la claire vision de votre vérité, Seigneur, que tout dessein privé ou mondain vous soit entièrement remis, que le gain ne soit plus la mesure de notre appartenance à Dieu, mais que tous soient vigoureusement animés du seul souci de la vérité et de la paix. Seigneur, le cœur de tous les hommes est entre vos mains, je vous supplie de répandre votre esprit de paix sur les partis rivaux si telle est votre volonté ; ramenez votre ancienne Église à son état de perfection, renouvelez ses jours comme autrefois, sortez-la d'Egypte si pleinement qu'il n'y reste pas même un sabot. Mais si votre sagesse estime qu'il n'est pas encore temps pour une délivrance si achevée, Seigneur, ne tardez pas, nous vous en supplions, à lui en accorder suffisamment pour qu'elle ne périsse pas. Si elle ne peut recouvrer sa beauté, ici, en Angleterre et au pays de Galles, alors, ô Seigneur, accordez-lui la santé et une constitution qui la préserve de la dissolution, que votre providence lui trouve un bon Samaritain pour guérir ses plaies présentes. Et à ceux à qui vous confierez cet important travail, Seigneur, donnez des mains habiles et des cœurs compatissants, dirigez leurs décisions vers ce qui guérira le plus rapidement mais aussi le plus pleinement les plaies de votre fille de Sion. Rendez-les si attachés à la vérité et à la paix, qu'aucune démarche légitime ne soit omise, qu'aucune requête illégitime ne soit accordée, et que vous, Conseiller merveilleux et Prince de paix, nous guidiez et fassiez prospérer les tentatives pacifiques. Que toutes nos distractions soient composées et que notre Grande Bretagne soit un royaume heureux et unifié. Si les temps primitifs, où le vice était la seule hérésie, pouvaient à terme revenir, que nos luttes intestines soient alors converties en une vigoureuse opposition à notre ennemi commun, l'hydre, que nos combats fraternels soient transformés en un zèle chrétien contre tout ce qui s'érige contre l'obéissance au Christ. Seigneur, entendez nos pières et envoyez-nous la paix, au nom de celui que

vous avez envoyé comme instrument de votre paix, Jésus Christ notre Seigneur, amen.

Prière pour le roi et l'État

Cette prière est explicitement écrite pour la Restauration de Charles II et référence y est faite à son père Charles Ier et à son exécution. Le chevalier y exprime le désir d'un roi unificateur qui rétablisse l'Église.

[102r] A prayer for the King and State

O most gratious Lord, who dost not afflict willingly, nor grieve the Children of man, who punishest not till the importunity of our sins enforce thee, & who correctes in measure, we thy unworthy creatures humbly acknowledge that we have abundantly tasted of thy patience & lenity of thine, to what an enormous height were our sins arrivd ere thou beganst to visit them; & when thou couldst no longer forbear, that mastering thy power, thou hast not proportion'd thy vengeance to our crimes, but to thy own gracious design of reducing, & reclaiming us Lord, had the first stroke of thy hand been exterminating our guilts had justified the method, but thou hast proceeded by such easie & gentle degrees as witness how much there desiredst to be interrupted, & shew us, that all that had weight we have long groan'd under, hath been accumulated only by our own incorrigibleness, tis now. O Lord these many thears that thy nation hath been in the furnace that our dross not [102v] but encreases, & it is owing only to thy unspeakable mercy, that we, who would not be purified, are not consumed, that we remain a nation, who cease not to be a most sinfull & provoking nation, O Lord, let not the long induring[1] of thine serve only to up braid our obstinancy [sic], to enhanse our guilt; but let it at last have the proper effect on us, melt our hearts, & lead us to repentance, & he, that the Day may be the time for us thus to discern the

Prière pour le roi et l'État

O Seigneur miséricordieux, qui n'affligez pas volontiers ni ne désolez les enfants de l'homme, qui ne punissez pas jusqu'à ce que nos péchés ne vous y contraignent impérieusement, et qui alors corrigez en proportion du mal commis, nous, vos indignes créatures, nous reconnaissons humblement que nous avons largement éprouvé cette patience et cette miséricorde qui sont vôtres. Que nos péchés étaient grands lorsque vous commençâtes à les aviser ! Et quand vous ne pouviez en endurer davantage, vous maîtrisâtes cependant votre puissance et n'exécutâtes pas une vengeance en proportion de nos crimes mais selon votre généreux dessein de nous amender et de nous ramener à vous, Seigneur. Si votre main nous avait d'abord anéantis d'un coup, notre faute aurait justifié un tel traitement. Mais vous avez procédé peu à peu, doucement et délicatement, nous témoignant qu'il y avait beaucoup à endiguer, nous montrant que ce fardeau sous lequel nous ployions depuis longtemps découlait de notre seule impénitence. Ô Seigneur, notre nation se trouve dans votre creuset depuis des années, mais nos scories ne cessent de se multiplier, et ce n'est que grâce à votre indicible miséricorde que nous, qui ne parvenons pas à nous purifier, ne sommes pas encore consumés. Notre nation demeure dans le péché et le défi. Ô Seigneur, ne laissez pas votre action servir seulement à redresser notre obstination, à augmenter notre faute, mais qu'elle puisse avoir un véritable effet sur nous, qu'elle fasse fondre

[1] Une tache d'encre sur le mot en rend la lecture difficile.

thing that belong to our peace: if all who are (yea & all who are not) cast down this Day in an externall humiliation, may by the operation of thy mighty spiritt have thine souls laid prostrate before thee in a sincere contrition & confession: o thou who canst out of the very stones raise up children unto Abraham, work our flinty hearts into such a temper as may be malleable to the impressions of thy Grace, that all the sinners in Sion may tremble: that we may not a persevereing obstinancy seal to our self both temporal and [103r] eternal ruine; but in stead of our mutinous complaining at the punishments of our sins, search & try our ways & turn again to the Lord O be thou pleased to grant us that one grand fundamental mercy, that we who so impatiently thirst after a change without us, may render that posible, & safe by this better & more necessary Change within us; that our sins may not, as they have so often done interpose & eclipse that light which now begins to break out upon us, thy love seems to aproch us with an olive branch in her mouth oh let not our filth & Noysomness chace her away: but grant us that true repentance which may atone thee & that Christian Charity which may reconcile us with one another, Lord, lest not our breach either with thee or among our selfs be incurable but by making up the first prepare us for the healing of the latter, & because to Lord, the way to make us one fold is to have one shepherd, be pleased to put us all under the conduct of him to whom that charg belongs [103v] bow the hearts of this people as of one man, that the only contention may be who shall be most forward in bringing back our David. O let none reflect on their past guilt as an Argument to persevere, but repent & to make their return so sincere as may qualifie that not only for his but thy Mercy. & Lord be pleased so to guide the heart of all who shall be intrusted with that great concernment of setling thy Nation, that they may weigh all thine deliberation in the balance of the

nos cœurs et nous conduise à la contrition. Que ce jour soit pour nous un temps pour discerner ce qui nous conduira à la paix. Puissent les humbles et tous ceux qui sont abaissés en ce jour (ainsi que tous ceux qui ne le sont pas), être, par l'opération de votre esprit, prostrés devant vous en une contrition et une confession sincères. Ô vous qui pouvez faire jaillir des pierres mêmes les enfants d'Abraham, transformez nos cœurs de pierre et rendez-les dociles aux impressions de votre grâce. Que tous les pécheurs de Sion tremblent, que notre entêtement obstiné ne scelle pas notre ruine terrestre et éternelle, mais, au lieu de nous lamenter et de nous rebeller contre l'expiation de nos péchés, sondons nos voies, examinons-les et retournons à notre Seigneur. Accordez-nous cette miséricorde grande et essentielle. Que nous, qui sommes assoiffés et qui désirons impatiemment un changement de circonstances extérieures, en préparions la venue par un changement intérieur meilleur et plus nécessaire. Que nos péchés ne s'interposent pas, comme ils l'ont si souvent fait, et n'éclipsent pas cette lumière qui commence à poindre sur nous. Votre amour semble nous approcher avec un rameau d'olivier dans son bec, ne laissez pas notre ordure et notre vacarme le chasser au loin mais accordez-nous un repentir véritable qui expie nos fautes et une charité chrétienne qui nous réconcilie les uns avec les autres. Seigneur, ne permettez pas que nos manquements envers vous ou entre nous soient incorrigibles, mais en réconciliant le premier, préparez-nous à soigner le second. Et puisque, Seigneur, pour devenir un seul troupeau il faut avoir un seul berger, mettez-nous tous sous la conduite de celui à qui cette charge incombe. Que les cœurs de ce peuple s'inclinent d'un seul homme, et que notre seule dispute concerne celui qui aura le plus de zèle pour ramener notre David. Que personne n'évoque sa faute passée comme raison d'y persévérer, mais que tout homme se repentisse et que son retour soit si sincère qu'il le dispose à sa propre pitié ainsi qu'à la vôtre. Seigneur, guidez le cœur de ceux qui seront investis de la mission de s'occuper de

Sanctuary, that conscience, not intrest may be the ruleing principle, & that they may render to Cesar the things that are Cesars, & to God the things that are Gods; that they may become healers of our breachs, & happy repairers of the sad ruines both in Church & estate: & grant O Lord, that as those sins which made them are becom National that the repentance may be Nation allso; [104r] & that evidencd by their proper fruits of it be zeal of restoreing the right both of thee & thine Anointed & do thou, O Lord, so dispose all hearts & remove all obstacles, that none may have the will, much less the power, to hinder his peaceable restitution & Lord, let him bring with him an heart so intirely devoted to thee, that he may with his own honor only as a means to advance thine, O let the precepts & example of his Blessed father never depart from his mind; & as thou wer't pleased to perfect the one by suffering so perfect the other by acting thy will; that he may be a Blessed instrument of replanting the power instead of the form of Godliness among us, of restoreing Christian vertue in a profane & allmos Barbarous Nation & if any wish him for any distant ends; if any desire his shadow as a shelter for these riots & licenticousness, O let him come a great but happy [104v] defete to all such, not bring fuwel but cease to their inordinate appetites: & by his example as a Christian & his Authority as a King, so invite to good & restrain from evil, that he may not only release our temporal but our Spiritual bondage, suppress those foul & scandalous vices w-ch have so long captivated us, & by secureing our inward provide for the perpetuating our outward peace. Lord establish thou his throne in righteousness, make him a signal instrument of thy glory & our happiness, & let him reap the fruite of it in comfort here & in bliss hereafter; that so his earthly crown may serve to enhanse & enrich his heavenly, grant that a King of Kings for the sak of our Blessed Mediator the Intercession of our Blessed Lady & all

votre nation. Qu'ils considèrent toute votre volonté dans l'établissement du sanctuaire, que la conscience et non l'intérêt en soit le principe directeur, et qu'ils puissent rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Qu'ils guérissent nos divisions et réparent les tristes ruines de l'Église et de l'État. Puisque ces péchés ont été commis par la nation entière, puissent leur repentir provenir de la nation entière aussi. Et que, comme signe, ils portent un fruit qui restaure avec zèle vos prérogatives et celles de votre oint. Seigneur, disposez tous les cœurs et retirez les obstacles, de sorte que personne ne puisse avoir le désir et encore moins le pouvoir de s'opposer à la paisible restauration de votre oint. Seigneur, qu'il vienne avec un cœur entièrement dévoué à votre service, que son honneur ne soit qu'un moyen de faire avancer le vôtre. Que les préceptes et exemples de son Père béni soient toujours présents à son esprit. De même que vous avez bien voulu que l'un se purifiât par la souffrance, de même que l'autre se purifie en accomplissant votre volonté. Qu'il soit un instrument béni pour restaurer parmi nous votre puissance plutôt qu'une apparence de sainteté et pour rétablir la vertu chrétienne dans notre pays profane et presque barbare. Et si quiconque veut qu'il serve des fins autres, si quiconque désire son ombre pour abriter sa rébellion et sa licence, qu'il subisse une défaite retentissante mais heureuse, que ses appétits désordonnés soient non pas nourris mais taris. Que par son exemple de chrétien et son autorité de roi, il inspire le bien et brise le mal, qu'il nous affranchisse de façon temporelle mais aussi spirituelle, qu'il anéantisse les vices infâmes et scandaleux qui nous ont tenus si longtemps sous leur joug. En nous accordant la paix intérieure, accordez-nous de faire durer sa contrepartie extérieure. Seigneur, établissez son trône dans la vertu et faites de lui un instrument de votre gloire et de notre bonheur, et qu'il en cueille les fruits ici bas et dans la béatitude de l'au-delà. Que sa couronne terrestre serve à augmenter et à enrichir sa couronne céleste. Exaucez-nous, roi des rois, au nom

Holy Angells & Saints Amen.	de notre ministre bien-aimé, par l'intercession de la bienheureuse Vierge Marie, des anges et des saints, amen.

Discours

Discours académique

Le discours qui suit subsiste en deux exemplaires à la British Library, l'un dans Additional Manuscripts 41 846 (Middleton Papers, vol. XLIV, f. 143-150) et l'autre dans Harley Manuscript 4153, f. 135-153. J'ai consulté les deux afin d'établir cette transcription. Dans les deux cas, il se termine au milieu d'une phrase.

Le discours, proposé à un auditoire non identifié mais qui serait peut-être l'académie Bourdelot[1], constitue une réflexion sur le bonheur et sur sa nature

> Discours Academique
>
> Messieurs
>
> Si la verité n'estoit interessée, et quasi reduite a se vendre par le discours qui s'est fait de l'amour des esprits, je ne serois si hardy que de
>
> *Publicamente orar qui, dove madre è la*
> *facundia de piu scelti honori*[2]
>
> Moy disie, qu'un long silence a rendu inhabile a parler : et qui encore que autrefois
>
> *---------- longos*
> *Cantando puerum memini me condere soles*[3]
>
> Neantmoins a cette heure je m'appercois que le temps, et ce qu'il produit, m'ont traitté si discourtoisement que
>
> *---------- vox quoque*
> *Merim*
> *Iam fugit ipsa : lupi Merim videre priores*[4]
>
> Mais toutesfois, pris que je suis icy pour soustenir une cause si evidente, que de la proposer seulement, c'est la gagner, je demande votre pardon et patience que
>
> *---------- ipse semipaganus*
> *Ad sacra vatum carmen affero nostrum*[5].
>
> [143v] Je suis d'accord donc, que qui veut estre heureux doit avoir l'ame animee de quelque amour. Sans estre

[1] Sur l'identification de l'académie, voir partie III, chapitre 3, « 3.A.3. Du moyen d'atteindre bonheur et béatitude ».
[2] « Disserter publiquement en ce lieu où l'éloquence est la mère d'hommages plus raffinés ».
[3] « Quand j'étais enfant, je chantais tout le long des journées d'été », VIRGILE, *Bucoliques*, *op. cit.*, églogue IX.
[4] « Maintenant sa voix a quitté Merim, le loup a vu Merim en premier », *ibid.*
[5] « Moi qui ne suis qu'un demi-poète, j'offre mes vers au temps des poètes », Aulus Flaccus PERSIUS, *Satires*, Satire 1, prologue.

eschauffee de ce feu divin, cette substance intellectuelle est morte ; comme le corps le seroit sans elle. Il luy est aussi naturel d'aymer, comme au feu de brusler. La Beatitude est le centre but auquel visent toutes nos actions : et elle consiste en la jouyssance de ce que nous desirons le plus. De sorte que qui ne desire rien, ne peut estre heureux.

---------- in alte dolcezze
Non si puo gioir, se non amando :[1]

Mais toute la question est de scavoir choisir le vray objet qui est digne de nostre amour. Icy tout le monde est en dispute. Chascun se laisse emporter a ce que ou son temperament ou son education l'a fait gouster plus savoureusement : Et si sa bonne fortune ne l'a pas mis au commencement dans le droit chemin, a peine sera assez forte sa raison pour l'y faire revenir. D'où il arrive que nous voyons tout le monde marcher en differents et contraires [144r] sentiers ; et toutesfois touts pretendent d'arriver a mesme fin de leur journée. *Trahit sua quemque voluptas*[2]. L'avare paysan fermier, n'a autre felicite que de voir ses granges pleines. Le marchant hazardeux ne pense a autre chose qu'au retour de ses vaisseaux. L'orateur croid avoir tout gagné en gagnant le procez pour son client. Le Courtisan s'estime au dessus de la fortune, quand il le est [sic] de la faction contraire. Mais apres toutes leurs sueurs et dans la possession mesme de ce qu'ils poursuivoyent avec tant d'ardeur, ils sont aussi esloignez de la vraye felicité, comme le ciel est de la terre, et que l'ombre est de la substance. Ce ne sont que des fantosmes de la beatitude, lesquelles s'esvanouyssent quand on vient a les embrasser. Tout ce qui ne sçait aymer, ne merite d'estre aymé. Les affections aux choses qui ne peuvent payer de mesme monnaye, tousjours embarassent et jamais satisfont l'ame.

----------ogni oggetto
Che d'amare è priuo
Dogno non è de l'amoroso affetto[3]

[144v] Donc, parmy les substances seules intellectuelles seulement, il faut chercher ce qui nous peut rendre contents.

L'anima perche sola è riamante
Sola è degna d'amor, degna d'amante[4].

[1] « Parmi tant de douceurs, on ne peut jouir qu'en aimant ». Battista GUARINI, *Il pastor fido*, Elisabetta SELMA (ed.), Venise, Marsilio, 1999, V, 8. Digby utilise la même citation dans *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 116.
[2]
[3] « Tout ce qui ne sait pas aimer ne peut être digne d'amour ».
[4] « L'âme qui seule peut aimer toujours est seule digne d'amour, digne d'un amant ». Battista GUARINI, *Il pastor fido*, *op. cit.*, II, 7.

Jusques icy, nous sommes d'accord. Mais quand on veut inferer de cecy que le plus parfait entretien de l'ame est de converser avec les autres esprits, et par ce moyen contracter avec eux un amour qui leur donne mille ravissements en cette divine communication ; je m'y oppose ; et ne puis admettre cela pour comble de nostre Bonheur, qui pour la pluspart est cause de notre misere. Je ne m'arresteray pas sur Premierement considerons le danger qu'il y a, que de lestre amoureux de l'esprit on ne le devienne aussi du corps. Ils sont trop bien unis ensemble, pour estre separez par un estamis si grossier que l'affection.

Bon l'impara augel che vi s'invesca,
Non sa fuggir Amor chi seco tresca[1].

Nous trompons autruy et nous mesmes, quand nous pretendons que c'est pour l'esgard de l'esprit [145r] seul que nous adorons nos Maistresses. Qui a jamais veu homme d'esprit agité de passions amoureuses – pour une femme laide, encore qu'au dedans elle contienne toutes les perfections possibles ? si vous la voyez

Strumosam, atque utero pariter, gibboque tumentem[2],

Son esprit vous semblera plustost fascheux a cause du mal lieu ou il est situé, que le corps ne sera agreable pour amour de son ame. Ce grand maistre d'amour, Socrates, ne fust jamais si charitable que de communiquer sa sagesse a ceux que la nature n'avoit premierement favorisé de beauté. Alcibiade, Agathon, Phedre, et la plus desbauchez jeunesse de ce siècle aussi bien que estant aussi la plus belle estoyent les disciples de cet excellent precepteur. Si aux matins il leur donnoit quelque leçon de vaillance ou de prudence en la conduitte des affaires ; les nuits il passoit avec eux en des yvrognerie et toute sorte de desbauche. La modestie ne me permet de dire ce qu'on a raison de soupçonner passoit entre Alcibiade et luy, [145v] quand après tels souppers et tant de disordres, ce jeune homme prostituté couchoit en mesme lict avec luy : puisque sa complexion estoit si tendre aux attraits de la beauté, qu'en son sens plus rassis[3], la seule veuë de ce sien favory, son seul estre appuyé seulement sur son espaule, luy donnoit une telle esmotion par tout le corps, qu'il ne la pouvoit ny celer ni nier. Qu'on ne vante pas donc d'oresenavant cet exemple pour justifier un amour pretendu spirituel. Mais concluons que si nous ne voulons pas participer au Malheur des simples pauvres papillons, qui trouvent leur tombeau ou ils cherchent leur paradis ; il ne

[1] « Comme l'a appris l'oiseau prisonnier des filets, on ne peut échapper à l'amour qui tous tend les siens ».
[2] « Le fils de famille scrofuleux, bancroche ou tortu-bossu », JUVÉNAL, *Satires*, *op. cit.*, satire X, v. 309, p. 212-213.
[3] Sens rassis = trouble de l'esprit. Sang rassis = émotion morale. Cf Littré.

faut pas que nous jouions avec le ce feu, qui ne manquera de brusler quiconque s'approche de trop pres.

Mais nous n'avons touché que le commencement des malheurs des amoureux. Qui est une fois en ce rang, a desormais perdu le meilleur don que Dieu luy ait fait : la liberté. Il n'est plus maistre de soy-mesme. Toutes sortes de passions le gour-[146r] mandent. Chasque vent qui sorte de la bouche de qui il adore, excite des orages dans son ame. Tout ce qu'elle veut ou qu'elle ayme, est une loy pour luy. Il ne consulte plus s'il est raisonable ou bienseant : c'est assez qu'il soit agreable a qui à l'empire de son ame sœur. Voicy le langage qu'elle lui tient

> Συύ μοι πινε, σωήβα, σωέζα συζεφανηφο ζει
> Συύ μοι μοινομενω μαίνεο, σώ σώφςονι
> σωφώνει[1]

Et il ne faut rien repliquer, mais obeyr en tout. Mais si après une telle servitude, ou plustost idolatrie, la sainte qu'on a si long temps invoquée, devient inconstante, et reçoit sacrifice sur de nouveaux autels ; quel deviendra le malheureux amant ?

> *Allora, insopportabili et mortali*
> *Son le sue piaghe, allor' le pene acerbe*[2]

Si auparavant il se croyoit en paradis, alors il dira qu'il n'y a plus grand enfer que cettuy de l'amour. Il n'y a langue qui puisse exprimer son tourment :

> *Non mihi si linguae centum sint, oraque centum,*
> *Ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas,*
> *Omnia poenarum percuerrere nomina possim*[3].

[146v] De mesme, si la destinee et le Malheur, encore que sans la faute d'aucune des parties, tranche le fil des joyes que reçoivent les amants en la communicacion de leurs affections ; le desespoir et l'impatience occupent la place que auparavant l'amour remplissoit. Une telle personne apprend trop a ses despends, qu'il est bien mieux de n'avoir jamais esté heureux, que de l'avoir esté seulement, et ne l'estre plus.

[1] « Bois avec moi ; sois jeune avec moi ; aime avec moi ; couronne-toi comme moi ; sois fou avec moi ; et sage quand je suis sage ». Il s'agit de la dix-neuvième scolie attique d'Athénée. Denys L. PAGE, *Poetae melici Graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1962, XV, 695d, n° 902.

[2] « Alors, insupportables et mortelles sont ses blessures, alors cruelles sont ses peines ». Battista GUARINI, *Il pastor fido*, *op. cit.*, I, 1.

[3] « Si j'avais cent langues, cent bouches et une voix de fer, je ne pourrais exprimer toute l'étendue de leur crime ni énumérer leurs punitions », VIRGILE, *Géorgiques*, op. cit., livre II.

O dolcezze amarissime d'amore ;
Quanto è piu duro perdreni, che mai
Non d'haver provate ò possedute[1] *?*

En cette matiere, la douleur de la perte est toujours plus grande que n'est le contentement qu'on a eu en la possession : car il n'y a rien qui console la premiere ; et mille circumstances esmoussent l'autre, et tiennent l'ame en une continuelle inquietude. Concluons donc hardiment que l'aymer autruy ne peut pas nous donner la felicité a laquelle [147r] nous aspirons : et adjoustons foy au plus adroit et mieux versé docteur de cette science, qui après avoir milité quasi quarante ans sous l'estendard de cette aveugle deitè, s'escrie que

-- di tal vaneggiar vergogna è il frutto,
E'l pentirsi, e'l conoscer chiaramente
Che quanto piace al mondo è breve sogno[2]

Mais si pour estre heureux il faut aymer ; et que cette riche merchandise de l'ame ne se doibt employer a acheter ce qui ne sçait rendre la pareille ; et que neantmoins il ne se faut pas arrester

A lo que tal amor orden
Que os vien hazer créer
Cosas dichas por muger,
Y escriptas en el arena ;[3]

Sur quoy exercerons nous cette divine faculté qui est née avec nous ? ne vous doubtez pas (Messieurs) que pour me delivrer de cette difficulté, je vueille sortir des bornes que les loix de l'Académie [147v] m'ordonnent. Je laisse aux Theologiens de traitter de Dieu et de l'amour divin ;

Iste tali non est dignus vindice nodus[4]

Nous nous contiendrons a ce qui est de nostre portée. Toutes nos raisons et considerations ne doivent estre qu'humaines : et selon celles, je pronounce que le parfait amour, la parfaite felicité qu'en cette vie se peut avoir, consiste en aymer soy mesme. Desja je remarque qu'un estonnement vous a saisi tous. Je lis en vos visages le peu de satisfaction que vous avez dans vos cœurs. Mais ayez tant soit peu de patience, et

[1] « Ô délices si amères de l'amour, est-il plus difficile de vous perdre que de ne vous avoir jamais connues ou possédées ? »
[2] « À délirer ainsi on rencontre la honte ; à se repentir, on découvre que ce qui plaît au monde n'est qu'un songe éphémère ». Franceso PÉTRARQUE, *Il canzionere di Francesco Petrarca*, Giovanni A. SCARTAZZINI (ed.), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883, 1e partie, sonnet 1.
[3] « Voilà à quoi l'amour nous contraint/il vous amène à croire/les propos d'une femme/qui ont été crits sur le sable. » Jorge DE MONTEMAYOR, *Los Siete Libros de la Diana,* Valence, 1559, livre 1.
[4] « Qu'un Dieu n'y intervienne pas, à moins qu'un nœud digne d'un tel libérateur [ne se présente] ». HORACE, *Œuvres*, *op. cit.*, « Art poétique », v. 191-192, p. 264. Digby emploie la même citation dans *Deux traités* lorsqu'il expose sa théorie de la conception humaine, p. 214-215. On peut voir à ce sujet partie I, chapitre 3, « 3.C.1.c. Causalité ».

vous verrez qu'il ny a rien plus raisonnable ny plus vray que cette these. Je ne la veux pas prouver par l'exemple de la plus parfaite personne vivante, qui ne peut aymer autre creature que soy mesme ; (les actions de laquelle sont des loix pour moi.) Mais l'evidence de la raison vous rendra bien tost de mon opinion. Chasque homme est un petit monde ; une abbregé du grand univers ; qui contient en soy toutes les perfections qu'aucune creature est capable de recevoir. Si [148r] dedans le contenu de cette grande machine il y a aucune beauté digne d'attirer a soy les affections de l'ame, elle la trouvera exactement dedans soy. Et pour cette raison, le tant admire oracle donna ce precepte qui est la base de toute notre felicité, γνῶθι σεαυτόν[1]. De cette science de soymesme depend tout notre bonheur : Car puisque la volonté en embrassant, suit l'entendement en comprenant ses objets ; c'est tout la mesme chose de nous recommander ou l'amour ou la science de nous mesmes. Voicy la charité bien ordonnée, qui commence chez soy. En tel amour, il n'y a danger ny de desbordements, ny de jalousies, ny d'inconstance, ny de periode par la mort ou autre malheur, qui d'ordinaire affligent les amants vulgaires. L'ame est un miroir qui represente en soy toutes les choses creées et le createur mesme. Quiconque ayme la science, qu'il cherche sa leçon dans cet excellent livre. S'il ayme la beauté, [148v] il la trouverà là en perfection. Mesmes, s'il croit que tout ce qui est creé est de trop estroite estendue pour sa capacité infinie, il trouverà là l'image de son createur si parfaitement exprimé qu'il se pourra enyvrer de sa beauté en la contemplant dedans soy.

> *In semet reditura meat, mentemque profundam circuit*[2]

Et comme dans le cercle il n'y a aucun periode, tout ainsi dans cet exercice d'amour et de comtemplation, il n'y peut avoir aucune fin ou satieté. Heureux donc celuy qui pourra arriver a cette parfaite jouyssance de soy mesme : laquelle est si naturelle, (ne consistant qu'en considerer soymesme) que nul ne peut faillir a l'avoir, qui n'est diverty par autres frivoles solicitudes. Y a il donc aucun entre vous autres (Messieurs) qui voudroient estre heureux, et n'avoir aucun alloy en sa felicité ? Qu'il se retrenche de [149r] toutes affections a choses hors de soy ; qu'il efface de sa pensée touts images de objets exterieurs ; et le voyla en une entiere et parfaite jouyssance de soymesme ; le voyla arrivé au dernier point de la felicité humaine. Mais la prattique de cette science, ne s'apprend que par un long et reglé exercice.

[1] « Connais-toi toi-même ».
[2] « En deux cercles, [l'âme] se meut pour revenir en elle-même, et l'esprit s'enroule au plus profond », BOÈCE, *Consolation de la philosophie*, *op. cit.*, livre III, 9.

Si le monter a cheval ou le tirer des armes, requierent un exacte discipline pour se rendre maistre en ces arts ; sans doubte la perfection en celle cy, (qui les surmonte toutes) ne se gagne sans user de l'industrie pour cet effet. L'eschole ou elle s'apprend, est un desert : le maistre qui l'enseigne, est la solitude. *Sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se supra se*[1]. Les consolations et joyes qu'ont les plus excellentes ames, s'esventent dans le tracas du monde et d'autres affaires. Quand leur espoux veut discourir avec elles en son langage amoureux, il leur donne assignation en quelque lieu qui n'est [149v] pas foulé de la piste des pieds profanes, et là il remplit leurs cœurs de joye et les fait toutes tressaillir d'aise. *Ducam eum in solitudinem* (ce dit-il) et *ibi loquar ad cor eius*[2]. Heureux ce cœur qui entend ces doux accents : et cette ame qui sans aucune diversion jouyt en plein liberté de soy mesme. Si elle veut parfois changer de livre, et laissant le serieux [sic] estude de soy mesme, se veut recreer en la consideration de ce qui est hors d'elle, toute la masse creée luy fournit de matiere pour un si excellent divertissement. Le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, les plantes, les animaux, touts servent de sujet pour sa contemplation. Et il n'y a point de difficulté qu'une ame espurée par la solitude et le silence, ne soit de soy capable de concevoir et de comprendre les natures et les veritez de toutes choses, sans l'ayde de cette methode artificielle qui peut [150r] estre embrouille plus les esprits qu'il n'esclaircisse les choses leurs difficultez. Car l'ame humaine estant le receptacle de toutes veritez et ayant une capacité a comprendre les essences de toutes choses, elles y entrent au premier abord qu'elles luy sont presentées, si quelque affection, ou quelque autre embarassement de l'esprit, ne s'interpose pour leur deffendre l'entrée : tout de mesme comme la figure d'aucune substance entre sans aucun effort dans un miroir net et poli, si quelque rideau ou couverture n'est entredeux. Mais non seulement les veritez et solides sciences servent d'entretien a telles ames heureuses ; mais aussi les erreurs des autres luy sont causes de contentement. Elles s'estiment heureuses d'estre passèes en sureté les ondes espouvantables de cette mer orageuse, ou elles voyent tant d'autres faire naufrage. Elles sont desja dans le port

> *Despicere unde queant alios, passimque, videre errare, atque viam palantes quaerere vitae*[3].

Elles ne[1]

[1] « Il s'assiéra seul et se taira, parce que Dieu s'élèvera au-dessus de lui », Lamentations 3, 28.
[2] « Conduis-moi au désert et parle à mon cœur », Osée 2, 16.
[3] « D'où [elles] peuvent voir les autres errer sans trève en bas, cherchant le chemin de vie », LUCRÈCE, *De rerum natura*, *op. cit.*, livre II, v. 9-10, p. 114-115.

Serments traduits

Serment du roi Jacques, 1606

À titre de comparaison, je reproduis ici le serment de 1606, imposé par le roi Jacques Ier à tous ceux qui ne se rendaient pas au culte dominical de leur paroisse de façon suffisamment régulière. On peut le trouver dans l'ouvrage anonyme de Jacques Ier, *Trimplici Nodo, Triplex Cuneus, An Apologie for the Oath of Allegiance*, Londres, 1608. Je reproduis la traduction française parue dans la traduction française de *Apologie pour le serment de fidélité*, Londres, 1609, p. 11-13.

I, A. B. do truly and sincerely acknowledge, profess, testify, and declare in my conscience before God and the world, that our Sovereign Lord King James, is lawful and rightful King of this realm, and of all other in his Majesties Dominions and Countries; And that the Pope neither of himself, nor by any authorities of the Church or See of Rome, or by any means with any other hath any power or authority to depose the King, or to dispose any of his Majesty's kingdoms, or dominions, or to authorize any foreign prince to invade or annoy him, or his countries, or to discharge any of his Subjects of their allegiance and obedience to his Majesty, or to give any license or leave to any of them to bear arms, raise tumult, or to offer any violence, or hurt to his Majesty's royal person, state, or government, or to any of his Majesty's subjects within his Majesty's dominions.

Also, I do swear from my heart that, notwithstanding any declaration or sentence of excommunication or deposition made or granted, or to be made or granted by the Pope or his successors, or by any authority derived, or pretended to be derived from him, or his See against the King, his heirs or successors, or any absolution of the said subjects from their obedience: I will bear faith and true allegiance to his Majesty, his heirs and successors, and him or them will defend to the uttermost of my power, against all

Je, N. fais profession vraie et sincère, témoigne, et déclare en ma conscience devant Dieu et le monde, que notre souverain Seigneur le Roi Jacque, est légitime Roi de ce Royaume et de toutes ses autres terres et pays, et que le Pape, ni de son estoc, ni par aucun titre de l'Église ou Siège de Rome, ou par autre voie que ce soit, n'a pouvoir ou autorité quelconque de déposer le Roi, ou disposer d'aucun des Royaumes et Seigneuries de sa majesté, ou autoriser aucun Prince étranger, d'envahir ni troubler lui ou ses pays, ou libérer aucun de ses sujets de leur obéissance, et fidélité due à sa Majesté ou leur donner licence ou de laisser prendre les armes, exciter tumultes, ou attenter aucun acte de violence ou dommage, que ce soit, contre sa Sacrée Royale Personne, État ou gouvernement, ou contre aucun de ses sujets dans l'enclos des terres de S. M.

De même je jure du plus entier de mon cœur que nonobstant quelque déclaration ou sentence d'excommunication, ou privation faite ou à faire par le Pape, ou ses successeurs, ou par aucune autre autorité tirée, ou prétendument tirée de lui, ou de son Siège, à l'encontre du Roi, de ses héritiers, ou successeurs ; ou nonobstant absolution quelconque auxdits sujets de leur obéissance, tiendrai et accomplirai fidèlement ma foi et fidélité à S. M., ses héritiers, ou successeurs ; et lui, et eux,

[1] Les deux manuscrits se terminent ainsi, au milieu d'une phrase.

conspiracies and attempts whatsoever, which shall be made against his or their persons, their crown and dignity, by reason or color of any such sentence or declaration or otherwise, and will doe my best endeavor to disclose and make known unto his Majesty, his heirs and successors, all treasons and traitorous conspiracies, which I shall know or hear of to be against him or any of them:

And I do further swear, that I do from my heart abhor, detest and abjure, as impious and heretical, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope, may be deposed or murdered by their subjects, or any whatsoever.

And I do believe and in conscience am resolved, that neither the Pope nor any person whatsoever, hath power to absolve me of this oath, or any part thereof, which I acknowledge by good and full authority to bee lawfully ministered unto me, and do renounce all pardons and dispensations to the contrary: And all these things I do plainly and sincerely acknowledge and swear, according to these express words by me spoken, and according to the plain and common sense and understanding of the same words, without any Equivocation, or mental evasion, or secret reservation whatsoever: And I doe make this recognition and acknowledgement heartily, willingly, and truly, upon the true faith of a Christian: So help me God.

défendrai de tout mon pouvoir, envers et contre toutes conspirations, machinations et attentats quelconques contre S. M. ou leurs personnes, couronne ou dignité, par raison ou couleur de quelque sentence ou déclaration semblable, ou autrement : voir et rendrai tout devoir de découvrir et révéler au Roi ou ses successeurs toutes trahisons, complots et conjurations que je pourrai savoir, ouïr, ou apercevoir, être contre S. M. ou aucun d'eux :

Comme au surplus je jure et proteste du meilleur de mon cœur que je déteste et abjure, comme impie et hérétique cette damnable position et doctrine, Que les Rois excommuniés ou privés par le pape peuvent être déposés, ou assassinés par leurs sujets, ou autre que ce soit.

Crois et suis résolu en conscience, que ni le Pape, ni personne du monde n'a pouvoir de m'affranchir de ce serment, ou d'aucune de ses parties que je confesse par très bonne et authentique autorité être légitimement requis de moi, renonçant à tous pardons et dispenses à ce contraire. Toutes lesquelles choses je reconnais rondement, je les jure sincèrement selon l'exprès et commun son et sens des paroles par moi prononcées, sans aucune équivocation, évasion mentale, intelligence secrète, ou réservation quelconque ; faisant vraiment et volontairement cette vraie et volontaire profession, et reconnaissance sur la vraie foi et croyance d'un vrai Chrétien ; ainsi Dieu m'aide.

Serment proposé par les « blackloistes », 1647

Ce premier serment est proposé par les « blackloistes » lors de leurs négociations avec les Indépendants, à la fin des années 1640. On peut retrouver l'original dans Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 49-50.

I A. B. do acknowledge, testify, & declare in my conscience before God, & the world, that our sovereign Lord K. Charles is lawfull King of this Realm, & all other his Majestys Realmes, dominions &

Moi, A. B., fais profession, témoigne et déclare en ma conscience devant Dieu et le monde, que notre souverain Seigneur le roi Charles est légitime Roi de royaume et de toutes ses

countrys. And I do promise, vow, & protest, that I will beare all faithfull, & tru allegiance to his Majesty, his heyres, & lawfull successors, & him & them will defend to the uttermost of my power against all Conspiracys, & attempts whatsoever which shall be made against his, or their persons, crown, & dignitys. And I will do my best endeavour to disclose & make known to his majesty, his heyres, & lawfull successors all treasons, & traitors, or conspiracys, which I shall know, or heare to be intended against his Majesty, or any of them.

And I do abjure as false, & most erroneous both assassinations of Prince, & People, & that Faith is not to be observed with all sorts of People. And I do detest them both as most repugnant to humanity, & not to be allowed by any Religion whatsoever. And further that I shall be most ready to mantain [sic], & defend with my power, life, & fortunes all my countrys libertys, the just rights, & Libertys of Parliaments, the subjects lawfull ryghts, libertys, & property, the peace & union of his Majesty's three Kingdomes of England, Scotland, & Ireland, & in all just, & honourable ways endeavour the Punishment of those, that seeke to work the contrary, as a dutifull & loyall subject, is bound to doe, & as a tru-born lover of this Country is oblidged. And that nether for hope nor fear, or other respects I shall relinquish this promise, vow, or protestation which I make hartily, willingly, & truly, without any equivocation or mentall reservation whatsoever. From which as I shall not desire absolution, so I hold & believe no power on earth can absolve me in any part.

autres terres et pays. Et je promets, jure et affirme que je tiendrai et accomplirai fidèlement ma foi et ma fidélité à sa Majesté, ses héritiers, ou successeurs , et lui, et eux, défendrai de tout mon pouvoir, envers et contre toutes conspirations, machinations et attentats quelconques contre sa Majesté ou leur personne, couronne ou dignité. Je rendrai tout devoir de découvrir et révéler au Roi ou ses successeurs toutes trahisons, complots et conjurations que je pourrai savoir ou ouïr, être contre sa Majesté ou aucun d'eux.

J'abjure comme étant faux et tout à fait erronés les assassinats de prince et de personnes et que toute personne n'est pas digne de foi. Je déteste les assassinats de prince et de personnes et les tiens pour abjects ; ils ne devraient pas être autorisés par quelque religion que ce fût. Et, de surcroît, je suis prêt à maintenir et défendre de mon pouvoir, ma vie et ma fortune toutes les libertés de mon pays, les droits et libertés du Parlement, les droits, libertés et propriétés des sujets, la paix et l'unité des trois royaumes de sa majesté, l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande. Je contribuerai à punir, de façon juste et honorable, ceuw qui cherchent à effectuer le contraire de ce qu'un sujet honnête et loyal, animé d'un véritable amour pour ce pays, est tenu de faire. Et que jamais, par espoir ou peur ou toute autre considération, je ne renoncerai à cette promesse, ce vœu ou cette déclaration que je prononce de tout cœur, de bon gré et en vérité, sans aucune équivoque ni réserve mentale que ce soit. Je ne requerrai pas d'absolution pour celle-ci, je maintiens et crois qu'aucun pouvoir terrestre ne peut m'absoudre d'aucune manière.

Extrait du serment proposé par le chapitre, 1661.

Ce serment mérite d'être comparé à celui proposé par le chapitre à la Restauration qui est beaucoup moins modéré dans ses termes : Digby ne faisait pas partie de ce chapitre, mais White y était présent lors des discussions de 1661. Il est probable, étant donné ses intérêts et sa proximité avec White, que Digby ait eu connaissance de ce serment. En tout état de cause, le serment de fidélité proposé montre combien le

catholicisme anglais était disposé à négocier avec le nouveau souverain. « Minutes and consults, years 1655-1667 », Westminster Diocesan Archives, 1661, f. 199-200.

Much less without violence to the Sacred Principle aforesaid, can or do wee hold that the Pope either hath by Himself or by any Authority deriv'd from His See any rightfull power of deposing Kings, whether Catholik or not Catholik, disposing of their dominions and Kindomes, or of authorizing any Extern Prince or other person or persons whatsoever to invade or endamage either his Maty's Sacred Person or any part of his Dominions.

Il n'est pas possible d'admettre sans violence au principe évoqué ci-dessus que le pape ait de lui-même ou d'une autorité qu'il tiendrait de son Siège quelque droit légitime de déposer les rois, fussent-ils catholiques ou non, de disposer de leurs territoirs et de leurs royaumes ou d'autoriser quelque prince étranger ou tout autre personne ou personnes d'envahir ou de dégrader la personne sacrée de Sa Majesté ou quelque partie de ses territoires.

Index rerum

A

A Choice Collection of Rare Chymical Secrets, Choice and Experimented Receipts in Physick, 2, 37-38, 136, 623

A Discourse Concerning Edmund Spencer, 'Whosoever will deliver', 390-391, 411, 507, 621

Acte d'uniformité (1662), 516

Acte de tolérance (1650), 515

Aimant, 46, 104, 119, 134, 139, 152-165, 245, 379

Alchimie, 1, 5, 7, 38, 43, 45, 50, 56, 66, 95, 135, 244-246, 441, 561, 569, 571, 591-592

Âme, 7, 34-35, 39, 52, 690-691 ; – désincarnée, 451-456 ; degrés de –, 266-267, 447-450 ; nature de –, 431, 438-451 ; opposition avec le corps, 432, 449, 451, 462-470

Ange, 56, 281, 294, 305, 320, 455-462, 480, 494, 573, 691, 742-754

Animal, 277, 383, 399, 448, 483-486, 488-489, 491-492

Animal-Machine, 111-112, 485

Antipathies, 168, 176-177

Apparences, 72, 259-264, 265-426,

Appréhensions, 268-273, 275, 362

Architecture, 14, 29, 97

Aristotélisme, 4, 6, 69, 118, 119-128

Ars moriendi, 539, 578

Astres, 498, 502-503

Astrologie, 43, 46, 142, 500

Astronomie, 25, 46, 77-78, 142, 153, 282, 298, 765

Athéisme, 7, 9, 80, 190, 204, 242, 330-331

Atome, 83-90, 265, 421, 444, 483, 486, 567, 589, 754-760

Atomisme, 69, 80, 83-90, 93-94, 98, 113, 119, 122-138, 147, 193, 206

Avorton, 203, 320, 423

B

Baroque, 11-26, 158-165, 169-179, 187, 218-220, 223, 225-226, 237, 239-240, 247, 253, 256-257, 262, 276-278, 283, 286, 287, 292, 297-299, 301-302, 307, 310-312, 313, 316, 323, 326, 333, 335-336, 340, 344-345, 374, 376-377, 405, 415, 417-418, 420, 432, 434, 438, 440, 461, 464, 481, 503, 505-506, 507, 512, 516, 521, 537, 541, 553, 557, 562, 579, 589-594, 646-649 ; catégories de Wölfflin, 12-13, 27, 83, 87-88, 91, 102, 135 ; critique du, 11-17 ; baroque intemporel, 14-17, 27, 91, 135, 344

Béatitude, 325, 469, 539-540, 542-556, 573, 584-585

Beauté, 305, 307-309, 763-770

Bible, 494-495, 507, 512, 514, 524, 560

Bibliothèque de Digby, 32, 37-38, 44, 46-47, 49, 51-52, 59-60, 85, 145, 248-249, 282, 326, 369, 371, 390, 416, 439, 447, 482, 566, 645, 707, 718

Biologie, 39, 84, 189-256

« Blackloistes », 4-5, 36, 345, 367, 472, 515, 522, 528, 530-536, 590, 612-616, 803-804

Blancheur, 271, 319, 378-379, 727, 767

Bonheur, 419, 422, 468-469, 505, 539-540, 542-556, 573, 583-584, 589, 792-799

Boussole, 109, 162, 323, 507

Brachman, 501

Bulle, 218-219, 543

C

Cabale de Blacklo, 4, 36, 345, 472, 515, 528, 530, 532-536, 590, 612-616, 803-804

Calvinisme, 434, 512-513, 558, 574

Cambridge, 42-43, 361

Carpe diem, 435, 540, 555, 585

Catholicisme, 2-4, 22, 36-37, 42-44, 126, 303, 307, 366, 428, 455-4567, 471, 477, 478, 513-522, 542, 556, 571, 681-682

Catholiques anglais, 22, 36-37, 47, 57, 61, 476, 513-522, 682-685, 788-794

Causalité, 101-107, 237, 493-495, 499-500

Cavalier, 58, 511

'Ce n'est pas des moindres preeminences', 105, 239, 263, 299, 305, 329-330, 451, 458-460, 607, 703, 742-754

Cercle, 164-165, 234, 395-400, 425, 552, 779, 800

Certitude, 35, 138, 206, 210, 264, 266-268, 280, 314, 322, 331-339, 340-343, 350, 356, 373, 431, 439, 719, 730

Chaîne, 102, 106, 290, 373, 398, 453, 459, 489, 490, 497

Changement, 19, 25-26, 70, 179, 189-190, 195, 197, 200, 207, 210, 227, 229, 230, 237, 247, 251, 254-255, 277, 310-311, 326, 390, 418, 432, 471, 473, 504, 537, 568-569

Chaos, 74, 88, 139-188, 257, 442, 444, 463, 480, 593

Chimie, 2, 63

Chronicle of the Kings of England, 37, 58, 500, 505, 508-513, 518-521

'Cinq méditations en retraite', 71, 279, 306, 349, 396, 406, 442, 447-448, 450, 454, 466, 478-479, 497, 507, 551, 622, 771-787

Circé, 13, 505

Circulation du sang, 212-213, 219

Classicisme, 12-14, 25-26, 83, 102, 118, 307-309, 344, 405, 441, 443, 452-453, 646-649

Climat, 161

Closet of Sir Kenelm Digby, 2, 37-38, 66, 308, 623-624

Cœur, 39, 181, 189, 208, 210-224, 226, 227, 234, 236, 238, 243, 246, 257

Cœur, mouvement du, 39, 189, 208, 214-216, 217-219, 257

Commercium Epistolicum, 406-409

Comparaison, 70, 79, 112, 271-274, 290, 299, 318-319, 392, 418-422

Complot des Poudres, 3, 43, 495, 510, 517, 520, 525, 698

Conférence avec une dame sur le choix de religion, 2, 35, 56, 63-64, 224, 262, 276, 325-326, 333, 343, 360-361, 368-369, 429, 432, 452, 495, 543-544, 550-554, 622

Confession, 198

Connaissance, 204-210, 263-264, 266-426, 448, 451 ; connaissance de Dieu, 263, 461-462, 468 ; connaissance de soi, 556 ; dimension infraconsciente, 280-281, 492-493

'Considérez comment quiconque a l'esprit fortement attaché à quelque chose', 411-412, 761-763

Consubstantiation, 474

Contagion, 163, 166, 168, 180-187, 229, 376, 404

Contemplation, 413

Contemplation, 418

Contingence, 102, 106, 284, 495

Contre-Réforme, 21, 303, 307, 456, 556, 571, 681-682

Controverse, méthode de, 363-364

Conversion, 350-357, 541

Corps, 33, 52, 69, 70, 71, 77, 89, 115, 254-256

Couteaux, 109-110, 137, 150, 270, 278, 319, 451

Crise, 17-19, 22, 24-26, 27, 30, 39, 313, 373, 373-376

Curiosité, 13, 75, 94, 218-219, 282, 496-497

De l'union avec Dieu, voir *Treatise of Adhering to God*

D

Déclaration de Bréda, 1660, 516

Déluge, 560

Démesure, 419-420, 517

Densité, 81, 148, 150,

Deptford, 48-49, 53, 282, 601, 699-700, 711

Destruction, 560-563, 568, 570

Déterminisme, 39, 433, 484, 488, 689-690

Deux traités, voir *Two Treatises*

Dévotion, 412-415, 687-688

Dieu, 304-307, 452, 455, 456-462, 482, 489, 494, 502, 546

Digby, Kenelm, vie de, 41-67, 698-715 ; recettes de, 2, 38, 66 ; réputation de charlatan, 1, 8, 94-95 ; poésie de, 2, 33, 402-403

Discours (composition de jugements), 288-291, 362

'Discours académique', 92, 121, 263, 279, 281, 299, 443, 468-469, 550-552, 621, 773, 795-801

Discours de la méthode, 194, 335, 357, 439, 485, 630, 702

Discours fait en une célèbre assemblée, 2, 34, 65, 74, 85-86, 89-90, 93-95, 109, 112-113, 133, 136, 161, 169-180, 182, 184-187, 191, 340, 393, 404, 486, 623, 712

Discours touchant à l'infaillibilité en religion, 2, 64, 262, 277

Discourse concerning the vegetation of plants, 35, 56, 67, 74, 115-116, 130, 133, 240, 244-252, 254-256, 346, 359, 567-570, 622-623, 713

Divertissement (pascalien), 306

Divisibilité, 79, 112-113, 115, 137

Division, 99, 107-118, 257, 276-278, 442, 589

Dogme catholique, 7-8, 55, 72, 123, 167, 255, 348, 372-373, 424, 433, 476, 480, 495, 563-564, 577

Doute, 264

Dualisme, 449, 451, 462-470

Dynamisme, 15, 30

E

Éclectisme, 2, 6, 10, 30, 37, 45, 59, 104, 118-137, 139, 169, 192, 208, 219, 228, 246, 275, 310, 328, 365, 428, 479, 511, 521, 525, 589

Écoles, critique des, 78, 99, 125, 316, 319, 321-322, 382, 391, 483, 722, 724, 726-729, 736

Économie, 20-21, 23

Église d'Angleterre, 3, 43, 48, 72, 337, 344-345, 349-350456, 478, 518-520, 524532, 534, 544

Éléments, quatre, 73, 85, 90-93, 475

Embryogenèse, 214, 216, 227-228, 251-252

Emotion, 186, 220-227, 288

Empirisme, 132-138273, 336,

Enfer, 147, 453, 466, 470, 542, 556-557, 551, 565, 571-577, 692-693

Entendement, 33, 98, 103, 105, 108-109, 114, 121, 134, 137-138, 153, 168, 180, 185-187, 191, 193, 200, 203-209, 221-226, 262, 264-264, 271-287, 291-297, 302-304, 310, 312, 313, 316-317, 319, 321, 323, 326-328, 332-336, 339, 341-342, 352, 354, 356, 373-374, 382, 384-385, 387-389, 393, 400-401, 410, 419, 421, 426, 429, 432-433, 440, 442, 444-445, 453, 461, 466, 469, 480, 483, 488, 490-493, 505, 545, 547, 550, 563, 573, 582, 591, 593, 719, 727, 735, 739, 742, 746, 748-753, 760, 773, 776, 778, 800

Envoûtement et manipulation, 41, 72, 187, 198, 289, 301, 393, 399-400, 417, 425, 486, 488, 591

Épistémologie, 125, 314-339, 453, 491, 507, 509, 680-681

Épistolaire, genre, 6-7, 413-414

Eschatologie, 5, 23, 329-330, 346, 434, 452, 539, 543, 556-585, 692-693, 770-771

Espagne, 3, 44, 46-47, 170, 383

Espèces intentionnelles, 274-275

Esthétique, 12, 27, 32-34, 91, 96, 110, 127, 137, 147, 165, 179, 189, 219, 247, 250, 256, 263, 307-308316, 394, 428, 434, 437, 440, 464, 468, 481, 509, 581,

Éternité, 70, 418-424, 427, 558-577

Étoiles, voir astres

Être, 28, 269-270, 290, 428, 444

Eucharistie, 39, 342, 470-480, 635, 639, 661

Évêque, 61, 512, 519, 527, 531-532

Évidence, 333

Exploration, 323

F

Faculté intellectuelle, 268

Faculté rationnelle, 268, 276, 449

Fantaisie (faculté), 30, 33, 77, 181, 266, 268, 275, 282, 291-301, 417, 420, 449, 764-770

Fatum, 483, 500-505, 517

Feu, 73, 92, 96, 98, 108, 110, 131, 173-174, 195, 213, 215, 217, 234, 250-251, 324, 347, 395, 560-561, 567, 570, 757, 760 ; au centre de la Terre, 147, 218 ; feu sans lumière, 213, 215, 389 ; feu et passion, 226, 322 ; feu et Soleil, 422

Fibres, 216-220

Filomati, académie des, 45, 387, 621

Fins dernières, 539-587

Florence, 45-46, 387, 621, 698, 708

Foi, 262, 314, 324, 334, 336, 338, 342-351, 354-357, 367, 372, 455, 592

Forme, 241, 256, 441-446

Fortune, 105-106, 284, 326, 433, 490, 500-501, 505

G

Gallicanisme, 5, 46, 54, 528, 531

Gayhurst, 42-44, 53, 698, 700-701

Génération spontanée, 104, 235, 250-251

Génération, 126, 192, 205, 227-256, 367, 570

Goût, 196, 388

Gouvernement (sens général), 36, 424, 433, 449, 492, 505-513, 537, 589-591, 716-725

Grâce, 39, 61, 106, 341, 368, 370, 412, 427, 481-482, 496-497, 532, 564, 574

Gravité, 39, 46, 81, 100-101, 113, 134, 139-152, 162, 187, 216, 223, 381

Gresham collège de, 49, 53, 56, 57, 67, 244, 569

Guerre civile, 21, 59, 62, 89, 90, 116, 226, 506, 539, 772

Guerre des Évêques, 57, 88-89

H

Harmonie, 121, 308, 396, 400-405, 421

Hasard, 101-102, 207, 243, 284, 360, 489, 495

Héliocentrisme, 25, 46, 131,151, 216, 456

Histoire intellectuelle, 377

Hyperbole, 26, 290, 376, 390, 553

Hypothèse, 77, 79, 96

I

‘I should have expected any other offer’, 34, 105, 267-268, 287, 291, 311, 389, 390, 411, 600

Idée, 274-275, 294

Identité, 237, 254-256, 257, 567, 570

‘Il fault avouër’, 79, 93, 106, 174, 209, 267, 281-282, 293, 299, 317, 333, 411, 457, 466, 468, 489, 754-760

Il Saggiatore, 46

Illusion, 72, 77, 315-317, 415, 417, 481

Image, 205-206, 301-312, 450, 763-770

Imagination, 30, 36, 96, 155, 178, 179-187, 264, 265-312, 439, 771-776

Immatériel, 70, 270, 318

Immortalité, 39, 70, 71, 317-318, 418, 432, 437, 448, 488, 556-571, 691-692, 732-740

Individuation numérique, 83-84, 107-108, 254, 256, 342, 382, 566, 569-570, 640, 689

Indivisibilité, 84, 107, 137, 444-445, 446-448, 451

Infaillibilité, 35, 64, 336-337, 425

Influence *in Utero*, 179-182

Inquiétude, 26, 30, 39, 108, 188, 219, 376, 505-506, 513, 537, 590

Instabilité, 13, 93, 116, 148, 152, 164, 169, 216, 219, 237, 257, 416, 444, 453, 455, 479, 481, 505-506, 512, 516, 525, 580, 589, 592-593

Irénisme, 59, 72, 118, 345, 348, 365, 371, 406, 456

J

Janséniste, 61, 337, 371, 434, 542, 707

Jésuite, 22, 55, 61, 134, 153-154, 183, 371, 379, 473, 482, 527-528, 530-531, 533, 556, 687, 771,

Journal of a Voyage into the Mediterranean, 2-3, 28, 34, 41

Jugement, 270, 274, 276-278, 281, 360

Jugement dernier, 462, 571

L

'La condition en laquelle je me trouve', 410-411, 599, 770-771

Lait, 89, 173-175, 178, 329

Langage, 377-389

Langue, 389-390

Latitudinaires, 331-332, 345, 348

Latran, Concile de, 317-318, 564,

Le Monde de Descartes, 28-29, 158

'Les images et les pourtraits', 116, 277, 292-293, 298-299, 304, 621, 763-769

Letter-Book, 4, 32-33, 51, 53, 226, 464, 540-541, 546, 562, 566, 602-605, 622, 624, 764

Letters Concerning Religion, voir *Lettres au sujet de la religion*

Lettres au sujet de la religion, 2, 35, 63-64, 262, 305-306, 336-339, 363, 371-372, 393, 524, 608, 624, 626

Lettres dédicatoires, 32, 34, 62-63

Liberté, 39, 106, 424, 427, 433, 497, 543, 689-690

Libertinage érudit, 9, 313

Libido sciendi, 325

Libre arbitre, 106-107, 130, 434, 481-497, 500-502, 542, 571574, 776

Lieu naturel, 85, 98, 139-140, 145, 151, 161-162, 168, 216, 275

Logique, 39, 54, 72, 259-264, 265-426, 375, 678-681

Loose Fantasies, 2-4, 6, 28, 33, 41-44, 51, 95, 106, 170, 225, 250, 265, 321, 433-434, 440, 449, 464-466, 487, 490, 497-500, 502, 541, 545, 548-549, 590

Loudun, 55, 64, 182-184, 352, 458, 702, 740-742

Lumière, 69, 73-75, 77-138, 147, 199-200, 202-203, 299, 310

Lumières, Siècle des, 9, 29

Luth, 285, 400-401, 591

M

'Madame, qui endure en son esprit de semblables inquietudes', 600, 760

Magnétisme, 39, 49, 113, 142, 152-165, 187, 591

Maladie, 26, 58-59, 67, 125, 166, 175, 205, 234, 286294, 325, 329, 404430, 507, 552

Malformation, 232, 241

Maniérisme, 14, 16, 165, 176, 247, 647-648

Manuscrits, 44-45

Mathématiques, 44, 46, 50, 66-67, 69-70, 81-83, 103, 114, 137-138, 156, 240, 260, 282, 297, 317, 320, 327-328, 335-336, 339, 345, 358-360, 364-365, 373, 388, 392, 396, 406-409, 425, 428, 430-431, 443, 462, 568, 591

Matière, 128-132, 567

Mécanisme (philosophie), 39, 72, 78, 81, 93-118, 122, 128-132, 142-145, 192, 195, 202, 228-229, 232, 236-237, 242-244, 286, 471, 725-732

Meditatio mortis, 539-540, 578-579, 585

Méditations métaphysiques, 103, 373

Méditations, 31, 279, 412-413, 622, 764-787

Mélancolie, 52, 540-541

Memento mori, 422, 433, 435, 563, 577-586

Mémoire, 207, 283-288

Menace, 174, 286, 399, 488

Métamorphose, 26, 39, 75, 132, 188, 189-256, 265, 276-277, 310-311, 387, 562, 568-569, 591

Métaphysique, 8, 39, 42, 72, 74, 99, 107, 427-435, 437-588, 688-693

Méthode, 7, 357-372, 427, 555

Microcosme et macrocosme, analogie, 119, 121, 160, 202, 216, 218, 245, 395-396, 400

Microscope, 26, 168, 190

Minima naturalia, 85, 87, 126-127

Miroir, 263, 279, 283, 297-300, 365, 442-443, 552, 592

Monde matériel, rejet du, 467

Monde, fin du, 558-562

Monnaie de Ségovie, 111

Monstruosité, 179

Mort, 24, 33, 415, 420, 423, 478, 539-587, 552, 556-585, 691-692, 763

Mortalisme, 564-565

Mouvement, 73-75, 88, 90, 100, 139-152, 214-216, 443, 459, 567, 593

Moyen-Âge, 576

Musique, 400-404

Mystique, 415-425, 688 ; mystique espagnole, 415, 421, 447, 480 ; mystiques rhénans, 267

N

Navigation, 50, 323, 327, 353, 507, 700

Néo-platonisme, 6, 72, 303, 309, 395, 399

Nominalisme, 377-378

Notions, 273-275 ; notions courantes, 78, 138

Nourriture, 232, 329, 460, 567

O

Observations on the 22d Stanza of Spencers Faery Queen, 2, 59, 121, 364, 395-396, 441, 470, 623, 707

Observations upon Religio Medici, 2, 35, 58, 107, 187, 274, 346-347, 374, 394, 429-430, 452, 496-497, 561, 565, 569-570, 573, 622, 706, 796

Occulte, 2, 39, 41, 97-98, 111, 157, 166-169, 187, 211, 243, 727-728, 730

Odorat, 193, 195-197

Of the Laws of Ecclesiastical Polity, 37-38, 345, 347-348, 362-364, 461, 520, 632, 681

'Operations of any substance', 266-268, 440, 447-450, 540, 620

Opinion, 334

Optique, 78

Otium, 53, 549

Ouïe, 198-199

Oxford, 44, 49, 361, 408

Oxymore, 40, 176, 247-248, 434, 438, 480, 483, 486-488, 586, 648

P

Palingenèse, 5, 248-251, 346, 440

Pape, 523, 530, 533-535

Paradis, 410, 551, 565, 571-577

Paradoxe, 26, 39, 75, 150-152, 417, 422-423, 434, 462, 480, 524, 585, 761

Parlement, 48-49, 62, 89, 115, 261, 355, 511

Passion, 221-222, 224

Péché, 110, 413, 464, 468, 496-497, 542, 571, 573, 577, 650, 788, 791-793

Peinture, 20, 30, 301, 306, 309-311, 385, 390

Perception, 39, 134, 189-204

Pères de l'Église, 305, 338-339, 363, 371, 418, 500, 523, 572

Peripateticall Institutions, 35, 91, 115, 117, 209, 342, 345, 365, 472, 638

Phantasme, 291-292, 302, 439, 446

Philosophie de la nature, 69-70, 73-256, 643-644, 665-678

Philosophie première, 428

Physique, 70, 73, 83

Plante, 205, 240, 246-251, 486-488

Platonisme, 4, 450

Pléiade, poètes de, 29, 376

Pomme, 272, 291, 342, 380

Pontigny, décades de, 14, 646

Port-Royal, 259, 375

Prescience, 281-282, 457, 483-484, 503, 754-760

Présocratique, 77

Prêtre, 478-479

Prière, 31, 412, 414, 416, 622, 788-794

Prières pour l'Église, 788-794

Private Memoirs, 3

Providence, 346, 495, 500

Purgatoire, 346, 565, 571-577, 760

Puritains, 22, 48, 59, 65, 73, 173, 331, 333, 349, 372

Q

Qualités, 97, 99, 124-125, 145

Quantité, 77-83, 112-113, 441, 458, 459

R

Raison, 73, 268, 344-357

Réforme, 21, 23, 123, 305, 313, 335, 343, 352, 365, 428, 456, 470, 482, 514, 571, 681-682

Renaissance, 17, 29, 125, 165, 259, 288

Représentation, 39, 41, 262, 309-311, 415, 764-770

République des Lettres, 7-8, 9, 51, 405-409, 425, 591, 772, 784-786

Réserve mentale, 534

Restauration, 349, 515-516, 522

Résurrection, 5, 6, 7, 39, 438, 440, 451, 468, 479, 556-571, 585

Retraite, 36, 71, 413, 416, 550

Rêve, 417, 440

Revivification, 57

Révolution scientifique, 24-25, 71

Révolution, 517

Rhétorique, 187, 289, 339, 375, 391-405

Rome, 4, 33, 49-50

Royal Society, 34, 51, 67, 95, 132, 246, 261, 375, 392, 433

S

Sacrement, 470-479

Sacrifice, 108, 368, 476,-478, 480, 494, 529, 779-780, 785, 798

Savoir illatif (inférentiel), 266-267, 449

Savoir intuitif, 267, 450

Scepticisme, 26, 29, 30, 39, 97, 117, 124, 132, 263-264, 273, 313-374, 507, 679-681

Scolastique, 4, 45, 77-93, 97, 102, 107, 125, 266, 275, 307, 373, 431

Sel, 245-246, 248, 440, 561,

Self-fashioning, 41, 52, 65, 405, 425

Sens, 39, 134, 189-204, 272-273

Sensation, 191-204, 271

Serment de fidélité, 22, 524-537

Siderius Nuncius, 46

Sir Kenelm Digbyes Honour Maintained, 2, 622

Soleil, 93, 95, 128, 131, 134, 150, 187, 201, 206, 211, 245, 347, 561

Spéculation, 69, 135, 137-138, 197, 228, 238, 292, 295, 333, 360, 389, 408, 413-414, 427, 430, 721

Sphère armillaire, 397-398

Spiritualisation, 155, 206-207, 201, 219, 264, 268, 273-274, 292, 302, 319-321-387, 444-445, 447, 463-464, 444, 445, 463

Stelliana, 41, 44, 96, 106, 490, 499, 501, 504, 548-550

Stoïciens, 99, 127, 386

Substance, 104-105, 125, 203, 205, 250, 276, 304, 319, 378-379, 442, 446, 456-462, 473-474, 476-478

Subversion, 179, 188, 257, 286-287, 297, 300-301, 312, 313, 399, 425-426

Syllogisme, 289, 316, 327-328, 334, 340, 409

Sympathie, 113, 139, 165-187, 487, 591 ; *voir aussi Discours fait en une célèbre assemblée*

Synesthésie, 202

Sympathie, poudre de, 1, 6, 39, 66, 74, 139, 166-167, 171-172

T

Télescope, 25, 191

Temps, 451

Têtes Rondes, 58, 511

Tew, cercle de, 332, 337, 345, 348, 369, 515, 577

The Closet of Sir Kenelm Digby Opened, 2, 38, 66, 308, 623-624

Théagènes, 41, 44, 106, 487-488, 490, 497, 499, 501, 502-504, 548-550

Théâtre élisabéthain, 24, 556, 652, 654

Théologie rationnelle, 428

Thérèse, extase de sainte, 16

Thomisme, 126, 266, 270, 335, 348, 457-459, 471, 474, 482, 495, 502, 680, 688, 745

Tolérance, 331, 482, 513-522, 685-686

Tradition, 356-372, 523, 592, 686-687

Traduction, 2, 23, 36, 62, 64, 277-278, 295-297, 306, 432, 467

Transmutation, 301

Transsubstantiation, 471-472, 476, 480

Treatise of Adhering to God, 2, 35, 62-65, 277-278, 295-297, 306, 432, 450, 454, 464, 467, 622, 711

Trente Ans, guerre de, 23, 88, 196, 354

Trente, Concile de, 366, 428, 455, 456-457, 471, 477, 478, 542

Trompe-l'oeil, 286, 300-301

Two Treatises, 2, 28, 33, 34, 48, 58-60, 71, 73-74, 77-78, 85-86, 89, 96, 99, 103, 107-109, 112-114, 129, 132, 135, 141, 144, 146, 153, 158-159, 167, 172-176, 185-187, 189, 200, 214, 225, 243-244, 247, 252, 260-261, 268-269, 297, 322, 327, 333, 341, 346, 353, 361-362, 377, 383, 394, 399-400, 414-418, 423-427, 432-343, 437, 441, 447, 449, 463, 487-488, 491, 495, 499-500, 506, 548, 559, 569, 583, 589, 706, 713, 716-739 ; lettre dédicatoire, 433, 543, 716-725 ; préface au traité des âmes, 97, 260-261, 732-739 ; préface au traité des corps, 320-321, 361, 367, 427, 432, 437, 464, 725-732

U

Universaux, 382

V

Vanité, 24, 418, 422, 556, 578, 581-585

Venise, 48

Vérité, 259, 263, 334-335, 339-343, 369, 552

Vide, 82-83

Vipère, 1, 215, 277, 713

Virtuoso, 6, 10, 34, 197, 330, 365, 392-393, 425, 495, 630, 650-651, 655

Vis formatrix, 240, 381

Vis Impressa, 151

Visibilité de l'Église, 43, 352, 364-365, 425

Vision béatifique, 309, 398, 417, 455, 461, 469, 545, 547, 554-555, 574, 576

Vitesse de chute, 81-83, 140, 145-150

Volonté, 103, 129-130, 207, 283, 284, 286, 451, 488, 49-493, 547, 560

Vue, 199-200, 293, 416-417

W

Winchester House, 32, 58, 125, 404

Index nominum

A

Albert le Grand, 2, 36, 62-63, 62-65, 277-278, 295-297, 306, 432, 450, 454, 464, 467, 622, 711

Albius, Thomas, voir White, Thomas

Alexandre d'Aphrodise, 317

Alexandre le Grand, 186, 324, 584, 720

Allen, Thomas, 1, 9, 44, 51, 249, 430, 601, 656, 683, 700-701

Anaxagore, 230

Apollonios de Perga, 324

Aquin, Thomas de, 143, 266, 270, 272, 274, 305, 308, 335, 348, 443, 448, 457-458, 471, 475, 502, 553, 633, 638-639, 679, 681, 688, 689-690, 746, 782

Aristote, 78-79, 82, 97, 100, 102, 104-105, 118, 123-124, 126, 139-140, 146, 193-195, 199-200, 207, 211, 230, 233, 241, 267, 272, 316, 373, 442-443, 458, 559

Arnobe, l'Ancien, 369, 566, 633

Arundel, Thomas Howard, comte de, 6, 50, 56, 61, 181, 612, 674, 707

Aubrey, John, 9, 48, 50, 53, 61, 63, 627, 701, 708, 713

Augustin, 2, 36, 54, 56, 280, 371-372, 482, 500, 502, 542, 580, 623, 639, 684-689, 702-703, 746, 750, 774-775, 777, 782, 789

Averroès, 266, 317, 563-564, 691

B

Bacon, Roger, 44, 49, 387, 430

Bacon, Sir Francis, 10, 98-99, 117, 127, 132-134, 170, 238, 259-260, 330, 365, 380, 385, 392, 567, 639, 650, 670, 742

Baker, Sir Richard, 38, 47, 58, 500, 505, 508-513, 518-521, 634, 658

Barberini, Francesco, 33, 61, 611-614, 616, 707-708

Barkham, John, 282, 500, 608

Basile de Césarée, 472-473

Baudelaire, Charles, 16

Baxter, Richard, 73, 348, 629

Becket, Thomas, 512

Bellarmin, Robert, 337, 526-527, 530, 542, 629-630

Benjamin, Walter, 31, 579, 646

Berkeley, George, 8

Bernin, Gian Lorenzo Le, 16, 95, 148, 324, 646-647, 649

Birkhead, George, 55, 526

Blacklo, *voir* White, Thomas

Blackwell, George, 526

Blagaert, J., 56

Blaizot, Gilles, 59, 73

Blank, Andreas, 4, 78, 99, 386, 643, 672

Bligh, Eric, 3, 9, 32, 42, 51-53, 600-602, 605-609, 611-612, 619-621, 642

Boccace, Giovanni, 37, 51-52, 197, 504-505, 508, 634

Bodley, Thomas, 44-45, 51

Bonnefoy, Yves, 165, 313, 456, 646

Bonner, Edmund, 519

Borromini, Francesco, 324

Bourdelot, Pierre Michon, abbé, 551, 794

Boyle, Robert, 10, 38, 57, 65, 80, 101, 128, 134, 157, 168, 251, 255, 261, 330-331, 349, 392, 406, 561, 619, 630, 651, 668, 670-671, 711

Brounker, William vicomte, 66, 360, 406, 619, 627, 637, 713

Browne, Sir Thomas, 1, 35, 58, 107, 157, 348, 427, 430, 457, 463, 494-495, 515, 558, 561, 564-565, 569, 570, 610-612, 634, 639, 644, 659, 680, 706

Bruno, Giordano, 470

Buci-Glucksmann, Christine, 15, 27, 91, 135, 344

Buckhurst, Lady, 449

Buckingham, duc de, 33, 46-48, 352, 496, 544, 637, 698

Bulwer, John, 8, 202, 383, 634

Burckhardt, Jacob, 12, 646

Burrough, William, 157

Burton, Robert, 52, 542, 630, 640

C

Cabeo, Nicolo, 136, 153-154, 158, 379

Cade, Jack, 521

Cahné, Pierre, 27-28, 481, 594, 649

Calvin, Jean, 494, 513, 681-682, 763

Canfeld, Benoît de, 545

Caravage, Michelangelo, 92

Carleton, Dudley, 51

Castel, Jean, 2, 35, 62-65, 277-278, 295-297, 306, 432, 450, 454, 464, 467, 622, 711

Cavaillé, Jean-Pierre, 26, 28-29, 194, 201, 262, 273, 277, 283, 286, 297, 299, 313, 335, 359, 375, 418, 481, 497, 590, 594, 649

Cavendish, Charles, 8, 379, 400, 627

Cavendish, Margaret, 14, 86, 323, 379, 497, 618, 630, 647, 655, 658, 659, 660, 670, 675, 712

Charles Ier, 9, 48, 50, 57-59, 61, 89, 216, 352, 434, 508, 512, 518, 521, 700, 773, 791

Charles II, 36, 63-64, 67, 252, 516, 521, 629, 714, 788, 791

Charleton, Walter, 8, 85, 86, 131, 634, 672, 675

Charpentrat, Pierre, 11, 460, 646

Chastel, André, 539, 646

Chedozeau, Bernard, 96-97, 417, 646

Cherbury, Herbert de, 264, 340, 542, 630, 679

Chillingworth, William, 115, 332, 335-337, 515, 524, 630

Christ, 309, 332, 348-349, 356, 365-372, 416, 419, 454, 464, 469-472, 474-479, 495, 531, 554, 557, 577, 778, 784, 790-791

Clericuzio, Antonio, 4, 63, 69, 85, 130-131, 236, 245, 561, 670, 674, 677-678

Coke, John, 2, 9, 49-50, 52-54, 351, 541, 601-606, 699-703

Comenius, Jan, 260-261, 386, 515

Commynes, Philippe de, 507

Constant, Jean-Marie, 481, 513-514, 529, 536, 585, 647

Conway, Edward, Vicomte, 63, 582, 600, 607-608, 611, 616, 702, 704, 707, 709, 710, 773

Copernic, Nicolas, 25, 69, 643, 662, 693

Cotton, John, 2

Cotton, Robert, 50, 600-601

Cranfield, James, 32, 58, 251, 400, 409-410, 568, 570, 582, 600, 610-611, 655, 706

Cranfield, Lionel, 32, 58, 218-219, 385, 396, 409-410, 447, 449, 452, 608-610, 655, 704-706

Cressy, Serenus, 366, 630

Croce, Benedetto, 12, 647

Cromwell, Thomas, 64, 66, 522, 710-712

D

D'Ors, Eugenio, 14-16, 23, 648

Dal Pozzo, Cassiano, 33, 50, 60- 61, 379, 551, 612-613, 615-618, 629, 707-708

Davenport, Christopher, 72, 91, 343, 653

Davisson, William, 63, 665

Dee, John, 43, 430

Deleuze, Gilles, 18, 27, 378, 647

Delumeau, Jean, 539, 542, 557, 575, 650, 693

Démocrite, 85, 87, 123, 127, 190, 675

Denys l'Aréopagite, 507

Descartes, René, 1,27, 28, 34, 55, 57, 86, 101, 103, 112, 127, 131, 139, 158-159, 192, 194, 200-201, 212-213, 217, 220, 241, 257, 266, 281, 315, 357, 362, 373, 375, 386, 429, 439-440, 443, 447, 462-464, 471, 477, 481-482, 485, 586, 594, 627, 630-631, 634, 649, 661-663, 670, 673, 676-677, 679-680, 690-692, 702, 704-705

Desgabets, Robert, 471, 477, 661

Digby, Everard (logicien de Cambridge), 42-43, 328

Digby, Everard (père de Sir Kenelm), 63, 520-521

Digby, George (fils de Sir Kenelm), 50, 62

Digby, George, Lord Bristol, 64, 305, 554

Digby, John (fils de Sir Kenelm), 42, 60-61, 68, 170, 540

Digby, John, Lord Bristol, 44, 47, 50, 600, 698-699

Digby, Venetia Stanley, Lady, 1, 32, 41, 44, 47, 49, 51, 303, 308, 311, 385, 397, 409, 455, 461, 491, 540, 545, 551, 562-563, 566, 574-575, 578

Dobbs, Betty J., 5, 8, 38, 95, 133, 169, 244, 261, 273, 440, 643, 671, 677

Donne, John, 396, 640

Du Bartas, Guillaume, 96, 165, 176, 262, 277, 283, 253, 393, 634, 646

Du Perron, Jacques Davy, 371, 393, 473, 528, 635

Dubois, Claude-Gilbert, 11-14, 17, 26, 72, 83, 110, 183, 262-263, 300, 344, 420, 438, 440, 443, 452-453, 473, 481, 539, 541, 553, 647

Duns, Scot, 342, 378, 640, 681

Dupuy, frères, 60, 100, 140, 551, 628, 657, 708

Dutton, John, comte de Downe, 355, 367, 529, 621, 704

Dyve, Lewis, 50

E

Eckhart, Maître, 267, 306, 450, 640, 688, 694

Edouard III, 510

Edouard IV, 512, 521

Elisabeth, reine, 510, 512, 518-519, 520, 524

Epicure, 69, 80, 85, 87, 99, 128, 131, 190, 194, 204, 240, 386, 486, 671, 674-676

Euclide, 85, 324, 359

Evelyn, John, 1, 8, 61, 63, 67, 612, 628, 635, 705, 707-711, 713-714

F

Falkland, 331, 337-338, 343, 524, 577, 635-637, 653

Fermat, Pierre de, 2, 44, 66, 133, 141, 322, 360, 406-409, 427, 489, 618-619, 624, 626, 628, 712-713

Fitton, Peter Biddulph, 59, 61, 94, 530, 532-533, 614-615, 707-708

Fludd, Robert, 167, 169, 631, 676

Focillon, Henri, 16

Foster, Michael, 4, 32, 44, 64, 540, 565-566, 642-643, 683, 702, 706, 711

Foster, William, 167, 631

Francastel, Pierre, 11, 647

Frénicle du Bessy, Bernard, 66-67, 360, 406-407, 427, 489, 625, 626, 712

G

Gabrieli, Vittorio, 3, 4, 32-33, 45-47, 51-52, 61, 249, 355, 502, 540, 602-606, 622, 624, 643, 764

Galien, Claude, 127, 241

Galilée, Galileo, 16, 26, 46, 81-83, 100-101, 127, 135, 139-149, 154, 156, 158, 165, 170, 285, 360, 430, 456, 631, 635, 640, 665, 670, 671, 676

Gassendi, Pierre, 71, 80, 82, 85-86, 131, 140, 167, 191, 204, 263, 285, 292, 313, 386, 438, 486, 542, 630, 635, 640, 658, 670, 671-672, 674, 676, 680, 690

Gellibrand, Henry, 49, 157, 635

Gérard, John (père Thomson), 574-575, 604-605

Ghetaldi, Marin, 82, 651

Gilbert, William, 119, 141, 153-156, 162-163, 167, 631, 635, 676-677

Gilman, Ernst, 6, 61, 674

Glanvill, Joseph, 80-81, 117, 208, 327, 429, 491, 631, 679-680

Goddard, Henry, 49, 701

Goodman, Godfrey, 558-559, 562, 635

Greenblatt, Stephen, 41, 653

Grey, Patrick, 510

Grossetête, Robert, 359

Grotius, Hugo, 335, 564, 663

Gunter, Edmund, 49, 157

H

Hakewill, George, 2, 35, 54, 346-347, 454, 558-561, 566, 606, 623, 635, 701-702

Hamou, Philippe, 26, 190, 670

Hartib, Samuel, 38, 53, 65-66, 260-261, 561, 605, 670, 711, 713

Hartman, George, 38, 136, 623

Harvey, William, 6, 118, 211-218, 229-233, 235-236, 238, 241, 243-244, 252, 521, 640, 643, 658, 666, 672-674

Hazard, Paul, 24-25, 408, 466, 665, 796

Hedrick, Elizabeth, 133, 167, 171, 173-174, 178, 643

Henri II, 512

Henri V, 510-511

Henri VI, 510

Henri VIII, 512, 518-519

Henriette-Marie, reine, 58, 61-62, 67, 522, 527, 530

Henry, John, 2, 3, 69, 71, 102, 119, 138, 152, 565, 576-577, 643, 677

Héraclite, 256

Highmore, Nathaniel, 130, 230-231, 235-236, 240, 242-243, 632

Hilaire, père, 35, 55-56, 105, 239, 263, 299, 305, 329-330, 451, 457-460, 607, 702, 742-754

Hobbes, Thomas, 1, 5, 35, 55, 57, 59, 63, 66, 84-85, 93, 101, 116, 119, 127, 140, 146, 168, 191, 238, 263, 265, 269, 273, 281, 285, 302, 332, 347, 359, 360, 365, 369, 371, 373, 375, 379-380, 428-430, 434, 437, 439, 447, 458-459, 481-482, 493-494, 505, 515, 524, 542, 564, 576, 606, 607, 625, 626, 632, 640-641, 644, 660, 663-664, 668, 676, 679, 692, 702-703, 705-706, 712, 740, 747, 754

Holden, Henry, 54, 59, 61-62, 322, 343, 350, 367-368, 473, 527-528, 530-534, 537, 612, 614-615, 632, 686, 687, 705, 707-708

Holste, Luc, 2, 33, 60-61, 611-613, 616-617, 707-709

Homère, 390

Hooker, Richard, 37-38, 345, 347-348, 362-364, 461, 520, 632, 681

Horace, 49, 184-185, 187, 239, 555, 641, 654, 799

Howell, John, 56-57, 109, 170-172, 175, 628, 702, 704, 708

Huniades, Hans, 56, 249

Huygens, Christiaan, 67, 96, 131, 158, 625, 628, 713

Hippocrate, 127, 241

J

Jacques Ier, 519, 521, 525-526, 528, 530

Jacquot, Jean, 360, 429-430, 494, 586, 641, 663, 705

Janacek, Bruce, 5, 69, 246, 330, 540, 643, 677

Jansénius, 542

Jonson, Ben, 1, 34, 49, 59, 332, 389, 622, 636, 641, 654, 655, 700

Julien (Père de l'Eglise), 305-306, 371

Juvénal, 324-325

K

Keller, Eve, 130, 235, 243-344, 248, 251-252, 255, 487, 672

Kepler, Johannes, 25, 142, 152, 158, 165, 216, 636, 666, 676

Kircher, Athanase, 158, 249, 660

Knecht, Herbert, 13-14, 27, 81, 94-95, 178, 259-260, 313, 647

Koyré, Alexandre, 25, 77, 140, 142, 145, 158, 359-360, 666, 671, 676

Krook-Gilead, Dorothea, 6, 132, 340, 342, 429, 644

L

La Calprenède, Gaultier, 2, 623, 636, 702, 712

La Ramée, Pierre de, 328, 339, 357, 662, 672

Laud, archevêque William, 48, 50, 58-59, 331, 350-3511, 541, 544, 625, 628, 656, 701, 706

Le Fèvre, Nicaise, 63, 244-245, 371, 710, 713

Le Goff, Jacques, 571-572, 576, 693

Le Tasse, 390, 411

Leibniz, Gottfried, 14, 18, 27, 86, 94, 96, 111, 126, 178, 228, 251, 259-260, 288, 313, 494, 647, 651, 660, 663, 669, 672-674, 680

Léon X, pape, 564

Leroy-Ladurie, Emmanuel, 20-21

Lewis, James, 5, 85, 269, 524, 576, 644

Leyburn, George, 126, 337, 367, 576, 632

Leyburn, John, 530

Liège, Jean de (histoire), 196-197, 382-383

Line, Francis, 134-135

Lobis, Seth, 6, 169, 409, 674

Locke, John, 84, 315, 379, 543, 641, 655, 686, 692

Lopez, Gregorio, 9

Loyola, Ignace de, 465, 556, 687

Lucrèce, 86-88, 108, 113, 195, 203-204, 326, 641, 674-675, 801

Luther, Martin, 476

M

Maravall, José-Antonio, 19, 21, 648

Matthews, Tobie, 36, 56, 137, 311, 608, 703-704

May, Thomas, 34, 389

Mazarin, cardinal Jules, 64, 711

Mazauric, Suzanne, 2, 10, 82, 550-551, 668, 672

Meldrem, John, 54

Mersenne, Marin, 1, 35, 46, 55, 57, 59, 85, 100-101, 104-105, 108, 119, 122, 124, 139-144, 149, 158, 167, 181, 200, 313-314, 333, 359, 361, 386, 400, 406, 428, 431, 447, 551, 565, 567, 608, 611, 629, 636, 641, 659, 670, 671, 689, 702, 704-708

Milton, John, 241, 369, 447, 456, 461, 523-524, 564-565, 641, 654, 658, 660, 664, 686, 691-692, 747

Molina, Luis de, 482

Montagu, Walter, 50, 54-57, 182, 337, 352-354, 364-365, 370, 372, 458, 496, 530, 606, 608, 702-703, 706, 711, 740

Montaigne, Michel de, 263, 313, 485, 673-674, 679

Montmor, Henri de, 551

Moshenska, Joe, 6, 33, 42-44, 47, 50-51, 53, 88, 137, 192, 387, 413-414, 644-645, 673, 698

Mousley, Andrew, 506, 591, 645

Mulsho, Mary, 42-43, 62, 698

N

Naibode, Valentin, 282

Napier, Richard, 43

Neveu, Bruno, 55, 343, 687

Newton, John, 8, 25, 69, 78, 100-101, 142, 151, 158, 169, 261, 331, 440, 629, 643, 666, 670-672, 675-678, 693

Nicholas, Sir Nicolas Harris, 3, 9, 502

Nicolson, Marjorie, 164, 396, 666

Nifo, Augustino, 564

O

Ockham, Guillaume de, 377-378, 381-382, 679-681, 746

Oldenburg, Henry, 38, 360, 409, 629, 713,

Overton, Richard, 564-565

P

Paracelse, Philippus Theophrastus, 5, 74, 249, 642, 677

Parker, Matthew, 519

Parsons, Robert S.J., 22, 527, 683-684

Pascal, Blaise, 27, 82, 141, 296, 308, 594, 642, 649-650, 672

Paul V, pape 526

Pélage, 16, 482, 502, 542

Pelegrìn, Benito, 18, 30, 648

Pell, John, 8, 379, 627, 704

Percy, John (Fischer), 43, 352, 630, 685

Petau, Denis, 371, 636-637

Petersson, Robert, 3-4, 32, 39, 45, 51, 53, 85, 330, 643

Pétrarque, Francesco, 52, 578, 642, 662, 679, 692, 799

Pett, Phineas, 49

Philippe II, 512

Pic de la Mirandole, Jean, 9

Pintard, René, 9, 313, 330, 551, 564, 651

Pistofilo, Bonaventure, 45, 627, 637, 698

Platon, 104, 256, 272, 308, 375, 392, 404, 465, 566, 642, 669, 680

Polter, Richard, 49

Pompée, 510

Pomponazzi, Pietro, 126, 262, 317-318, 553, 563-564, 691-692

Ponce, John, 35, 126, 356-357, 566, 624-625, 687

Popkin, Richard, 117, 263, 313, 679-680

Porter, Olive, 56

Ptolémée, 510

Pugh, Robert, 4, 36, 345, 472, 515, 528, 530, 532-536, 590, 612-616, 803-804

Purbeck, Frances, 55, 63, 544, 599, 653, 703, 788

R

Ralegh, Walter, 509, 518, 637, 652, 655

Raphaël, 311, 390

Renaudot, frères, 2, 549, 550-551, 633, 668

Romani, Andrea, 6, 10, 330, 655

Ross, Alexander, 118, 126, 282, 328, 446, 452-453, 455, 493-496, 570-571, 625, 637

Rousset, Jean, 11, 13, 24, 26, 92, 132, 148, 218-219, 239, 262-264, 276-277, 283, 301, 307, 316, 376, 393, 417, 432, 434, 438-439, 543, 562, 648

Rushworth, William, 332, 338, 364-365, 367, 515, 633, 637, 655, 705

Rutter, Joseph, 263, 299, 384, 603, 700

S

Sales, François de, 266, 307, 447, 450, 557, 687, 690

Scaliger, Julius, 126-127, 675

Selden, John, 1, 49, 430, 607, 652, 702

Sergeant, John, 6, 132, 340, 342, 357-358, 367, 429, 530, 637, 644

Shakespeare, William, 41-42, 49, 241, 300, 498, 521, 642, 653-654, 660

Shapin, Steven, 157, 168, 668

Shapiro, Barbara, 78, 118, 315, 331-332, 335-336, 343-345, 364, 655, 671, 679

Shugg, Wallace, 485, 673

Smith, Richard, 55, 366, 527, 608, 633, 637, 682-683, 702-703

Socrate, 181, 553, 566

Souiller, Didier, 20-23, 218, 434, 440, 480, 556, 648

Southgate, Beverley, 2, 4-5, 55, 179, 253, 291, 300, 330, 346, 365, 530, 577, 644, 656, 660

Spenser, John, 34, 52, 59, 241, 389-391, 395, 411, 441, 506, 642, 645, 655, 660, 706, 747

Sprat, Thomas, 392, 637

Spurr, John, 349, 515-516, 526-528, 656, 686

Strode, William, 49

Stuart, Marie, 178, 509, 510, 512, 519

Suárez, Francisco, 271, 367, 428, 689

T

Tapié, Victor-Lucien, 11, 16-17, 31, 452, 453, 456, 648

Tavard, George, 366-367, 682, 685

Tertullien, 305-306, 348

Titien, 311, 390

Tudor, reine Marie, 22, 512, 528

Tutino, Stefania, 5, 91, 209, 527, 644, 679, 685

U

Urbain VIII, 528

V

Van Beverwijk, Johan, 57-58, 705, 627

Van Dyck, Jan, 2, 50, 51, 105, 167, 171, 287, 302, 309-311, 397, 398, 411, 580-581, 643-644, 652-654, 692

Van Helmont, Jean-Baptiste, 131, 166, 229, 561-562, 568-569, 678

Vasquez, Gabriel, 458, 745

Virgile, 104, 187, 389, 390, 642, 775, 795, 798

Vovelle, Michel, 21, 24, 434, 556-557, 692

W

Wallis, John, 2, 44, 66, 360, 406-408, 618-619, 627, 637, 712-713

Warbeck, Perkin, 521

Warner, John, 530

Wells, John, 49

White, Thomas, 2, 5, 35, 37, 54-55, 61, 66, 72, 80, 91, 115-117, 126, 132, 134, 142, 170, 208-210, 253-254, 269, 285, 323, 327, 332, 337-338, 342, 345-346, 349-350, 354, 359-360, 364-367, 406, 429-430, 472-476, 478-479,

492, 494, 515, 524, 530-532, 576-577, 586, 611, 617, 619, 625, 626, 627, 632, 633, 637, 638, 641, 644, 656, 660, 663, 685, 705, 711, 713, 738, 804

Whitmore Jones, Harold, 360, 429-430, 494, 586, 641, 663, 705

Wilkins, John, 118, 290, 332, 336, 386, 388, 392-393, 496, 638, 671

Winthrop, John Jr, 1, 60, 64-65, 156, 515, 617, 699, 711, 713

Wölfflin, Heinrich, 12-13, 27, 83, 87-88, 91, 102, 135, 689

Wolsey, cardinal Thomas, 511

Z

Zabarella, Jacopo, 259, 358, 642

Sir Kenelm Digby (1603-1665), un penseur à l'âge du baroque

Résumé : Dans le sillage des révolutions intellectuelles qui marquent l'avènement de l'époque moderne, Sir Kenelm Digby, catholique anglais, poursuit avec ardeur la connaissance du monde matériel et spirituel au gré des événements politiques qui ponctuent son époque tourmentée. À Londres comme à Paris où il est exilé, mais aussi au fil de ses nombreux voyages, Digby communique inlassablement des livres, échange des idées, et correspond sans relâche avec les savants de son époque comme Descartes, Hobbes, et Mersenne. Au sein du vaste réseau européen que constitue la jeune République des Lettres, il occupe une place de choix qui lui permet de produire une synthèse des idées en vogue.

Digby participe à la sensibilité baroque que l'on définit non seulement par l'expression d'une crise liée à l'instabilité du monde et à la contradiction des choses mais aussi par la tentative de surmonter cette crise. Par ses intérêts variés pour l'alchimie, l'atomisme, la logique et la métaphysique, il tente de rendre compte, de façon baroque, du fonctionnement du monde et de l'homme afin d'en permettre la maîtrise et le gouvernement. Dans *Two Treatises*, il adopte et adapte l'hypothèse atomiste qui lui permet de dépeindre un monde fondamentalement chaotique, en changement permanent et agité d'une myriade de collisions invisibles qui expliquent la gravité et le magnétisme, mais aussi la reproduction ou la sympathie. Son approche démonstrative se veut un rempart contre la crise sceptique de son temps, et il ne cesse d'affirmer que la certitude est atteignable par les seuls moyens humains. Soucieux de prosélytisme, il met en relief la qualité orale de la tradition catholique et justifie la résurrection des corps, amenant au premier plan le sujet et ses perceptions, mais aussi la métamorphose comme principe explicatif clé.

Mots-clés : Sir Kenelm Digby (1603-1665), Angleterre XVIIe siècle, baroque, philosophie de la nature, République des Lettres, logique, métaphysique, catholicisme, *Two Treatises*

Sir Kenelm Digby (1603-1665), a thinker in the age of the baroque

Abstract: In the wake of the intellectual revolutions of the early modern period, Sir Kenelm Digby, an English Catholic, endeavoured to increase the knowledge of the world, both physical and spiritual, against a backdrop of political turmoil. From London as from Paris, where he was in exile, the well-travelled Sir Kenelm sent books, communicated, and discussesd ideas tirelessly with the main thinkers of the time such as Descartes, Hobbes and Mersenne. His prominent place within the dense network of the incipient Republic of Letters allowed him to produce a seminal synthesis of the ideas then in circulation.

Digby partook in the baroque sensitivity that we can define as the expression of a crisis linked to instability and contradiction, as well as the attempt to overcome it. Delving into alchemy, atomism, logic, and metaphysics, he strove to account for the secret workings of the world and of man in order to enable their mastery and government. In *Two Treatises*, he adopted and adapted the atomist hypothesis that allowed him to depict a deeply chaotic world, ridden with permanent change and fraught with innumerable and invisible clashes that explained all physical phenomena such as gravity, magnetism, generation, and sympathy. He aimed to proceed in a demonstrative manner so as to stave off the rampant crisis of scepticism, and he hammered through the idea that certainty was achievable by mere human means. In a proselyte effort, he tackled burning issues in the wake of the Reformation, promoting the oral quality of the Catholic tradition and the resurrection of bodies, while bringing forward the thinking individual and his perceptions, as well as the concept of metamorphosis, as key explanatory principles.

Keywords: Sir Kenelm Digby (1603-1665), 17th century England, baroque, natural philosophy, Republic of Letters, logic, metaphysics, Catholicism, *Two Treatises*

Université Sorbonne Nouvelle–Paris 3
ED 514 – École Doctorale des Études Anglophones, Germanophones et Européennes
EA PRISMES – Langues, Textes, Arts et Cultures du Monde Anglophone
Institut du Monde Anglophone, 5 rue de l'École de Médecine, 75006 Paris