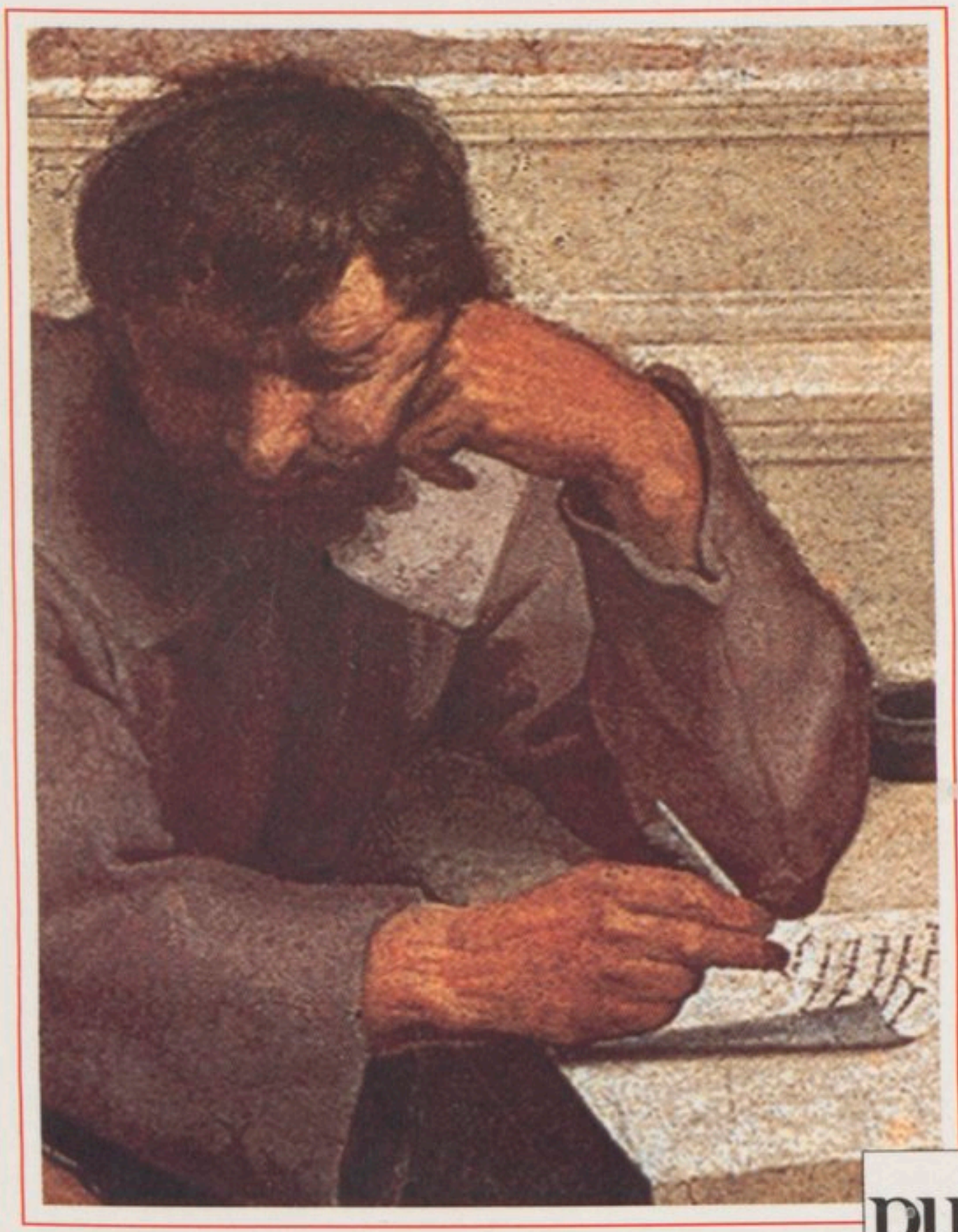
Ethique de la communication et art d'écrire : Shaftesbury et les Lumières anglaises / Laurent Jaffro

Ateliers
RE LIVRES S.A.
2002

LAURENT JAFFRO

Éthique de la communication et art d'écrire

Shaftesbury et les Lumières anglaises



puf

Fondements de la politique

ETHIQUE DE LA COMMUNICATION
ET ART D'ECRIRE

Fondements de la politique

Collection dirigée par Yves Charles Zarka

Série Essais

Laurent Jaffro

Ethique de la communication et art d'écrire

Shaftesbury et les Lumières anglaises

Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 049552 4
ISSN 1242-8124

Dépôt légal - 1re édition : 1998, septembre

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

We can never do more injury to Truth,
than by discovering too much of it,
on some occasions

Introduction

Cette étude a le souci de découvrir un lien organique entre deux questions qu'on estime généralement bien séparées : celle de la communication, dont nos contemporains font la matière d'une philosophie ; celle de la communication de la philosophie elle-même, dans laquelle les classiques trouvaient l'occasion d'une importante stratégie. L'œuvre de Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury (1671-1713), permet d'explorer l'implication réciproque de problèmes qui, aujourd'hui, sont disjoints aux titres d'une éthique de la discussion, comme elle se développe notamment dans la réflexion de Karl Otto Apel, et d'une interrogation sur les modalités d'exposition de la philosophie, telles qu'elles ont été particulièrement examinées par Leo Strauss. L'étrangeté et l'intérêt de la pensée de Shaftesbury, pour un regard contemporain, se mesurent au fait que l'éthique de la communication qu'il développe ne se distingue pas d'une pratique de la communication de la philosophie. Car la philosophie n'est pas une simple théorie de la communication, elle est cela même qui doit être communiqué. Assurément, l'éthique contemporaine de la communication, elle aussi, semble être à la fois une philosophie et une pratique de la communication, donc de la communication de la philosophie. Karl Otto Apel et Jürgen Habermas revendiquent sans cesse l'unité de la réflexion sur les normes de la communication et de leur propre pratique de communication qui, en réfléchissant sur ces normes, les respecte de manière exemplaire. Le lien, en ce sens, serait établi. Pourtant, rien n'est moins sûr. Car l'éthique de la discussion examine les conditions

de l'entente en général ; ce qu'elle dégage doit valoir *a fortiori* pour la philosophie elle-même, mais seulement à titre de conséquence, à la façon dont on conclut du général au particulier. On voit bien qu'il s'agit seulement d'une application à la communication de la philosophie des principes présupposés par toute communication, que la philosophie a portés à la lumière. En aucun cas la considération du problème de la communication de la philosophie n'aura été première. Certes, cette éthique garde constamment en vue la question de la manière dont des arguments, y compris les siens, peuvent emporter une conviction véritable, et trouve dans l'appareil des règles qu'elle dégage un moyen puissant pour faire reconnaître sa propre validité. La manière dont Habermas et Apel pratiquent la communication de la philosophie peut, d'ailleurs, nous donner une idée de la façon dont ils conçoivent la communication en général. Mais cette pratique n'est qu'un exemple et n'a pas été le premier objet. Un argument suffira : si cette pratique était le premier objet, la théorie contemporaine ne pourrait être une éthique de la discussion. Car, pour se communiquer, elle prend nécessairement la forme d'une œuvre écrite, avec un genre et des styles déterminés. La discussion constitue un modèle à la fois trop large et trop étroit pour penser la communication de l'éthique. Trop large, parce qu'elle ne rend pas compte des modalités exactes d'une publication qui ne se réduit pas au procès-verbal d'une conférence ; trop étroit, parce que la discussion argumentée n'épuise pas les ressources rhétoriques et poétiques que mobilise la publication de l'œuvre.

Cet aperçu, certes sommaire, que nous donnons de projets aussi importants aujourd'hui, peut paraître injuste. Il est destiné à mettre en relief la singularité d'une philosophie qui, dans Shaftesbury, est pleinement une éthique de la communication. Non pas une théorie dont les principes vaudraient pour sa propre communication seulement au titre d'une application particulière, même si cette application est très importante, mais un exercice de la communication de la philosophie. C'est pourquoi Shaftesbury ne saurait partir de la référence à ce que nos contemporains appellent une situation idéale de communication, mais de la situation réelle du philosophe devant un espace public qui a ses préjugés, ses attentes, ses codes et ses mythes. Bien sûr, on ne peut pas

réfléchir sur les normes de la communication sans se reporter à l'hypothèse d'une communauté dans laquelle des paroles libres, également animées du souci de rechercher la vérité, pourraient débattre. Seule cette hypothèse permet de dégager les principes qui régissent la communication. Mieux, Shaftesbury lui-même, tout comme la tradition de libre pensée dans laquelle il s'inscrit, vise cette communauté comme un idéal qu'il estime cependant, sinon inaccessible, du moins extrêmement éloigné des conditions concrètes de l'exercice philosophique. Communiquer la philosophie ne saurait donc se ramener à produire les meilleurs arguments. Bien plus, la décision de ne pas prendre le point de vue de la situation idéale de communication entraîne un refus de réduire la communication à une argumentation, ou même à une discussion. Apel, en particulier, a bien pour objet la communication argumentée, dans une situation idéale, et on peut même considérer que comme sa philosophie emprunte et accomplit la voie de l'argumentation, cette communication est le premier objet de sa philosophie et, en un sens, est sa philosophie même. Mais comment la publication de la philosophie pourrait-elle s'effectuer dans une telle situation idéale de communication ? Une telle situation ne rendrait-elle pas superflue la publication de la philosophie ? Le problème de la communication de la philosophie, pour Shaftesbury comme pour ses contemporains libres penseurs, tel John Toland (1670-1722), ou même ses adversaires, tel Berkeley, n'était certainement pas de cette nature. Il s'agissait avant tout de produire une œuvre, qui puisse certes instituer un débat, mais qui devait s'insinuer dans l'esprit du public par des moyens dont la situation idéale de communication ne rend évidemment pas compte.

Truisme, dira-t-on. L'éthique de la discussion connaît bien la différence entre la situation réelle et la situation idéale [1] ; et il va sans dire que les philosophes du début du XVIIIe siècle pensent la communication à partir de leur situation réelle et qu'il n'est pas dans leur préoccupation

1. Certes, Apel, dans l'*Ethique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, PU de Lille, 1987, p. 131 *sq.*, refuse la séparation entre un espace de préjugés (le « common sense ») et un principe régulateur, et prétend envisager une dialectique de la communauté réelle et de la communauté idéale, mais son argumentation a constamment en vue une situation idéale qu'il faudrait « réaliser ».

d'en élaborer une pragmatique. N'est-il pas absurde de confronter la pensée contemporaine de la discussion à la philosophie de Shaftesbury, puisque leurs objets sont manifestement tout autres ? L'objection n'est pas pertinente. La comparaison est légitime, parce que les *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* en 1711, ont anticipé le cœur de l'éthique contemporaine de la discussion. Shaftesbury a développé l'essentiel de la structure argumentative qui permet à Habermas et Apel, avec la notion d'« anticipation contrefactuelle » ou « contradiction performative », de réaliser leurs programmes. Il nous faut donc reconstituer le noyau commun qui légitime la confrontation. Afin de ne pas compliquer inutilement notre exposition, nous n'explorerons pas pour elles-mêmes les divergences importantes entre le projet, chez K. O. Apel, d'une pragmatique transcendantale de la discussion, et la théorie de l'activité de communication chez J. Habermas [1].

L'éthique de la discussion entend montrer que l'idée selon laquelle la recherche de la vérité serait « axiologiquement neutre » est absurde. L'activité scientifique elle-même, dans la mesure où elle est commune, ou du moins dans la mesure où elle se communique, présuppose les normes de la communication argumentée qui définissent une éthique [2]. Cela vaut pour toute interlocution, c'est-à-dire toute situation d'échange entre des sujets rationnels. Ce versant critique du projet – réfuter le « solipsisme méthodique » – s'accompagne alors d'un versant positif : il est possible de justifier les normes éthiques à partir de la simple situation dialogique, et même, selon Apel, de leur donner ainsi une véritable fondation. L'éthique de la discussion est donc bien une pragmatique, puisque les normes ne sont pas imposées de l'extérieur, mais reconnues dans l'exercice même des actes de langage qui les présupposent. Afin de dégager ces normes, il convient d'envisager une communication, selon la formule de J. Habermas, « exempte de domination », c'est-à-dire une situation idéale dans laquelle les partenaires seraient désireux de rechercher la vérité et laisseraient de côté toute

1. Pour une comparaison détaillée entre le projet de Habermas et celui de Apel, voir J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 475-521.

2. *L'Ethique à l'âge de la science, op. cit.*, p. 88 *sq.*

autre stratégie. Bien plus, cet abandon de stratégies telles que celles de la persuasion, de la violence, ou de la mauvaise foi, n'est pas un présupposé contingent, mais est un réquisit nécessaire auquel consent librement celui qui s'engage dans une véritable discussion. La démonstration de K. O. Apel atteint son sommet lorsqu'elle établit le caractère irréfutable des règles de la communication : l'objecteur qui conteste, à la manière sceptique, la validité universelle des normes, atteste leur existence par cette contestation même [1]. Prenant part à la discussion, pour rejeter l'existence de normes que présupposerait toute discussion, l'objecteur se contredit lui-même. Il y a donc là une « contradiction performative » : le fait même d'énoncer à l'adversaire la proposition qui nie sa proposition atteste la validité de cette dernière. Cette argumentation est vraiment le cœur de l'éthique de la discussion, puisqu'elle peut montrer que les normes de la communication constituent une obligation indépassable et prétend surmonter l'objection formulée par l'école de K. Popper. L'argumentation permet, selon K. O. Apel, de démontrer que l'individu ne peut pas refuser l'éthique de la discussion [2].

Or, la démonstration par la « contradiction performative » répète très précisément un développement de *Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709) [3]. Shaftesbury entend montrer que ce que nos contemporains appellent solipsisme ou individualisme méthodique se contredit lui-même en se communiquant. Ainsi Hobbes nie l'existence d'une sociabilité naturelle ; mais la publication de cette négation présuppose elle-même ce qu'elle refuse, atteste assez le souci de l'auteur pour un intérêt public. Il existe par conséquence une norme indépassable de tout échange, qui est le sens commun. Il ne s'agit pas d'un contenu universel de savoir, mais d'une forme qui est constamment *anticipée* par toute communication, y compris celle qui en conteste

1. *Ibid.*, p. 110 *sq.* J. Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996, en particulier p. 101-102.

2. J. Habermas se distingue profondément de K. O. Apel sur la manière dont on peut répondre à la position « décisionniste » de K. Popper (voir J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 516-521). La thèse de Popper, exprimée en particulier dans *La Société ouverte et ses ennemis*, revient à dire que l'acceptation des règles et de leur jeu, qu'implique la rationalité, repose sur un choix infra-rationnel, un « acte de foi ».

3. Voir notre chap. II, 2.

l'existence. Nous montrerons ce que doit ce concept de sens commun, et la contradiction performative qui l'atteste, à la πρόληψις des stoïciens[1]. La philosophie de Hobbes, ou du moins la version caricaturale qui en est donnée, est incapable de fonder la validité des normes éthiques ; mais en même temps, sa communication présuppose nécessairement l'existence de ces normes. Shaftesbury affirme très clairement que les normes que suppose la communication ne concernent pas seulement la situation de communication, mais constituent les normes éthiques fondamentales. Ce que *Sensus Communis* appelle la « passion pour la vérité », et dont Hobbes fait constamment la preuve, n'est pas axiologiquement neutre, mais constitue, selon le vocabulaire stoïcien, une « affection naturelle », c'est-à-dire une relation nécessaire avec un espace public. Par conséquent, l'essentiel d'une éthique de la discussion est exposé dans *Sensus Communis* : non seulement l'argumentation par l'anticipation contrefactuelle du sens commun, mais le projet de rendre compte des normes éthiques à partir de la pratique communicationnelle. Assurément, une différence de taille sépare Shaftesbury de nos contemporains. *Sensus Communis* ne réduit pas la communication à la discussion argumentée, mais l'étend à toute forme d'élan vers ce qui est « au-delà de nous-mêmes » ; cet élan est l'enthousiasme, la pulsion vers le public qui est au principe des activités humaines. Il est clair que Shaftesbury n'estimerait pas, avec Apel, que toutes les prétentions humaines trouvent dans l'argumentation un lieu adéquat et nécessaire d'expression.

On ne peut pas dire que le contexte de la réflexion de K. O. Apel soit radicalement différent. Shaftesbury combat le nominalisme moral

1. Apel, *L'Ethique à l'âge de la science*, *op. cit.*, p. 75 *sq.*, qui connaît bien le *sensus communis* d'un Vico, fait simplement allusion à la « conception humaniste » en général, « remise à l'honneur par H. G. Gadamer ». Le développement important que Gadamer consacre au sens commun de Shaftesbury, avec celui de Vico, a ceci de singulier qu'il occulte délibérément la source stoïcienne : « Le concept de *sensus communis* ne provient absolument pas de la philosophie grecque et [...] au contraire sa tonalité conceptuelle stoïcienne n'est rien de plus qu'une harmonique qu'il renvoie en écho. » *Vérité et Méthode*, trad. complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 40. Gadamer part des déclarations explicites de Shaftesbury, qui rapportent la notion aux poètes latins, et ne voit pas que la notion est une reprise de la πρόληψις stoïcienne et des argumentations qui lui étaient associées.

de Hobbes[1], de la même manière que K. O. Apel entend dépasser une théorie des conventions, liée à ce qu'il dénomme la complémentarité, qui serait caractéristique des temps contemporains, de la « science objective » et de la « décision morale subjective »[2]. Shaftesbury refuse ainsi de réduire la moralité à la sphère privée ou – solution corrélative – à une convention politique, et l'inscrit dans le jeu naturel de l'échange public. J.-M. Ferry décrit dans ces termes les implications de l'éthique de la discussion : la « norme fondamentale de l'éthique » permet de « définir, pour chaque membre de la communauté, l'obligation de dépasser son propre égoïsme dans l'idée de la communauté »[3]. On ne saurait mieux résumer le projet qui animait *Sensus Communis*. Toute la philosophie de Shaftesbury a en vue cet idéal de la communauté.

Ainsi *Soliloquy, or Advice to an Author*, s'ouvre sur la difficulté que rencontrent nos contemporains : la contrariété entre les présomptions d'une « compétence communicationnelle » et l'égale dignité des interlocuteurs. Selon *Soliloquy*, comme nous le verrons, la communication est intrinsèquement prétention à une maîtrise, parce qu'elle exige toujours de se faire entendre des autres ; mais, en même temps, les conditions de l'entente – le sens commun – ne peuvent pas faire l'objet d'une appropriation sans être par là même détruites. C'est précisément ce que J. Habermas appelle la première implication de la procédure herméneutique : « Dans le cadre d'un processus d'intercompréhension – virtuel ou actuel – il n'y a rien qui permette de décider *a priori* qui doit apprendre de qui. »[4] Mais si ce modèle d'une interlocution absolument respectueuse des droits des interlocuteurs est bien ce que la philosophie doit promouvoir, l'éthique de la communication de la philosophie ne saurait se développer à partir de lui seul. D'autres éléments doivent être

1. Hobbes est mentionné dans *L'Ethique à l'âge de la science*, *op. cit.*, p. 62. Le « solipsisme méthodique » n'est, affirme Apel, qu'une variante de sa « théorie libérale du contrat ». Bien plus, Apel dénonce la circularité dont serait victime Hobbes : les conventions ne peuvent pas fonder le caractère obligatoire des conventions. Il se trouve que cet argument, qui est un classique de l'antihobbisme simpliste, est très exactement celui que Shaftesbury développe dans *Sensus Communis*, part. III, sect. 1 (*Char.*, I, 109-110) : « Un homme est obligé de tenir parole. Pourquoi ? Parce qu'il a donné sa parole qu'il la tiendrait. »

2. *L'Ethique à l'âge de la science*, *op. cit.*, p. 56 *sq.*

3. *Habermas. L'éthique de la communication*, *op. cit.*, p. 509-510.

4. *Morale et communication*, *op. cit.*, p. 47.

pris en compte. Tout d'abord, non seulement la communication ne se réduit pas à l'interlocution argumentée et implique tous les styles, mais la vraie difficulté commence avec la question de la *représentation* de la communication. La philosophie ne s'effectue pas dans la discussion, mais dans des œuvres, c'est-à-dire des *imitations* de la discussion. N'omet-on pas que le dialogue, depuis Platon, s'il est la forme idéale du débat philosophique, est avant tout un genre littéraire ? Le problème de la communication de la philosophie est donc aussi celui de la μίμησις, au sens aristotélicien. Il est manifeste que le commerce entre une œuvre et son public n'est pas exactement de même nature que l'interlocution. Et qu'on ne dise pas que cette exigence est contingente et liée à la « situation réelle de communication », ni qu'elle ne concerne que la communication de la philosophie. Car, d'une part, on ne voit pas pourquoi l'exigence de l'œuvre, donc des genres et des styles, n'entrerait pas dans les conditions de la « communauté idéale », dans la mesure où la parole n'est pas le dernier mot d'une pensée ; la pensée ne requiert-elle pas constamment qu'on la mette en forme et qu'on la soumette à un public, c'est-à-dire qu'on l'écrive, ou du moins qu'on en donne la mémoire, c'est-à-dire qu'on la récapitule et qu'on la propose ? D'autre part, il n'est pas certain que l'exigence de l'œuvre vaille seulement pour une exposition de la philosophie : toutes les manifestations de la culture montrent que l'interlocution ne suffit d'aucune manière à la communication, que celle-ci tend essentiellement à se réaliser sous la forme de produits qui transcendent les conditions de leur formation. Dans ce cas, la poétique et la rhétorique ne sont pas moins importantes que la dialectique pour penser la communication, et les conditions d'une éthique de la communication de la philosophie en sont profondément modifiées.

En outre, s'il est légitime de viser une communauté idéale, pour mettre en lumière la déduction des normes, non seulement de la communication, mais de l'éthique, cette considération est un horizon et non un point de départ. Elle permet de constituer la problématique, mais elle ne saurait dispenser d'affronter les conditions réelles. Il est très risqué de différer, comme le fait Apel, le moment où l'éthique de la discussion consent à examiner des obstacles comme « la non-

transparence ou la dissimulation idéologique des intérêts matériels qui s'opposent à la réalisation de la communauté idéale de communication »[1]. Bien loin d'être ébranlé par un tel soupçon sur la pureté de la communication, l'édifice de K. O. Apel s'adjoint simplement le contrefort qui le dispense d'une complète reconstruction. Le programme comporte ainsi un recours aux sciences sociales, en particulier à la psychanalyse et à la critique de l'idéologie, qui seules permettront de purifier la communication réelle et de la rapprocher de ses conditions idéales. Un « appareil scientifique spécifique » provoquera « par le détour d'une "explication" quasi-naturaliste des structures réifiées, l'autocompréhension réflexive de l'homme dans la perspective de la rupture émancipatrice de ses entraves »[2]. En d'autres termes, l'application de l'éthique de la discussion, qui reposait constamment sur l'exigence de la participation, suppose qu'on adopte des instruments de critique sociale qui contredisent radicalement cette exigence : tandis que le dialogue, sous sa forme idéale, interdisait qu'un interlocuteur prenne les choses de haut et substitue à l'intercompréhension une attitude « naturaliste » d'objectivation, une science sociale mettra entre parenthèses l'éthique du dialogue pour en préparer l'application. Le mouvement par lequel l'*Ethique à l'âge de la science* repousse l'émancipation comme un traitement, à la fois final et préparatoire, paraît très périlleux. Que l'émancipation doive être « éthiquement fondée » n'empêche pas que son instrument scientifique mobilise une attitude qui, en elle-même, n'a rien d'éthique. Et si la destruction des illusions de la communication doit être « préalable », ne faut-il pas comprendre qu'il convient de tout recommencer à nouveaux frais ? Le recours tardif aux « sciences sociales critiques » indique qu'il fallait précisément prendre en compte les obstacles pour élaborer une éthique de la communication, et non se placer d'emblée dans une situation idéale, dont l'application aux conditions réelles passe par une méthode naturaliste qui en contredit profondément l'esprit. A quoi bon se donner une forme pure de la communication, sous l'aspect de la discussion argumentée, pour décou-

1. *L'Ethique à l'âge de la science*, *op. cit.*, p. 136-137.
2. *Ibid.*

vrir *in fine* que le sujet de la communication réelle a ses illusions, ses passions et ses intérêts, et, mieux pour le traiter, non comme un sujet de dialogue, mais comme un objet d'explication ? Shaftesbury, au contraire, part de l'enthousiasme, c'est-à-dire de la communication sans forme pure *a priori*, et affronte ses impostures et ses illusions, sans jamais suspendre ce que J. Habermas appelle la première implication de la méthode herméneutique : purifier l'enthousiasme suppose qu'on dialogue constamment avec lui. Dans ce cas, le *premier* problème est pour Shaftesbury celui qui, dans l'*Ethique à l'âge de la science*, apparaît en dernier : la stratégie d'émancipation engendre un « problème moral extrêmement délicat », « celui de savoir dans quelles situations, et sur la base de quels critères, un partenaire de communication a le droit de prétendre pour lui-même à une conscience plus émancipée et de se considérer ainsi autorisé en tant que thérapeute social » [1]. Apel reconnaît que ce serait contredire les règles éthiques les plus élémentaires que de retirer à quiconque « l'appréciation et la décision responsables relatives à la situation » et prend acte du caractère « solitaire » de cette décision. C'est donc que personne ne peut se donner en propre cette appréciation sous la forme d'une compétence. C'est exactement la question qui ouvre *Soliloquy* [2] : Qu'est-ce qui permet à un auteur de donner des conseils ? Et comment donner à ce sujet des conseils aux auteurs ? Mais, tandis que K. O. Apel, à l'issue de développements sur l'éthique de la communication, finit par s'inquiéter de l'éthique de la communication de l'éthique, *Soliloquy* montre qu'il faut commencer par là.

Il serait donc téméraire de congédier la philosophie du *sensus communis* sous prétexte qu'elle constitue ce que K. O. Apel dénomme une morale aristocratique de groupe. Nous disions pour commencer que la pensée contemporaine peut trouver dans Shaftesbury un précurseur de l'éthique de la discussion ; nous avons vu que cette éthique, sans qu'elle le reconnaisse, pourrait bien lui devoir ses arguments les plus centraux, et en même temps y trouver des objections importantes. Mais nous ajoutions que Shaftesbury prenait pour premier objet la communication

1. *Ibid.*
2. Voir notre chap. II, 3.

de la philosophie elle-même. Si l'on se penche plutôt sur cette question, on ne s'étonnera pas du fait qu'un autre regard contemporain, et une conception de la philosophie politique très éloignée des préoccupations de l'éthique de la discussion, puisse retrouver dans les *Caractéristiques* ses propres intérêts. La pensée de Leo Strauss, qui s'exprime sous les voiles d'une histoire de la philosophie, est hantée par cette question. Plutôt que de communication de la philosophie, L. Strauss préfère parler d'art d'écrire, parce que l'historien rencontre des textes ; mais l'art d'écrire ne se réduit pas aux procédés textuels qui l'expriment, il est d'abord une pratique et un souci, chez le philosophe, de la manière dont il peut s'adresser à un public et dont Strauss trouve un témoignage fondateur dans Platon [1]. Il est manifeste que l'hypothèse de l'art d'écrire s'applique à l'œuvre de Shaftesbury comme à d'autres classiques. Cette étude ne se borne cependant pas à le montrer. Appliquer une telle hypothèse ne revient pas à soumettre un texte à une grille de lecture forgée par l'interprète. La supposition – selon laquelle un auteur a choisi de communiquer indirectement sa pensée, a prévu des dispositifs qui permettent des lectures plus ou moins perspicaces, a trompé dans une certaine mesure le public pour ne s'ouvrir qu'à ceux qui savent « lire entre les lignes » [2] – serait parfaitement arbitraire et ouvrirait la porte à tous les délires herméneutiques, si elle n'était étayée par des indications tangibles et explicites de l'auteur. Parmi ces indications, la plus importante est sans doute celle par laquelle l'auteur développe à l'occasion ou du moins présente les éléments de l'art d'écrire lui-même. Pour que l'interprétation que L. Strauss donne du *Traité théologico-politique* soit digne d'examen, encore faut-il que Spinoza en produise explicitement le principe en attribuant la pratique de l'art d'écrire à la Bible elle-même [3]. Or,

1. *Lettre VII*, 341 b 5-344 d 5. Voir *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Seyden, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 301-302.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. « Si donc l'on veut enseigner une doctrine à toute une nation, pour ne pas dire à tout le genre humain, et la faire entendre de tous dans toutes ses parties, on est obligé de l'établir en faisant appel à l'expérience, et d'adapter très exactement ses raisons et les définitions des choses à enseigner à la compréhension de la foule, qui constitue la majeure partie du genre humain, renonçant à enchaîner ses raisons et à donner des définitions comme il faudrait pour pouvoir les mieux enchaîner ; autrement on n'écrit que pour les doctes, c'est-à-dire qu'on ne pourra être compris que d'un nombre d'hommes relativement très

nous montrerons que Shaftesbury développe également une théorie de l'art d'écrire, qui est sans doute plus intéressante que sa propre pratique. Il est vrai que tout le mouvement de la libre pensée, au tournant du siècle, traite abondamment de l'ensemble des questions relatives à l'ésotérisme et à l'exotérisme, à la « double philosophie » qui les distingue et à l'art d'écrire qui est précisément, non l'enseignement ésotérique, mais l'ésotérisme *dans* l'exotérisme. Lessing, chez qui L. Strauss trouve une formulation de cette conception [1], n'est sur ce point qu'un héritier du déisme anglais.

Les historiens de la philosophie britannique ont commencé à montrer la fécondité de l'hypothèse de Leo Strauss, y compris pour des auteurs présumés orthodoxes. Geneviève Brykman a ainsi récemment souligné l'importance du thème du voile dans la philosophie de Berkeley, où il ne désigne pas simplement le brouillard des mots, par opposition à la nudité des idées, mais aussi un certain enveloppement de la philosophie lorsqu'il s'agit pour elle de s'exposer [2]. Le choix de l'arme immatérialiste est une question de tactique ; et la tactique prend son sens dans une stratégie générale, qui est apologétique. Si Berkeley se mêle de philosophie, c'est pour retourner contre les libres penseurs leurs propres armes. La philosophie n'est pour lui qu'un détour, qui tend parfois à l'« école buissonnière » [3]. Berkeley pratique l'art d'écrire pour insinuer, par divers moyens, dans le public, des positions qui perdraient tout à être livrées brutalement. Il peut paraître singulier d'attribuer à Berkeley un art d'écrire au sens de L. Strauss, c'est-à-dire une technique de dissimulation et d'exposition indirecte, qui préserve relativement l'auteur de la persécution en n'accordant qu'au bon lecteur, chez qui la science exégétique est aussi vertu, le privilège d'une compréhension véritable. Il est clair que Berkeley ne risquait pas la

---

petit. [...] Ces enseignements, l'Ecriture les établit par l'expérience seule, je veux dire par les récits qu'elle rapporte ; et elle ne donne point de définitions de ces choses, mais adapte toutes ses pensées et toutes ses raisons à la compréhension du vulgaire. » *Traité théologico-politique*, chap. V, trad. C. Appuhn, *Œuvres II*, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 110. Voir L. Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, en particulier p. 242-243.

1. *Ibid.*, p. 61.
2. *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1994.
3. *Ibid.*, p. 413.

persécution, mais l'accueil fait aux *Principles of Human Knowledge* montre qu'à philosopher à sa manière on risquait aussi bien qu'un libre penseur l'accusation d'athéisme. Si Berkeley pratique l'art d'écrire, c'est qu'il n'est pas uniquement l'arme des spinozistes, mais ce qui peut servir à définir la manière classique de philosopher, qui porte mal son nom, parce qu'elle n'est pas à l'usage des classes. La devise, selon laquelle il faut « penser avec les érudits et parler avec le vulgaire »[1], est le mot d'ordre de ceux qui ont quelque chose à cacher, parce qu'ils luttent contre la religion établie ; mais c'est précisément celle qu'adopte Berkeley lui-même. Berkeley entend préserver les croyances de « nous autres irlandais » ; afin de défendre le sens commun, ou comme il le dit à la suite des stoïciens les notions naturelles de l'humanité, Berkeley entreprend de combattre l'athéisme et est alors amené à quitter les sentiers battus du sens commun, à soutenir l'immatérialisme au sens fort et à côtoyer un empirisme radical. Le sens commun, qui se manifeste pour Berkeley sous la forme du langage ordinaire, n'est pas seulement le milieu ou la norme, mais aussi l'objet de la philosophie. Toute la question est de savoir si la philosophie, pour penser le sens commun, ne doit pas le perdre. Cette dialectique de la philosophie et du sens commun, telle qu'on la rencontre, non seulement dans Berkeley, mais dans Hume, est le cadre général dans lequel s'inscrit l'usage de l'art d'écrire. Nous devons cependant souligner que si Berkeley appelle « sens commun » les opinions du peuple, celles-ci ne sont pas vraiment des préjugés, plutôt les bons préjugés qui ne sont pas contaminés par ceux des philosophes. Dans ce cas, le sens commun est bien la rationalité commune. Nous avons suggéré que Shaftesbury envisageait également le *common sense*, non simplement comme les préjugés dans la « situation réelle » de communication, mais comme une norme positive de la communication dans la « situation idéale ». Il faut en conclure que l'espace public auquel s'adresse la philosophie n'est pas seulement ce qui la contraint à s'envelopper, mais également ce qui l'anticipe confusément.

Dans une pratique de communication indirecte, la fonction de

1. Voir notre chap. VI, 1.

divulgation peut l'emporter sur celle de dissimulation. Chez Shaftesbury et Toland, l'art d'écrire n'a plus la finesse et la technicité que lui donnait Spinoza et tend à devenir un code, volontiers affiché. C'est pour cette raison que, tandis que sa pratique est moins rigoureuse, il peut faire l'objet d'une réflexion plus développée. L. Strauss, qui a ici en tête, notamment, l'œuvre de Hobbes, décrit avec beaucoup de précision l'idéal et les méthodes de la communication du déisme britannique : à l'époque moderne, les philosophes hétérodoxes

> pensaient que la répression de la recherche indépendante [...] était un accident, un effet de la construction imparfaite du corps politique, et qu'il était possible de remplacer le royaume des ténèbres générales par la république de la lumière universelle. Ils se plaisaient à envisager une époque où une liberté de parole pratiquement totale serait possible grâce au progrès de l'éducation populaire [...]. Ils n'ont donc caché leurs opinions que juste assez pour se protéger aussi bien que possible de la persécution [...]. Il est par conséquent comparativement facile de lire entre les lignes de leurs ouvrages [1].

Cette description nous est précieuse, non seulement parce qu'elle rend compte de la transformation de l'art d'écrire en un code relativement transparent, mais surtout parce que nous pouvons trouver en elle le principe qui permet d'articuler, dans Shaftesbury, les questions de l'éthique de la communication et celle de la communication de la philosophie.

Passer de la « situation idéale de communication », que vise l'éthique contemporaine de la discussion, aux conditions réelles de l'exercice philosophique, en des temps de persécution, peut sembler relever du coq-à-l'âne. N'est-ce pas quitter brutalement une éthique, dans laquelle la véridicité est une norme de première importance, à une politique de la philosophie, pour laquelle le mensonge est presque une règle ? Mais L. Strauss nous aide à déterminer précisément ce rapport. La « libre parole » est l'horizon de la libre pensée. En 1705, dans sa préface à *Socinianism Truly Stated*, John Toland appelle *panthéiste* celui qui adopte pour méthode le débat et ne craint pas la variété des opinions ; en 1720,

1. *La Persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 67.

dans son *Pantheisticon*, il fera l'apologie de la « sodalité socratique » où, entre amis, toutes les discussions sont possibles [1]. D'une manière comparable, Shaftesbury réfléchit à ce que pourrait être une communication sans les prestiges de l'autorité et la crainte de la répression. L'époque n'en voit une réalisation possible que dans le *club*. Il reste, nous l'avons suggéré, que cette simple hypothèse d'une communication sans maître et d'une présupposition du sens commun permet aux *Caractéristiques* d'élaborer des arguments vitaux pour une éthique de la discussion. Mais la « libre parole » n'est pas la condition actuelle que rencontre la philosophie. C'est pourquoi Shaftesbury réfléchit à la communication de sa pensée en des termes qui l'éloignent d'une éthique de la discussion et l'entraînent vers une politique de l'art d'écrire. La véridicité est sans aucun doute une norme de la libre parole, mais le mensonge est un instrument *de facto* nécessaire dans l'écriture.

Nous devons aller plus loin. Si nous en restions là, le lien entre l'éthique de la discussion et la communication de la philosophie resterait contingent, et abriterait une contrariété difficile à ménager. S'agit-il seulement d'un repli tactique ? Dans ce cas, Shaftesbury passerait des éléments d'une éthique de la discussion, dans la situation idéale d'interlocution, à une prudence dans l'exposition réelle de sa philosophie. Cette étude entreprend de démontrer que l'art d'écrire ne correspond pas seulement à une politique de la communication de la philosophie, mais à une véritable éthique, du moins dans Shaftesbury. L'art d'écrire a toujours, certes, une dimension tactique, et nous verrons qu'il est le moyen technique d'une diffusion indirecte de l'antichristianisme. Cette prudence est, de ce point de vue, habileté ; elle est aussi sagesse, car la politique de l'art d'écrire cache une éthique de la réserve. Nous verrons que le noyau de la « foi philosophique » de l'auteur n'est pas la doctrine qui contredit les préjugés de l'espace public, mais l'exercice par lequel il s'est préparé à la publication. En d'autres termes, il ne revient pas seulement à l'art d'écrire de faire progresser dans l'opinion le combat de la libre pensée, il doit aussi indiquer, de manière beaucoup plus pudique, l'acte par lequel l'*authorship* de l'auteur s'est constituée. Nous

1. Sur les « amis raisonnables », voir les remarques de Strauss, *ibid.*, p. 57.

montrerons que le soliloque est la procédure que Shaftesbury a pratiquée pour se constituer comme auteur, c'est-à-dire pour être en mesure de « conseiller » un public. Or cette procédure est réservée : la préparation de la communication est incommunicable. C'est en ce sens que le lien entre la question de l'exposition de la philosophie et une éthique de la communication peut être organique.

MÉTHODE ET OBJET

Ce travail porte sur l'ensemble des écrits de Shaftesbury, qu'il s'agisse des œuvres publiées de son vivant ou bien d'inédits au sens large, c'est-à-dire de textes qui soit n'ont été édités qu'après sa mort, complètement ou imparfaitement, soit ne l'ont pas été du tout. Il nous a été possible de consulter l'intégralité des manuscrits, le plus souvent autographes, dans les *Shaftesbury Papers* (cotes PRO 30/24) du Public Record Office de Londres relatifs au troisième comte. Aucune des deux séries – textes publiés, notamment les *Caractéristiques*, textes inédits, par exemple les *Askêmata* – n'est négligée au profit de l'autre. Cette décision reprend et étend une nouvelle manière de travailler, inaugurée, dans un travail de philologie et d'histoire de l'édition, par H. Meyer [1], puis dans les limites d'une biographie, par R. Voitle [2], et poursuivie, dans le cadre d'une histoire des représentations de la sociabilité, par L. E. Klein [3]. Le propos de cette étude est de montrer l'articulation entre les deux séries et d'en dégager le sens et la rigueur philosophique. A cette fin, c'est le problème précis de la relation entre une autorité et un espace de publication, qui permet d'analyser l'ensemble des textes. La question est :

1. *Limae Labor : Untersuchungen zur Textgenese und Druckgeschichte von Shaftesburys « The Moralists »*, Francfort, Peter Lang, 1978.

2. *The Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713*, Baton Rouge et Londres, Louisiana State University, 1984.

3. *Shaftesbury and the Culture of Politeness : Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th Century England*, Cambridge UP, 1994.

que signifie devenir auteur, pour un philosophe[1] ? Nous avons fait le pari de maintenir à la fois la plus grande extension, du point de vue des textes étudiés, et la compréhension la plus définie, du point de vue du problème abordé. C'est dire que ce travail ne veut pas être l'étude d'une certaine question à partir de certains textes, mais prétend déterminer le problème central qui permet de comprendre l'ensemble des écrits, jusqu'aux notes et brouillons, selon un unique foyer de perspective[2].

L'existence d'un tel foyer de questionnement ne va pas de soi. L'œuvre paraît juxtaposer des thèmes et des intérêts divergents : la question du fanatisme dans la *Lettre sur l'enthousiasme* (1708), l'optimisme et la philosophie de la bienveillance dans l'*Enquête sur la vertu* (1699) et *Les Moralistes* (1709), la satire des *Mélanges* (1711), un étonnant exercice stoïcien dans les *Askêmata* (1698-1707), le projet inachevé d'une esthétique dans les *Second Characters* (1712). L'examen du contenu des *Askêmata*[3], repris du stoïcisme impérial, entraîne le commentateur sur une voie apparemment si éloignée de l'image que la tradition conserve des *Caractéristiques*, que la plupart des études sacrifient l'œuvre privée à l'œuvre publiée[4], ou l'œuvre publiée à l'œuvre privée[5]. Il faut cependant mettre au crédit de récents travaux d'avoir dépassé la prévention ancienne qui amenait les commentateurs à prélever seulement dans Shaftesbury les thèmes d'une esthétique, au mépris de l'organicité

1. Le point a été soulevé, dans le cas de la philosophie de Hume, par J. Christensen, *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, et a tout récemment fait l'objet de l'intéressante réflexion de P. Audi qui, de nature générale et privilégiant les noms de Rousseau, Kierkegaard, Mallarmé, ne fait pas mention de Shaftesbury : *L'Autorité de la pensée*, Paris, PUF, 1997.

2. Le brouillon des *Socraticks* (PRO 30/24/27/14), qui tente, à partir, notamment, de Xénophon, de reconstituer l'histoire et l'esprit de Socrate et du socratisme, ne fait pas l'objet d'un commentaire dans cette étude. Ces notes, dont la nature est avant tout philologique, ne constituent pas un élément indispensable de preuve pour notre projet et leur étude n'en modifierait pas l'orientation.

3. E. A. Tiffany, « Shaftesbury as Stoic », *Publications of the Modern Language Association*, 38 (1923), p. 642-684 ; et, plus récemment, F. Uehlein, *Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesburys Philosophical Regimen*, Fribourg, K. Alber, 1976.

4. C'est la principale limite de l'ouvrage de S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics : a Study in Enthusiasm*, Athens, Ohio UP, 1967.

5. Comme c'est le projet, clairement avoué, de l'étude de F. Uehlein mentionnée précédemment.

de la philosophie politique, de la philosophie morale et de la philosophie du goût[1].

Il appartient à Jean-Paul Larthomas d'avoir donné une synthèse de l'intégralité des soucis philosophiques de Shaftesbury à partir du problème des *formes* et de l'élaboration du *jugement*[2], et d'avoir proposé de rechercher le centre des *Caractéristiques* dans la question de la communication[3]. Notre étude ne part pas d'un autre objet. Elle s'écarte de ce projet par sa méthode, sur deux points. Tout d'abord, le propos de J.-P. Larthomas est explicitement d'étudier Shaftesbury à partir de Kant. C'est pourquoi la structure de l'étude s'appuie sur les problèmes de l'« Idée », de la « théorie du génie », de l'« idéal du beau », du « sensus communis » tel qu'il est reconsidéré dans la troisième critique. La référence à Leibniz constitue l'autre source, non moins importante, des divisions de l'ouvrage : le « platonisme nouveau », le « renouvellement du problème de la théodicée ». Lessing, Schiller, Winckelmann, et surtout Goethe, sont enfin utilisés, non tant comme des bornes qui permettent de marquer la réception des *Caractéristiques* en Allemagne, que comme des instruments pour l'analyse et la compréhension rétrospectives des textes. En somme, si J.-P. Larthomas dégage la conceptualité de la pensée de Shaftesbury, et l'arrache à sa réputation imméritée de philosophie mineure, « littéraire » et mondaine, c'est en puisant les principaux outils dans la pensée de

1. L'angle esthétique est démesurément privilégié chez les commentateurs d'Allemagne et d'Europe centrale, de la fin du XIXe siècle jusqu'aux années 30, comme F. Rehorn (1886), H. Grudzinski (1913), G. Sternberg (1915), W. Folkierski (1920), L. Stettner (1929). E. Cassirer (1931) n'échappe pas totalement à cette perspective qui tend à présenter la notion d'enthousiasme comme une catégorie esthétique, au détriment de son inscription dans les débats autour du problème politique et religieux du fanatisme. La thèse soutenue à l'Université de Paris X, en 1996, par Fabienne Brugère, « Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité chez Shaftesbury », met en question la pertinence de la notion même d'esthétique.

2. *De Shaftesbury à Kant*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1985 ; voir, en particulier, chap. III, « Le platonisme nouveau ».

3. Voir, par exemple, *ibid.*, p. 56 : la communication « s'appelle justement le "sensus communis", entendu à la fois comme principe d'échange entre les hommes et comme sens de l'opportunité dans cet échange ». Voir également, p. 244 : « Ce que Shaftesbury voulait nommer du terme encore assez plat d'"enthousiasme sociable" répond à ce problème : à quelles conditions l'enthousiasme peut-il devenir principe d'une communication authentique ? »

Leibniz, de Kant[1], et plus généralement dans la tradition allemande. On ne saurait faire une objection de ce qui est un projet délibéré. Mais une autre voie s'offre à nous : étudier Shaftesbury en lui-même. Cette ambition présente une difficulté particulière : sa langue philosophique ne peut être comprise que si on la situe dans les langues philosophiques, religieuses, politiques, de son époque, ne serait-ce que pour mesurer les écarts qui lui donnent sa signification ; plus généralement, ses positions philosophiques doivent être rapportées à ces polémiques. Ensuite – et ce second point fournit le motif de la décision précédente – nous faisons le pari d'une conceptualité propre de la pensée de Shaftesbury. Si les philosophies classiques de langue anglaise ont, en France, une réputation de pensée peu conceptuelle, c'est probablement dû à l'image de la pensée conceptuelle que nous lègue, précisément, la tradition kantienne. Mais la conceptualité ne se réduit pas à la technicité du lexique. La philosophie de Shaftesbury n'étant pas destinée à être enseignée – à la différence, notamment, de celle de Hutcheson – n'a pas besoin de s'exprimer sous une forme scolastique. La conceptualité doit être toujours rapportée à l'effort pour saisir la complexité de ce qui est à penser dans des déterminations précises. La seule manière de savoir si une pensée est conceptuelle est d'essayer de la comprendre, c'est-à-dire d'en dégager la rigueur et la fécondité. On ne fait pas ce type de reproche à Rousseau ou à Diderot, alors que leur style philosophique est très proche de celui de l'auteur des *Caractéristiques* et que leur mode d'exposition n'est pas technique au sens d'une rigidité lexicale, précisément parce qu'ils n'ont pas cessé d'être lus et compris. En ce sens, le travail de J.-P. Larthomas, par son effectivité, suffit à dissiper le malentendu sur ce caractère « littéraire ». Toutefois, J.-P. Larthomas hésite à reconnaître sa conceptualité propre, et c'est ce qui justifie en partie le recours à Kant : « La difficulté de la lecture de Shaftesbury tient à ce qu'il parle un langage qu'il ne conceptualise pas, et dont la nécessité philosophique réelle n'apparaît qu'en devinant les lignes de force d'une

1. « Chez lui nous trouverons à la fois un outil critique pour démêler la confusion rhapsodique d'une pensée en gestation ; et puis le sens, porté à sa plus haute puissance, des intérêts fondamentaux qui s'attachent aux recherches du moraliste, ce *concept vivant de la Philosophie* sans lequel les textes oubliés deviennent à jamais des textes morts. » *Ibid*, p. VII.

conceptualisation possible. Là réside la tâche de l'interprète aujourd'hui : deviner par-delà ce qu'un penseur a pu dire, le sens de ce qu'il a voulu dire. »[1] Mais s'agit-il vraiment de conceptualiser le langage qu'on utilise ? Si tel est le cas, la conceptualité se confond nécessairement avec un lexique. Le langage n'est-il pas le milieu, plutôt que l'objet, de la conceptualisation ? Certes, il faut constamment interpréter le sens de ce qu'a voulu dire Shaftesbury. Mais peut-on faire l'économie de cette activité même dans le cas d'une pensée réputée plus conceptuelle ?

L'étude de la philosophie de la communication doit dévoiler la manière dont Shaftesbury concevait le problème de l'exposition de sa propre pensée. Or, il apparaîtra qu'il connaissait fort bien ce qu'on appelle la conceptualité, au sens d'une technicité du langage, puisqu'il la relègue comme un style particulier, le style méthodique, dont les limites sont marquées[2]. Bien plus, Shaftesbury oppose à ce style qui exhibe son ordre et ses divisions le style le plus artiste et le plus naturel : la manière simple, illustrée en particulier par Horace, qui n'en rajoute pas sur sa rigueur interne, au point de dissimuler pudiquement son ordonnancement et de cacher ses divisions. Horace, pourtant, selon Shaftesbury, est conceptuel : on retrouverait, dans ses écrits, de forts arguments socratiques, stoïciens ou épicuriens, qui permettent de définir des moments distincts et cohérents de sa pensée[3]. Pour exposer sa philosophie, Shaftesbury pratique délibérément d'autres styles que le méthodique, même s'il en use dans l'*Enquête sur la vertu* : le sublime dans *Les Moralistes*, le comique dans la *Lettre sur l'enthousiasme*.

Les questions de méthode fournissent à notre étude son contenu même. Le problème auquel se confronte constamment Shaftesbury est

1. *Ibid.*, p. VIII.

2. Voir notre chap. V, 2. Sur la question du style philosophique, l'étude générale de B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford, B. Blackwell, 1990, est simpliste. Elle repose sur le préjugé selon lequel les philosophes seraient indifférents à la question de leur propre écriture. Pour une tentative de formulation du problème du style dans la philosophie anglaise classique, voir J. Richetti, *Philosophical Writing : Locke, Berkeley, Hume*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1983.

3. Voir la lettre à Pierre Coste du 1er octobre 1706, dans PRO 30/24/22/7 (*The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, éd. B. Rand, Londres, Swan Sonnenschein, 1900, p. 355-366).

celui des styles et des genres littéraires [1] de la philosophie et, plus généralement, des manières de devenir un auteur et des techniques de publication [2]. Si la méthode n'est qu'un style méthodique, en concurrence avec d'autres styles, la question du style en philosophie n'est pas une question marginale, mais une question plus centrale encore que celle de la méthode. Avant de retrouver le problème moderne de l'exposition de la philosophie, la question prend le tour de la plus classique rhétorique. La diversité des styles est en effet une diversité de manières de s'adresser à un auditoire, n'est pas séparable du problème de la constitution d'un espace public. Dans les *Caractéristiques*, une notion aussi ambiguë qu'importante exprime directement cette nécessité de trouver, derrière chaque style, une activité plus fondamentale d'adresse : l'enthousiasme n'est ni simplement le fanatisme, ni nécessairement le *furor* de la tradition rhétorique, ou le versant maniaque de la mélancolie péripatéticienne, ou l'éros platonicien, mais il peut se présenter sous une forme ou une autre, parce qu'il est d'abord la communication elle-même, en général et de manière indifférenciée. La fonction du style est de différencier l'enthousiasme, selon des directions divergentes. Nous ne pouvons, par conséquent, poser la question du style sans préalablement examiner celle de l'enthousiasme. Une première décision est de démontrer que l'enthousiasme est la communication sous toutes ses formes, à l'état brut ou à l'état raffiné. Nous contestons la distinction, ordinairement attribuée aux *Caractéristiques*, entre un bon et un mauvais enthousiasme. Il ne peut s'agir d'une distinction d'essences, mais d'une différenciation progressive et technique.

Notre hypothèse principale est que Shaftesbury identifie la communication de sa propre philosophie à un enthousiasme cultivé. La

1. Ces questions ont été abordées par E. Wolff, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die Englische Literatur des 18 Jahrhunderts. Der Moralist und die Literarische Form*, Tübingen, Nimeyer, 1960.

2. L'article de R. Markley, « Style as Philosophical Structure : The Contexts of Shaftesbury's *Characteristics* » (*The Philosopher as Writer : The Eighteenth Century*, éd. R. Ginsberg, Londres, Associated University Press, 1987, p. 140-154), suggère l'importance de ces questions. Il montre en particulier que l'apologie de la manière simple tente de concilier la pose aristocratique et le style satirique, John Fletcher et Ben Jonson. R. Markley estime que les *Caractéristiques* devraient être réévaluées à partir de cette problématique stylistique.

modulation de l'enthousiasme et la formation de l'espace public ne sont donc pas seulement un objet de la philosophie de Shaftesbury, mais son objet premier et constituant, mieux, son concept, puisque c'est par lui que cette philosophie se pense elle-même. Ce pari rend nécessaire une expérimentation philologique. Il faut retrouver les traces de cette cure de la communication philosophique de Shaftesbury. L'existence des archives du Public Record Office de Londres rend possible cette expérimentation. C'est un privilège de pouvoir étayer une interprétation sur des brouillons, des carnets, toute une correspondance, conservés en leur état originel. C'est aussi un danger. Comme l'affirme avec force L. Strauss, s'il fallait, pour comprendre une œuvre publiée, aller nécessairement chercher des inédits, voire des textes secrets, cela signifierait que l'œuvre publiée est par elle-même inintelligible et qu'elle occupe une place usurpée dans cet espace public que l'histoire de la philosophie constitue. De deux choses l'une : ou le lecteur trouve de quoi comprendre l'œuvre dans les textes publiés, ou il ne le trouve pas. Dans le premier cas, le lecteur n'est certes pas dispensé d'un effort d'analyse, voire d'une surenchère d'astuce herméneutique. Dans le second cas, l'œuvre n'est plus philosophique, parce qu'elle ne parvient pas à assurer sa propre compréhension. L'idée d'un art d'écrire signifie précisément que la philosophie tolère l'ésotérisme, mais à la condition expresse qu'il soit lisible dans les textes publiés. Il ne s'agit donc pas d'aller chercher dans les inédits du Public Record Office une révélation sur le sens de l'œuvre publiée. Parmi ces manuscrits, les plus importants pour l'examen de la constitution de l'enthousiasme philosophique de notre auteur sont les deux carnets autographes des *Askêmata*. Ils prennent leur sens à la lumière de l'hypothèse d'une préparation de la communication de la philosophie dans l'espace public. Cette hypothèse doit permettre de surmonter la contrariété doctrinale manifeste entre les *Caractéristiques* et les *Askêmata*[1]. Nous découvrons également avec les *Askêmata* un

1. Certes, bien des textes des *Caractéristiques* sont élaborés dans les *Askêmata* ; mais la tonalité de l'ascèse, sur des questions comme celle de la bienveillance et de la sympathie, celle du sens moral, ou celle du rire et de la bonne humeur, est très différente de celle de la doctrine qu'on attribue usuellement à Shaftesbury. Dans les *Askêmata*, la sympathie est constamment présentée comme un danger, pour l'intégrité du *self*, et doit être réglée par

nouveau sens de la question du style. Les modulations de l'écriture ne concernent pas seulement l'œuvre publiée. Dans l'ascèse, l'écriture est utilisée, d'une autre manière, comme un moyen de l'œuvre de *self-improvement*, c'est-à-dire de culture de soi. Le style méthodique au début du premier carnet des *Askêmata*, et, plus constamment à mesure que, de 1698 à 1707 l'ascèse se poursuit, le style dialogique (c'est-à-dire le style proprement comique et théâtral), tout comme le style sublime, celui par lequel Shaftesbury s'adresse à l'ordre universel de la nature dont il entend se persuader, tous les styles sont mobilisés pour mettre à la diète l'enthousiasme de celui qui n'est pas encore auteur. Nous devons alors ajouter une diététique de l'ascèse à la stylistique de l'œuvre publiée.

Ces deux séries de styles prennent leur sens dans le problème de la préparation à la publication. Pour emprunter une métaphore technologique, le problème de la communication se pose, du côté de l'émetteur, sous la forme du problème de la préparation de l'autorité ; du côté du récepteur, sous la forme du problème de la constitution de l'espace public. Un essai des *Characteristicks*, trop négligé, *Soliloquy, or Advice to an Author*[1], avec le concept de dialogue avec soi-même comme diète de l'auteur, nous donne la théorie des *Askêmata* privés et permet d'articuler les deux séries. Nous pouvons alors surmonter l'objection straussienne. Notre interprétation est corroborée par la lecture des inédits, mais elle peut s'appuyer sur une œuvre publiée. Mais nous ne tenons, avec la notion de soliloque, qu'une extrémité du problème de la communication, celle de la formation de l'autorité. A l'autre extrémité, il y a l'espace de réception qu'est le public. Nous montrerons que le repli réflexif du soliloque a pour pendant exact la réflexion de la communication par l'*humour*. La *Lettre sur l'enthousiasme* et le *Soliloque* apparaissent comme des textes parfaitement symétriques. Toute l'économie des *Caractéristiques* peut alors être comprise à la lumière de l'hypothèse de la préparation

---

un égoïsme (*selfishness*) supérieur, tandis qu'elle est au principe de la vertu dans l'*Inquiry*. Le sens moral est immédiatement pré-donné dans l'*Inquiry*, tandis qu'il est le terme d'un travail dans les *Askêmata*. L'ascèse, enfin, œuvre à réprimer le penchant moqueur et badin dont la *Lettre sur l'enthousiasme* fera pourtant le principe même de l'examen critique.

1. Dont une traduction remarquable a paru récemment : *Soliloque ou conseil à un auteur*, trad., présent. et annot. par D. Lories, Paris, L'Herne, 1994.

réflexive de l'enthousiasme philosophique. L'essai sur le *Sensus communis* devient un moment essentiel de l'édifice. Le sens commun est la forme que trouve dans tout échange l'élan communicationnel. Le second tome des *Caractéristiques*, c'est-à-dire les œuvres mieux connues que sont l'*Enquête sur la vertu* et *Les Moralistes*, ne peut plus passer pour le seul fondement solide de la philosophie de Shaftesbury, mais, au contraire, apparaît comme le résultat d'une préparation dont les principes et l'intention originelle sont exprimés dans le premier tome.

Telle est l'ossature de cette étude. Mais une question d'importance n'a pas été introduite. On peut s'accorder à reconnaître que le problème de Shaftesbury est celui de la communication, sous le nom d'enthousiasme, et premièrement et particulièrement celui de la communication de sa philosophie. Mais il reste à déterminer quel est le motif de ce souci si envahissant à l'égard des modalités de constitution de l'autorité et de l'espace public. Pourquoi Shaftesbury ne s'est-il pas mis directement à l'œuvre, c'est-à-dire, par exemple, à la publication des *Moralistes* ? Déterminer le motif de cette position presque obsessionnelle de la question de la communication revient à se demander ce qui, au juste, doit ou non être communiqué. Le recours à un repli préalable ne signale-t-il pas un secret de la philosophie des *Caractéristiques* ? Une confrontation avec d'autres stratégies de dissimulation (chez les « francs-pensants », comme dit Voltaire pour traduire « free thinkers » [1], qui manquent assurément de franchise) sera indispensable si nous voulons déterminer exactement la position de notre auteur sur ce point. Bref, nous envisageons la question de l'art d'écrire sous ses deux aspects. Au sens large, Shaftesbury donne une théorie de l'art d'écrire comme poétique de la philosophie ; mais il pratique également l'art d'écrire comme une technique d'exposition voilée. Ces problèmes ne sont pas seulement des questions de forme. La « réflexion sur les auteurs en général » n'est-elle pas le « seuil ou l'introduction de sa philosophie » [2] ? Il s'agit ici d'une philosophie morale, non au sens d'une partie, mais d'une orien-

1. Voir *Dieu et les hommes* (1769), cité par P. Carrive, *La Pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1994, p. 135.
2. *Mélanges*, III, 1 (*Char.*, III, 136).

tation morale de toute la pensée. Son seul *intérêt* est l'*improvement*, le progrès dans les manières de vivre – et c'est pourquoi Shaftesbury fait exception dans son siècle, ne s'intéresse que fort peu à la connaissance scientifique, à l'exception notable de la philologie, qui est pour son projet une alliée naturelle. L'implication de l'art d'écrire dans cette philosophie morale n'est pas contingente et tardive, mais en constitue une modalité essentielle.

Cette hypothèse d'une dissimulation dans l'exposition même de la philosophie justifie l'étude des notions, comme celle de sens moral, à partir des langues religieuses et politiques de l'époque. L'hypothèse de l'art d'écrire, au sens de Leo Strauss, permet de présenter la « difficulté de la lecture de Shaftesbury », c'est-à-dire le fait qu'elle emprunte une partie de son lexique aux polémiques politico-littéraires de son temps (en particulier les notions de *wit* et d'*humour*), non comme une faiblesse, mais comme une tactique délibérée. Cette exigence ne contredit pas notre sentiment d'une profonde actualité de la pensée de Shaftesbury, non seulement pour les questions relatives à l'éthique de la discussion, mais également pour la thèse d'un lien fort entre fanatisme et persécution. Ce qui a pu rendre cette pensée si actuelle, à son époque, c'est précisément l'art qu'elle a de reprendre et de déformer les langues qui lui sont contemporaines. Il y a, semble-t-il, quelque paradoxe à dire que la pensée de Shaftesbury a été actuelle en son temps et, *a fortiori*, qu'elle l'est encore ; on considère l'auteur comme un homme de l'Antiquité, et il est vrai qu'il ressuscite tardivement la tradition humaniste et cite Epictète, Marc-Aurèle, Platon, plutôt que Descartes, Boyle et Newton. Mais la *Lettre sur l'enthousiasme* est, avec l'affaire des prophètes cévenols à Londres, un texte à la pointe de l'actualité. Quant à la familiarité que Shaftesbury connaît auprès des Anciens, il est clair que c'est d'abord un rapport privé et non une reprise publique, une réflexion et non une répétition. Les *Askêmata* affirment avec force que ce monde est révolu. Les Anciens aident Shaftesbury à devenir auteur, mais l'auteur sait qu'il fait irrémédiablement partie des Modernes. Il justifie ce vrai paradoxe en appliquant à l'histoire de la pensée la théorie stoïcienne des cycles, elle-même fondée sur l'idée héraclitéenne des conflagrations périodiques de l'univers. L'Antiquité est arrivée à son

terme, la répéter aujourd'hui serait au mieux comique[1]. Quant à la question de savoir si l'on peut répéter Shaftesbury aujourd'hui sans ridicule, elle est mal posée. On doit plutôt réfléchir cette philosophie, comme elle-même repensait sans répéter les Anciens. Et de la même manière : dans ses notes philologiques sur Epictète ou Socrate, Shaftesbury a toujours le souci de rapporter la pensée des philosophes aux circonstances de leur temps, afin de dégager ce qui non seulement déterminait les modalités de sa communication, mais la rendait si aiguë et si urgente. Ce n'est pas sombrer dans le relativisme et faire fi de la philosophie pérenne. Les questions de la philosophie se posent toujours sous l'aspect d'un ici et maintenant. Ce qui est toujours actuel dans une pensée, c'est l'intensité qui l'a rendu attentive aux problèmes que le temps lui posait. Même si, comme le dit Shaftesbury, l'époque a accompli sa révolution, cette intensité de l'attention philosophique au temps qui était le sien peut servir de modèle, au moins à notre propre préparation philosophique, et à ce qui aujourd'hui peut être notre ascèse, tout particulièrement en un temps où l'idéal de la publicité et d'une communication tous azimuts est poussé à ses extrémités.

Notre chap. I réinterprète l'enthousiasme comme l'élan communicationnel. Le problème de la purification de l'enthousiasme est celui de la constitution solidaire d'une saine autorité et d'un espace public. Les concepts d'*humour*, de sens commun et de soliloque sont examinés, de ce point de vue, dans notre chap. II. Le chap. III examine la diététique qui réalise le programme de préparation à la publication. Nous interprétons le *Soliloque ou les conseils à un auteur*, non comme un traité d'esthétique, mais comme la théorie des *Askêmata* privés. Nous proposons alors, dans le chap. IV, de réévaluer des doctrines attribuées à Shaftesbury, en particulier la thèse du sens moral et l'idée d'un enthousiasme supérieur, à partir de ce problème de la préparation ascétique de la communication. Ces développements sont suivis par l'étude, au chap. V, des styles et des genres de la publication. L'écriture philoso-

1. Voir notre article « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », dans *Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles*, Cahiers de philosophie politique et juridique, n° 25, PU de Caen, 1994, p. 205-217.

phique prend un nouvel aspect : elle n'est plus un exercice de culture de soi, mais un art d'habiter l'espace public et d'instituer une communauté. Notre chap. VI dégage les implications de l'hypothèse de l'art d'écrire au sens strict, examine les limites de l'idéal de « libre parole » et tente de marquer exactement ce qui, au principe de la communication, ne saurait être communiqué.

ETABLISSEMENT DES TEXTES CONVENTIONS

Cette étude ne peut être précise qu'en contestant les éditions modernes des textes de Shaftesbury, et en revenant, quand c'est possible, aux premiers états disponibles : sous leur forme publiée pour les textes dont Shaftesbury a organisé la publication, sous leur forme manuscrite pour les autres. En effet, l'édition Robertson des *Characteristicks*, la plus utilisée par les commentateurs, ne se confond ni avec l'édition de 1711, ni avec la seconde édition corrigée de 1714, mais constitue un autre texte, modernisé dans son orthographe et sa typographie, brisé dans son économie, puisque deux tomes remplacent la trilogie. Quant à l'édition contemporaine entreprise en Allemagne, sous le nom de *Standard Edition*[1], si elle est excellente dans sa reproduction de la lettre du texte de 1711, elle reste contestable, pour deux raisons principalement.
1. Elle va plus loin que l'édition Robertson dans le mépris de l'économie des *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, dont le titre disparaît, en substituant une distribution thématique arbitraire à un ordre primitivement concerté. Ainsi, par exemple, le *Soliloque* est classé dans les œuvres esthétiques. Le soin que Shaftesbury a mis à justifier l'économie de la trilogie dans les *Mélanges*[2] et à l'illustrer par la distri-

1. *Standard Edition, Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings, in English with German Translation*, Stuttgart, Fromman-Holzboog.
2. *Mélanges*, III, 2 (*Char.*, III, 187) et IV, 1 (*Char.*, III, 189 *sq.*). Les *Mélanges*, dans le troisième tome, parlent de l'auteur des essais précédents à la troisième personne : leur rôle

bution des planches [1] suffirait à interdire tout bouleversement. De plus, le seul sens que la distinction entre l'esthétique et la philosophie morale et politique pourrait trouver, peut-être, dans la pensée de Shaftesbury, est dans la dualité des *Characteristicks* – œuvre morale, ce qui n'empêche pas qu'elle s'exprime dans les formes esthétiques – et du projet des *Second Characters, or the Language of Forms* dont l'objet est de montrer comment les formes de l'art expriment les caractéristiques dégagées par l'œuvre précédente : cette dualité n'est pas une opposition générique, mais une distinction fonctionnelle. 2. La *Standard Edition* sépare les notes de Shaftesbury du corps du texte, et les renvoie dans les volumes où elles rejoindront les notes de commentaire des éditeurs. C'est l'autre économie, pour ainsi dire verticale, des *Characteristicks* qui est ainsi anéantie.

Nous prenons comme édition de référence des *Characteristicks* l'édition de 1711, dont un reprint a été donné chez Georg Olms en 1978, et non de 1714, puisque cette dernière est posthume et n'a pu être intégralement supervisée par l'auteur. Les références sont données par la mention *Char.*, suivie de l'indication du tome et de la page. Cette pagination de l'édition de 1711 est reproduite dans la *Standard Edition*. Pour d'autres textes publiés, comme la préface aux *Select Sermons* de B. Whichcote, on peut se reporter à notre bibliographie.

Pour la correspondance, qu'elle ait été publiée ou non, nous nous référons autant que possible aux manuscrits. Les références sont données par l'indication de la cote du manuscrit et du folio au Public Record Office, suivie, quand ces lettres ont été publiées, par la mention de l'édition.

---

est précisément de réfléchir cette économie. Leibniz, dans son *Jugement* sur les *Characteristicks* (voir Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, 1720, t. II, p. 350-351), a été particulièrement sensible à cette structure, puisqu'il distingue entre le *sacrarium* que constitue le deuxième tome et l'*antichambre* qu'est le premier. Leibniz, d'abord déçu de ne pas trouver dans le troisième tome le prolongement du sublime des *Moralistes*, n'a pas immédiatement savouré le ragoût des *Mélanges*. Mais il s'est ravisé : « Je m'aperçois même que j'ai eu tort de vouloir changer la disposition des volumes, puisque ce dernier contient le supplément des deux autres et qu'en nous donnant des remarques sur les traités qu'ils contiennent, il finira apparemment par la bonne bouche. »

1. Voir, sur ce point l'étude de F. Paknadel, « Shaftesbury's illustrations of the Characteristics », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 37 (1974), 290-312.

Le parti pris de travailler sur les manuscrits se justifie en particulier pour deux inédits majeurs, les *Askêmata* et les *Second Characters*. Les deux éditions de B. Rand sont inutilisables. La chose est notoire – signalée en particulier par R. Voitle – dans le cas des *Second Characters*. Quant aux *Askêmata*, comme nous le signalons dans la présentation de notre traduction française[1], l'édition B. Rand, sous le titre de *Philosophical Regimen*, n'est pas davantage satisfaisante. Prendre pour référence les manuscrits originels – en attendant les volumes correspondants de la *Standard Edition* – permet de retrouver la véritable signification ascétique, au sens ancien, d'un texte qu'on ne saurait réordonner thématiquement et purger du détail de ses citations antiques sans le défigurer. Outre ce grief général, l'édition Rand des *Askêmata* présente de bien trop nombreuses erreurs de lecture et omissions. Les citations des *Askêmata* sont données avec l'indication de la cote du manuscrit et du folio au Public Record Office, suivie de l'indication de la pagination originale du manuscrit, en gras, puis de celle de notre traduction. Les simples références aux *Askêmata*, sans citation du texte anglais, sont données avec l'indication de la pagination originale en gras, puis la mention de notre traduction. Pour les autres inédits, nous produisons la référence par l'indication de la cote et du folio au Public Record Office. Pour les textes publiés comme pour les inédits, sauf indication contraire, nous donnons nos propres traductions.

Ce livre reprend, en la remaniant, la thèse de doctorat soutenue en 1994 à l'Université de Paris X. Nous exprimons notre profonde reconnaissance à son directeur, Didier Deleule, qui l'a constamment guidée et éclairée. Le jury comprenait également Geneviève Brykman, Paulette Carrive et Jean-Paul Larthomas. Les séminaires organisés à Nanterre par Geneviève Brykman et Didier Deleule sont pour beaucoup dans le développement de ce travail. Notre dette à l'égard de Paulette Carrive, Jean-Paul Larthomas et Yves Charles Zarka, pour leur soutien, leurs remarques et conseils, est considérable.

1. *Exercices*, trad., présent. et annot. par L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993. Désigné dorénavant par la mention « *Exer.* ».

1

L'enthousiasme ou l'état de nature de la communication

De 1698 à 1707, Shaftesbury est occupé à travailler sur lui-même, dans les replis successifs des voyages et des retraites, et trace un cercle préparatoire dont rien ne semble pouvoir l'en faire sortir [1]. Outre la préface des *Select Sermons* de Whichcote, en 1698, une première version de l'*Inquiry Concerning Virtue* a certes été publiée à Londres en 1699, mais n'était-ce pas contre sa volonté, à la seule initiative de son protégé John Toland, tandis que l'auteur était en Hollande ? Seul un événement hors de l'ascèse, hors de la philosophie, avait assez de force pour briser l'isolement et motiver une publication. C'est l'affaire des prophètes qui permet à un politique *whig*, encore inconnu comme philosophe, de publier en 1708 un pamphlet anonyme, la *Letter Concerning Enthusiasm*, qui sera, dans l'ordre des *Characteristicks* de 1711, l'*incipit* d'une philosophie. C'est pourquoi il faut commencer par cette histoire qui n'est pas immédiatement celle de la philosophie, circonstance d'un écrit, diversité d'un fait, contingence que la philosophie doit éclairer et déterminer. Le sens d'un tel commencement nous est donné, sans plus de difficulté, par l'objet de l'étude. Si le cœur des préoccupations de Shaftesbury est bien dans le problème de la constitution de l'espace public et de la formation de l'autorité de l'auteur, il était nécessaire que Shaftesbury trouvât dans l'affaire des prophètes un tel motif d'expression. Car qu'est-ce que le prophétisme, sinon une expérience qui pousse la communication à un terme extrême ? Toutes les médiations, et le méca-

1. Voir notre présentation des *Exercices*, *op. cit.*, p. 14-15.

nisme complet de leur institution, qui constituent la publication et l'autorité sont suspendues dans la crise de l'inspiration. Le prophétisme est l'état de nature de la communication qui permet d'essayer les hypothèses. La contingence de l'événement est reprise, au titre d'une variation expérimentale, dans la nécessité des concepts destinés à penser l'enthousiasme.

1. L'AFFAIRE DES PROPHÈTES

L'affaire des prophètes cévenols, en 1706-1707, rompt la retraite philosophique parce qu'elle met en péril l'équilibre de l'espace public et les conditions mêmes d'une communication philosophique. En mars 1706, Shaftesbury explique à son ami de Rotterdam, Jean Le Clerc, que la situation politique que connaissent désormais l'Angleterre et la Hollande, issue de la Glorieuse Révolution, permet d'envisager l'avènement d'une paix qui favorise le libre essor de la culture. La « liberté de penser et d'écrire » ne met pas en danger l'espace public, elle le promeut. La communication se civilise et ne trouble pas l'ordre public, parce qu'elle trouve dans cet ordre, non son adversaire, mais sa condition. La lettre à Le Clerc mérite d'être citée longuement, parce qu'elle constitue, à l'aube du siècle de la critique, un programme pour les Lumières :

> Il est une lumière puissante qui s'étend sur le monde, particulièrement dans ces deux nations libres que sont l'Angleterre et la Hollande, autour desquelles tournent à présent les affaires de toute l'Europe ; et si le Ciel nous envoie bientôt une paix qui soit digne des grands succès que nous avons rencontrés, il ne fait aucun doute que les lettres et la connaissance avanceront d'un pas plus grand que jamais. Les meilleures choses assurément s'accompagnent d'inconvénients, et la liberté de pensée et d'écrire produira une espèce de libertinage en philosophie que nous devons supporter. On pouvait nous faire, à nous autres protestants, le reproche de libertés bien pires au commencement de la Réforme qu'aucune de celles qu'on peut nous reprocher à présent. Car pour ce qui est des enthousiastes

> blasphématoires et des vrais fanatiques, il ne nous en reste que bien peu de vraiment dangereux, s'il en reste encore. Et pour ce qui est des athées ou de ceux qui favorisent ces hypothèses en philosophie, leur manière et leur expression est à la fois plus modeste et plus civile et, dans cette mesure-là, moins dangereuse ; car je suis très éloigné de penser que la cause du théisme puisse rien perdre dans une honnête dispute. Je ne saurais (je crois) jamais rien lui souhaiter de mieux que l'établissement d'une entière liberté philosophique. C'est le langage profane, railleur et obscène, qui donne de vrais sujets de scandale, produit des impressions fatales sur le vulgaire et gagne les hommes par un autre biais que celui de leur raison. Et comme c'est là la seule arme avec laquelle nous ne sommes pas préparés à nous battre contre de tels adversaires, c'est également le seul cas où je souhaiterais que le magistrat intervienne à nos côtés. Car je suis contre tout recours de ce genre, que ce soit dans la religion ou dans la philosophie ; j'estime en effet que c'est une sorte de couardise et de manque de confiance en notre cause, que d'appeler un autre au secours, ou faire rien qui ressemble à un commencement de *recours au bras séculier*[1].

A cette date, Shaftesbury estime que la question politique de l'enthousiasme, c'est-à-dire du fanatisme, est résolue. Elle l'est en effet, non que le phénomène sectaire ait disparu, mais parce que depuis l'Acte de Tolérance de 1689 le système théologico-politique s'est donné un régime juridique suffisamment souple pour que le cycle des persécutions et des éruptions enthousiastes soit désamorcé. En tout cas, les *Whigs* qui s'expriment dans la Basse Eglise tiennent absolument à ce qu'on considère comme banale la question des non-conformistes. S'il ne nous reste plus d'enthousiastes vraiment dangereux, l'Eglise n'est pas en danger, les Tories n'ont pas de motif de remettre en question le délicat équilibre juridique et politique. Le vrai danger viendrait d'un autre côté, mais il est sans grande importance : le libertinage en philosophie, allusion aux libres penseurs et déistes militants, est tolérable tant qu'il reste discret et se dissimule derrière un art d'écrire. Il convient de noter, sans que nous ayons encore les éléments pour en comprendre le sens, que Shaftesbury met le sectarisme fanatique et l'athéisme des

1. On trouve une édition imparfaite du texte anglais de cette lettre, datée du 6 mars 1705-1706 (vieux style), dans B. Rand, *Life, Unpublished Letters...* p. 352-354. Pour une édition établie sur le manuscrit, voir R. A. Barrel, *Shaftesbury and « le Refuge français ». Correspondence*, Lewiston, E. Mellen Press, 1989, p. 91-93.

philosophes sur le même pied, au titre des conséquences néfastes de la liberté de croyance et d'expression. Quoi qu'il en soit, la question est réglée, le siècle philosophique et européen s'ouvre devant nous, il ne nous reste qu'à contempler l'essor des lettres et de la connaissance.

L'affaire des prophètes devait montrer que cette confiance pouvait être facilement déçue. Car des enthousiastes, en France, il en restait encore, et fuyant les persécutions, trois d'entre eux avaient gagné Londres et allaient contrarier les espérances du philosophe. L'arrivée des prophètes cévenols à Londres, et les troubles publics occasionnés par leurs démêlés avec les institutions du Refuge londonien, constituaient un singulier contretemps qui ne pouvait que contraindre Shaftesbury à reprendre la plume, dans cette autre lettre privée, adressée en septembre 1707 à Lord Somers, un des principaux chefs de la cause *whig*[1], et qui fut publiée en 1708 sous le titre de *Letter Concerning Enthusiasm*. Bien plus, le programme qui avait été exposé à Le Clerc pouvait sembler trahi. Le pamphlet échappait-il complètement au « langage profane, railleur et obscène » ? Shaftesbury réussissait-il à concilier liberté et civilité ? La rumeur publique attribua la *Lettre* à Swift, qui avait aussi dédié à Somers son *Conte du Tonneau*.

La *Lettre* était d'abord un écrit de circonstance qui aurait très bien pu se perdre dans la masse des pamphlets que l'affaire entraîna[2], s'il n'avait été le commencement d'une œuvre. Shaftesbury était conscient de la singularité et de l'importance de son souci philosophique de l'actua-

1. Sur John Somers, voir W. L. Sachse, *Lord Somers : a Political Portrait*, Manchester UP, 1975.

2. Mentionnons, par exemple, les anonymes *A Dissuasive Against Enthusiasm ; Wherein the Pretensions of the Modern Prophets to Divine Inspiration, and the Power of Working Miracles, are Examin'd and Confuted by Scripture and Matter of Fact. In a Letter to a Person of Quality* (Londres, 1708), *Enthusiastick Impostors no Divinely Inspir'd Prophets. Being an Historical Relation of the Use, Progress, and Present Practices of the French and English Pretended Prophets...* (Londres, 1707) et les *Notes about the Spirit's Operations, for Discovering from the Word, their Nature and Evidence. Together with Diverse Remarks, for Detecting the Enthusiastical Delusion of the Cevenois, Antonia Bourignon, and Others...* (Edimbourg, 1709) de James Hog. Plus connue est la critique de Mary Astell, qui, empruntant le nom de William Wotton, publie en 1709 *Bart'lemy Fair, or, an Enquiry after Wit* et ironise sur l'ironie shaftesburienne. Cette foire qui donne son titre au texte de Mary Astell aurait été, selon la *Lettre sur l'enthousiasme*, le lieu d'une représentation parodique de l'inspiration des prophètes : des marionnettes agitées mécaniquement. L'affaire provoque également les traductions du français : *Fanaticism Reviv'd ; or, the Enthusiasm of the Camisards* (Londres, 1707), d'après Jean-Baptiste Louvreleul (*Le Fanatisme renouvelé...*, Avignon, 1704-1706).

lité ; il a construit un concept destiné à penser dans son principe la relation qui unit sa philosophie aux événements dans lesquels elle trouve ses occasions. On cherchera en vain ce concept dans les textes, car, comme la lettre volée, il occupe une place inattendue. C'est le titre même des *Characteristicks*. Nous trouvons dans l'idée des caractéristiques une règle pour penser la relation de la réflexion philosophique et de ses objets historiques et sociaux. La *Lettre sur l'enthousiasme* tire de la fable des prophètes l'historique, le moral, le caractéristique. La tâche de la pensée n'est pas de décomposer l'événement, mais de le caractériser, c'est-à-dire de ressaisir l'énergie qui est à son principe et dont l'opération produit les manifestations les plus concrètes. L'enthousiasme est cette énergie ou, selon un mot très fréquent sous la plume de Shaftesbury, cette force. Mais un tel travail de compréhension n'est pas sans difficultés. A bien des égards, l'inspiration prophétique est sans caractère discriminant ; comment caractériser l'inspiration, quand rien ne paraît distinguer le souffle des vrais saints de celui des illuminés ? Aussi, avant de découvrir l'harmonie d'une forme interne et d'une mesure constitutive propre au « noble enthousiasme », nous sommes d'abord entraînés dans l'informe et l'illimité du fanatisme. Quelle est la vraie nature de l'inspiration, quelle est la bonne espèce de l'enthousiasme ? La caractéristique a certes pour fonction de trouver l'espèce, mais la spécification ne va pas sans mal. Un travail sceptique est au principe de la caractérisation.

Les thèmes et le véritable sens de la *Lettre*, derrière son contenu manifeste, ne peuvent par conséquent être compris qu'à partir des événements et des débats politiques et religieux qui en sont plus que l'occasion, le terrain ; si la *Lettre* est négligée par l'histoire de la philosophie, c'est parce que trop souvent elle répugne à raconter une autre histoire que celle des doctrines. Il importe de reconstituer l'événement qui nécessairement précède la réflexion. En 1706, trois chefs camisards, Jean Cavalier de Sauve, Elie Marion, Durand Fage, viennent se réfugier à Londres parmi une communauté déjà ancienne [1]. La principale orga-

1. Voir H. Schwartz, *The French prophets, the History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1980 ; H. Bosc, *La Guerre des Cévennes (1705-1710)*, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille, 1974 ; la belle narration de G. Ascoli, « L'affaire des prophètes français à Londres », *Revue du dix-*

nisation est celle de l'Eglise de La Savoye qui a adopté la liturgie anglicane et est donc pleinement intégrée à l'Eglise d'Etat ; d'autres Eglises bénéficient de la tolérance en se conformant extérieurement à quelques règles. Les *Whigs* peuvent se réjouir de la tranquillité publique ; jusque-là, l'Eglise n'est pas en danger. Les trois nouveaux venus sont d'abord accueillis comme les héros de la lutte contre les papistes et les victimes d'un despotisme qui, pour un Anglais, est toujours français avant d'être oriental. Shaftesbury pourra voir en eux les dernières victimes de ce qu'au tout début du siècle on appelle le danger d'une monarchie universelle, c'est-à-dire le risque d'une extension européenne, à la faveur des difficultés de la succession d'Espagne, de la monarchie absolue.

Mais le prophétisme camisard ignore les frontières. Les trois hommes apportent avec eux le paysage du désert, scène primitive de la possession : grottes, ravins, solitudes rocheuses des Cévennes où les huguenots vont entendre les prophètes qui, en l'absence de prédicateurs institutionnels, anéantis par les dragonnades, animent désormais les assemblées et dirigent les opérations militaires ; c'est aussi le désert de l'Exode que les Cévenols traversent depuis la révocation de l'Edit de Nantes. Il est remarquable que ce paysage constitue à la fois le type même de ce qui, pour le goût anglais, mérite le qualificatif, originellement péjoratif, de *romantique*, et la scène sublime du fanatisme, identique, dans son détail, à celle de la terreur panique : Pan, accompagnant Bacchus, aurait fait fuir une troupe armée en organisant, à la faveur des rochers et des cavernes, un jeu terrifiant d'échos[1]. La panique est la manifestation fondamentale et proprement dionysiaque de l'enthousiasme.

---

huitième siècle (1916, 1-2). G. Ascoli ne cite pas ses sources. Pour les témoignages des inspirés eux-mêmes, voir *Mémoires inédits d'Abraham Mazel et d'Elie Marion sur la guerre des Cévennes (1701-1708)*, éd. C. Bost, Paris, Publication de la Huguenot Society, 1931, et le *Théâtre sacré des Cévennes* (Londres, 1707) de Maximilien Misson (éd. J.-P. Richardot, Paris, Editions de Paris, 1996). Sur l'attitude de Shaftesbury devant les prophètes, voir F. Paknadel, « Libertés et tolérance chez Shaftesbury : l'affaire des Illuminés des Cévennes », *Tolérances et intolérances dans le monde anglo-américain*, Université de Nantes, 1981, p. 51-67 ; J.-P. Larthomas, « Humour et enthousiasme », *Archives de Philosophie*, 3 (1986), p. 355-373 ; enfin, M. Heyd, *« Be Sober and Reasonable ». The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, chap. 8.

1. *Char.*, I, 14-15.

Le spectacle de l'inspiration, à Londres, constitue un événement mondain, une curiosité, avant d'être l'occasion d'émeutes populaires. Ces scènes de tremblements, de convulsions, de prédictions dans le style biblique, donnent au public une impression de déjà vu et répètent, avec un demi-siècle de retard, le spectacle des sectes apocalyptiques de la première Révolution. Le 5 janvier 1707, le consistoire de La Savoye lit l'acte qui accuse les prophètes d'imposture et de fraude. Les symptômes sont *de commande*, les inspirations sont *contrefaites*. Quant aux motifs de l'enregistrement de l'acte, il s'agit d'une part de devancer les reproches catholiques (*sur ce que nous nous ferions de nouveaux prophètes*), d'autre part d'assurer aux autorités anglaises que tout est fait contre le scandale. Les nouveaux prophètes – qui bientôt compteront plus de sectateurs anglais que de cévenols – sont indésirables, non tant pour des raisons théologiques – c'est un lieu commun d'affirmer que le temps des prophètes et des miracles est révolu – que parce qu'il y va de l'ordre public et du crédit des protestants français. Il est essentiel à la compréhension de l'affaire de souligner le rôle de l'édition [1]. L'événement constitue un scandale seulement parce qu'il est public, voire mondain. C'est l'Esprit lui-même qui ordonne aux inspirés de publier régulièrement leurs prédictions apocalyptiques. L'important est dans l'écriture et la transcription, d'où une bataille de certificats. Ce seront les *Avertissements prophétiques* [2]. On y prédit la destruction prochaine de Londres et le châtiment de tous les adversaires des inspirés. Les lecteurs, huguenots et anglais, s'en émeuvent. C'est le commencement d'une série d'émeutes. Il faudra s'en justifier devant le magistrat :

> « Et par quelle autorité avez-vous imprimé et publié un tel livre ? » Nous lui répondîmes sans hésiter qu'en cela nous n'avions eu garde de consulter

1. Avec l'acte du 5 janvier 1707, la crise est ouverte. Maximilien Misson, notable de la société française installée à Londres, auteur d'un *Voyage d'Italie*, prend la défense des trois braves soldats chrétiens en publiant les témoignages sur les prophéties dans *Le Théâtre sacré des Cévennes*. Le gentleman John Lacy traduit et préface l'ouvrage de Misson sous le titre *A Cry from the Desert*, ce qui, dès avril 1707, informe amplement le public anglais sur les activités des inspirés.

2. *Avertissements prophétiques d'Elie Marion, l'un des chefs des protestants qui avaient pris les armes dans les Cévennes. Discours prononcés par sa bouche, sous l'opération de l'Esprit, et fidèlement reçus dans le temps qu'il parlait.*

> les hommes puisque c'était Dieu qui nous dirigeait, et que c'était en son nom et en son autorité que nous avions fait imprimer et publier ledit livre. Les uns furent surpris de notre réponse, les autres en rirent[1].

Shaftesbury sera de ceux qui en riront. L'inspiration prophétique est prétention à une autorisation immédiate, par-delà les institutions sociales ou politiques, par-delà la raison, forme même de toute médiation institutionnelle[2].

A la fin de l'année 1707, trois camisards, et parmi eux le mathématicien Nicolas Fatio de Duillier[3], membre de la Royal Society, sont condamnés au pilori pour la publication des *Avertissements*, sont bien près d'être lapidés, et s'en sortent avec les railleries de la foule. Les prophètes n'ont pas su choisir entre les deux formes possibles d'aménagement, c'est-à-dire entre d'une part une conformité aux directives du consistoire et, d'autre part, une position analogue à celle des non-conformistes, l'exigence d'un droit à la tolérance ; ni l'une ni l'autre ne leur convient puisque, d'un côté, ils ne peuvent s'accommoder d'un rite anglican qui leur est étranger et, de l'autre, ils n'entendent pas renoncer aux bruyantes manifestations. Bref, la position des inspirés à l'égard de l'Eglise anglicane était impossible : ils refusaient l'intégration, sans mériter la tolérance. Intégration et tolérance définissent les seuls rapports possibles avec l'Eglise anglicane. Le consistoire de La Savoye a choisi la première. Mais la seconde forme, définie par l'Acte de 1689, et que les *Whigs* s'efforcent de radicaliser, présente aussi ses propres contraintes, même minimes : sont autorisés au culte dans leurs

1. *Mémoires d'Abraham Mazel et d'Elie Marion sur la guerre des Cévennes*, *op. cit.*, p. 163.

2. C'est l'enjeu constant des débats. Les inspirés insistent sur les conditions de transcription de la parole prophétique : elle est possible parce que le débit est relativement lent ; elle est authentique parce que plusieurs secrétaires, Fatio, Daudé, avocat de Nîmes, Portalès, travaillent parallèlement et confrontent les résultats. Toute la question est d'autoriser les transcriptions. La qualité des témoins n'y suffit-elle pas ? Les prophètes doivent certifier par écrit l'authenticité des transcriptions. Le consistoire de La Savoye, dans l'acte du 5 janvier 1707, a beau jeu de relever l'incompatibilité : les prophètes prétendent reconnaître les transcriptions, alors qu'ils déclarent par ailleurs ne pas se souvenir à l'issue de la transe, tant ils ont été ravis par l'Esprit, de ce qu'ils ont prophétisé. A cet égard, l'affaire des camisards apparaît comme une paradoxale bataille de certificats. Aux écritures de l'institution, les prophètes substituent, non sans peine, leurs propres procédures d'attestation.

3. Voir C. A. Domson, *Fatio de Duillier and the Prophets of London*, New York, Arno Press, 1981.

propres assemblées tous les dissidents qui ont prêté les serments et fait les déclarations requises. C'est ainsi qu'au tournant du siècle les *quakers* ont pu multiplier les lieux de cultes officiellement reconnus[1]. Les inspirés voudraient être assimilés aux *dissenters* et avoir le droit d'assemblée privée, mais les troubles publics que leurs prophéties occasionnent réduisent à néant leur prétention. C'est par conséquent l'équilibre entier des institutions religieuses anglaises qui est ébranlé par l'intransigeance des prophètes. Le trouble public que constitue le prophétisme risque de permettre aux *Tories* de reprendre la question des sectes ; ce qui est en danger, c'est la liberté *whig* et l'équilibre de la tolérance. L'affaire des prophètes pousse à ses limites un système politique et religieux[2].

Shaftesbury date de septembre 1707[3] la rédaction et l'envoi à Lord Somers de la *Lettre sur l'enthousiasme* ; c'est-à-dire après les appels au

1. Sur ces questions, voir l'article de G. V. Bennett, « Conflict in the Church », in *Britain after the Glorious Revolution (1689-1714)*, éd. G. Holmes, Londres, Macmillan, 1989, p. 155-175.

2. L'équilibre en est précaire, comme l'ont montré les débats houleux autour du Bill sur la conformité occasionnelle et comme devait le confirmer l'affaire Sacheverell. Sur le Bill et la question de la participation ponctuelle des dissidents au culte officiel pour l'obtention d'emplois publics, voir G. V. Bennett, art. cit. Sur l'affaire Sacheverell, qui allait être l'occasion d'une autre intervention philosophique en 1712, celle de Berkeley, voir la présentation par D. Deleule de *De l'Obéissance passive*, Paris, Vrin, 1983. Enfin, en 1709, quand la question de la naturalisation des protestants étrangers sera examinée, l'agitation parlementaire atteindra des sommets. A la chambre basse, les *Whigs* proposeront « de faire naturaliser tous les forains protestants, sous la seule condition de prêter les serments de fidélité à la reine, et de participer au saint-sacrement de la Cène dans quelque Eglise de la communion protestante ». *Histoire de ce qui s'est passé de plus mémorable en Angleterre pendant la vie de Gilbert Burnet, évêque de Salisbury*, trad. Jean Barbeyrac, 1735, livre VI, part. 2, p. 131-132. L'opposition veut limiter la naturalisation à ceux qui adoptent les rites anglicans, ce qui est déjà le cas de la plupart des réfugiés. Mais, déclare Gilbert Burnet, qui défendra le projet à la chambre haute, il faut *marquer de la faveur aux étrangers* dont certains, même établis en Angleterre, préfèrent leurs propres rites. On le voit, la question des réfugiés n'est qu'une reformulation du problème des sectes. Déjà Shaftesbury et Toland, dans les *Paradoxes of State* de 1702, affirmaient : « That the Favor and Indulgence of the present Government towards the Protestant Dissenters (so much envy'd by a certain Party of anti-protestant Churchmen) is so far from being disavantageous to the establisht Church of England, that it is the surest and only way of regaining all the Dissenters to the National Communion. » PRO 30/24/20/68.

3. *Char.*, I, 3. La lettre à Lord Somers de mars 1707-1708 (vieux style), que B. Rand, dans *Life, Unpublished Letters...* ne reproduit pas, confirme cette date : la lettre manuscrite a été envoyée à son destinataire à la fin de l'été 1707. PRO 30/24/22/4, f 311 d.

calme de la reine Anne[1], mais avant la condamnation au pilori de novembre. Le contenu manifeste de la *Lettre* est qu'il ne faut pas persécuter les enthousiastes, mais en rire. Apparemment, la *Lettre* se ramène à un plaidoyer pour la tolérance et la bonne humeur, un libre-échange dans les matières religieuses et politiques. Inversement, intolérance et mélancolie ont un lien essentiel. Le fanatisme est un produit des persécutions, il suffit de lui opposer la liberté de l'esprit, c'est-à-dire le rire, pour qu'il se convertisse en une saine disposition.

En un sens, parce qu'elle affirme qu'ils ne sont pas des imposteurs, la *Lettre* défend les prophètes cévenols, du moins contre la rigueur du magistrat et les menaces d'une persécution ; mais n'est-ce pas pour mieux attaquer le prophétisme en général et les christianismes mélancoliques, le primitif, le puritain ? De même, Shaftesbury, à la différence des réactions communes, peut donner l'impression de prendre au sérieux le phénomène, mais c'est au bout du compte pour mieux en rire, d'un rire d'autant plus général et dévastateur. Le sommet polémique de la *Lettre* est atteint quand elle compare explicitement le prophétisme cévenol au prophétisme primitif (prenant là au mot ses prétentions) pour affirmer que si on avait renoncé à persécuter les premiers chrétiens, pour en rire seulement, le christianisme aurait fait long feu. L'affaire des camisards est donc le levier d'une entreprise critique. Si les inspirés ne veulent tromper personne, c'est qu'ils se trompent eux-mêmes ; si l'inspiration est sincère, c'est qu'elle est illusoire. Tel est le renversement de la *Lettre sur l'enthousiasme* : les seuls soupçons dont les illuminés doivent être l'objet sont ceux qu'on doit avoir à l'égard de la croyance. Mais les choses ne sont pas si clairement dites ; il faudra attendre les textes des *Mélanges* de 1711 pour que soit explicitée une critique de la religion qui, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, reste masquée. La *Lettre sur l'enthousiasme* suppose cette négation : ce ne sont pas des imposteurs[2]. S'ils l'étaient, ils seraient moins

1. H. Bosc, *La Guerre des Cévennes (1705-1710)*, *op. cit.*, p. 344.

2. *L'Histoire du fanatisme de notre temps* de Brueys contribue à répandre le mythe d'une école de prophètes, animée par un verrier – curieux symbolisme de celui qui insuffle –, afin d'expliquer le phénomène en fournissant la médiation manquante, l'idée de l'apprentissage et le complot (voir sur ce point P. Joutard, *La Légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977). Il est à noter que des commentaires philosophiques de l'affaire de Londres et de la *Lettre sur l'enthousiasme* reprennent ce thème de l'école qui, outre son caractère mythique, est préci-

naïfs et précis dans les prédictions. Mais ce ne sont pas non plus simplement des malades [1]. Quand Shaftesbury mobilise le vocabulaire médical, c'est seulement pour filer une comparaison consacrée [2] qu'on retrouve dans le texte contemporain de Swift, *L'Abolition du christianisme* [3].

---

sément ce que Shaftesbury ne saurait admettre. Par exemple A. Leroy, dans *Mylord Shaftesbury*, Paris, PUF, 1930, p. 223, et R. A. Knox, *Enthusiasm...*, Oxford UP, 1950, p. 358. Les camisards se voulaient un peuple de prêtres, le mythe leur renvoie un instituteur. Quel est le scandale de la prophétie ? La prophétie est une relation immédiate avec le texte sacré ; elle court-circuite tout travail de critique, voire toute lecture. Ils n'ont jamais appris les langues de la religion, et voilà que ce qu'ils disent est parole d'Evangile. L'acte du consistoire de La Savoye accuse précisément les prophètes cévenols de prétendre à une parole immédiate et sans autorisation et d'avoir la « hardiesse d'attribuer tout cela [c'est-à-dire « un vrai galimatias »] au Saint-Esprit, en lui faisant dire : c'est moi qui te parle, moi qui suis Dieu ».

1. Les deux soupçons peuvent aussi être curieusement concurrents. Brueys, outre la thèse du complot et le mythe d'une pédagogie prophétique, donnait également une réduction médicale du prophétisme autochtone des Cévennes : « Les gens mélancoliques et atrabilaires peuvent aisément tomber dans cette maladie ; si dans le temps que leur tempérament est dérangé par des jeûnes, des veilles, ou des fatigues, ils s'appliquent à rêver fortement sur les miracles et sur les prophéties, qui sont des objets qui frappent vivement l'esprit : parce que pour lors, le sang échauffé et desséché produit et porte dans leur pauvre cerveau des esprits animaux de même nature que leur sang, lesquels venant à tomber sur les fibres du cerveau, que la forte application a déjà ébranlées, sur le sujet des miracles et des prophéties, forcent ces insensés à y rêver incessamment [...] Quoique le fanatisme soit proprement une maladie de l'esprit, il est néanmoins impossible que le corps ne s'en ressente, à cause du dérangement du tempérament, et des fréquentes et violentes secousses que les esprits animaux excitent dans le cerveau : de là vient, que lorsque les fanatiques sont dans le fort de leur accès, ils se jettent par terre où ils demeurent quelquefois assoupis ; d'autres fois, ils s'agitent extraordinairement ; ils ont même souvent des convulsions [...]. Ces symptômes différents, qui surprennent et effraient ceux qui ne connaissent pas la machine du corps humain, ont souvent été pris tant par les Anciens, que par les Modernes, pour des choses surnaturelles, et ont fait prendre ces pauvres malades, tantôt pour des possédés, tantôt pour des gens inspirés du Saint-Esprit, selon les préventions et les sentiments de ceux qui ont été les témoins. » *Histoire du fanatisme de notre temps*, 1709, t. I, préface.

2. « L'esprit et le corps de l'homme sont tous deux naturellement sujets à des troubles. Et de même qu'il y a d'étranges ferments dans le sang qui, en de nombreux corps, occasionnent une décharge extraordinaire, de même, dans la raison, il y a aussi des particules hétérogènes qui doivent s'exprimer par fermentation. Si les médecins tentaient de soulager totalement ces ferments du corps et de combattre les humeurs qui se découvrent dans de telles éruptions, ils risqueraient, au lieu d'en réussir la cure, de provoquer sans doute une peste et transformeraient une fièvre printanière ou une pléthore automnale en une fièvre maligne épidémique. Il y a certainement d'aussi mauvais médecins dans le *corps politique* qui veulent toujours toucher à ces éruptions mentales ; et qui, sous le prétexte spécieux de guérir cet accès de superstition, et de sauver les âmes de la contagion de l'enthousiasme, mettrait toute la nature sens dessus dessous et transformeraient quelques abcès bénins en une inflammation et une gangrène mortelle. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 2 (*Char.*, I, 14).

3. « Le christianisme n'est là [chez les sectaires] qu'un prête-nom, un paravent, un exutoire à certaines humeurs, qui, sans lui, s'emploieraient en contravention aux lois du

Shaftesbury a pleinement compris les diverses manières dont on peut prétendre expliquer le phénomène, c'est-à-dire le ramener à des causalités extérieures. Il sait quels sont les intérêts de ce type d'explication. Il s'agit toujours de préserver le prophétisme primitif fondateur du christianisme, et, par conséquent, de sauver les droits de ceux dont le prêche – en anglais, prêcher et prophétiser, c'est le même terme, *to prophesy*[1] – est institutionnellement reconnu. D'où, pour eux, l'urgence de distinguer entre les esprits qui sont véritablement de Dieu et les errances mélancoliques. Shaftesbury, au contraire, refuse de se donner d'emblée cette distinction. Il met dans le même sac, pour commencer, toutes les sortes d'inspiration, et les fait jouer l'une contre l'autre. C'est ce qui constitue le scandale de la *Lettre sur l'enthousiasme* et lui vaudra la réputation d'un manifeste déiste. Ils ne mentent pas, ils sont victimes d'une illusion plus fondamentale qu'on ne le croit ; ils ne sont pas malades, ils sont la proie d'une folie beaucoup plus répandue qu'on ne le dit. Si Shaftesbury refuse non seulement de rapporter l'inspiration à un complot ou à une imposture, mais aussi à une pathologie conçue sur le modèle de la théorie humorale ou des esprits animaux[2] c'est pour marquer qu'elle touche au fond de l'esprit, qu'elle est une extase profondément équivoque, certes, mais profondément naturelle. Les *Mélanges* insistent sur le rejet de toute réduction causale de l'enthousiasme :

> Savoir s'il y va effectivement d'un *enchantement* réel, d'une influence *stellaire*, d'un pouvoir des *démons* ou d'êtres inconnus sur nos esprits, voilà des questions que beaucoup se posent. Il en est qui répondent par la négative et s'efforcent de résoudre cette sorte de phénomènes au moyen des opérations naturelles de nos passions et du cours ordinaire des choses extérieures. Pour ma part, je ne peux m'empêcher à l'instant même de sentir une sorte d'*enchantement*, ou de *magie*, dans ce que nous appelons

---

pays, en attentats contre l'ordre public. Chaque nation a droit ainsi à sa ration d'enthousiasme, qui doit trouver un objet où s'exercer, ou sinon fait explosion et provoque un incendie monstre. » Trad. E. Pons, *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 1320.

1. Voir le classique anglican, *The Liberty of Prophesying* (1647), de Jeremy Taylor, que Shaftesbury cite longuement dans les *Mélanges*, V, 3 (*Char.*, III, 326-327).

2. Comme le montre H. Schwartz dans *Knaves, Fools, Madmen...*, Gainesville, University of Florida Press, 1978, les prophètes eux-mêmes pensent parfois leur propre inspiration selon la théorie des esprits animaux, étrangement mus par l'Esprit lui-même.

> ENTHOUSIASME, puisque je m'aperçois que, si peu que je touche à ce sujet, je ne peux m'en séparer aussi facilement que je le voudrais [1].

L'enthousiasme ne peut pas être décomposé par une théorie, mais seulement compris par une morale. Celle-ci ne le rapporte à aucun mécanisme causal qui en porterait la responsabilité. L'enthousiasme n'est pas un effet, c'est un fond. C'est un pouvoir indistinct et englobant. Les illuminés sont dans une disposition conforme aux possibilités ordinaires de la nature humaine. Car il y a « un bon fonds d'*esprit visionnaire* originellement dans la nature humaine » [2]. Mais comment, dans ce passage des *Mélanges*, Shaftesbury peut-il identifier son propre élan et l'enthousiasme sous toutes ces formes ? La *Lettre* se termine sur une dialectique qui dégage du fond informe du fanatisme un enthousiasme authentique, un esprit visionnaire réfléchi et raisonné. De ce pouvoir premier de l'esprit qu'est l'enthousiasme, l'amour est une manifestation, le fanatisme en est une autre, comme la poésie et la philosophie elles-mêmes : tout, jusqu'à la vertu, est enthousiasme. Par un singulier retournement, l'enthousiasme devient universel, et Shaftesbury se désigne lui-même, à la fin de la *Lettre*, comme « votre ami enthousiaste ».

Qu'est-ce que l'enthousiasme ? La *Lettre* y voit une faculté merveilleuse d'illusion. Il y a dans la nature humaine un élan premier vers l'autre, un élan qui nous fait sortir de nous-mêmes et qui, comme tel, est informe et peut se manifester autant, diront les *Mélanges*, par la terreur et l'étonnement que par l'amour et la joie. Tout le problème est de différencier l'enthousiasme. Terreur et amour ne sont pas en effet deux pôles nettement et immédiatement opposés, mais sont deux modalités de la relation à l'autre – autrui, certes, mais aussi un fantôme,

1. « Whether in fact there be any real *Enchantment*, any Influence of *Stars*, any Power of *Daemons* or of foreign Natures over our own Minds, is thought questionable by many. Some there are who assert the Negative and endeavour to solve the Appearances of this kind by the natural Operation of our Passions and the common Course of outwards Things. For my own part, I cannot but at this present apprehend a kind of *Enchantment* or *Magick* in that which we call ENTHUSIASM, since I find that having touch'd slightly on this Subject, I cannot so easily part with it at pleasure. » *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 28-29).

2. « A good Stock of *Visionary Spirit* originally in Human Nature ». *Char.*, I, 49. Le contexte immédiat consiste en un retournement de la dénégation, par Lucrèce, de l'enthousiasme. L'épicurien combat la superstition et la croyance dans le surnaturel, mais, quand il se fait poète, succombe lui-même à l'esprit visionnaire.

un ange, une ombre –, deux modalités qui, disent les *Mélanges*, sont rarement déterminées et fixées[1]. C'est un contresens d'affirmer que la *Lettre* oppose d'une part, un noble enthousiasme, une inspiration véritable, et d'autre part le fanatisme mélancolique comme deux essences distinctes[2]. Shaftesbury insiste, au contraire, sur le caractère primitivement informe de l'enthousiasme. La sect. 7 de la *Lettre* est sur ce point décisive. Comment peut-on différencier l'enthousiasme, puisque dans ses manifestations, bonnes ou mauvaises, il ne présente pas de marques spécifiques ? Le poète, le philosophe, le fou, le prophète, sont capables d'une même frénésie[3]. L'enthousiasme étant l'imagination d'une présence, rien n'indique en lui la réalité ou l'irréalité de cette présence. Il y a au principe de la communication une capacité fondamentale d'hallucination. Toute sensation est intensifiée et étendue par l'enthousiasme au point où, à peine ressentie, elle est déjà affectée. Rien ne permet d'emblée de distinguer la passion du vrai prophète ou la conviction du philosophe de celle de l'illuminé. Comment déterminer dans ces conditions l'enthousiasme ? Ses espèces ne sont pas données, il faudra les produire. L'enthousiasme est en lui-même l'indiscernable, c'est donc à nous, par un travail critique, de le découper. La détermination de l'enthousiasme, « c'est une question de finesse de jugement », parce que l'enthousiasme est « la chose la plus difficile à connaître pleinement et distinctement », affirme la *Lettre*[4]. Mieux, c'est le *grand œuvre* de la philosophie. La critique est ainsi entendue comme une activité de différenciation. Aucune forme supérieure de la communication n'est donnée *a priori*. Que la pierre de touche de l'enthousiasme soit la « finesse de jugement » signifie aussi que la différenciation ne saurait

1. « Seldom are those *Aspects* so determinate and fix'd, as to excite constantly one and the same Spirit of Devotion. » *Char.*, III, 39.

2. Sur l'histoire du mot, voir S. I. Tucker, *Enthusiasm : a Study in Semantic Change*, Cambridge UP, 1972.

3. Cette mixité et universalité de l'enthousiasme nous permet de comprendre pourquoi Shaftesbury s'estime en droit de mélanger toutes les traditions, les conceptions rhétoriques du *furor* et du sublime, issues de Longin, Cicéron, Quintilien, la conception péripatéticienne de la mélancolie qu'illustre en particulier Henry More, la conception platonicienne de l'enthousiasme. Ficin, dans ses *Trois Livres sur la Vie*, I, 4-9, assimile la question aristotélicienne de la mélancolie et la conception issue de Platon.

4. *Char.*, I, 52.

être achevée. Elle est coextensive à l'effort de la culture et à la vie de l'espace public.

Shaftesbury n'a pas inventé de toutes pièces cette philosophie de la liberté critique. Bien au contraire, il exporte simplement en philosophie une réforme déjà accomplie dans la religion, et fait jouer un protestantisme éclairé contre le protestantisme illuminé, ou inspiré, des nouveaux arrivants. Les instruments conceptuels nécessaires pour affronter le phénomène prophétique ont été élaborés par Shaftesbury tandis qu'il fréquentait les penseurs du Refuge, en particulier ses correspondants et amis Jean Le Clerc[1], Jacques Basnage et Pierre Bayle[2], et reprennent une importante réforme à l'intérieur de l'anglicanisme, analogue à l'arminianisme de Le Clerc, qui a été engagée par Benjamin Whichcote et poursuivie par les latitudinaires. A la question posée par le prophétisme cévenol, Shaftesbury trouve une réponse dans une réforme, en elle-même diverse, à l'intérieur de la Réforme, celle qui, chez les réfugiés de Hollande ou les théologiens libéraux anglais, insiste sur la nécessité de la tolérance et les droits inaliénables de la conscience, qu'elle soit critique ou errante. C'est chez le marchand Benjamin Furly[3], ami de Locke et de Sidney, ancien *quaker*, que Shaftesbury lors de ses deux séjours hollandais, en 1698-1699, puis en 1703-1704, a rencontré Basnage, Bayle, Le Clerc. Comme le montrait la lettre à Le Clerc de mars 1706, l'idée européenne est une liberté de circulation entre l'Angleterre

1. Sur Le Clerc, voir A. Barnes, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938 ; M. C. Pitassi, *Entre Croire et Savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987. Sur les relations entre Shaftesbury et les refugiés français, voir E. Casati, « Quelques correspondants français de Shaftesbury », *Revue de Littérature Comparée*, 11 (1931), 219-236, et « Hérauts et commentateurs de Shaftesbury en France », *Revue de Littérature Comparée*, 14 (1934), 615-645.

2. Sur les relations avec Bayle, voir J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, *op. cit.*, p. 581-588. Pour la réception de Bayle en Angleterre, voir L. P. Courtines, *Bayle's Relation with England and the English*, New York, Columbia UP, 1938 ; I. Primer, *Mandeville Studies, New Explorations...*, La Haye, 1975.

3. En 1830, un descendant de Furly, T. Forster, édita les *Original letters of John Locke, Algernon Sidney and Shaftesbury*. L'ouverture d'esprit de Furly était telle qu'il traduisit en hollandais des extraits des *Avertissements* de Marion et du *Théâtre sacré des Cévennes* de Misson et accueillit les missionnaires à Rotterdam en 1709. Voir sur ce point H. Schwartz, *The French Prophets*, *op. cit.*, p. 171-172. Sur Furly, voir W. I. Hull, *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*, Swarthmore, Swarthmore College, 1941 ; S. A. Golden, « Benjamin Furly's library : an intermediary in Anglo-Dutch literary relations », *Hermathena*, 96 (1962), 16-20.

et la Hollande. Dans une lettre écrite à Jacques Basnage[1], Shaftesbury affirme devoir à Pierre Bayle, qui ne le fournissait pas seulement en livres[2], l'exigence de l'examen critique et l'idée de la nécessité d'un *test* auquel rien n'est en droit d'échapper. Quant à Jean Le Clerc, dont les conceptions arminiennes sont certes éloignées du scepticisme baylien, Shaftesbury le fréquente depuis 1699 et obtient de lui qu'il introduise en 1709 la *Lettre sur l'enthousiasme* auprès du public francophone, grâce à sa *Bibliothèque choisie*[3]. Shaftesbury trouve dans les convictions de Le Clerc l'esprit de la réforme morale accomplie par les platoniciens de Cambridge : l'essentiel est dans une préparation éthique de la foi. La religion exige une relation libre et joyeuse avec Dieu, et non la terreur des sanctions. C'est sur une critique de l'interprétation extrême de la prédestination et sur l'idée d'une préparation morale de la conscience qu'arminiens et penseurs de Cambridge se rejoignent. Il faudra enfin montrer que la *Lettre sur l'enthousiasme* est une reprise ironique des *Sermons* de Tillotson[4] qui fut, à l'occasion, un défenseur des remontrants. Jean Barbeyrac, le traducteur des *Sermons* de Tillotson, dans une préface datée de 1715, soit deux ans après la mort de Shaftesbury, rapproche les thèses de Tillotson de celles de l'« illustre auteur », « digne d'une vie beaucoup plus longue »[5].

Shaftesbury se sert d'une langue acceptable, celle des latitudinaires et de tous ceux qui prônent la tolérance, pour élaborer une critique de la religion. Malgré ces autorités, il sera considéré au XVIIIe siècle comme un déiste caché. C'est toute l'ambiguïté de l'exigence d'un examen critique : de condition d'une foi libre, l'examen peut se renverser en tribunal pour une critique de la révélation. Toute la difficulté est de tempérer la critique, et il n'est pas sûr que Shaftesbury échappe tout à

1. Lettre du 21 janvier 1706-1707 (vieux style) à Jacques Basnage : *Life, Unpublished Letters...*, p. 372-377 ; R. A. Barrel, *Shaftesbury and « le Refuge français... »*, *op. cit.*, p. 52-57.

2. Bayle lui fit notamment présent de l'édition de 1702 du *Dictionnaire historique et critique*.

3. Voir H. J. Reesink, *L'Angleterre et la littérature anglaise dans les trois plus anciens périodiques français en Hollande de 1684 à 1709*, 1931 [reprint Genève, Slatkine, 1971] ; et L. Simonutti, « Shaftesbury e la Bibliothèque choisie », *G. Crit. Filos. Ital.*, 66 (1987), 235-281.

4. Voir notre chap. VI, 3.

5. Dans l'édition de 1738, t. V, p. IV-VI.

fait au langage contre lequel il recommandait à Le Clerc l'usage du bras séculier. Afin de mesurer ce destin de la *Lettre*, il faut noter que le *Traité sur la tolérance* de Voltaire la reprend presque mot pour mot :

> Il y a des fanatiques encore dans la populace calviniste ; mais il est constant qu'il y en a davantage dans la populace convulsionnaire. La lie des insensés de Saint-Médard est comptée pour rien dans la nation, celle des prophètes calvinistes est anéantie. Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. [...] Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires [1].

Mais on ne saurait réduire le destin de la *Lettre sur l'enthousiasme* à cette reprise voltairienne. Certes, Voltaire accomplit le mouvement, propre aux Lumières, qui simultanément exige la tolérance et réemploie contre l'enthousiasme religieux les concepts critiques élaborés par le protestantisme éclairé. Mais derrière l'identité verbale entre le texte voltairien et son original anglais [2], quelque chose, en un demi-siècle, s'est perdu : une philosophie de l'inspiration. Shaftesbury ne se contente pas de traiter l'enthousiasme comme un objet de critique, il l'assimile comme une puissance fondamentale de la nature humaine.

2. LE PROJET D'UNE HISTOIRE NATURELLE DE L'HOMME

L'idée d'un examen philosophique de l'enthousiasme équivaut à un pas décisif : la constitution d'une philosophie de la religion [3]. La spéci-

1. *Traité sur la tolérance*, préf. R. Pomeau, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 56.
2. Pour la dette de Voltaire à l'égard des libres penseurs anglais, voir N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, Oxford, Marston Press, 1930.
3. Sur cette question, voir P. Harrison, *« Religion » and the Religions in Eighteenth-Century Enlightenment*, Cambridge UP, 1990.

ficité épistémologique d'un tel projet réside dans la définition à la fois très étendue et très précise de son objet : non plus la vraie foi, quelle qu'elle puisse être (que le philosophe y adhère, s'y conforme ou la conteste), mais la religiosité comme telle, dans l'ensemble des ses manifestations, rites, lois, croyances, possessions. La philosophie de la religion, ou, si l'on préfère, la critique de la religion, naît quand l'examen (comme c'était le cas, selon d'autres modalités, chez Hobbes, avec l'analyse de la constitution passionnelle de l'homme à l'état de nature) se porte sur le phénomène de la religion. Tel est bien le sens de la *Lettre* : le concept d'enthousiasme correspond précisément à cette conversion de l'examen philosophique et cette objectivation de la religiosité.

L'*Enquête sur la vertu* n'use pas non plus du terme de religion, pris absolument, pour désigner le christianisme, mais bien l'affection religieuse sous toutes ses formes. Shaftesbury entend traiter de la religion comme d'une passion, dans sa généralité et sa phénoménalité. Où s'arrête alors l'étendue de ce qu'on entend par religion ? « La religion exclut seulement le *parfait athéisme.* »[1] Formule remarquable, et qui à elle seule exprime le changement de perspective qui donne naissance à une philosophie de la religion, entendue comme une anthropologie religieuse. Le terme de religion – c'est le scandale de l'*Enquête* – désigne ici autant la croyance magique du polydémoniste que la foi révélée. De plus, la religion n'exclut proprement plus rien : l'idée d'un athée parfait est en effet une fiction.

> Cette opinion seule, par conséquent, mérite d'être appelée l'opinion propre à un homme, qui est entre toutes celle qui lui est la plus habituelle, et qui se présente dans la plupart des occasions. En sorte qu'il est difficile d'arrêter avec certitude que *tel homme est un athée* ; parce qu'à moins que toutes ses pensées en tout temps et en toute occasion soient fermement employées contre toute superstition, toute imagination d'un *dessein dans les choses*, il n'est pas un *parfait* ATHÉE[2].

1. « Religion excludes only *perfect Atheism.* » *Char.*, II, 13.

2. « That alone, therefore, is to be call'd a Man's Opinion, which is of any other the most habitual to him, and occurs upon most Occasions. So that 'tis hard to pronounce certainly of any Man, that *he is an Atheist* ; because, unless his whole Thoughts are at all Seasons, and on all Occasions, steddily bent against all Superstition or Imagination of *Design in Things*, he is not *perfect* ATHEIST. » *Char.*, II, 12.

La chose vaut pour le théisme comme pour l'athéisme, pour le démonisme comme pour le polythéisme : toutes les formes de croyances sont mêlées, tout dans la passion religieuse, depuis les athées bigots jusqu'aux chrétiens sceptiques, est affaire de degrés. La philosophie de la religion étudie la combinatoire [1] qui produit les différents mixtes. Dans l'*Enquête*, la croyance religieuse est objectivée sous la forme d'un système des passions, dont les plus fondamentales sont traditionnellement l'amour et la crainte [2].

Comme le souligne Paulette Carrive [3], Shaftesbury est un des premiers penseurs à employer l'expression *the natural history of man*, dans *Les Moralistes*, part. I, sect. 1. La formule est proche du titre du pamphlet de John Trenchard, *The Natural History of Superstition* [4], publié l'année qui suivit la parution de la *Lettre sur l'enthousiasme*, et sera reprise au XVIIIe siècle dans bien des titres, pour désigner un examen de la religion qui objective le phénomène religieux pour le rapporter à ses causes naturelles. Le contexte immédiat mérite d'être cité :

> Aucun ouvrage d'esprit ne peut être jugé parfait sans cette force et cette hardiesse de main qui lui donnent du corps et des proportions. Une bonne figure, affirment les peintres, doit avoir de bons *muscles*, aussi bien que des *couleurs* et du *drapé*. Et assurément tout écrit, tout discours, de quelque importance considérable, ne peut sembler qu'énervé quand ni une forte raison, ni l'antiquité, ni les monuments du passé, ni l'histoire naturelle de l'homme, ni rien qui mérite d'être appelé *connaissance* ne se hasarde à

1. C'est le tableau des huit mixtes religieux qui clôt, en note, la part. 1 du premier livre de l'*Enquête* : « 1. Le théisme avec le démonisme. 2. Le démonisme avec le polythéisme. 3. Le théisme avec l'athéisme. 4. Le démonisme avec l'athéisme. 5. Le polythéisme avec l'athéisme. 6. Le théisme (en tant qu'il s'oppose au démonisme, et dénote la bonté dans la *déité* supérieure) avec le polythéisme. 7. Le même théisme ou polythéisme avec le démonisme. 8. Ou avec le démonisme et l'athéisme. » *Char.*, II, 13.

2. Voir par exemple les *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 39).

3. Dans une note de « L'idée d'*histoire naturelle de l'humanité* chez les philosophes écossais du XVIIIe siècle », *Entre Forme et Histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique*, présenté par O. Bloch, B. Balan et P. Carrive, Paris, Klincksieck, 1988, p. 225. Repris dans *La Pensée politique anglaise*, *op. cit.*, p. 337-353.

4. Au catalogue de la bibliothèque de Shaftesbury, sous le nom de l'éditeur, Baldwin. Sur Trenchard, voir P. Carrive, *ibid.*, p. 123-147.

l'accompagner ; sauf peut-être sous quelque allure ridicule, qui puisse lui donner un air de frivolité et de badinage[1].

La question, au début des *Moralistes*, avant que soient rapportés les dialogues qui en sont la matière, porte justement sur le dialogue et sur l'exposition de la philosophie morale. Mieux, le titre marginal indique qu'il s'agit ici du style. Le concept d'histoire naturelle de l'homme, dans cette occurrence, ne semble pas lié à une critique de la superstition. Le contexte est esthétique : toute œuvre doit exprimer dans des formes sensibles une signification morale.

Ce passage des *Moralistes* doit être mis en rapport avec le projet tardif des *Second Characters*. Lors de son séjour ultime à Naples, Shaftesbury reprendra le problème de l'expression graphique et picturale, sans jamais le séparer des fondations des *Caractéristiques*. Le caractère esthétique est le dépli – c'est ainsi qu'il faut entendre la *draperie* des *Moralistes* – de la caractéristique morale. L'esthétique n'est pas un ensemble de questions spécifiques et séparables de la philosophie morale. La division est contingente et dépend uniquement de la fatigue d'un auteur[2]. Un examen du titre de la *joint edition* de 1711 suffit à dégager ce lien organique. Les *Caractéristiques* s'inscrivent dans la tradition des caractères des nations[3] ;

1. « No Work of Wit can be esteem'd perfect without that Strength and Boldness of Hand, which gives it Body and Proportions. A good Piece, the Painters say, must have good *Muscling* as well as *Colouring* and *Drapery*. And surely no Writing or Discourse, of any great moment, can seem other than enervated, when neither strong Reason, nor Antiquity, nor the Records of Things, nor the natural History of Man, nor any thing that can be call'd *Knowledge*, dares accompany it ; except perhaps in some ridiculous Habit, which may give it an Air of Play and Dalliance. » *Char.*, II, 186-187.

2. Dans la lettre à John Cropley du 11 octobre 1712, Shaftesbury soutient qu'il est trop épuisé pour aller au-delà des *virtuoso matters*, et qu'il est plus facile d'écrire des *characters* que des *characteristicks*. Le malade se contentera donc de jeter sur le papier *a few memorandums*, c'est-à-dire les notes de *Plasticks*. PRO 30/24/23/9, f 151 d (*Life, Unpublished Letters...*, p. 517-519). Il semble que, lors de ses derniers mois à Naples, Shaftesbury ait progressivement renoncé à ce qu'il estimait être des travaux graves et érudits ou à ce dont il ne voulait plus, les responsabilités politiques – le 15 mars 1712, il écrivait à Thomas Micklethwayte (PRO 30/24/23/8, f 83 g) que sa santé ne lui permettant plus l'engagement public, il se contenterait de « Virtuosoship and Philol », c'est-à-dire des soucis d'un amateur d'art et de la seconde édition des *Characteristicks* – pour s'adonner à des activités plus reposantes. Du même coup, il décidait d'adopter un mode d'exposition, selon lui, plus populaire.

3. Voir L. Van Delft, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.

mais ne vont guère plus loin qu'une grande division des époques[1]. Nous sommes également éloignés du projet leibnizien d'une caractéristique universelle. Il est évident que Shaftesbury, comme en témoigne sa critique constante des formalismes, des méthodes de l'analyse ou de l'ordre, est opposé au principe même d'une caractéristique[2]. La caractéristique à laquelle Shaftesbury s'intéresse n'est pas la marque de l'idée, mais la spécificité des mœurs. Le nombre est celui de l'âme, la géométrie dont la philosophie se soucie est celle des proportions morales[3].

Le mot *characteristick*, assez récent[4], désigne le trait distinctif. Les brouillons de 1712 mettent en parallèle la pluralité des *second characters*, ou signes graphiques et plastiques qui constituent le « langage des formes », et la pluralité des *first characters*, c'est-à-dire des abréviations : « *notes*, *marques* des sons, syllabes, mots, discours, et des sentiments, sens, significations, par cet intermédiaire, à savoir les sons et le discours. Ainsi les chiffres, la sténographie, l'invention de *Cicéron*, etc. »[5]. Les essais des *Characteristicks* ignorent les chiffres et les algèbres, pour porter sur la caractéristique morale et historique, c'est-à-dire le caractère *interne*, et

1. La formule « caractéristiques des hommes, des mœurs, des opinions, des temps » n'est jamais exactement reprise dans le corps des *Characteristicks*. Elle correspond à une succession des cycles de civilisation qui rappelle le modèle polybien. Voir *Char.*, III, 56 : « the Manners, Opinions, Rites and Customs of the Egyptians » ; de même, *Char.*, II, 166 : « Characteristick of unciviliz'd Manners » ; également, dans les *Askêmata*, **166** (*Exer.*, 198) : « The Age, Customes, Manners, Opinions » ; de même, *Askêmata*, **140** (*Exer.*, 176) : les « Laws, Manners, Customes, Rites » des Anciens. La lettre à Micklethwayte du 12 juillet 1712, à l'occasion des consignes pour le frontispice des *Mélanges* dans la seconde édition des *Caractéristiques*, résume la conception : « You have in the Middle-Grand-Design the four several Periods, or Ages, as well as Nations distinct, and following each other in their chronological and historical order : from the early *Egyptian* times to the *Jewish* ; so to the *Grecian* and *Roman* (which I compute as one) and latter *Gothick* ; each being distinguish'd by their Architecture, as well as by their Habits, and Religion, etc. » PRO 30/24/23/9, f 126 d.

2. J.-P. Larthomas a montré que le concept de forme est destitué de son sens logique au profit d'un sens esthétique et moral. Voir *De Shaftesbury à Kant*, *op. cit.*, p. 183 en particulier.

3. Voir, par exemple, *Char.*, III, 34.

4. L'O.E.D. situe ses premières apparitions en 1664-1665, notamment chez Henry More.

5. « *Notes Marks* of Sounds Syllables Words Speech, and of Sentiments Senses Meanings, by that Medium, viz. of Sounds and Speech. Thus Cyphers, short hand, *Cicero*'s Invention, etc. » PRO 30/24/27/15, f 37 d, **31**. L'« invention de Cicéron » est l'art de la mémoire. Voir notre chap. III, 2.

les caractères « seconds » qui les expriment. C'est encore dans les notes de *Plasticks* que Shaftesbury explicite sa position et nous donne un élément supplémentaire pour comprendre la formule « histoire naturelle de l'homme » :

> Il y a par conséquent quelque chose dans tout dessin, dans toute œuvre d'imitation par le dessin, et dans toute copie d'après nature (que ce soit même des animaux, des fruits, des tableaux de fleurs), qui correspond à l'histoire dans un ouvrage proprement épique ou poétique. Voici ce qui est, en toute rigueur, véritablement *historique*, *moral*, *caractéristique*. La note, soit le caractère de la nature, la forme, la disposition naturelle, la constitution, la raison de la chose, son énergie, son opération, sa place, son usage ou son effet dans la nature. [...] Encore et toujours la caractéristique, la vérité, l'historique est tout en tout, et τὸ φυσικόν... [...] La chose *imitée*, la chose *spécifiée* (réduite à sa *vraie forme et espèce*) est tout en tout, c'est là qu'est la somme des délices, le plaisir de l'œuvre, le charme secret du spectacle [1].

Les caractères du second ordre ont pour fonction d'exprimer les caractéristiques, c'est-à-dire les marques internes qui qualifient la nature de chaque chose. « Historical » et « characteristick » sont synonymes.

L'« histoire naturelle de l'homme » n'est pas, dans Shaftesbury, une enquête physique sur les causes de la superstition, mais le contenu moral de l'œuvre, et comme le montre le contexte des *Moralistes*, de l'œuvre écrite. Mais si la formule « histoire naturelle de l'homme » est synonyme de « caractéristiques des hommes, des mœurs, des opinions, des époques », rien n'interdit de voir dans cet emploi l'implication, certes indirecte, d'une critique de la religion : l'enthousiasme est bien l'« énergie » fondamentale en l'homme. A interpréter le projet d'une histoire naturelle de l'homme comme celui des caractéristiques de l'humanité,

1. « Something therefore there is in every Design, or Designatory Work of Imitation, and Coppy [*sic*] after Nature (be it even in Animals, Fruit, or Flower-Pieces), which answers to the History in a truly Epick or Poetick Work. This is in truth and strictness *Historical*, *Moral*, *Characteristick*. The Note or Character of Nature, the Form, natural Habit, Constitution, Reason of the Thing, its Energy, Operation, Place, Use or Effect in Nature. [...] The Characteristick still, the Truth, the Historick is all in all, and the τὸ φυσικόν... [...] The Thing *imitated*, the Thing *specify'd* (reduc'd to its *true Form and Species*) is all in all, the whole Delight and Pleasure of the Work, the secret Charm of the Spectacle. » PRO 30/24/27/15, f 73 d, **66**.

nous mesurons l'ambition et l'ambiguïté de l'entreprise. Exprimer dans les formes de la philosophie l'historique de l'homme, voilà un projet équivoque parce qu'il tend toujours à se réaliser dans deux directions divergentes. Comme les modalités de l'enthousiasme sont mêlées et que la grande tâche est de purger l'élan sublime de la passion fanatique, la pensée de Shaftesbury s'élabore simultanément comme une critique de la religion et comme une philosophie morale. L'histoire naturelle de l'homme hésite entre un examen des superstitions et une théorie de la piété philosophique. Mais toujours son objet est rapporté à la nature humaine comme au centre explicatif, et au pouvoir qui, dans la nature humaine, est lui-même ambigu et susceptible du meilleur comme du pire.

La *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 6, insiste sur l'idée que même une critique de l'enthousiasme superstitieux, celle de Lucrèce, ne peut s'empêcher, selon un mouvement dont nous ne comprenons pas encore la règle, de s'adonner elle-même à un enthousiasme propre à la communication. Shaftesbury écrit ainsi, à propos des simulacres du *De Natura Rerum*[1] :

> La contrainte est si forte qui nous fait céder à ce dérèglement qu'est *l'enthousiasme*, que même ce philosophe qui fait porter tout l'effort de sa philosophie contre la superstition paraît avoir laissé une place à l'imagination visionnaire, et avoir indirectement toléré l'enthousiasme[2].

Le matérialisme épicurien n'échappe pas à cette puissance que pourtant il critique. L'histoire naturelle de l'homme est une théorie de la vision, entendue comme une capacité originaire d'hallucination. Un grand enseignement de la *Lettre* est qu'à s'interroger sur la caractéristique propre de la nature humaine, on se heurte au paradoxe d'une forme informe. L'enthousiasme caractérise certainement l'humanité, mais en lui-même il n'est pas déterminé, caractérisé. L'histoire naturelle de l'homme a pour mission de dégager la nature morale de l'humanité, mais comment

1. IV, v. 724-737.

2. « So necessary it is to give way to this Distemper of *Enthusiasm*, that even that Philosopher who bent the whole Force of his Philosophy against Superstition, appears to have left room for visionary Fancy, and to have indirectly tolerated Enthusiasm. » *Char.*, I, 48.

pourra-t-elle l'extirper de ce fond qu'est l'enthousiasme ? Tirer la nature morale de l'homme de cette puissance équivoque de l'imagination exige qu'on convertisse l'enthousiasme fanatique en enthousiasme philosophique. Telle est l'ambition de la *Lettre* qu'accompliront *Les Moralistes*. A l'objectivation de l'enthousiasme, dans la critique de la religion, doit succéder, si l'on peut dire, une subjectivation de l'enthousiasme, dans la philosophie morale : une réappropriation subjective de ces puissances de la nature humaine qui s'aliènent dans la superstition.

3. EXTENSION ET INDIFFÉRENCIATION DE L'ENTHOUSIASME

L'histoire de la philosophie voit généralement dans l'auteur des *Caractéristiques* un penseur de la bienveillance, un nouveau Cumberland, la cible docile d'un Mandeville. Pourtant, si Shaftesbury réfléchit constamment, dans les *Caractéristiques*, sur la sociabilité, il s'intéresse autant à la pathologie des relations sociales qu'à la bienveillance ; mieux, avec la *Lettre sur l'enthousiasme*, les *Caractéristiques* commencent par la pathologie, et ne cesseront d'y revenir. Avant on ne sait quel altruisme naturellement vertueux, ils mettent dans la nature humaine la contagion du fanatisme et de la mélancolie, une *transpiration*[1] du corps social. Remarquons combien la notion de bienveillance est confuse, parce qu'elle regroupe deux problèmes différents, celui de la vertu sociale, qui consiste à vouloir du bien à ses semblables, celui de la sympathie, qui consiste d'abord à avoir des semblables. La sympathie, si l'on peut dire, véhicule la malveillance autant que la bienveillance :

1. Il ne faudrait pas reprocher à Shaftesbury, avec H. Schwartz, de donner dans les métaphores médicales et les vagues explications. Si la *Lettre* affirme bien que « ce n'est pas seulement l'aspect, mais le souffle et les exhalaisons mêmes des hommes qui sont contagieux, et la maladie de l'inspiration se communique par une transpiration insensible » (*Char.*, I, 45), c'est simplement pour un plaisant jeu de mots : le *Spirit* qui inspire est ramené aux esprits animaux qu'on transpire.

> La fureur vole d'un visage à l'autre, et la maladie, sitôt vue, est attrapée. Ceux qui dans une meilleure situation d'esprit ont vu une foule sous l'empire de cette passion, ont reconnu qu'ils voyaient dans les mines des hommes quelque chose de plus spectral et terrible que ce qu'en d'autres moments les circonstances les plus passionnées font exprimer. Telle est la force de la société dans les mauvaises passions, aussi bien que dans les bonnes. Et une affection est d'autant plus puissante qu'elle est *sociale* et *communicative*[1].

La même formule se rencontre dans l'*Enquête sur la vertu* : « a communicative or social Principle »[2], mais avec la signification positive de la sociabilité. Shaftesbury ne pouvait manquer de s'attacher en premier lieu à la sympathie comme à une forme plus générale et fondamentale parce qu'elle conditionne la moralité. Si la sympathie porte sur les passions tristes autant que sur les affections joyeuses et transmet la crainte aussi bien que l'amour, elle se présente d'abord indiscernablement comme une contagion[3] et comme une communication véritable : la même sympathie produit les sectes et rend possible le public proprement dit.

> Car les esprits [*Spirits*] les plus généreux sont les plus combinants et leur plus grand plaisir consiste à se mouvoir de concert et à *palper* (si je puis dire) de la manière la plus forte la puissance de ce *charme confédérateur*[4].

1. « The Fury flies from Face to Face : and the Disease is no sooner seen than caught. Those who in a better Situation of Mind have seen a Multitude under the power of this Passion, have own'd that they saw in the Countenances of Men something more ghastly and terrible than at other times is express'd on the most passionate occasions. Such force has Society in ill, as well as in good Passions : and so much stronger any Affection is for being *social* and *communicative*. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 2 (*Char.*, I, 15-16).

2. Livre II, part. I, sect. 2 (*Char.*, II, 81).

3. Il est clair que la conception shaftesburienne de l'enthousiasme doit beaucoup aux considérations de Malebranche sur la « communication contagieuse des imaginations fortes ». Un catalogue de sa bibliothèque mentionne, classée au nom du libraire Pralard, la première édition de *De la Recherche de la Vérité* (1674). Pour Malebranche aussi, l'esprit visionnaire repose sur un mixte d'imagination et d'imitation sympathique ; la distinction entre « visionnaires d'imagination » et « visionnaires des sens » n'est que de degré (*Recherche*, II, III, I, § 5) ; surtout, il y a tout un ensemble de manifestations stylistiques et littéraires de la force de l'imagination, caractérisées en particulier par la pompe et l'hyperbole.

4. « For the most generous Spirits are the most combining, and delight most to move in Concert, and *feel* (if I may say so) in the strongest manner, the force of *the confederating Charm*. » *Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, part. III, sect. 2 (*Char.*, I, 112).

Certes, les modalités doivent nécessairement différer, sinon on ne pourrait assigner la différence du normal et du pathologique ; mais il est encore trop tôt pour comprendre ces distinctions que seule la *critique* de l'enthousiasme pourra découvrir. Il faut commencer par s'attarder dans ce bloc massif et sombre de contagion et de communication.

Shaftesbury traite expressément les phénomènes religieux comme des formations sociales ; ce trait caractéristique de sa philosophie de la religion provient d'une tradition solide dont la source la plus immédiate est la première Révolution, quand les sectes multipliaient tout à la fois les programmes politiques, les formes militaires, les messianismes et les millénarismes. Les questions religieuses prirent l'aspect de problèmes étroitement théologico-politiques, au sein desquels les éléments de la foi ou de l'Eglise ne pouvaient absolument pas être isolés et n'échapperaient plus à une approche sociologique. C'est assurément cette réalité des sectes qui non seulement rend possible une philosophie critique de la religion en produisant le spectacle de la variation la plus extrême de la religiosité – qui nous donne comme l'Idée de la croyance en tant que phénomène universel, arrachée à la réalisation particulière de la « vraie religion » – mais aussi détermine cette philosophie à prendre la forme précise d'une pensée de la communication.

Les *Spirits* que transpire le fanatique proviennent du même fond que les affections sociales les plus policées. Zone première dans la nature humaine. Une même réalité, l'enthousiasme, y produit les dissidences sans fin des sectes comme l'idée d'un public qu'est l'humanité :

> Les esprits associatifs, par manque d'exercice, forment de nouveaux mouvements et cherchent une sphère d'activité plus étroite quand ils manquent d'action dans une plus grande. C'est ainsi que nous avons des *cercles dans les cercles*. Et dans certaines constitutions nationales (en dépit de l'absurdité politique), nous avons *un empire dans un empire*. Rien de plus délicieux que de s'incorporer. Des *distinctions* de toutes sortes sont inventées. Des *sociétés religieuses* sont formées. Des *ordres* sont institués. Et leurs intérêts sont épousés et servis avec le zèle et la passion les plus extrêmes. Ce genre de fondateurs et de maîtres ne font jamais défaut. Des merveilles sont accomplies, grâce à ce mauvais esprit social, par les membres de ces sociétés séparées. Et le *génie associatif* de l'homme n'est jamais mieux avéré que

> dans ces sociétés mêmes qui sont formées en opposition à la société générale de l'humanité, et au véritable intérêt de l'Etat[1].

Mais on se méprendrait à identifier le pathologique et le contre nature. Les déviations sont *dans la nature humaine*, l'idée d'enthousiasme ne signifie pas autre chose. Le « mauvais esprit social » exprime dans la partialité ce que doit réaliser dans la totalité l'« amour social [...] qui est naturel à l'humanité ».

> En bref, l'esprit de *faction* même, pour l'essentiel, paraît n'être rien d'autre que l'abus ou l'irrégularité de cet *amour social*, cette affection *publique*, qui est naturel à l'humanité. Car l'opposé de la *sociabilité* est l'*égoïsme*. Et de tous les caractères, celui de l'égoïste consommé est le moins prompt à *prendre parti*. Les hommes de ce genre sont, sous ce rapport, de vrais *hommes de modération*. Ils sont assurés de leur tempérance et se possèdent eux-mêmes trop bien pour courir le risque d'entrer ardemment dans une cause ou de s'engager profondément dans un camp ou une faction[2].

Ce Shaftesbury n'est pas si simple que la version qu'en donnera Mandeville. Ici, les mécanismes de la socialité ne reposent pas sur la vertu, mais sur la puissance équivoque de l'enthousiasme. Le mixte de la contagion et de la communication doit être assurément critiqué et différencié : on obtiendra l'affection naturelle sous la forme d'une affection sociale toute pure, on pourra construire une philosophie de la

1. « The associating Spirits, for want of Exercise, form new Movements, and seek a narrower Sphere of Activity, when they want Action in a greater. Thus we have *Wheels within Wheels*. And in some National Constitutions (notwithstanding the Absurdity in Politicks) we have *one Empire within another*. Nothing is so delightful as to incorporate. *Distinctions* of many kinds are invented. *Religious Societys* are form'd. *Orders* are erected ; and their Interest espous'd, and serv'd, with the utmost Zeal and Passion. Founders and Patrons of this sort are never wanting. Wonders are perform'd, in this wrong social Spirit, by those Members of separate Societys. And the *associating Spirit* of Man is never better prov'd, than in those very Societys, which are form'd in opposition to the general one of Mankind, and to the real Interest of the State. » *Ibid.*, part. III, sect. 3 (*Char.*, I, 114). Le vocabulaire, notamment celui des cercles et des ordres, atteste assez ce que le propos doit à Harrington.

2. « In short, the very Spirit of *Faction*, for the greatest part, seems to be no other than the Abuse or Irregularity of that *social Love*, and *common* Affection, which is natural to Mankind. For the Opposite of *Sociableness* is *Selfishness*. And of all Characters, the thorow-selfish one is the least forward in *taking Party*. The Men of this sort are, in this respect, true *Men of Moderation*. They are secure of their temper ; and possess themselves too well, to be in danger of entring warmly into any Cause, or engaging deeply with any Side or Faction. » *Ibid.* (*Char.*, I, 114-115).

bienveillance, on découvrira une vertu dans l'élan même qui porte au-delà de soi. Mais, *dans le principe*, les modalités du lien social sont complexes et mêlées.

Nous avons découvert la passion communicative, confédératrice, associative, dans le fanatisme ou le sectarisme. Mais c'est la même force que nous retrouverons dans l'enthousiasme philosophique. L'ascension des *Moralistes*, sur le modèle du *Banquet*, vers le premier objet, passe par le moment de la formation du *public*, confondu avec l'humanité. La contagion qui constitue les sectes est surmontée dans une communication plus vaste.

> Et la jouissance d'une de ces beautés isolées ne suffit pas à satisfaire cette aspiration de l'âme. Elle cherche comment combiner plus de beautés et de quelle manière, en les associant, former une belle société. Elle contemple les communautés, amitiés, relations, offices, et considère par quelle harmonie des esprits particuliers l'harmonie générale est composée, et le *bien commun* est établi.
> Et n'étant pas même satisfaite par ce bien public dans une communauté d'hommes *singulière*, elle se forme elle-même un objet plus noble, et avec une affection élargie elle poursuit le *bien de l'humanité*. Elle s'attarde avec plaisir auprès de cette raison et de ces ordres sur lesquels la belle correspondance et l'aimable intérêt sont établis. Lois, constitutions, rites civils et religieux, tout ce qui civilise et polit l'humanité grossière, les sciences et les arts, la philosophie, la morale, la vertu [...] [1].

Comment l'enthousiasme peut-il permettre la formation du public ? La présence de l'objet n'est pas pré-donnée, mais constituée par l'enthousiasme lui-même. Le propre de l'enthousiasme philosophique est d'être compatible avec une communauté, mieux, de l'instituer. Nous pressentons le sens commun comme la forme sous laquelle l'informe

1. « Nor is the Enjoyment of such a single Beauty sufficient to satisfy such an aspiring Soul. It seeks how to combine more Beautys, and by what Coalition of these, to form a beautiful Society. It views Communitys, Friendships, Relations, Dutys ; and considers by what Harmony of particular Minds the general Harmony is compos'd, and *Common-Weal* establish'd. / Nor satisfy'd even with Publick Good in *one* Community of Men, it frames it-self a nobler Object, and with enlarg'd Affection seeks *the Good of Mankind*. It dwells with Pleasure amidst that Reason, and those Orders on which this fair Correspondence and goodly Interest is establish'd. Laws, Constitutions, Civil and Religious Rites, all that civilizes or polishes rude Mankind, the Sciences and Arts, Philosophy, Morals, Virtue [...]. » Part. I, sect. 3 (*Char.*, II, 211-212).

de l'enthousiasme peut se discipliner. Mais tant que cette transmutation reste un mystère, il faut s'attacher à relever la profonde homogénéité de la combinaison dans la masse primitive de l'enthousiasme.

On objectera qu'à définir l'enthousiasme comme un mixte de contagion et de communication, nous ne justifions en rien l'identification, posée en principe, de la communication de la philosophie morale et d'un enthousiasme. Que l'enthousiasme soit communication, cela n'implique pas que la communication philosophique soit elle-même un enthousiasme, et notre problème s'effondrerait. Il n'en est rien. En premier lieu, il est manifeste que l'enthousiasme a pour terme l'image d'un public, qu'il soit partiel, dérivé, vicieux, ou étendu jusqu'au genre humain comme tel.

> Que les poètes, les hommes d'harmonie, dénient, s'ils le peuvent, cette force de la *nature* ou résistent à cette *magie morale*. Quant à eux, ils héritent une double part de ce charme. Car, en premier lieu, la passion même qui les inspire est l'*amour des rythmes, de la convenance et de la proportion* ; et ceci non dans un sens étroit, ou d'une manière *égoïste* (car qui compose pour *lui-même* ?), mais dans une amicale perspective sociale, pour le plaisir et le bien des autres, même jusqu'à la postérité et les générations futures [1].

Est enthousiasme toute adresse : celle du prophète, celle du poète, celle du philosophe nécessairement. En second lieu, Shaftesbury ne cesse d'identifier son allocution, dans les *Caractéristiques*, à un enthousiasme. Le motif de cette identification se trouve directement dans la nature contagieuse et communicative de l'enthousiasme.

Déjà la *Lettre* signalait le phénomène singulier d'un « enthousiasme de seconde main » [2], pour rendre compte de la contagion en l'absence d'expérience directe, par le jeu des récits de témoignage et de la rumeur. Cet effet n'est pas extérieur, ni contingent ; mais, essentiel à l'enthou-

1. « Let Poets, or the Men of Harmony, deny, if they can, this Force of *Nature*, or withstand this *Moral Magick*. They, for their parts, carry a double Portion of this Charm about with 'em. For in the first place, the very Passion which inspires 'em, is it-self *the Love of Numbers, Decency and Proportion* ; and this too, not in a narrow sense, or after a *selfish* way (for Who is there that composes for *himself*?) but in a friendly social View ; for the Pleasure and Good of others ; even down to Posterity, and future Ages. » *Sensus Communis*, part. IV, sect. 2 (*Char.*, I, 136).

2. « There is a sort of Enthusiasm of second hand. » Sect. 6 (*Char.*, I, 43).

siasme, il constitue son mode d'être. Il faut entendre que l'enthousiasme, en tant qu'imagination d'une altérité admirable, est en lui-même social ; il est la socialité elle-même. L'enthousiasme des autres appelle mon propre enthousiasme qui le prend pour objet : redoublement sans fin de la socialité. Mais cette propriété n'a pas seulement pour fonction d'expliquer le caractère grégaire des fanatiques ; elle permet un singulier repli ou écho de l'enthousiasme dans l'écriture de Shaftesbury. Les *Mélanges*, II, chap. 1, y insistent complaisamment :

> Après avoir fait quelques réflexions impromptues sur la *Lettre* de notre auteur, je pensais m'être suffisamment acquitté de cette tâche, jusqu'à ce que, passant au traité suivant, je me trouvai encore plus profondément engagé. Je perçus vivement que je n'avais encore qu'à peine pénétré l'*humeur* de l'auteur, ou senti quelque chose de cette *passion* qui, comme il nous en informe, est si aisément communicable et naturellement engageante. Mais ce que j'avais négligé dans mes premières réflexions, se trouva naturellement naître en moi quand j'y réfléchissais à nouveau. En sorte que j'éprouvais par cette expérience la vérité de ce mot de notre auteur : que nous connaissons tous quelque chose de ce principe. [...] J'ai certes entendu dire que la lecture même des traités et des relations de la *mélancolie* a été capable d'engendrer cette passion dans le lecteur trop zélé et attentif. Et ceci peut avoir été la raison pour laquelle notre auteur lui-même (comme il paraît le suggérer vers la fin de sa première *Lettre*) n'était assurément pas disposé à lutter au corps à corps avec son sujet ou à nous donner, d'un seul coup, la définition précise de l'ENTHOUSIASME. [...] Quoi que le sujet puisse être *en lui-même*, nous ne pouvons nous empêcher d'être transportés quand nous y pensons [1].

1. « After having made some cursory Reflections on our Author's *Letter*, I thought I might have sufficiently acquitted my-self on this head ; till passing to his next Treatise, I found my-self still further ingag'd. I perceiv'd plainly that I had as yet scarce enter'd into our Author's *Humour*, or felt any thing of that *Passion*, which, as he informs us, is so easily communicable and naturally engaging. But what I had pass'd over in my first Reflections, I found naturally rising in me, upon second Thoughts. So that by experience I prov'd it true what our Author says, "That we all of us know something of this Principle." [...] I Have heard indeed that the very reading of Treatises and Accounts of *Melancholy* has been apt to generate that Passion in the over-diligent and attentive Reader. And this perhaps may have been the reason, why our Author himself (as he seems to intimate towards the Conclusion of his first *Letter*) car'd not indeed to grapple closely with his Subject, or give us, at once, the precise Definition of ENTHUSIASM. [...] Whatever this Subject may be *in it-self* ; we cannot help being transported with the thought of it. » *Char.*, III, 29-30.

L'enthousiasme de deuxième main (« second hand ») de la *Lettre* surgit quand on y repense (« upon second thoughts »). L'enthousiasme n'est jamais, à proprement parler, un objet ; il tend toujours, si l'on peut dire, à se subjectiver. D'où la difficulté de sa définition. Shaftesbury attribue cette propriété à la mélancolie. Dans son lien essentiel à la manie, en effet, elle n'est pas autre chose que l'enthousiasme.

L'auteur du *Problème XXX*, identifié par la tradition à Aristote, définissait la mélancolie comme un mélange instable dont les effets étaient comparables à ceux de l'ivresse. La *Lettre* lui doit beaucoup. D'abord, la mélancolie est capable du pire comme du meilleur, susceptible de prendre la forme de l'enthousiasme sublime comme celle du désespoir ; mieux, elle est autant au principe de la maladie et de l'égarement que de cette folie qui fait sortir de soi le poète. Enfin, et c'est un point important, la mélancolie péripatéticienne doit être comprise dans une pathologie de la communication. La mélancolie, comme l'ivresse, produit l'abattement, le repli hébété sur soi-même, mais elle est tout aussi bien puissance extatique, élan qui pousse hors de soi, et s'exprime dans les débordements de la parole comme ceux du sexe. Le véritable centre de la conception de l'enthousiasme est là : dans l'informe d'un élan fondamentalement obscur. Il faut remarquer que la mélancolie, dans le *Problème XXX*, n'est pas inscrite dans le cadre plus vaste d'une théorie des humeurs, mais examinée pour elle-même ; la *Lettre* ira plus loin dans le refus d'une médicalisation de l'enthousiasme.

Shaftesbury trouve une compréhension décisive de la question de la mélancolie dans *Enthusiasmus Triumphatus, or, a Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm* (1656) de Henry More[1]. La pensée du *Problème XXX* est inscrite dans un nouveau cadre problématique. L'enthousiasme n'est pas seulement l'inspiration des poètes, mais avant tout le fanatisme religieux, plus précisément sectaire, dans ses manifestations diverses, tremblements, transes, prophétisme, etc. Est enthousiaste celui qui prétend à une communication

1. Sur la question de l'enthousiasme chez Méric Casaubon et Henry More, voir M. Heyd, *« Be Sober and Reasonable »..., op. cit.*, chap. 3.

divine immédiate et se dit possédé par l'esprit. More mobilise le texte péripatéticien pour expliquer l'enthousiasme par l'ivresse naturelle qu'est la mélancolie. Mais la théorie subtile et difficile de la crase instable est abandonnée ; la mélancolie est simplement une discrasie, un *distemper*, par opposition au seul vrai *temper* qui est la raison elle-même. Dans *Enthusiasmus Triumphatus*, le concept cambridgien de disposition[1] rencontre le problème de l'enthousiasme ; événement capital, puisque sans lui la *Lettre sur l'enthousiasme* n'aurait pas été possible. More ajoute à ce que nous appellerons la diététique – pour lui aussi la discipline des imaginations est une affaire de régime – une fonction critique : il oppose le *temper* à l'enthousiasme et lui assigne pour tâche d'en diriger la « cure ». Il revendique ainsi l'identité de la raison et de la disposition, donne explicitement cette définition, dont le destin est considérable dans Shaftesbury, jusque dans les textes privés des *Askêmata*, de la raison comme composition qui dispose au libre examen :

> Par raison, j'entends une composition[2] de l'esprit si établie et prudente qu'elle se défiera de toute imagination trop extravagante et ardente qui tenterait d'emporter l'assentiment avant un examen délibéré[3].

La raison est cette chandelle dans l'obscurité d'une nuit profonde que les fanatiques nous incitent à souffler, au risque de nous perdre ; car il n'y a pas d'autre lumière que celle de la raison, mais la même lumière autrement diffusée dans la révélation[4].

Plus importante encore est l'insistance sur le caractère protéiforme et profondément équivoque de la mélancolie. Ainsi, entre les deux *distempers* apparemment opposés que sont l'athéisme et l'enthousiasme, il existe une connivence profonde. Une même mélancolie peut nous mener à l'un comme à l'autre ; tous deux s'accordent à refuser de reconnaître dans la sobriété de la raison l'indispensable disposition religieuse. Mieux, *Enthusiasmus Triumphatus* découvre, à la fin, que cet

1. Voir notre chap. III, 1.
2. « Composure ».
3. Dans l'édition de 1662 (*Collection of Several Philosophical Writings*, part. III) que possédait Shaftesbury, p. 38.
4. *Ibid.*, p. 39.

enthousiasme supérieur et authentique[1] qu'est la foi peut lui aussi trouver son principe dans la mélancolie[2]. Henry More finit par assigner à la mélancolie, non plus la nature d'un *distemper*, mais la fonction d'une vraie disposition. Shaftesbury ne devait-il pas trouver là les indices d'une dialectique de l'enthousiasme ? On ne saurait surestimer l'importance de l'*Enthusiasmus Triumphatus*. Les *Mélanges*, II, chap. 2, entre une référence à Cudworth et un renvoi à Bacon, revendiquent cette paternité[3].

Mais Shaftesbury pousse beaucoup plus loin l'extension de l'enthousiasme. Identifié exemplairement à l'élan du poète ou du philosophe vers son public, l'enthousiasme investit la totalité des relations, des affections, des dispositions humaines, parce qu'elles impliquent une altérité minimale[4]. Quand les premières pages des *Moralistes* parlent d'une « romantick passion »[5], cette affection qui porte indifféremment sur les objets de la poésie, de la musique, de la philosophie, de l'amour, est l'enthousiasme lui-même. La philosophie de l'enthousiasme ne produira-t-elle pas un changement dans le goût lui-même ? Déjà, dans Shaftesbury, « romantique » cesse d'être péjoratif, c'est-à-dire d'être conjoint à « gothique » ou employé pour « romanesque ». La part. III, sect. 2, explicite l'association. Philoclès s'étonne de ce que seuls les amants paraissent affectionner les solitudes et *wildernesses* ; une nature non apprêtée est la meilleure scène pour l'enthousiasme, parce qu'elle est le territoire du sublime :

> – Ne le dis pas seulement des AMANTS, répliqua-t-il [Théoclès]. Car n'en va-t-il pas de même chez les POÈTES, et tous ces *étudiants* de la NATURE et des *arts* qui l'imitent ? En somme, n'est-ce pas vraiment le cas de tous ceux qui sont *amants* des MUSES ou des GRÂCES ?
> – Quoi qu'il en soit, dis-je, tous ceux qui sont pénétrés de cette manière *romantique* sont considérés, vous le savez, comme des gens qui soit ont

1. *Ibid.*, p. 45. More vante l'« enthousiasme véritable et légitime » des âmes saintes qui sont « comme enivrées par leur sens exquis de la vie divine ». Avant l'*enthusiastick friend* qui clôt la *Lettre sur l'enthousiasme*, More se déclare un « ami » de cet enthousiasme relevé.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Char.*, III, 65-69.

4. Même la solitude, enthousiasme retombé dans l'abattement mélancolique, n'y échappe pas. C'est en particulier le cas de l'ascèse privée. Voir sur ce point notre chap. VI, 5.

5. *Char.*, II, 182-183.

manifestement perdu l'esprit, soit sont submergés de *mélancolie* et d'ENTHOUSIASME[1].

Toutes les communications possibles sont ramenées à un ravissement premier, une folie ordinaire de la nature humaine. La mélancolie est le nom, si l'on peut oser cette contradiction apparente, de la pathologie la plus normale, c'est-à-dire de l'affection primitive, dont procèdent tous les abattements et toutes les créations. *Le Soliloque ou les conseils à un auteur* cite le vers d'Horace : « aut insanit homo, aut versus facit »[2], et identifie l'élan qui pousse Shaftesbury à converser avec lui-même à une « phrenzy »[3]. Il est vrai que discourir avec soi-même, pour l'âge classique, si ce n'est pas s'adresser à Dieu, est la manie d'un mélancolique[4].

Si l'enthousiasme est l'admiration devant une présence démesurée, qui nous ravit ou nous terrifie, il est au principe de l'étonnement philosophique[5] autant que de la superstition. Son extension, son indifférenciation, sa nature communicative et contagieuse sont telles qu'aucun empire n'est épargné, surtout pas la raison. L'enthousiasme, qui est « merveilleusement puissant et extensif »[6], commence dès qu'on se porte plus loin que soi, comme le montrent les formules récurrentes de Shaftesbury[7]. Il a donc toujours commencé. Décrivant la hiérarchie des ordres de beautés, depuis les formes formées, de l'art ou de la nature, aux formes qui forment, et à cette beauté ultime qui les a toutes

1. « Say not this, reply'd he, of LOVERS only. For is it not the same with POETS, and all those other *Students* in NATURE, and the *Arts* which copy after her ? In short, is not this the real Case of all who are *Lovers* either of the MUSES or of the GRACES ? / However, said I, all those who are deep in this *Romantick* way, are look'd upon, you know, as a People either plainly out of their Wits, or over-run with *Melancholy* and ENTHUSIASM. » *Char.*, II, 394.

2. *Char.*, I, 162.

3. *Char.*, I, 292.

4. « Contre la solitude [...] la mesme nature a donné la parole à l'homme, non afin que seul et en soy-mesme il parle, car se serait folie, ainsi afin qu'il s'en serve à l'endroit des autres. » Stephano Guazzo, *La Conversation Civile* (trad. française de 1592), cité par C. Haroche et J.-J. Courtine, *L'Histoire du visage*, Paris, Rivages, 1988, p. 181.

5. *Mélanges*, II, chap. 1, avec en note une référence au premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote (*Char.*, III, 37).

6. *Char.*, I, 52.

7. Par exemple, *Char.*, I, 15 : « beyond themselves » ; II, 16 : « beyond himself » ; III, 31 : « above ourselves ».

formées, la sect. 2 de la troisième partie des *Moralistes*, rendue célèbre par les commentaires de Cassirer, se clôt sur un : « et de la sorte tous les *enthousiasmes* des autres genres se résolvent dans le nôtre »[1]. Aussi, quand Théoclès lance son « all, all enthusiasm ! »[2], il semble qu'il vise la résolution de toutes les passions dans l'éros philosophique qui les dépasse. La postérité retiendra cette image d'une échelle de l'enthousiasme, et y verra un nouveau platonisme. Mais c'est méconnaître à quel point la tradition platonicienne de l'enthousiasme divin est contaminée par la tradition péripatéticienne de la bile noire. L'unité de tous les enthousiasmes doit alors être comprise en un autre sens : non la résolution finale, non l'intégration dans l'enthousiasme supérieur, mais la dissolution primitive du fond mélancolique, l'obscurité de l'origine dont tous les élans communicationnels procèdent et s'extirpent.

4. ENTHOUSIASME ET PERSONNIFICATION

La *Lettre sur l'enthousiasme* commence par une réflexion sur l'art de commencer qui, dans l'Antiquité, revenait à invoquer les Muses[3]. On se tromperait à n'y voir qu'un badinage ; est suggéré là l'essentiel de l'enthousiasme, sa nature. L'invocation est le phénomène général de la communication. Shaftesbury croit-il aux Muses ? Non, mais il croit au destinataire, à la présence sourde de l'altérité à laquelle on s'adresse. Ce mouvement est une « contrainte remarquable » pour les poètes, parce qu'il est une nécessité pragmatique pour la communication. Et pourquoi réfléchir sur l'invocation des Muses, plutôt que de les invoquer ? Mais c'est que cet « air of enthusiasm » ne convient pas aux Modernes. L'imiter serait l'affecter. Comme il n'est pas possible de répéter sans affectation la forme antique du commencement, on la réfléchira. A défaut

1. *Char.*, II, 408.
2. *Char.*, II, 400.
3. *Char.*, I, 4.

d'être l'air, l'enthousiasme de l'adresse aux Muses devient l'objet. Cette dialectique peut sembler artificieuse. Elle exprime pourtant une structure que la philosophie de Shaftesbury ne cessera d'approfondir. La différence des Anciens et des Modernes, l'abîme qui les sépare, interdit la répétition et conditionne la réflexion [1].

Qu'on n'aille pas croire cependant que l'affaire se réduit à la simple opposition entre la sincérité antique et l'affectation moderne. Il faut ajouter un degré supplémentaire dans le raffinement. Chez les Anciens,

> le poète pouvait en toute vraisemblance feindre une extase, quoiqu'il n'en ressentît aucune ; et même si l'on supputait que c'était pure affectation, cela passait cependant pour quelque chose de naturel et ne pouvait manquer de plaire [2].

Le critère du naturel d'une posture n'est pas le fait que le sentiment est réellement éprouvé. Il ne faut pas opposer la nature et l'art, mais l'air de la nature – qui implique tout un art – et l'air de l'art, c'est-à-dire l'art qui sent l'art [3]. On dira que Shaftesbury coupe les cheveux en quatre. Il tire simplement les conséquences rigoureuses du fait que l'expérience interne n'est pas la norme qui permet de juger l'authenticité de l'enthousiasme. « Que le sujet de l'apparition soit vrai ou faux, les symptômes sont les mêmes, et la passion est de force égale dans la personne qui est frappée par la vision. » [4] A l'épreuve subjective, la *Lettre* substitue la réception critique comme *test* de la vérité. Les Anciens, devant l'invocation aux Muses, étaient bon public. C'est la nature contagieuse de l'enthousiasme qui rend plausible cette distinction entre une feinte naturelle et une criante affectation : les Anciens n'étaient peut-être pas sincères, mais ils pouvaient se persuader qu'ils l'étaient.

1. Voir notre étude sur « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », art. cit.

2. « The Poet might with probability feign an Extasy, tho he really felt none : and supposing it to have been mere Affectation, it wou'd look however like something natural, and cou'd not fail of pleasing. » *Char.*, I, 5.

3. Voir notre chap. V, 6.

4. « Whether the matter of Apparition be true or false, the Symptoms are the same, and the Passion of equal force in the Person who is Vision-struck. » *Char.*, I, 50.

> Les hommes, comme votre Seigneurie ne l'ignore pas, ont l'heur merveilleux de se tromper eux-mêmes, chaque fois qu'ils y mettent du cœur ; et le plus petit commencement d'une passion nous permettra non seulement de bien la jouer, mais encore de nous y employer nous-mêmes au-delà de notre propre mesure[1].

L'enthousiasme est ce mouvement hallucinatoire[2]. Dans cette faculté *naturelle* de feinte et d'illusion, on ne saurait rencontrer une distinction toute faite entre une bonne et une mauvaise espèce.

L'adresse inaugurale aux Muses est le type de l'enthousiasme parce qu'elle est l'imagination d'une présence. Mais cela signifie précisément que l'opération propre de l'enthousiasme est la personnification. Il faut dégager l'importance du thème dans l'ensemble de la pensée de Shaftesbury : il permet d'articuler la question de la communication et l'embarras de l'indifférenciation primitive de l'enthousiasme. Ce mouvement de personnification a la valeur d'une contrainte structurelle.

> Un *poète* [...] ne peut rien faire de grand dans son genre sans l'imagination ou la supposition d'une *divine présence* qui puisse l'élever à quelque degré de cette passion dont nous parlons. Même le froid LUCRÈCE emploie l'inspiration, quand il écrit contre elle, et se trouve contraint de susciter une apparition de la *nature*, sous une forme divine, pour l'animer et le conduire dans l'œuvre même par laquelle il déprécie la nature et la dépouille de toute sa sagesse et sa divinité apparentes[3].

1. « Men, your Lordship knows, are wonderfully happy in a Faculty of deceiving themselves, whenever they set heartily about it : and a very small Foundation of any Passion will serve us, not only to act it well, but even to work our-selves into it beyond our own reach. » *Char.*, I, 5.

2. La vertu elle-même, enthousiasme raffiné, n'échappe pas à cette illusion primitive, même si elle est, dans son cas, bénéfique. Car comment comprendre autrement ces énoncés de l'*Enquête* qui semblent contredire l'image d'un Shaftesbury réaliste ? « S'il n'y a pas un aimable ou un difforme *réels* dans les actes moraux, il en est au moins des *imaginaires* dont la force est entière. » (*Char.*, II, 43). Shaftesbury affirme que si la vie n'était qu'un rêve, cela ne changerait rien à la morale (*Char.*, II, 173). C'est simplement que, dans l'*Enquête*, la vertu consiste dans l'usage critique des imaginations, ou en une imagination correcte et exacte, conformément à la tradition stoïcienne.

3. « No *Poet* [...] can do any thing great in his own way, without the Imagination or Supposition of a *Divine Presence*, which may raise him to some degree of this Passion we are speaking of. Even the cold LUCRETIUS makes use of Inspiration, when he writes against it ; and is forc'd to raise an Apparition of *Nature*, in a Divine Form, to animate and conduct him in his very work of degrading, and despoiling her of all her seeming Wisdom and Divinity. » Sect. 6 (*Char.*, I, 51-52).

Cette contrainte, attestée par sa contestation même, vaut pour toute communication, y compris pour la *Lettre sur l'enthousiasme* elle-même : « Si je passe pour extravagant, à m'adresser comme à vous je l'ai fait, vous devez m'autoriser à plaider l'excuse d'une *impulsion.* »[1] Quant à l'objet constamment visé par la personnification, il n'est pas autre chose que la présence d'un public. L'adresse tend essentiellement à produire une image partielle de l'espace public qui est son objet final[2]. Nous tenons là, enfin, la structure qui justifie pleinement l'identification entre la question de l'enthousiasme et le problème de la publication, et la thèse selon laquelle ce problème, parce qu'il livre tous les principes, constitue la science shaftesburienne de la nature humaine.

> Combien l'imagination d'une telle présence doit exalter un génie, nous pouvons l'observer simplement à partir de l'influence qu'une présence ordinaire a sur les hommes. Nos beaux-esprits modernes sont plus ou moins excités selon l'opinion qu'ils ont de leur compagnie, et l'idée qu'ils se forment en eux-mêmes des personnes auxquelles ils font leurs hommages. Un acteur ordinaire, sur la scène, nous montrera combien une pleine salle de gens de qualité l'exalte au-delà du point ordinaire. Et vous, Monseigneur, qui êtes le plus noble des acteurs, et qui avez le plus noble des rôles assignés aux mortels sur cette scène terrestre, quand vous jouez pour la *liberté* et l'*humanité*, la présence publique, celle de vos amis, et des soutiens de votre cause, n'ajoute-t-elle pas quelque chose à votre pensée et votre génie[3] ?

1. « If I appear extravagant, in addressing to you after the manner I have done, you must allow me to plead an *Impulse.* » Sect. 6 (*Char.*, I, 55).

2. Ainsi s'expliquent, par exemple, les résidus de l'esprit public dans le despotisme : « Si les hommes n'ont *réellement* aucune relation publique, aucun magistrat en commun qui les chérisse et les protège, ils ne cesseront d'*imaginer* qu'ils en ont un ; et, comme ces animaux nouveau-nés qui n'ont jamais vu leur mère, ils s'en imagineront une et s'attacheront (comme s'ils étaient poussés par la nature) à quelque forme ressemblante pour en obtenir bienveillance et protection. » *Sensus Communis*, part. III, sect. 1 (*Char.*, I, 108).

3. « How much the Imagination of such a Presence must exalt a Genius, we may observe merely from the Influence which an ordinary Presence has over Men. Our modern Wits are more or less rais'd by the Opinion they have of their Company, and the Idea they form to themselves of the Persons to whom they make their Addresses. A common Actor of the Stage will inform us how much a full Audience of the Better Sort exalts him above the common pitch. And you, my Lord, who are the noblest Actor, and of the noblest Part assign'd to any Mortal on this earthly Stage, when you are acting for *Liberty* and *Mankind* ; does not the publick Presence, that of your Friends, and the Well-wishers to your Cause,

Le public est un fantasme têtu qui hante tout élan communicationnel. Même les auteurs de méditations privées, trop « publick-spirited », ne peuvent se défaire de cette image[1]. S'il est vrai que « chacun distingue et reconnaît un intérêt public »[2], le principe éclaire autant les conduites normales que les déviations. De même que la sociabilité produit autant les sectes qu'un véritable public, de même la personnification aboutit aux mauvaises images comme aux bonnes. Nous manque encore le critère qui permettra de faire le tri.

La personnification est l'opération primitive de l'imagination. On n'a pas assez vu que les représentations, dans Shaftesbury, de l'enthousiasme, soulignent constamment ce mouvement de mise en image. L'allusion à la terreur panique, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, ne s'explique pas autrement.

> Nous lisons dans l'histoire que PAN, quand il accompagna BACCHUS dans une expédition aux *Indes*, trouva un expédient pour provoquer une terreur dans une armée ennemie, au moyen d'une petite compagnie, dont il ménagea avantageusement les clameurs parmi les rochers et les cavernes, propices aux échos, d'un vallon boisé. Le beuglement rauque des grottes, joint à l'aspect horrible de ces lieux obscurs et déserts, suscita chez l'ennemi une telle terreur que dans cet état leur imagination leur fit entendre des voix, et sans aucun doute voir également des formes, qui étaient plus qu'humaines ; tandis que l'incertitude de ce qu'ils craignaient augmentait encore leur crainte, et la propageait par des mines inconscientes plus vite qu'aucun récit n'aurait pu le transmettre. Voilà ce qu'ensuite les hommes appelèrent une *panique*[3].

---

add something to your Thought and Genius ? » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 1 (*Char.*, I, 7-8).

1. « Ils sont tellement animés par le souci d'un public qu'ils ne peuvent jamais s'accorder à eux-mêmes la moindre minute de réflexion privée, pour leur profit et leurs usages propres. C'est pourquoi, bien qu'ils fassent de fréquentes retraites, ils ne sont jamais *par eux-mêmes*. Le monde est toujours de la partie. » *Le Soliloque ou les conseils à un auteur*, part. I, sect. 1 (*Char.*, I, 164).

2. *Enquête sur la vertu*, livre I, part. III, sect. 1 (*Char.*, II, 41).

3. « We read in the History that PAN, when he accompany'd BACCHUS in an Expedition to the *Indies*, found means to strike a Terror thro a Host of Enemys, by the help of a small Company, whose Clamors he manag'd to good advantage among the ecchoing Rocks and Caverns of a woody Vale. The hoarse bellowing of the Caves, join'd to the hideous aspect of such dark and desart Places, rais'd such a Horror in the Enemy, that in this state their Imagination help'd 'em to hear Voices, and doubtless to see Forms too, that were more than Human : whilst the Uncertainty of what they fear'd made their Fear yet greater, and spread

Une psychanalyse bachelardienne ne manquerait pas de relever la récurrence, dans toute l'œuvre, de cette scène de l'enthousiasme[1]. L'obscurité et la confusion de ce paysage de grottes, de rochers, de forêts, est la représentation spatiale de l'enthousiasme lui-même. N'y retrouve-t-on pas l'informe et la démesure du fond ? Et l'écho n'est-il pas le premier moteur de la contagion ? Mais il y a plus : l'obscurité et la confusion sont comme la matière dans laquelle l'imagination découpe ses « formes ». L'enthousiasme est le chaos archaïque de la communication[2]. La théorie des *fleeting forms*, dans les notes de *Plasticks*, montrera combien ce point est essentiel pour une philosophie de l'enthousiasme.

Génies, nymphes, monstres, spectres, toute une faune païenne peuple la philosophie de Shaftesbury. Voilà un fait inintelligible si l'on n'admet pas le principe de la personnification. Le bestiaire de l'enthousiasme est naturellement équivoque et cette hésitation est à la mesure

---

it faster by implicit Looks than any Narration cou'd convey it. And this was what in after-times Men call'd a *Pannick*. » *Char.*, I, 14-15. Les *Mélanges*, II, chap. 2 (*Char.*, III, 69), renvoient sur ce thème au *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* de Bacon : la superstition, reposant sur la crainte, n'est pas autre chose que la terreur panique.

1. Par exemple : *Char.*, I, 21, à propos de l'enthousiasme poétique et amoureux : « Les forêts seraient peuplées de bergers et de bergères romantiques, et les rochers résonneraient des échos des hymnes qu'ils offriraient aux puissances de l'amour. » De même, *Char.*, I, 174, au sujet de l'amant qui pratique le soliloque : « Il peut d'aventure se rappeler combien de fois il s'est adressé aux bois et aux rochers à haute et intelligible voix [...]. » Comme exemple de paysage sublime, *Char.*, II, 390-391 : « La lumière faible et lugubre semble aussi horrible que le royaume des ombres : et le calme profond de ces lieux fait taire les hommes, frappés par les rudes échos que produit le moindre son dans les vastes cavernes du bois. Ici l'*espace* stupéfie. Le *silence* même est lourd de menaces ; tandis qu'une force inconnue travaille l'esprit, et que des objets équivoques excitent les sens sur le qui-vive. Des *voix* mystérieuses sont entendues ou imaginées ; et des formes diverses de la *divinité* semblent se présenter et paraissent plus manifestes sur cette scène sylvestre et sacrée, qui jadis donna naissance aux temples et favorisa la religion du monde antique. » Egalement, *Char.*, II, 393-394 (le contexte lie remarquablement ce paysage aux personnifications que sont les génies, les grâces, les muses) : « Même les *rochers* grossiers, les *cavernes* moussues, les *grottes* brutes et irrégulières, et les *chutes* d'eau brisées, avec toutes les grâces de la sauvagerie [*wilderness*] même, sont d'autant plus plaisantes qu'elles représentent mieux la *nature* [...]. » Et dans les *Askêmata*, à propos des « lieux romantiques », parmi d'autres références, **336** (*Exer.*, 359-360).

2. Les *Askêmata* renvoient violemment les représentations douteuses au chaos dont elles émanent : « ô toi, spectre hideux / Disparais, dissipe-toi, retourne au chaos. / A bas ! retourne au sein nocturne qui te nourrit, / A bas ! pensée bâtarde, / Engeance borgne de la nuit / A bas ! / Et toi, ô bel enfant / De l'éternelle vérité, / Lève-toi. Précède le jour. » **310** (*Exer.*, 337).

de l'indifférenciation première : les formes obscènes de satyres [1] côtoient des divinités bienveillantes. Ainsi toute la sect. 1 de la troisième partie des *Moralistes* est occupée par la rivalité de Silène et des nymphes, termes personnifiés de l'adresse enthousiaste de Philoclès [2] ; et l'imagination d'un génie du lieu inspire et étaye la compréhension du génie divin universellement diffusé.

> C'est ici, PHILOCLÈS, que nous trouverons notre *génie souverain* ; si nous pouvons charmer le *génie* du lieu (plus chaste et plus sobre que votre SILÈNE) pour qu'il nous inspire avec le vrai cantique de la nature, nous enseigne quelque hymne céleste et nous fasse ressentir la *divinité* présente dans les lieux solennels de notre retraite [3].

Le problème, en effet, est bien celui de l'irreprésentabilité [4]. La personnification tente de rendre sensible à l'imagination ce qui la dépasse. La représentation, au moyen d'un génie particulier, produit une affection qui nous touche. Mais voilà un bon usage de l'enthousiasme ; l'imagination, quand elle personnifie, produit aussi bien des spectres [5], des idoles baconiennes [6], tout comme les monstres de la mélancolie :

1. « Grotesques [...], antiques, satyres, boucs, bacchants, rites priapiques. » *Askêmata*, **322** (*Exer.*, 348).

2. Théoclès est étonné que les nymphes aient pu exciter en Philoclès cette passion. *Char.*, II, 341.

3. « Here, PHILOCLES, we shall find our *Sovereign Genius* ; if we can charm the *Genius* of the Place (more chast and sober than your SILENUS) to inspire us with a truer Song of Nature, teach us some celestial Hymn, and make us feel *Divinity* present in these solemn Places of Retreat. » *Char.*, II, 343.

4. « Ton être est sans limite, inscrutable, impénétrable. Dans ton immensité, toute pensée est perdue ; l'imagination [*Fancy*] renonce à son vol. » *Char.*, II, 345. A cet élan sublime de Théoclès, Philoclès répond par un « si vous vous arrêtez là, je perdrai la jouissance de cette charmante vision. Et je commence déjà par éprouver mille difficultés à imaginer [*fancying*] ce *génie universel* que vous décrivez » (*Char.*, II, 347). Ce problème de la représentation se pose dans les mêmes termes pour l'idée de l'intérêt de l'humanité. Voir *Sensus Communis*, part. III, sect. 2 (*Char.*, I, 111-112). Les images particulières se substituent trop aisément à l'idée cosmopolitique. Ainsi s'expliquent les génies nationaux des *Moralistes* (*Char.*, II, 242-245). Philoclès, avant d'être enthousiasmé à son tour, ne peut aimer que l'individu, non l'espèce : « C'était un objet trop métaphysique pour moi. En somme, je ne pouvais aimer que ce dont j'avais quelque image matérielle. »

5. Voir, par exemple, le « whatever *Personage* or *Specter* of DIVINITY is worship'd » des *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 39), et les formules récurrentes des *Askêmata*.

6. *Sensus Communis*, part. I, sect. 1 (*Char.*, I, 60-61) : « On peut sans doute nous accuser d'une ignorance opiniâtre et d'une idolâtrie aveugle, parce que nous avons reçu des opinions sans examen et consacré en nous-mêmes certaines *idoles* notionnelles dont nous ne suppor-

> Voici, PALÉMON, les peines de ton âme, et voici sa *mélancolie* : quand, ayant échoué dans sa poursuite de la beauté suprême, elle rencontre l'obscurité des nuages qui lui masquent le spectacle. Des monstres surgissent, non des déserts libyens, mais du cœur de l'homme, plus fertile [1].

La différence des monstres et des génies est exactement la même que celle des sectes et du public : une déviation d'une même source. *Sensus Communis* peut ainsi énoncer la règle de la personnification comme une forme singulière de la présupposition du sens commun [2] : « L'*espèce* du *beau*, du *noble*, du *galant*, se dévoilera elle-même en mille circonstances et dans mille objets. Le *spectre* toujours nous hantera, sous une forme ou une autre. » [3] A la lumière de ce principe de personnification, on ne trouve rien d'étonnant dans le fait que les *Askêmata*, pour décrire le travail stoïcien de discipline des imaginations, ne cessent d'accroître et de raffiner le bestiaire. Sans multiplier les citations, nous devons retenir le

> coupe à la racine les imaginations qui s'élancent, divaguent, s'envolent, planent, battent la campagne, les mal assorties, celles qui copulent et engendrent monstrueusement : centaures, chimères, cocatrix, et toute cette engeance [4].

L'ascèse elle-même n'échappe donc pas à cette contrainte de l'adresse, et nous devrons nous demander jusqu'à quel point elle lui obéit. Nous

---

tons jamais qu'elles puissent être découvertes ou mises en pleine lumière. Ce sont sans doute des monstres, et non des divinités ni des vérités sacrées, qui sont ainsi gardées soigneusement dans quelque recoin de notre esprit. Les spectres peuvent nous abuser tant que nous refusons de les retourner en tout sens et d'examiner leur forme et leur nature sous n'importe quelle lumière. »

1. « This, PALEMON, is the Labour of your Soul : and This its *Melancholy* ; when unsuccessfully pursuing the supreme Beauty, it meets with darkning Clouds which intercept his Sight. Monsters arise, not from Libyan Desarts, but from the Heart of Man more fertile. » Part. I, sect. 3 (*Char.*, II, 213).

2. Voir notre chap. II, 2.

3. « The *Species* of *Fair*, *Noble*, *Handsome*, will discover it-self on a thousand Occasions, and in a thousand Subjects. The *Specter* still will haunt us, in some Shape or other. » *Char.*, I, 139.

4. « Cut off the sallying roving towring high-flying ranging Fancyes, the ill pair'd, the monstrously copulating and engendring ones : Centaurs, Chimaeras, Cockatrices, and the Spawn of this kind. » PRO 30/24/27/10, f 227 g, **227** (*Exer.*, 365). Voir aussi **241** (*Exer.*, 280).

pouvons déjà avancer que la technique du soliloque privé repose essentiellement sur la personnification. L'usage des représentations exige qu'on les apostrophe comme des personnages ; l'ascèse leur prête une vie ou modèle la vie qu'elles ont déjà, dans un théâtre intérieur. Le nom de l'image est Hamlet[1].

> Apparence enchanteresse, merveilleuse ! Mystérieuse et équivoque !... Comment te connaîtrai-je ? Comment te dévoilerai-je ?... Ne te dérobe pas à mon approche. Ni ne crois que je te fuirai. Il me faut te connaître et te questionner. *Que tu portes avec toi l'air du ciel ou la pestilence de l'enfer / Tu te présentes sous une forme si suspecte / Que je dois t'appeler...* – Attends ! Car ton nom manque encore ; quand ta nature sera connue, il te sera donné franchement, sans flatterie ni crainte... Oh, que la décision est facile ! Et simple la question ! Et prompte la résolution ! (De quelle tragédie, de quelle solennité, de quelle emphase est-il besoin ici ?) « Si jamais elle concerne l'une des choses qui sont hors de notre portée... »[2] Arrière, fantôme ! Apparition ! Souffle !... C'est fini. Tel est le charme. Telle est la formule. Il suffit que tu la prononces, que tu la dises correctement, et d'un cœur sincère, et rien ne peut lui résister ; rien qui puisse tourmenter ; rien qui puisse hanter, stupéfier, terrifier. C'est fait. Tout est terminé[3].

Le fantasme est transformé par l'apostrophe en fantôme, de même que, dans *Les Moralistes*, l'adresse produisait comme son terme les images des nymphes. On retrouve dans *Le Soliloque ou les conseils à un auteur* le même procédé, dans le style plus convenu et policé d'une adresse aux Muses, dont Berkeley se moquera[4]. Qu'il s'agisse de la comédie des

1. Voir notre posface au *Manuel d'Epictète*, trad. E. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 144-146.

2. Citation du *Manuel d'Epictète*, I, 5, *op. cit.*, p. 64.

3. « Enchanting Wondrouse Form ! misteriouse dubiouse !... how shall I know thee ? how discover thee ?... Shrink not at my approach. nor think that I will fly thee. Know thee I must, and question thee. / *Bring with Thee Airs from Heaven or Blasts from Hell / Thou com'st in such a Questionable Shape ; / That I must call Thee...* – Hold ! for as yet Thy Name is wanting : which when thy Nature is known, shall frankly and without flattery or fear be given Thee... O Easy Decision ! short Question ! ready Resolution ! (what Tragedy ? what Solemnity ? what Emphasis needs there for this ?) [...] Away Ghost ! Phantome ! Air !...Tis over. This is the Charm. These are the Words. Pronounce 'em, say 'em but right, and with a good Heart ; and there is nothing to stand it : nothing that can perplex. nothing that can haunt, astonish, terrify. Tis done. All is at an End. » PRO 30/24/27/10, f 211 d, **311** (*Exer.*, 338).

4. *Char.*, I, 312-320. Voir *Alciphron*, *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. III, Paris, PUF, 1992, p. 228-229.

imaginations ou d'une tragédie shakespearienne, l'intériorité, dans les *Askêmata*, est, livrée à elle-même, la scène opaque d'un inconscient. La dualité qu'introduit le soliloque est le premier coup de théâtre. S'adresser à soi-même, dans la retraite, c'est se personnifier comme un autre. Le démon ou génie intérieur n'est-il pas le produit d'une idolâtrie du soi ? Quand le *Soliloque* trouve dans le démon de Socrate une préfiguration de cette division active de l'esprit qu'est le soliloque, il est clair que le but est de nous « personnifier nous-mêmes »[1] ; non seulement nous jouer nous-mêmes, mais nous mettre en personnage. « Par une puissante figure de rhétorique intérieure, l'esprit apostrophe ses propres imaginations, les campe selon les formes et les personnages convenables... »[2] Le soliloque est un repli de l'adresse sur elle-même. C'est pourquoi Shaftesbury oppose remarquablement le fantasme du public, dans le cas de l'amour ou de l'inspiration, et l'image philosophique du soi, dans le soliloque. Pourquoi les mystiques et les amoureux ne pratiquent-ils pas vraiment la conversation avec soi-même ?

> Un amant passionné, même s'il peut affectionner la solitude, ne peut jamais être *par lui-même*. Il est dans la même situation que l'*auteur* qui a commencé sa cour auprès du public, et se trouve embarqué dans une intrigue qui le divertit assez et le ravit à lui-même. Tout ce qu'il peut méditer dans la solitude est toujours interrompu par la présence imaginaire de la maîtresse qu'il poursuit. [...] C'est la même raison qui empêche le saint imaginaire, ou le *mystique*, d'être capable de cette récréation. Au lieu de regarder étroitement en lui-même, afin de cesser d'être un mystère pour lui-même, il est ravi par la contemplation d'autres natures mystérieuses, qu'il ne peut jamais expliquer ni embrasser. Il a les spectres de son zèle sous les yeux, et il est familier avec ses modes, essences, personnifications et présentations de la DÉITÉ comme le *sorcier* l'est avec ses différentes formes, espèces, et ordres de GENII [*génies*] ou DÉMONS[3].

1. « To personate our-selves ». *Char.*, I, 171.
2. *Char.*, I, 188. Voir notre chap. III, 2.
3. « For a passionate Lover, whatever Solitude he may affect, can never be truly *by himself*. His Case is like the *Author's* who has begun his Courtship to the Publick, and is embark'd in an Intrigue which sufficiently amuses, and take him out of himself. Whatever he meditates alone, is interrupted still by the imagin'd Presence of the Mistress he pursues. [...] 'Tis the same Reason which keeps the imaginary Saint, or *Mystick*, from being capable of this Entertainment. Instead of looking narrowly into his own Nature and Mind, that he may be no longer a Mystery to himself, he is taken up with the Contemplation of

On n'a pas vu combien ce thème s'explique précisément par la nature de l'élan enthousiaste. La formation du bestiaire et des images du public provient d'une extase primitive de la communication. La remarque : l'amant n'est jamais par lui-même, reprend exactement le reproche fait aux auteurs de méditations [1]. Cette « présence imaginaire », ces « spectres », sont les images partielles du public rémanentes dans l'adresse. Confronter le soliloque à l'enthousiasme extraverti de l'amoureux ou de l'inspiré, c'est supposer une relation étroite, qu'il faudra élucider, entre le problème de la constitution de l'espace public et la technique du soliloque.

Le mouvement de personnification, en tant qu'acte propre de l'imagination dans l'enthousiasme, explique non seulement le colloque privé mais le genre littéraire du dialogue. Si le ressort principal du dialogue et de la fable est, comme nous le verrons, un « personating way » [2], c'est à cette contrainte de la communication qu'il le doit directement [3]. Parce que le problème de l'adresse, qui donne son sens au mouvement de personnification, est le premier souci philosophique, on conçoit, outre la signification du dialogue, la nécessité de l'ecphrase. La sect. 2 de la deuxième partie des *Moralistes* décrit ce que pourrait être le tableau des vertus, personnifiées sous la forme de divinités [4]. Il s'agit d'un genre littéraire dont les modèles antiques sont le tableau de Cébès et la fable d'Hercule à la croisée des chemins [5]. Il faut soutenir que le principe esthétique de cette figuration des vertus, dont le *Jugement d'Hercule* donne la règle, n'est qu'un cas particulier du principe de personnification dans l'enthousiasme.

---

other mysterious Natures, which he can never explain or comprehend. He has the Specters of his Zeal before his Eyes ; and is as familiar with his Modes, Essences, Personages, and Exhibitions of DEITY, as the *Conjurer* with his different Forms, Species, and Orders of GENII or DAEMONS. » Part. I, sect. 2. *Char.*, I, 174-175.

1. *Char.*, I, 164. Cité précédemment en note.

2. *Mélanges*, V, chap. 5 (*Char.*, III, 296).

3. Les *Mélanges*, I, chap. 2, montrent comment la controverse tend au dialogue. Un théologien *imaginera* un adversaire (*Char.*, III, 11).

4. *Char.*, II, 252-254.

5. Rappelons que l'ensemble des *Second Characters* devait contenir non seulement, outre *Plasticks* et la *Letter Concerning Design*, *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules*, qui fut effectivement écrit, mais aussi *An Appendix Concerning the Emblem of Cebes*, qui ne le fut pas.

Cette contrainte structurelle de la communication est un des objets les plus constants de la réflexion de Shaftesbury, depuis les premiers textes jusqu'aux dernières notes de *Plasticks*. Les créations de l'art n'ont pas d'autre origine que ce même « fonds d'esprit visionnaire dans la nature humaine » que dégageait la *Lettre sur l'enthousiasme*. Les notes de *Plasticks*, reprenant la tradition rhétorique du *furor*, rapportent explicitement la première partie de la peinture, l'invention, au prophétisme et à l'extase poétique [1]. C'est ainsi que nous entendons interpréter la théorie des « fleeting forms ».

> Mais le *secret* (comme ci-dessus) de l'invention est encore (dans la jeunesse) de contempler de bons modèles, gravures (les plus proches des originaux et vraiment originales quand elles sont de la main des maîtres eux-mêmes), esquisses, cartons, s'il n'est pas en mesure d'approcher les peintures et les sculptures.
> Et de là les *formes évanouissantes* entre le sommeil et la veille, qui travaillent son ambition aussi bien que sa fantaisie (ainsi Thémistocle que les apparitions des trophées de Miltiade hantaient et poussaient à marcher la nuit – à comparer avec ces statues dont on racontait alors qu'elles marchaient, à l'époque où il s'en trouvait nombre dans une maison qui représentaient une famille, nombre sur toutes les places publiques. Voir Lucien).
> A partir de ces formes évanouissantes (appelle-les les *effluves* d'*Epicure* ou les *Idées* de *Platon*), l'apprenti ne cesse de rassembler, joindre, disjoindre, comparer, ajouter, soustraire, modifier, tempérer, mitiger, par peur d'une expression sauvage. Pense à cette manière commune d'imaginer des visages sur les murs dans les lieux obscurs quand des lignes aléatoires sont tracées au hasard, et surtout dans la fièvre, la maladie, ou l'indigestion [2]. Des

1. « All is *Invention* (the first Part or Division of Painting) *Creation*, *Divining* a sort of *Prophesying* and Inspiration. The Poetical Extasie and Rapture. Things that were never *seen* : no nor that ever *were* : yet feignd. *Painter* as *Poet* a second *Maker*. See Char...cks vol. I, p. 207. » PRO 30/24/27/15, f 29 g, **23**.

2. La maladie libère le mouvement de personnification. On interprétera de la même manière un développement biffé d'un *commonplace-book*, ignoré des commentateurs : « There are two lives between which are to choose. The one is that which is lead under the Government of the Passions. The other that which is lead under the Government of our Reason. / That of our Passions may well be *prima facie* and without examination the most inviting, and appear the most Deliciouse ; since they promise above what is, or can be, and make us conceive Pleasures that are not in the nature of things and have no real being, such as is imagin'd of them, as they are found when by the proof of them they come to be measur'd with the expectation that they were nourished in. And in the same manner as in the hight of Feavours men have inclinations as well as horrours that are extravagant and

grimaces et des formes laides. Parfois belles et charmantes, parfois bestiales et monstrueuses. *Celles-ci*, chasse-les, écrase-les ; *celles-là*, marque-les, note-les, remémore-les, cultive-les, repasse-les [1].

Le fond est, en premier lieu, obscur, nocturne. En sortent des lignes qui ne font pas encore des formes ; ou plutôt, les formes ne cessent de se former, ne sont pas stables, mais évanouissantes, toujours menacées par une retombée dans l'informe. Shaftesbury retrouve ici le chaos auquel les *Askêmata* renvoyaient les imaginations [2]. L'imagination suit un double mouvement : des avancées, des marches – celles des trophées, des statues, des lignes – des figures, des visages. On peut mesurer la proximité inquiétante entre le plus grand classicisme et la plus extrême sauvagerie : la discipline d'un Raphaël, toujours habile à dompter le fond, à le retenir en cultivant les formes et en maîtrisant les lignes. Il faut comparer ces notes de *Plasticks* au *En pensant au phénomène de la*

---

unaccountable and have often (as those who have had the experience of it can only best apprehend) certain earnest Desires and Reachings, as it were, after something where there is perfect Incohaerency ; as the deviding or cutting water or any substance that is fluid, like Clay, Wood, or any Body that wee know most Condense, the Spreading or Wraping of Flame, or Smoak, like Rolls of Parchment or any membranouse or Malliable Substance ; the Joyning of Figures where they disagree, as the filling equally a circular figure with an angular one or with many such within it ; in the same manner (I say) when Passion is in Possession of us and that our mind is out of its just Situation, so as not to reason on our present Condition nor to be able to redress in the Judgement what Passion has impos'd or set amiss in the Fancy. Then are wee made to conceive things that are not or such at least as they are not or differently from what their true Nature is, and doe with our wills and highest strain'd affections intirely follow whatever Incongruouse form or *Spectrum* of Pleasure our Master-Passion has set up. » PRO 30/24/27/13, f 18 g-18 d. Ce texte se poursuit jusqu'en 20 g.

1. « But again *the Secret* (as just above) of Invention is (when young) to view good Models Etchings (the nearest originals and really original when by the Masters themselves) Drawings Cartoons if not able to come at Pictures and Statues. / And from hence *fleeting Forms* between sleeping and waking, working on his Ambition as well as fancy. [so Themistocles haunted and made to walk at nights by the Apparitions of the Trophys of Miltiades (answerably to the Statues said to walk in those days, when many of a Family in the house, many in all publick places. see Lucian.)] / From these fleeting Forms (call 'em the *Effluvia* of *Epicurus* or the *Ideas* of *Plato*) the Proficient collects still, joyns, dis-joyns, compares, adds, substracts, modifys, tempers, allays, for fear of Wildness. Appeal to ordinary Fancy of Faces upon Walls in obscure places where casual Lines are drawn at randome, and chiefly in Feavour, Sickness, or Indigestion. Grimaces and ugly Forms : sometimes fair and beautifull, sometimes bestial monstrouse. *These* drive away beat down : *Those* mark note, remember, raise re-pass. » PRO 30/24/27/15, f 15 d, **9**.

2. **310** (*Exer.*, 337), déjà cité.

peinture (1946) de Michaux[1]. La parenté, qui sort de l'ordinaire (peindre, c'est être dans une fièvre de visages[2]), cesse d'étonner quand on tient compte de la méthode de *Plasticks* et de la tradition classique dans laquelle elle s'inscrit. Examinant, lui aussi, le phénomène de la peinture, Shaftesbury retrouve l'informe de l'enthousiasme dans le principe de l'invention. Mais l'invention, à laquelle l'art de Michaux donne tout, est maintenue par Shaftesbury – qui en cela ne s'excepte pas des classiques – dans le rôle d'une première partie de la peinture, que le dessin, le coloris, le mouvement viennent tempérer et civiliser. L'élan bacchique de l'enthousiasme précède la culture apollinienne qui le discipline.

L'invention est le moment de l'*imagery*. Shaftesbury, dans une allusion au passage précédemment cité, parle de la « force des φαντασίαι, formes évanouissantes, etc. »[3]. Comment peut-on mélanger de la sorte Idées platoniciennes, effluves d'Epicure, et imaginations d'Epictète[4] ? La concurrence entre Idées et effluves est manifestement traditionnelle : ce sont deux manières de comprendre les *espèces*[5]. Dans un passage de

1. « Dessinez sans intention particulière, griffonnez machinalement, il apparaît presque toujours sur le papier des visages. Menant une excessive vie faciale, on est aussi dans une perpétuelle fièvre de visages. Dès que je prends un crayon, un pinceau, il m'en vient sur le papier l'un après l'autre dix, quinze, vingt. Et sauvages la plupart. [...] Un portrait est un compromis entre les lignes de forces de la tête du dessinateur et la tête du dessiné. Le trajet définitif est le résultat de la lutte. Certains trajets renforcés, d'autres annulés, quelques-uns détournés. Je voudrais pouvoir dessiner les effluves qui circulent entre les personnes. » Repris dans H. Michaux, *Peintures*, préfaces de J. Dupin et G. Bonnefoi, Paris, Maeght, 1976, p. 37-38.

2. Et, plus généralement, la maladie. Shaftesbury, constamment souffrant lors de ses derniers mois napolitains, concevait le travail sur les formes évanouissantes comme une thérapeutique. Comme en témoigne cet autre texte de *Plasticks* : « That being sick and under Pains, Watches, Insomnies etc. as also disturbing Business or Affaires over-much for one in a low Habit etc. The Custome of viewing *the Forms* and revising these pleasing Specters not only good as Chacers Drivers away of other Species and Haunting Forms of Faces Grimaces etc. in weak Stomachs, Indigestions Head-Aches etc. ; but in reality helping the Passions, calming, allaying introducing new. But this conditionnaly that the just Virtusoso-Rules be practiz'd and none of the frightfull and ghastly Spectacles. » PRO 30/24/27/15, f 31 d, **25**. C'est peut-être cet usage de l'imagination qui rapproche le plus son propos des expériences de Michaux.

3. « The Force of the φαντασίαι fleeting Forms etc. » PRO 30/24/27/15, f 25 d, **19**.

4. Ces notes décrivent constamment le « travail plastique » dans les termes stoïciens d'un usage des imaginations.

5. Shaftesbury peut avoir en tête la « phantasia » de Hobbes : « Cette sensation, dans tous les cas, n'est rien d'autre que le phantasme originaire, causé comme je l'ai dit par la pression, c'est-à-dire par le mouvement, que les choses extérieures exercent sur nos yeux,

l'*Enquête sur la vertu* qui n'apparaît pas dans l'édition de 1699, et correspond par conséquent à des préoccupations tardives qui préfigurent nettement les notes de *Plasticks*, Shaftesbury reprend la distinction scolaire entre espèces sensibles et espèces intelligibles.

> De même que dans l'ordre sensible, les espèces ou images des corps, couleurs et sons, perpétuellement se meuvent devant nos yeux et agissent sur nos sens, même dans le sommeil, quand les objets réels eux-mêmes sont absents ; de même dans l'ordre moral et intellectuel, les formes et les images des choses ne sont pas moins actives et puissantes sur l'esprit.
> Dans ces images et ces tableaux vagabonds des mœurs que l'esprit nécessairement se figure à lui-même et porte toujours avec lui, le cœur ne peut pas du tout rester neutre ; mais constamment il prend parti en un sens ou un autre [1].

Il y a une activité automatique [2] de l'imagination dans l'évaluation morale comme dans l'invention artistique. Un flux primitif fournit les images qu'il faut trier.

Contrairement à ce qu'un préjugé pourrait faire croire, entre les effluves et les Idées, Shaftesbury ne penche pas nécessairement vers la solution platonicienne, et peut trouver des ressources considérables dans la tradition épicurienne. L'expression « fleeting forms » apparaît dans deux passages des *Moralistes* avec un sens purement matériel. Philoclès brosse à Palémon le tableau de l'économie universelle :

> Voici ces *lois* qui ne devraient pas ni ne peuvent se plier à aucun intérêt inférieur. Les puissances centrales qui soutiennent les orbes perpétuels,

---

nos oreilles, et les autres organes destinés à cela. Mais les écoles de philosophie, dans toutes universités de la chrétienté, se fondant sur certains textes d'*Aristote*, enseignent une autre doctrine : pour expliquer la vision, elles disent que la chose vue émet de toute part une *espèce visible*, c'est-à-dire dans notre langage une *représentation*, une *apparition*, un *aspect* visible, ou un *se-voyant*, dont la réception par l'œil constitue le fait de voir. » *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 12-13.

1. « As in the sensible kind, the Species or Images of Bodys, Colours, and Sounds, are perpetually moving before our Eyes, and acting on our Senses, even in sleep and when the real Objects themselves are absent ; so in the moral and intellectual kind, the Forms and Images of Things are no less active and incumbent on the Mind. / In these vagrant Characters or Pictures of Manners, which the Mind of necessity figures to it-self, and carries still about with it, the Heart cannot possibly remain neutral ; but constantly takes part one way or other. » Livre I, part. II, sect. 3 (*Char.*, II, 29-30).

2. Les *Exercices* parlent également d'un « Puppet-Play of Fancyes » (*Askêmata*, **219** [*Exer.*, 262]).

> dans leur balance et leur mouvement convenables, ne doivent pas être retenues pour conserver une forme évanouissante et sauver du précipice un animal chétif dont la frêle constitution, aussi protégée soit-elle, doit d'elle-même bientôt se dissoudre [1].

La seconde occurrence se trouve dans la peinture sublime, par Théoclès, des paysages tirés de la *Théorie sacrée de la terre* de Thomas Burnet.

> Vois de quel pas tremblant la pauvre humanité foule le bord des profonds précipices ! De là, dans l'horreur du vertige, ils regardent en bas, se défiant même de la terre qui les porte, tandis qu'ils entendent le bruit sourd au fond des torrents et voient la ruine d'un rocher suspendu ; des arbres qui pendent les racines en haut, et semblent entraîner avec eux plus de ruine encore. Ici les hommes à la pensée vide, frappés par la nouveauté de ces objets, se font pensifs et se plaisent à contempler les changements incessants de la surface de cette terre. Ils entrevoient, comme en un instant, les révolutions des siècles passés, les formes évanouissantes des choses et même la décadence de ce *globe* qui est le nôtre [2].

Les « fleeting forms » sont des configurations physiques qui vacillent sur la limite du chaos nocturne et de la lumière du monde. Il est très remarquable que ces deux passages des *Moralistes* unissent l'idée de forme évanouissante à la menace d'un précipice. Les formes sont dites « fleeting » parce qu'elles courent toujours le risque de s'évanouir dans la nuit de l'abîme. L'enthousiasme, poétique, prophétique, pictural, n'est-il pas ce fond d'où jaillissent et où retombent les personnifications fugitives ? Dans les notes de *Plasticks* aussi, ces formes étaient matérielles, puisqu'elles sortaient de la « materia plastica » de l'imagination. On

1. « Here are those *Laws* which ought not, nor can submit to any thing below. The Central Powers, which hold the lasting Orbs in their just Poize and Movement, must not be controul'd to save a fleeting Form, and rescue from the Precipice a puny Animal, whose brittle Frame, howe'er protected, must of it-self so soon dissolve. » Part. I, sect. 3 (*Char.*, II, 215).

2. « See ! with what trembling Steps poor Mankind tread the narrow Brink of the deep Precipices ! From whence with giddy Horrour they look down, mistrusting even the Ground which bears 'em ; whilst they hear the hollow Sound of Torrents underneath, and see the Ruin of the impending Rock ; with falling Trees which hang with their Roots upwards, and seem to draw more Ruin after 'em. Here thoughtless Men, seiz'd with the Newness of such Objects, become thoughtful, and willingly contemplate the incessant Changes of this Earth's Surface. They see, as in one instant, the Revolutions of past Ages, the fleeting Forms of Things, and the Decay even of this our *Globe*. » Part. III, sect. 1 (*Char.*, II, 389).

peut donc également donner de ce moment des *fleeting forms* une description selon le vocabulaire stoïcien : l'enthousiasme est la φαντασία non domestiquée, qui doit être réglée par un usage critique des imaginations, dont l'équivalent est le tri sévère par lequel le peintre sélectionne et épure ces formes qui s'imposaient d'abord à lui comme des fantômes [1].

Nous sommes passés du principe de personnification, à propos de l'enthousiasme poétique et religieux, à la question plastique des formes évanouissantes. Mais c'est toujours du même phénomène qu'il s'agit. Et le projet de *Plasticks*, ignorant toute séparation autre que de degré d'expression entre l'éthique et l'esthétique, applique naturellement la théorie des images dans la critique de la religion.

> Lance-toi ici dans une invective (mais avec mesure et ironie socratique [2]) contre ces gens de la Haute Eglise et ces papistes qui tolèrent ou recommandent cette horrible représentation (la *crucifixion*) ; et ces autres saints qu'on adore dans leurs agonies et dont on fait des retables, des ornements d'église, et pour les cabinets obscurs, etc. Ce n'est pas ici notre rôle de critiquer (comme de véritables et zélés protestants) le côté idolâtre. Au contraire, si nous disions tout haut notre pensée, nous pourrions encourir quelque courroux, peut-être, parce que nous amoindrissons la force de ce mot terrible, *idolâtrie* (que nous pourrions peut-être confiner à la seule *vertu matérielle*, au *culte des reliques*, autorisant tout le reste pour le bien du vulgaire qui toujours forgera l'idole, et pour qui il vaudrait mieux qu'on en forge une belle qu'il ait à disposition). Mais en ce qui touche l'humanité [3] et les manières, une chose dont je suis certain est que ceci est entièrement mauvais, nuisible, et que cela *baigne* les jeunes esprits dans la cruauté et le massacre impitoyable. Et profite ici de l'occasion pour louer le génie de notre peuple qui s'oppose à ce qu'on mette un homme à la torture pour ensuite lui donner du répit. Quoiqu'il soit par ailleurs si avide de spectacles de combats, mais non impitoyable.
> Par-dessus tout, fais l'éloge de nos lois pour avoir aboli la question.

1. Voir *Enquête sur la vertu*, livre II, part. 2, sect. 1 : « Toute créature qui raisonne ou réfléchit est, par sa nature, contrainte de supporter l'*examen* de son propre esprit et de ses actions ; et d'avoir des représentations d'elles-mêmes et de ses affaires intérieures, qui constamment passent devant elle, lui sautent aux yeux et hantent son esprit. » *Char.*, II, 118-119.

2. Sur ce thème, voir notre chap. VI, 2.

3. « Humanity », et non « mankind » : il s'agit de la politesse et de la παιδεία.

Pas de *roue*. « Le *spectacle* corrompt plus que l'exemple n'amende ou n'effraie. »[1]

L'enthousiasme ne se manifeste pas seulement par l'inspiration intérieure, mais par l'affection pour la pompe et les rites extérieurs. Sous cette forme, il s'appelle *superstition* ; son modèle est le catholicisme, religion esthétique, dont l'apparat diversifié permet à l'énergie de la croyance tous les étayages, toutes les déviations et sublimations. Le principe de personnification, dans l'enthousiasme, donne une explication philosophique de l'idolâtrie. C'est bien ce principe qui permet d'affirmer, d'une manière presque nietzschéenne, que le vulgaire « will always frame the idol »[2].

Un des intérêts majeurs de la théorie des *fleeting forms*, pour une enquête sur l'enthousiasme, est qu'en illustrant parfaitement le principe de personnification elle suggère, en outre, la seule issue possible pour l'indifférenciation primitive. Comment éviter les déviations sectaires ou superstitieuses, et maintenir un véritable public comme terme de l'adresse ? La tâche de l'artiste est de trier et mesurer les formes. Plus généralement, le flux informe de l'enthousiasme exige un travail de différenciation : il faut *établir* la différence du légitime et du bâtard[3]. Shaftesbury ne se contente pas de reprendre et mêler toutes les traditions de l'enthousiasme, issues de Platon, d'Aristote ou de Longin ; il assimile

1. « Inveigh here (but with Modesty and Socratick Irony) against high-Church and Popish Toleration and Injunction of that horrid Representation (viz. Crucifixion) and other Saints ador'd in those Agonys and made Altar-Pieces, Church-Ornaments, and for Rooky Closets etc. Not our part here, to censure (like true Protestant and zealouse) the Idolatrouse part. On the contrary shoud we speak our Thought we might incur some Displeasure perhaps for diminishing the Force of that terrible Word *Idolatry* (which we might confine perhaps to the *Material Vertue* the *Relique-Worship* only, indulging all else for Vulgar's sake who will always frame the Idol and might better have one fram'd Beautifull to hand). But as to Humanity and Manners, sure I am, that this is all ill, injuriouse, and *imbruing* young Minds in Cruelty, cold-blood Massacre. And here take occasion to recommend the Genius of our Nation against keeping any thing in pain, and putting out of pain. tho' otherwise so greedy of fighting-Spectacles but not cold-blood. / Above all, praise of our Laws for Rack abolishd. no *Wheel*. "*Spectacle* corrupts more than the Example mends or terrifys." » PRO 30/24/27/15, f 109 g, **102**.

2. Sur la personnification à l'œuvre dans la superstition, voir également les *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 50). Le polythéisme qui multiplie les « odd Shapes, Species, and Forms of Deity » n'est qu'un effet de ce principe.

3. « Establishing a *legitimate* and a *bastard*-sort. » *Char.*, III, 67.

l'enthousiasme à la φαντασία des stoïciens et, corrélativement, il identifie sa purification, sa « cure », à l'usage intelligent des imaginations, comme si la capacité à être affecté d'une imagination était en l'homme le fond auquel la raison, entendue comme examen critique des représentations, venait donner une forme. L'imagination nous met en rapport avec une altérité, elle institue une communauté. En cela, l'imagination est relation. Mais cette communauté, ce sentiment d'une « présence publique », est hallucinatoire. De même, l'imagination est personnification, produit des images partielles du public qu'elle vise généralement. Ces images sont des fantômes. S'il n'est pas de forme pure de la communication antérieurement au travail par lequel les formes sont purifiées, la différenciation de l'enthousiasme, exactement comme l'usage rationnel des représentations dans la tradition stoïcienne, est une affaire de culture et de παιδεία.

2

La culture de l'enthousiasme

La *Lettre sur l'enthousiasme* exprime une philosophie de la purification et non de la dégradation. Les formes pures ne sont pas premières, mais dérivées. Tout le problème est celui de leur genèse à partir du fond informe de l'enthousiasme. Comment différencier les bonnes et mauvaises espèces de la communication ? Il apparaît que Shaftesbury comprend cette différenciation au moyen de la notion stoïcienne d'usage intelligent des imaginations. Mais cette solution n'est pas directement exploitée ni exposée. La réponse explicite, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, on le sait, consiste à recourir au rire et à la bonne humeur comme puissance de critique. Mais pourquoi le rire et la bonne humeur ? Ne doivent-ils pas être, eux aussi, formés et purifiés ? Un stoïcisme orthodoxe affirmerait plutôt que le rire lui-même doit faire l'objet d'un usage critique, et qu'il ne saurait remplir la tâche de la partie hégémonique. Comment le rire réglerait-il les passions, s'il est lui-même une passion ? C'est pourquoi, comme nous le verrons, les *Askêmata* adoptent des positions contraires à celle de la *Lettre sur l'enthousiasme* : ils font du rire, non le moyen de la différenciation, mais ce qui doit être différencié.

Il reste que la *Lettre* trouve dans l'*humour* le moyen essentiel de purification de l'enthousiasme. Une forte tradition attribue ainsi à Shaftesbury l'idée du ridicule comme *test of truth*[1]. La *Lettre* n'envisage

1. Voir, sur ce point, l'examen critique d'A. O. Aldridge, « Shaftesbury and the test of truth », *Publications of the Modern Language Association*, 60 (1945), p. 129-156. Notons que dans la langue de l'époque, « ridicule » a un sens le plus souvent subjectif : il s'agit de l'activité qui consiste à plaisanter ou à se moquer, non de la qualité de l'objet.

cependant qu'un usage négatif du ridicule, comme un moyen de purgation, jamais comme une preuve positive[1]. Mais avant d'envisager l'usage du ridicule comme un test, ne convient-il pas de soumettre le ridicule à un test supérieur ? C'est une des principales thèses de la critique de John Brown dans ses *Essays on the Characteristics* de 1751 : la raillerie elle-même doit être soumise au test de la raison ; l'instance ultime de la critique ne peut être que l'examen de la raison. En somme, on ne voit ni pourquoi Shaftesbury a recours à la raillerie, ni pourquoi il en reste à elle. A passer ainsi sans transition du problème – l'indifférenciation de l'enthousiasme – à sa solution – la différenciation par la bonne humeur –, on ne peut manquer de trouver bien légère la réponse.

Mais c'est que l'*humour* ne constitue qu'un morceau de la solution. La *Lettre* ne suffit pas à fournir une réponse au problème de la différenciation de l'enthousiasme ; il faut pour cela l'ensemble du premier tome des *Caractéristiques*. La cure de la communication trouve un premier moyen dans la critique humoristique, mais cette compréhension de la purification de l'enthousiasme resterait partielle et vaine sans la notion du *sensus communis* qui est l'objet de l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour*. Mieux, la réponse n'est complète qu'avec la solution du soliloque qui clôt l'ensemble. On chercherait en effet vainement *un* critère qui permette de différencier l'enthousiasme, parce que, simplement, aucun *critère* ne le permet. La culture de l'enthousiasme ne consiste pas à soumettre la communication à une instance extérieure ou à l'évaluer à partir d'un étalon quelconque ; elle est véritablement culture, c'est-à-dire qu'elle est, dans l'ensemble du procès qu'elle constitue, le moyen de la différenciation.

1. Il est question d'un « test of ridicule », et non du ridicule comme d'un « test of truth ». *Char.*, I, 11.

1. *HUMOUR* ET RÉFLEXION

Le point de départ est le principe selon lequel l'enthousiasme ne porte pas de marque de son authenticité ou de son inauthenticité [1]. De l'intérieur, il est hallucinatoire ; de l'extérieur, il reste équivoque. Le critère qui doit permettre de distinguer l'authenticité de l'imposture n'est pas dans ce qu'*est* l'enthousiasme, mais dans ce qu'on *peut faire* de lui. La norme du jugement n'est pas dans un signe que porterait l'enthousiasme, mais dans une activité. Cette norme, au fond, n'est pas extérieure à l'acte même de juger. Il faut exercer l'examen pour différencier l'enthousiasme. Non seulement la différence n'est pas donnée, mais produite, mais le critère de cette production n'est pas antérieur à l'examen lui-même. En d'autres termes, devant l'enthousiasme, il faut réfléchir [2]. Si seul l'examen peut régler l'enthousiasme, rien d'autre que l'examen, en revanche, ne peut régler l'examen. C'est en ce sens que le critère est ultime et pratique. Comme l'affirme avec force le cinquième *Mélange*, « c'est notre propre *pensée* qui doit limiter notre acte de penser. Quant à la justesse de *la pensée limitative*, comment en jugerons-nous jamais, sinon en l'examinant *librement* et hors de toute contrainte ? » [3]. Ce libéralisme, dont la thèse est l'immanence du critère de l'examen à l'examen lui-même, était déjà supposé par la *Lettre sur l'enthousiasme* :

> La justesse de pensée et de style, le raffinement des manières, la bonne éducation, et la politesse en tout ordre, ne peut venir que de l'essai et de

1. « Et l'inspiration divine, par ses marques extérieures, ne peut pas être facilement distinguée de lui [l'enthousiasme fanatique]. Car l'inspiration est un *vrai* sentiment [« feeling »] de la présence divine, et l'enthousiasme en est un *faux*. Mais la passion qu'ils font naître est très semblable. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 7 (*Char.*, I, 52-53).

2. Sur la correction par la réflexion, voir en particulier le *Soliloque*, part. II, sect. 2 (*Char.*, I, 168).

3. « 'Tis our own *Thought* that must restrain our Thinking. And whether *the restraining Thought* be just, how shall we ever judg, without examining it *freely*, and out of all constraint ? » *Char.*, III, 299.

> l'expérience du meilleur. Il suffit que la recherche soit poursuivie librement pour que la juste mesure de chaque chose soit bientôt trouvée [1].

Shaftesbury ajoute que « si *le ridicule* a été d'abord mal placé, il retombera certainement à la fin là où il le mérite ». Nous entrevoyons un point singulier : Shaftesbury substitue l'usage du ridicule à l'examen lui-même, parce que celui-là présente la même capacité de réflexivité que celui-ci. Mais il faudra des raisons supplémentaires à cette substitution : le ridicule, procédant de l'humeur, relève du registre de l'affectivité ; est-ce à dire qu'une raison raisonnante n'est pas à même d'examiner ?

Il convient de dégager les présupposés de ces premières analyses. On accordera qu'un libre examen ne peut être réglé que par lui-même. Cela signifie qu'il peut très bien n'être jamais stabilisé. Il peut se perdre dans l'exercice sans fin d'une simple négativité. S'il rencontre une raison de se limiter, c'est en lui qu'il la trouve ; mais il n'est pas contraint d'en trouver. Quant à la raillerie, que Shaftesbury tente de substituer à l'examen rationnel, en lui attribuant ses propriétés d'immanence du critère et de réflexivité, ne peut-elle, elle aussi, s'exercer sans fin ? Il importe que l'usage du ridicule trouve en lui-même une solution harmonieuse, sinon, le badinage pourrait verser dans le genre méchant ou obscène. Il faut donc poser son autorégulation. Un rire mal placé est contre nature. La *Lettre sur l'enthousiasme* suppose l'idée d'une nature qui assure la régulation de la critique, selon le modèle économico-biologique du libre-échange [2]. C'est l'optimisme : la juste mesure sera bientôt trouvée. Dans la mesure où la communication ne se règle qu'en s'exerçant, la juste mesure ne peut jamais être déterminée *a priori* [3].

1. « Justness of Thought and Stile, Refinement in Manners, good Breeding, and Politeness of every kind, can come only from the Trial and Experience of what is best. Let but the Search go freely on, and the right Measure of every thing will soon be found. » *Char.*, I, 10.

2. « L'esprit [« wit »] est son propre remède. La liberté et l'échange le portent à sa vraie mesure [« standard »]. » *Sensus Communis*, part. I, sect. 2 (*Char.*, I, 64).

3. « Décrire la vraie *plaisanterie* serait une chose aussi difficile, et sans doute aussi peu pertinente, que de définir la *bonne éducation*. Nul ne peut en comprendre la théorie s'il n'en a pas la pratique. » *Ibid.*, part. I, sect. 3 (*Char.*, I, 65).

Dans ses *Remarques* sur la *Lettre sur l'enthousiasme*[1], Leibniz propose une critique précise de cet usage du ridicule. L'idée d'une autorégulation ne le convainc pas. Car « cela serait vrai si les hommes aimaient plus à raisonner qu'à rire »[2]. Le rire tend par nature à l'excès. Limitera-t-on alors le bon usage du ridicule au monde de la politesse[3] ? Pourra-t-on distinguer entre le faux ridicule pour le vulgaire et un usage éclairé et mesuré du ridicule chez les gens polis ? Mais « le vulgaire a plus d'étendue qu'on ne pense », puisqu'« il y a quantité de gens polis qui sont peuple par rapport au raisonnement ». Cette critique porte donc sur deux niveaux : 1. Le rire peut aller trop loin. Il n'y a pas de mesure naturelle du rire. Shaftesbury peut admettre ce point. D'où une modification de la thèse : on substitue le présupposé de la politesse au présupposé de la nature : chez les esprits raffinés, le rire ne peut pas aller trop loin. C'est seulement ici qu'intervient la seconde critique de Leibniz. 2. On ne saurait distinguer absolument entre le vulgaire et les gens polis. Ceux-ci sont capables de rire bêtement. La distinction entre vulgarité et politesse, suggère Leibniz, n'est pas donnée extrinsèquement et socialement, elle est à conquérir intérieurement et spirituellement. La politesse et la vulgarité ne s'opposent pas du tout comme la raison et la déraison, ni comme les qualités de deux castes, mais comme deux manières pour tout homme de se rapporter à sa raison. Leibniz, avec ce second point, vise ce passage de la *Lettre* :

> Quel ridicule peut tenir contre la raison ? Ou comment un homme de la moindre justesse de pensée peut-il supporter un ridicule mal placé ? Rien n'est plus ridicule que cela précisément. Le vulgaire, assurément, peut avaler n'importe quelle raillerie sordide, simple farce ou bouffonnerie ; mais seul un esprit [« wit »] plus fin et plus vrai peut l'emporter auprès des hommes de sens et d'éducation[4].

1. Voir Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, 1720, t. II.

2. *Ibid.*, p. 313.

3. La question de la politesse et des *manners* fait l'objet des intéressantes analyses de L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, *op. cit.*

4. « For what Ridicule can lie against Reason ? Or how can any one of the least Justness of Thought endure a Ridicule wrong plac'd ? Nothing is more ridiculous than this it self.

La position de Shaftesbury résiste cependant bien à la critique, parce qu'elle est plus subtile que ne le laissent entendre certaines formulations. Qu'est-ce que le *good-breeding*, sinon le privilège d'une caste ? Pourtant la philosophie tend à promouvoir une forme de la civilité qui, loin d'être réservée aux *happy few*, accompagnerait comme son ombre toute communication aisée. La philosophie ne se confond pas avec la bonne éducation (« good-breeding »), mais est la bonne éducation portée à un degré *plus* élevé [1]. La communication suppose des bonnes manières et du *sense*. Mais ce point n'est pleinement intelligible que sous la réserve de deux analyses : celle du *sensus communis*, celle de l'*easiness*. Reconnaissons, pour l'instant, que quelque chose échappe à la réfutation leibnizienne. Shaftesbury pose une régulation du ridicule par le ridicule, que seul le vulgaire ignore ; Leibniz demande où s'arrête le vulgaire. Mais le fait même d'en discuter, n'est-ce pas supposer que le vulgaire doit s'arrêter à un certain point ? Par sa critique, Leibniz atteste son sens des limites de la politesse et de la vulgarité ; lui-même ne fait pas le bouffon, ni le bête. En clair, même quand il s'inquiète des limites de la vulgarité, Leibniz fait preuve de bon sens. La politesse, dont il doute qu'elle soit la chose du monde la mieux partagée, est nécessairement supposée partagée – au moins entre son interlocuteur philosophique et lui-même – par la communication de sa critique. Ce que Shaftesbury appelle politesse n'est pas la qualité des Grands, mais le réquisit de tout échange [2]. La thèse relève d'une éthique de la discussion, mais qui n'est pas réduite à une discipline de l'argumentation ; il s'agit de l'échange dans toutes ses dimensions affectives, passionnelles. Si la raillerie méchante ne se régule pas, puisqu'elle rompt la communica-

---

The Vulgar, indeed, may swallow any sordid Jest, any mere Drollery or Buffoonery ; but it must be a finer and truer Wit that takes with the Men of Sense and Breeding. » *Char.*, I, 11.

1. « To *philosophize* in a just Signification, is but To carry *Good-Breeding* a step higher. » *Mélanges*, III, chap. 1 (*Char.*, III, 161).

2. La chose reste cependant ambiguë. Lorsqu'on souligne les dangers de son éloge de la critique humoristique, qui risquerait de tourner à la raillerie bouffonne, Shaftesbury répond qu'« il écrit pour ne défendre que la liberté du *club*, et cette sorte de liberté qui est adoptée parmi les *gentilshommes* et les *amis*, qui se connaissent parfaitement les uns les autres ». *Sensus Communis*, part. I, sect. 5 (*Char.*, I, 75). Il semble que ce repli est de précaution, et prend son sens dans un refus plus général d'affronter, au risque de le choquer, l'espace public. Sur ces questions, voir notre chap. VI.

tion, la bonne humeur (la discussion plaisante et, si l'on peut dire, plaisantante), au contraire, accepte d'être réfléchie dans l'échange. C'est donc la faiblesse du principe de l'autorégulation qui fait sa force. Car, qu'on ne sache pas *a priori* ce qui distingue la raillerie grossière de la discussion fine et polie, cela doit encore se distinguer finement et poliment.

La thèse du libre exercice du ridicule peut faire l'objet d'une autre objection, non plus sur la nature de la raillerie, mais sur la nature de la chose raillée : on ne saurait rire de tout. Il existe des sujets trop graves. La réponse est en deux temps. Tout d'abord, « la gravité est de l'essence même de l'imposture »[1]. Dans le cas de l'imposture, par définition, l'apparence entre dans l'essence. L'imposture « nous fait nous tromper sur la nature des autres choses, mais est presque perpétuellement capable de se tromper sur elle-même ». La gravité est l'air qui en impose, et qui en impose à lui-même. Ensuite, s'il existe une vraie gravité qui doit être honorée, elle ne saurait être déterminée *a priori*. La conception de la communication est entièrement pragmatique :

> L'essentiel est de toujours distinguer la *vraie* gravité de la *fausse* ; et ceci n'est possible que si l'on porte constamment la règle avec soi, et si on l'applique librement non seulement aux choses qui nous environnent, mais à nous-mêmes. [...] Et comment peut-on s'y prendre, sinon en appliquant le *ridicule*, pour voir s'il réussira ? Mais si nous avons peur d'appliquer cette règle en *une* chose, quelle garantie avons-nous contre l'imposture du formalisme en *toutes* choses[2] ?

Rien ne peut être soustrait à l'examen, pas même ses propres critères ou ses propres limites. Aucune réponse n'est donnée avant l'expérience du jugement. Pour Shaftesbury – ce sera le sens même du soliloque – la réflexion tient lieu de fondation dernière. L'examen est nécessairement dialectique, au sens aristotélicien, puisque aucun principe ne lui échappe.

1. « *Gravity* is of the very Essence of Imposture. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 2 (*Char.*, I, 11).

2. « The main Point his to know always *true* Gravity from *the false* : and this can only be, by carrying the Rule constantly with us, and freely applying it not only to the Things about us, but to ourselves. [...] And how can this be done, but by applying *the Ridicule*, to see whether it will bear ? But if we fear to apply this Rule in *any* thing, what Security can we have against the Imposture of Formality in *all* things ? » *Char.*, I, 11-12.

Le premier point, dans la réponse, n'a pas pleinement satisfait Leibniz. Le ton badin ne trompe-t-il pas autant que l'air grave ? Pourtant, Shaftesbury n'entend pas par usage du ridicule un air moqueur, mais une activité critique. L'ironie socratique, dont il revendique constamment le patronage, n'est pas une apparence, mais un travail sur les apparences. A la suite de Leibniz, John Brown, qui caricature la position en présentant le ridicule comme un prétendu test de la vérité, affirme, dans sa critique de la *Lettre*, que rien n'exclut une imposture bouffonne, aussi scandaleuse que l'imposture grave. Mais la thèse n'est toujours pas mieux comprise. L'*humour* est critique de l'apparence, qu'elle soit bouffonne ou grave.

Nous remarquions précédemment que l'identification de la faculté de l'examen à la bonne humeur n'allait pas de soi. Ici encore, l'argument peut valoir avant tout pour le libre examen en tant que tel, mais non sous sa forme spécifiquement humoristique. En d'autres termes, la nature passionnelle de la bonne humeur apparaît comme une détermination supplémentaire par rapport aux réquisits de l'examen raisonnable ; la nécessité de ce supplément n'est toujours pas avérée. La *Lettre sur l'enthousiasme* suggère cependant une réponse. Si la gravité est l'air de l'imposture, dans la communication, c'est qu'« il y a une *mélancolie* qui accompagne tout enthousiasme »[1]. Nous avons vu dans l'enthousiasme la passion la plus primitive et la plus équivoque. C'est pourquoi il se manifeste aussi bien par la haine que par l'amour[2]. Si toute communication procède du fond enthousiaste, la communication la plus libre emprunte encore à cette source passionnelle. Mieux, que l'examen soit la réflexion de l'enthousiasme signifie qu'il est seulement un enthousiasme réfléchi. Il est essentiel de comprendre que la bonne humeur qui permet de critiquer l'enthousiasme n'a pas d'autre origine que l'enthousiasme lui-même. L'*humour* est le sursaut du mélancolique. Shaftesbury conçoit l'instance de l'examen comme une humeur, non comme une raison pure, parce que la communication elle-même, provenant du jeu humoral de l'enthousiasme, est, en son principe, pas-

1. « There is *a Melancholy* which accompanys all Enthusiasm. » *Char.*, I, 13.
2. Voir, par exemple, *Char.*, III, 40.

sionnelle. Au plus profond de la mélancolie, par exemple dans le fanatisme, l'esprit manque de *liberty*[1], c'est-à-dire n'est pas en état de se réfléchir. Il n'a pas atteint cette « manière de penser plus aisée et plus plaisante ». Lorsque la mélancolie est réfléchie dans une libre communication, elle se convertit en *easiness*. Cette aisance, dont on sait la fortune dans l'œuvre de Hume, exprime le plaisir calme de qui supporte d'examiner sa propre disposition. L'*easiness* est simplement le nom que prend la réflexion quand on rapporte la pensée à ses conditions affectives[2]. De même que le concept d'enthousiasme prend son sens dans la décision de ne pas séparer la communication de la passion (l'enthousiasme est relation et affection, « imagination d'une présence »), de même le concept d'*humour* implique que la discipline de la communication n'est pas l'affaire d'une raison pure, mais de la passion calme.

Mais l'enjouement (*enjoyment*) n'est pas seulement pris à la réflexion de soi, il est aussi enjouement à la communication avec les autres. L'enthousiasme est communicatif dans sa forme comme dans son contenu. Il y a toujours à la fois une communication de l'enthousiasme et un enthousiasme à la communication. Ce qui s'échange au minimum dans la socialité, c'est la socialité elle-même. Telle sera la signification de cette forme qu'est le sens commun. Tel est, dans la pathologie de l'enthousiasme, le moteur de la panique : elle agit par « contact ou sympathie »[3]. En somme, la socialité tend à renforcer toute affection, mélancolique ou joyeuse. Mais la passion joyeuse purifie la socialité en favorisant l'*easiness*, c'est-à-dire la réflexion. Il convient de prendre à la lettre Shaftesbury quand il propose au magistrat, devant l'enthousiasme pathologique,

> d'entrer avec une sympathie bienveillante dans les soucis de ces gens, et, pour ainsi dire, de prendre sur lui cette passion, [afin], une fois qu'il l'a apaisée et satisfaite, [de] s'efforcer, avec la joie pour méthode, de la divertir et de la guérir[4].

1. *Char.*, I, 13.
2. Voir notre chap. III, 1.
3. *Char.*, I, 15.
4. « [The Magistrate] with a kind Sympathy entering into the Concern of the People, and taking, as it were, their Passion upon him, shou'd, when he has sooth'd and satisfy'd it, endeavour, by chearful ways, to divert and heal it. » *Char.*, I, 17.

La critique peut s'identifier sympathiquement à l'enthousiasme pour le convertir par la réflexion. Une persécution romprait le charme en interdisant le libre jeu de l'échange. Toujours la joie confronte la communication à elle-même, tandis que la tristesse nous isole. D'où la nécessité d'une politique des passions. La bonne *policy* consiste à donner libre cours à l'enthousiasme,

> car appliquer un remède sévère, et porter le glaive ou les *fasces*, en guise de soins, c'est nécessairement aggraver la mélancolie du cas, et accroître la cause du dérèglement. Interdire aux hommes des craintes naturelles, et tenter de les étouffer par d'autres craintes, ce ne peut être qu'une méthode vraiment contre nature [1].

Lorsque la *Lettre* soutient qu'un rapport « aisé » à soi-même est la condition de l'élan vers l'autre (le public, la divinité, le lecteur, l'aimé), elle anticipe sur la thèse centrale du *Soliloque* de 1710. La réflexivité de l'examen, comme principe de la différenciation de l'enthousiasme, reste implicite dans la *Lettre* ; le *Soliloque* la déterminera, très précisément, dans ses modalités techniques. La *Lettre sur l'enthousiasme* s'achève par un véritable programme pour une philosophie de la communication.

> L'*inspiration* peut être dénommée avec justesse un ENTHOUSIASME *divin* ; car le mot lui-même signifie *divine présence*, et était utilisé par le philosophe que les premiers pères chrétiens appelaient *divin*, afin d'exprimer tout ce qui pouvait bien être *sublime* dans les passions humaines. Tel était l'esprit qu'il distribuait aux *héros*, *hommes d'Etat*, *poètes*, *orateurs*, *musiciens*, et même aux *philosophes*. Spontanément, nous ne pouvons, non plus, nous empêcher d'attribuer à un noble enthousiasme tout ce qui peut être accompli avec grandeur par l'un ou l'autre de *ceux-là*. En sorte que presque chacun de nous connaît quelque chose de ce principe. Mais le connaître comme nous devrions, et le discerner selon ses diverses espèces, à la fois en nous-mêmes et dans les autres, voilà le grand œuvre, et c'est seulement par ce biais que nous pouvons espérer éviter l'illusion. Car *pour juger si les esprits sont de Dieu*, nous devons antérieurement *juger notre propre esprit* ; s'il relève de la *raison* et du *bon sens* ; s'il est seulement préparé à *juger*, en étant rassis,

1. « For to apply a serious Remedy, and to bring the Sword, or *Fasces*, as a Cure, must make the Case more melancholy, and increase the very Cause of the Distemper. To forbid Mens natural Fears, and to endeavour the overpowering them by others Fears, must needs be a most unnatural Method. » *Char.*, I, 16.

> calme et impartial ; libre des préventions de toute passion, de toute vapeur étourdissante ou exhalaison mélancolique. Voici la première connaissance et le jugement préalable : nous comprendre *nous-mêmes*, et connaître *quel esprit nous inspire*. Ensuite nous pouvons juger l'*esprit* des autres [1].

Mêlant les références à Platon et à Jean (« juger si les esprits sont de Dieu »), Shaftesbury livre d'un seul bloc toute l'économie de son projet philosophique, dont l'affaire des *French prophets* n'aura été que le prétexte. Les points s'enchaînent rigoureusement : 1. L'enthousiasme est l'élan communicationnel primitif et universel, qui produit le sublime autant que l'illusion. 2. Le problème est de différencier l'enthousiasme. 3. La méthode est la réflexion. Mais ce troisième point, s'il est la conclusion de la position du problème de la communication, n'est que le principe de sa résolution. La philosophie morale doit maintenant trouver son véritable commencement dans la préparation du jugement. D'où, nous le verrons, la nécessité d'une diététique de la disposition et de l'exercice. Le soliloque est l'instrument essentiel de cette préparation. Sa fonction est d'être le moment préalable (« previous »). Avant d'entrer dans le détail de cette solution du soliloque, il convient d'examiner les présupposés de la réflexion critique que la *Lettre* présente comme le principe de la cure de l'enthousiasme.

1. « So that *Inspiration* may be justly call'd *Divine* ENTHUSIASM : For the Word it self signifies *Divine Presence*, and was made use of by the Philosopher whom the earliest Christian Fathers call'd *Divine*, to express whatever was sublime in human Passions. This was the Spirit he alloted to *Heroes*, *Statesmen*, *Poets*, *Orators*, *Musicians*, and even *Philosophers* themselves. Nor can we, of our own accord, forbear ascribing to a noble Enthusiasm, whatever is greatly perform'd by any of *these*. So that almost all of us know something of this Principle. But to know it as we shou'd do, and discern it in its several kinds, both in ourselves, and others ; this is the great Work, and by this means alone we can hope to avoid Delusion. For *to judg the Spirits whether they are of God*, we must antecedently *judg our own Spirit* ; whether it be of *Reason*, and *sound Sense* ; whether it be fit to *judg* at all, by being sedate, cool, and impartial ; free of every byassing Passion, every giddy Vapour, or melancholy Fume. This is the first Knowledg and previous Judgment : to understand *ourselves*, and know *what Spirit* we are of. Afterwards we may judg the *Spirit* in others. » *Char.*, I, 53-54.

2. SENS COMMUN ET ESPACE PUBLIC

Le lecteur de la *Lettre sur l'enthousiasme* peut avoir le sentiment qu'elle utilise deux conceptions de la critique : une critique sociale, une opinion examinant une autre opinion, un pouvoir – celui du public – examinant un autre pouvoir – celui d'une secte ; une critique interne, un individu s'examinant lui-même. La réflexion est tantôt conçue comme l'acte intrinsèque par lequel j'inspecte mes propres dispositions, tantôt conçue comme l'opération extrinsèque par laquelle un groupe conteste un autre groupe. Dans ce dernier cas, il s'agit bien encore d'une réflexion : les prophètes sont renvoyés à eux-mêmes, c'est-à-dire à leur propre ridicule, par la critique. Il est essentiel de comprendre que ces deux aspects de la réflexion, externe et interne, sociale et morale, relèvent d'une même activité. Le libre examen individuel ne diffère pas essentiellement de la liberté de la censure sociale. Pourquoi cette identification ? Parce que l'objet réfléchi ou critiqué est indissolublement intérieur et social : l'enthousiasme se manifeste à la fois comme une illumination individuelle et comme un trouble collectif. C'est précisément parce que l'enthousiasme est communication que sa critique est l'opération d'une communauté autant qu'une opération individuelle. Mieux, le social prime sur l'individuel, parce qu'il permet une plus vaste et plus féconde réflexion : livrés à eux-mêmes, les fanatiques suivront leur pente ; conduits dans un commerce plus étendu, ils rencontreront la critique. La balance des enthousiasmes repose sur les échanges sociaux. En ce sens, contre les enthousiasmes sectaires ou les enthousiasmes des factions d'Etat, c'est toujours la *voix publique* qui fournit le contre-pouvoir de la réflexion.

On ne s'étonnera donc pas que l'usage de la bonne humeur ait des conditions politiques. La liberté politique garantit qu'aucun rapport d'autorité ne substituera la flatterie à la critique[1] :

1. C'est un des traits qui unissent les *Country Whigs*, ou *Old Whigs*, groupe auquel Shaftesbury appartient avec John Toland, Robert Molesworth et Charles Davenant, *et al.*,

> Il ne peut y avoir aucune *censure libre* ou *impartiale* des mœurs là où une coutume ou une opinion nationale particulière est réservée, et non seulement exemptée de critique, mais même flattée avec le plus grand art. C'est seulement dans une nation libre comme la nôtre que l'imposture n'a pas de privilège ; et que ni le prestige d'une cour, ni la puissance d'une noblesse, ni la solennité d'une Eglise ne peut lui offrir de protection ou l'empêcher d'être attaquée sous toutes ses formes ou apparences[1].

L'exercice de la bonne humeur suppose une *freedom of censure*. Mais la manière dont Shaftesbury conçoit cette supposition politique de la critique est un des points les plus importants. Il ne s'agit pas de conditions *sine qua non* ou absolues, mais de conditions matérielles d'optimalisation. Si la liberté politique était une condition absolue de la critique, alors celle-ci n'existerait, pour l'essentiel, qu'en Grande-Bretagne et dans les Provinces-Unies. Or, la liberté critique de l'esprit est inaliénable : même un despotisme ne parvient pas à étouffer tout sens critique ; tout au plus, il le contraint à prendre la forme extrême d'une bouffonnerie grossière ou des méchantes farces. Ainsi la tyrannie religieuse a rejeté le *wit* italien dans les théâtres et a corrompu leur *humour*[2]. La liberté politique, au contraire, permet à la critique de s'épanouir, elle favorise le goût.

Une servitude politique laisse intact un reliquat indestructible, un minimum de capacité critique qui est le sens commun. Il est en cela indiscernable du sens moral dont, selon l'*Enquête*, la destruction serait aussi extraordinaire que celle de la nature elle-même[3]. Avec le sens moral, la nature, quand on tente de la détruire, « reste rebelle et prête à se révolter à la première occasion »[4]. Le sens commun est très préci-

---

que de dénoncer les compromissions de ceux qui, après les succès de la Glorieuse Révolution, ont transformé le parti *whig* en un parti de courtisans.

1. « There can be no *impartial* and *free Censure* of Manners where any particular Custom or National Opinion is set apart, and not only exempted from Criticism, but even flatter'd with the highest Art. 'Tis only in a free Nation, such as ours, that Imposture has no Privilege ; and that neither the Credit of a Court, the Power of a Nobility, nor the Awfulness of a Church can give her Protection, or hinder her from being arraign'd in every Shape and Appearance. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 1 (*Char.*, I, 9-10).

2. *Char.*, I, 72.

3. Voir notre chap. IV, 2.

4. *Char.*, II, 45.

sément ce qui, de la communication, revient toujours lorsqu'on tente de la refouler. Il est l'ombre dont aucune communication, même la plus élémentaire, la plus appauvrie par l'interdiction politique, ne peut se séparer. Le sens commun a un statut équivoque. Il est bien principe de la communication (il faut des formes générales de l'entente, c'est-à-dire, nous le verrons, des *notions communes*), mais en même temps effet (avec l'entente, les formes se cultivent et se renforcent). Le sens commun est à la fois supposé et raffermi par la communication : il est le minimum qu'elle peut porter, dans les nations libres, à son maximum. Comment justifier cette propriété singulière du sens commun ? Pourquoi le sens commun paraît-il doué d'une sorte de vie ? Il est comme un mixte de forme logique et de forme vivante. C'est la nature de la communication qui justifie ces paradoxes : le propre de la communication est de s'inventer elle-même ; ou, pour le dire autrement, l'enthousiasme se réfléchit.

Il faut donc que la *Letter Concerning Enthusiasm* soit complétée, en 1709, par *Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour*[1], afin de clarifier et d'exposer plus « sérieusement »[2] les affirmations de la *Lettre*. Le sens commun ne se confond pas avec l'opinion générale, parce qu'elle est partiale[3]. Il est la présomption d'une universalité. La part. I, sect. 6, raconte une conversation – fort civile, elle

1. Ce titre conjoint ce qui avait été jusque-là soigneusement opposé, le *wit* compris comme faculté critique (esprit ou « bel-esprit », l'ironie acide), l'*humour* entendu comme la disposition d'une bonne nature (à la fois la bonne humeur et notre *humour* qui est la véritable ironie, à l'égard de soi). S. M. Tave, dans *The Amiable Humorist* (University of Chicago Press, 1960), a montré qu'au tournant du siècle les « good-natured men » recherchent une voie médiane entre la mélancolie puritaine et le sarcasme cynique ; l'idéal est le « good-humored gentleman, cheerful in his religion, sober in his wit ». Mais ce compromis entre l'esprit et l'humeur ne va pas de soi ; en ce sens, S. M. Tave insiste sur la fréquence, dans le *Spectator*, de la conjonction entre *witty* et *ill-natured*. Bien plus, il faut souligner qu'il ne s'agit là que d'un compromis. L'esprit doit être *tempéré* par la disposition, mais l'esprit a un pouvoir infini de licence et de négation ; l'esprit trop critique, à cet égard, est selon Tillotson la « suite naturelle d'une vie déréglée ». Bref, le *wit* est virtuellement tout l'opposé de la bonne humeur et du tempérament. C'est pourquoi les critiques de la *Lettre sur l'enthousiasme*, bien loin d'y retrouver la voie moyenne des *good-natured men*, insistent contre Shaftesbury sur la différence entre *wit* et *humour*.

2. « 'Tis in reality a serious Study, to learn to temper and regulate that *Humour* which Nature has given us. » *Char.*, I, 128.

3. *Char.*, I, 78-79.

présupposait elle-même le sens commun – sur le sens commun. Un style indirect libre expose le point de vue du gentilhomme de *good understanding* :

> Malgré les différences de jugements des hommes sur la plupart des sujets, il en existait cependant dans lesquels *on supposait* [souligné par nous] qu'ils s'accordaient tous, et avaient en commun les mêmes pensées[1].

Mais cette définition implique l'existence de *contenus* universels, en religion, en politique, en morale. Or, en ces matières l'expérience est celle du désaccord. Prenons le cas de la morale. Le désaccord sur les principes moraux est tel qu'un philosophe comme Hobbes nie la naturalité de la vertu. Mais il est possible de rechercher des *formes* universelles. Shaftesbury fait jouer contre les Modernes les notions communes des Anciens. L'argumentation se développe selon deux niveaux : pour les pratiques elles-mêmes, il convient d'examiner si, quand elles sont les plus éloignées de ce que l'âge classique appelle la politesse, ou lorsqu'elles sont manifestement immorales, elles ne laissent pas cependant de supposer une forme minimale ; pour les philosophies, il faut déterminer si, quand elles contestent l'universalité d'une disposition morale ou la naturalité de la sociabilité, elles peuvent pousser à bout cette dénégation. Il y a donc deux plans du désaccord : un désaccord pratique (les sauvages, les brigands, les libertins ne sont pas d'accord avec nos principes d'action, les Français et les Turcs ne sont pas d'accord avec nos principes politiques) ; un désaccord théorique (Locke réduit la vertu à une coutume, Hobbes refuse la bonté naturelle). Le tour de force consiste à rechercher ces formes universelles sans nier le désaccord, mais, bien plutôt, à partir de lui. La question devient par conséquent : jusqu'où peut-on pousser le désaccord ?

Si le sens commun exprime la présomption d'un accord, c'est dans l'expérience du désaccord qu'il se découvre, parce que tout désaccord, dans la mesure où il est exprimé et communiqué, suppose un accord minimal. Afin d'étayer ces considérations, Shaftesbury utilise Hobbes

1. « But notwithstanding the different Judgments of Mankind in most Subjects, there were some however in which 'twas suppos'd they all agreed, and had the same Thoughts in common. » *Char.*, I, 79.

comme un repoussoir[1]. Ainsi, parmi des arguments qui sont les classiques de l'antihobbisme[2], on rencontre la thèse selon laquelle Hobbes, pourfendeur de la naturalité du sens commun (c'est-à-dire de l'existence d'une vertu de sociabilité et de l'idée de l'homme comme d'un vivant politique par nature), l'atteste pourtant par son œuvre. La critique de la théorie du pacte est inscrite dans un cadre plus large. Il s'agit de relever les contraintes dialectiques qui sont impliquées par toute interlocution. L'affection naturelle, c'est-à-dire la relation, est attestée par la communication de la philosophie qui la dénie. Hobbes a beau

> faire tout son possible pour nous montrer que dans la religion comme dans la morale ce sont ceux qui nous gouvernent qui nous en imposent, qu'il n'y a rien qui par nature nous incline d'une manière ou d'une autre, rien qui nous pousse naturellement à l'amour de ce qui est indépendant ou au-delà de *nous-mêmes*[3],

il fait preuve de cette *passion pour la vérité*[4], dont *Les Moralistes* feront l'affection naturelle supérieure, et d'un contradictoire souci du public. Tandis qu'il dissimule au public, dans l'effectivité de ses stratégies de communication, ce que peut avoir de choquant son déisme[5], Shaftesbury ne manque pas de reconnaître à Hobbes le courage de pratiquer, à l'inverse, une morale du dévoilement total[6] et de vendre la mèche : Hobbes enseigne la défiance et libère du pouvoir ceux qui, affirme-t-il, lui sont nécessairement asservis. Les auteurs qui combattent le plus sauvagement la moralité, sous le nom de superstition, sont les plus civils : « La libre communication de leurs principes plaide en leur faveur. C'est

1. A aucun moment Shaftesbury n'examine la manière dont Hobbes s'est effectivement soucié des conditions de l'entente. Il souligne que Hobbes « avait sous les yeux les ravages de l'enthousiasme » (*Char.*, I, 89), mais il ignore délibérément l'examen des dissensions et la problématique de l'accord à l'œuvre dans le *Béhémoth* comme dans le *Léviathan*.

2. En particulier, Hobbes traiterait l'effet comme une cause, l'obligation dérivant du pacte alors qu'elle doit être à son principe.

3. « He did his utmost to shew us, that both in Religion and Morals we were impos'd on by our Governors ; that there was nothing which by Nature inclin'd us either way ; nothing which naturally drew us to the Love of what was without, or beyond *our-selves*. » *Sensus Communis*, part. II, sect. 1 (*Char.*, I, 90).

4. *Char.*, I, 93.

5. Voir notre chap. VI.

6. « Si les principes, assurément, nous étaient dissimulés, et si l'on n'en faisait pas mystère, ils pourraient prendre de l'importance. » *Char.*, I, 91.

le comble de la sociabilité que d'être ainsi amical et communicatif. »[1] Il faut voir dans le caractère inévitable de cette contradiction l'indice d'une fondation pragmatique du *sensus communis*. La structure de la réfutation par Apel, dans *l'Ethique à l'âge de la science*, de l'individualisme méthodique a été comparée à la manière dont Shaftesbury montre que le déni hobbesien de l'affection naturelle est contredit par les exigences de sa communication[2]. Mais cette argumentation est la plus classique : elle répète en particulier la réfutation par Epictète des épicuriens[3]. Les stoïciens avaient élaboré, avec le concept de πρόληψις, le moyen de rendre compte des anticipations inexactes ou contradictoires des significations que seule la philosophie peut fixer précisément[4]. Dans le cas du sens commun, l'anticipation et la contradiction sont singulières. Alors qu'en général la contradiction est entre la signification anticipée (la prolepse) et l'application de la prolepse (ainsi tous veulent l'utile, mais certains, en vue de cet utile, volent), dans le cas du sens commun la contradiction est entre la négation de la prolepse et la communication de cette négation : je nie qu'il existe une quelconque communauté, mais je tiens à te le dire. La prolepse universelle de la communauté est attestée performativement par sa contestation[5].

Le *sensus communis* est un mixte de forme logique et de forme de la civilité. La politesse est un polissage ; le libre jeu de la communication raffine la critique et, sans que leur soit jamais imposée une borne, limite les différends :

> L'*esprit* [« wit »] s'amendera dans nos mains, et l'*humour* se raffinera lui-même, si nous prenons garde de ne pas chercher à le corrompre, ni de le

1. « Their free communicating of their Principles may witness for them. 'Tis the height of Sociableness to be thus friendly and communicative. » *Char.*, I, 90.

2. Voir notre Introduction.

3. La troisième partie, sect. 3, de *Sensus Communis* reprend implicitement les *Entretiens d'Epictète*Epictète, II, 20. Selon Shaftesbury, si un disciple d'Epicure doit quitter famille, amis, patrie, « le philosophe [Lucrèce] était *bienveillant* [« kind »], en nous communiquant sa pensée. C'était une marque de son *amour paternel* pour l'humanité » (*Char.*, I, 117-118). De la même façon, Epictète demandait aux épicuriens : pourquoi écrire de si gros livres ?

4. Voir notre préface au *Manuel d'Epictète*, *op. cit.*, p. 20-22.

5. Sur cette question, voir notre article « La question du sens moral et le lexique stoïcien », dans les *Actes du Colloque Shaftesbury de l'Université de Nantes* (septembre 1996), à paraître chez Champion en 1998.

> réduire par la violence, les mauvais traitements et les prescriptions sévères. Toute politesse est due à la liberté. Nous nous polissons les uns les autres, et nous émoussons les angles et les arêtes inégales par une sorte de *choc amical*[1].

La *Lettre sur l'enthousiasme* attribuait confusément à une auto-régulation naturelle cette capacité qu'a le différend de se civiliser. *Sensus Communis* clarifie la question, en déterminant cette auto-régulation comme l'effet de notions communes rémanentes dans l'humanité. La longue première note de la troisième partie[2], sur la signification de l'expression *sensus communis* chez les poètes latins, est capitale. La formule latine traduit la κοινονοημοσύνη de Marc-Aurèle[3]. Il ne s'agit pas simplement de la vertu de bienveillance ou d'affabilité, mais plus précisément de la rationalité commune. Avoir du sens commun, c'est être soucieux de la communauté ; mais le sens est commun, surtout, en ce qu'il est partagé entre tous. Double communauté : tous ont en eux un intérêt pour tous, l'esprit public est lui-même public.

> [Les commentateurs] affirment que ce *sens commun* de notre poète [Juvénal], à partir du *grec*, signifie le *sens* du *bien public* et de l'*intérêt commun* ; l'amour pour la *communauté* ou la *société*, l'affection naturelle, l'humanité, l'obligeance, ou cette sorte de *civilité* qui naît d'un juste *sens* des *droits communs* de l'humanité, et de l'*égalité naturelle* qui existe entre les membres d'une même espèce[4].

Il existe des notions communes, qui ne sont pas des informations universelles, mais une tendance à la communauté, une forme de la communication. Les notions communes ou « prolepses » constituent ce

1. « *Wit* will mend upon our hands, and *Humour* will refine it-self ; if we take care not to tamper with it, and bring it under Constraint, by severe Usage and rigorous Prescriptions. All Politeness is owing to Liberty. We polish one another, and rub off our Corners and rough Sides by a sort of *amicable Collision*. » *Char.*, I, 64.

2. *Char.*, I, 103-105.

3. Le texte renvoie aux commentaires de Thomas Gataker et Méric Casaubon sur les *Pensées* de Marc-Aurèle, I, 16. Ceux-ci n'ont pas vu que l'interprétation ne vaut pas seulement pour Juvénal, mais pour Horace.

4. « They make this *Common Sense* of the Poet's [*sic*], by a *Greek* Derivation, to signify *Sense* of *Publick Weal*, and of the *Common Interest* ; Love of the *Community* or *Society*, Natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of *Civility* which rises from a just *Sense* of the *common Rights* of Mankind, and the *natural Equality* there is amongst those of a same Species. » *Char.*, I, 104.

qu'on peut appeler le tact de l'humanité. Le concept de sens commun permet de repenser des droits de l'humanité ou un droit naturel ; mais ceux-ci ne sont pas posés comme des évidences préalables, plutôt comme des réquisits pragmatiques.

Cette rationalité commune, forme universelle de la civilité, est présupposée par les formes les plus discordantes ou partiales de la communauté. Ainsi, l'esprit factieux, l'esprit de clan, de parti, de bande, chez les brigands, les religieux, les rebelles, est un investissement partiel de l'affection naturelle. Les bandits suivent entre eux des codes qui sont ce qu'il leur reste nécessairement du sens commun ; dans l'affrontement guerrier, les soldats ne cessent de connaître dans leur camp la camaraderie. Loin de contredire l'universalité du sens commun, la constitution de groupes marginaux ou contestataires en atteste la présupposition. Le méchant n'est pas un égoïste, mais un altruiste très limité. Autant dire que la philosophie de la bienveillance, que la tradition attribue à Shaftesbury, ne met pas la bienveillance dans la vertu seulement, mais dans le vice aussi. C'est que la bienveillance n'est pas seulement une tendance naturelle parmi d'autres affections, mais, sous le nom de sens commun, la forme générale de toute communication.

Le sens de la communauté est un moyen d'auto-préservation (« self-preservation ») pour l'espèce et de jouissance de soi (« self-enjoyment ») pour ses membres [1]. Mais ce « penchant à l'association », à défaut de se donner comme objet « le bien universel, ou l'intérêt du monde en général » qui est « un genre d'objet philosophique trop éloigné », un espace public abstrait, se réalise dans des espaces publics réduits [2]. Le cosmopolitisme est l'idéal des *Askêmata* ; mais, affirme *Sensus Communis*, « to *cantonize* is natural ». Comment justifier cette apparente contradiction, sinon par la nature profondément équivoque et primitivement informe de l'élan communicationnel [3] ? La purification de l'enthou-

1. *Char.*, I, 111.

2. D'une certaine manière, les philosophes sont conduits, comme les brigands et les sectaires, à constituer également une sphère réduite : le club. Voir notre chap. VI.

3. Ce que nous avons appelé le principe de personnification, dans l'enthousiasme, permet également d'expliquer ces déviations de la communication sur des objets plus *représentables* et *concrets* que l'intérêt du monde. Les bandits ont une *image* trop réduite de la communauté.

siasme, l'extension de la socialité, la culture du goût et le renforcement du sens commun vont ensemble. Si *Sensus Communis* insiste tant sur la partialité possible de l'affection naturelle, c'est pour étayer l'argument selon lequel les conditions de l'accord sont présupposées dans l'expérience du désaccord même. La question de l'élargissement de la sociabilité est conçue comme un problème de réglage, selon des métaphores physiques, entre l'intensité de l'affection et son extension [1], ou comme un problème d'orientation et d'application d'une force [2]. Avec la question de la reconnaissance de la beauté morale, les *Mélanges* donnent une illustration de cette présupposition pragmatique. Il existe un *standard* que tous, bon gré mal gré, admettent, parce qu'il est, non une norme extérieure, mais une contrainte interne de la communication :

> Même les entendements les plus réfractaires et obstinés sont convaincus, par certaines *reprises* ou certains *retournements* de la pensée, en toute occasion, de cette existence et contraints de reconnaître le BIEN et le MAL en cet ordre [3].

3. SOLILOQUE ET PRÉPARATION

Le public a la haute main sur la communication. Le lecteur a nécessairement un droit d'abord supérieur sur l'auteur, un droit de critique ; et si les droits du lecteur et de l'auteur peuvent, somme toute, être égaux, c'est parce que le bon auteur est un critique pour lui-même.

1. « Tout homme a naturellement sa part de ce *principe de combinaison*. Ceux qui ont les facultés les plus vives et les plus actives en ont une telle part qu'à moins qu'elle ne soit dirigée heureusement par la droite raison elle ne peut trouver son exercice dans une sphère aussi éloignée que celle du corps politique en général. » *Char.*, I, 112.

2. « C'est ainsi que l'intérêt social est troublé, par manque d'une certaine visée. La *sympathie étroite*, la *vertu de conspiration* est capable de se perdre elle-même, par manque de direction, dans un champ si vaste. Et cette passion n'est nulle part ressentie avec tant de force, ni exercée avec tant de vigueur. » *Ibid.*

3. « Even the most refractory and obstinate Understandings are by certain *reprises* or *returns* of Thought, on every occasion, convinc'd of this Existence, and necessitated to acknowledge the RIGHT and WRONG of this kind. » *Char.*, III, 303.

L'espace public repose en ce sens sur l'exercice d'une réception critique, d'un examen, qui implique une disposition que Shaftesbury appelle *humour*. L'enthousiasme ne doit pas être abandonné à lui-même, mais réfléchi dans une communauté. Des conditions de cet examen, nous avons inféré un sens commun. Pourtant, si l'espace public suppose cette priorité de la réception – c'est, par définition, le public qui a le dernier mot – et y retourne sans cesse comme à son principe formel et final, il ne saurait de la sorte, à lui seul, s'instituer. La critique s'exerce autour d'un enthousiasme, la réception suppose avant elle un élan communicationnel. Dans la constitution d'un espace public, l'initiative revient toujours à une autorité, même si tous les droits appartiennent à la critique. C'est pourquoi la dialectique de la communication, une fois déterminées les conditions d'une purgation de l'enthousiasme dans le sens commun, doit nécessairement, pour rendre compte de la constitution d'un espace public, passer du problème de la réception à celui de l'autorité. Il s'agit à nouveau de traiter de l'enthousiasme, non plus vu depuis le côté de la réception, mais envisagé du point de vue de la création elle-même. L'espace public règle d'un côté, par le libre jeu de la critique, l'enthousiasme ; mais l'enthousiasme est tout aussi bien le moteur, la cause efficiente sans laquelle il n'existerait pas. Bref, si la *Lettre sur l'enthousiasme* et *Sensus Communis* prenaient la relation d'autorité à partir de la position spectatrice du lecteur, le *Soliloque* doit revenir pour l'examiner à la place même de l'auteur.

Une réciprocité autorisée unilatéralement. Voilà le paradoxe de la communication. L'auteur en effet doit accorder tous les droits au lecteur, faute de quoi la communauté n'existe pas ; mais dans cette communauté, en tant qu'auteur, il prétend à la haute main. C'est la contradiction qu'il y a à vouloir tout à la fois éclairer un public et l'éveiller à lui-même. Les *Mélanges* résument ainsi les termes du problème dont traite le *Soliloque* :

> De toutes les relations artificielles formées parmi l'humanité, la plus capricieuse et la plus variable est celle d'*auteur* et de *lecteur*. Notre auteur, pour sa part, a exprimé son opinion sur ce point, dans la pièce où il donne ses conseils aux auteurs modernes. Et quoiqu'il admette que tout *auteur dans les formes* est, sous le rapport du sujet particulier qu'il explique, d'un

> entendement supérieur à son *lecteur*, il ne permet pas cependant que n'importe quel auteur doive prendre la haute main, ni prétendre s'excepter lui-même de la nécessaire sujétion au jugement et à la critique d'autrui qui fixe assurément la place d'honneur du côté du lecteur[1].

Entre l'auteur et le lecteur, la balance est complexe : en un sens, parce que l'auteur s'arroge l'autorité, elle penche de son côté ; en un autre sens, parce qu'on doit préjuger que le lecteur, en tant que critique, a la véritable responsabilité de ce commerce, la balance bascule ; pour qu'elle trouve l'égalité, ne faut-il pas que l'auteur se fasse lui-même son propre lecteur ?

> Il m'est arrivé souvent de penser que c'était vraiment une méchante *maxime*, que celle qu'en maintes occasions j'avais entendu prononcer par des gens de bon sens : « qu'en ce qui touche la conduite privée, *personne n'est jamais le mieux placé pour les* CONSEILS. » Mais après un plus solide examen, j'ai arrêté que la *maxime* pouvait être admise sans grand dommage pour l'humanité. Car de la manière dont les *conseils* sont généralement donnés, il n'y avait pas de raison, pensai-je, de s'étonner de ce qu'ils fussent si mal reçus. Il y avait là quelque chose qui renversait étrangement la situation, et faisait du *donneur* le seul gagnant. Car d'après ce que je pouvais observer en bien des circonstances de la vie, ce que nous appelions *donner des conseils* revenait proprement à saisir l'occasion de faire montre de notre propre sagesse aux dépens d'autrui. A l'inverse, *recevoir des conseils*, dans les conditions qui nous étaient usuellement faites, ne valait guère mieux qu'offrir docilement à un autre l'occasion de tirer gloire de nos manques. [...] Dispenser de la sagesse, c'est gagner une maîtrise qui ne peut pas nous être autorisée si facilement. L'homme apprend volontiers tout ce qu'on lui enseigne d'autre. Il peut supporter *un maître* en mathématiques, en musique, ou dans n'importe quelle autre science ; mais non dans l'*entendement* et le *bon sens*. C'est la chose la plus difficile qu'on puisse imaginer

1. « Of all the artificial Relations form'd between Mankind, the most capricious and variable is that of *Author* and *Reader*. Our Author, for his part, has declar'd his Opinion of this, where he gives his Advice to modern Authors. And tho he supposes that every *Author in Form*, is, in respect of the particular matter he explains, superiour in Understanding to his *Reader* ; yet he allows not that any Author shou'd assume the upper hand, or pretend to withdraw himself from that necessary Subjection to foreign Judgment and Criticism, which must determine the Place of Honour on the Reader's side. » *Mélanges*, V, chap. 1 (*Char.*, III, 227-228). Il faut bien entendre : ce qui est admissible pour tous (*every*) les auteurs « dans les formes », c'est-à-dire qui délivrent une compétence, ne l'est pas pour tous (*any*) les auteurs en général.

> pour un AUTEUR que de ne pas paraître préjuger sous ce rapport. Car tous les *auteurs en général* sont, en un sens, de profession, des *maîtres d'entendement* pour l'époque [1].

Cette ouverture de *Soliloquy, or Advice to an Author* est le texte le plus important. Il est vrai que le ton est badin et l'air presque négligé – mais c'est précisément, pour qui connaît l'art d'écrire de Shaftesbury, l'indice d'un achèvement et d'un soin tout particulier. C'est la reprise d'une réflexion de La Rochefoucauld [2] :

> Rien n'est moins sincère que la manière de demander et de donner des conseils. Celui qui en demande paraît avoir une déférence respectueuse pour tous les sentiments de son ami, bien qu'il ne pense qu'à lui faire approuver les siens, et à le rendre garant de sa conduite. Et celui qui conseille paye la confiance qu'on lui témoigne d'un zèle ardent et désintéressé, quoiqu'il ne cherche le plus souvent dans les conseils qu'il donne que son propre intérêt ou sa gloire [3].

1. « I have often thought how ill-natur'd *a Maxim* it was, which, on many occasions, I have heard from People of good understanding ; « That, as to what related to private Conduct, *No one was ever the better for* ADVICE. » But upon further Examination, I have resolv'd with my-self, that the *Maxim* might be admitted without any violent prejudice to Mankind. For in the manner *Advice* was generally given, there was no reason, I thought, to wonder it shou'd be so ill receiv'd. Something there was which strangely inverted the Case, and made *the Giver* to be the only Gainer. For by what I cou'd observe in many Occurrences of our Lives, That which we call'd *giving Advice*, was properly, taking an occasion to shew our own Wisdom, at another's expence. On the other side, to be instructed, or *to receive Advice* on the terms usually prescrib'd to us, was little better than tamely to afford another the Occasion of raising himself a Character from our Defects. [...] To bestow Wisdom, is to gain a Mastery which can't so easily be allow'd us. Men willingly learn whatever else is taught 'em. They can bear *a Master* in Mathematicks, in Musick, or in any other Science ; but not in *Understanding* and *Good Sense*. / Tis the hardest thing imaginable for an AUTHOR not to appear assuming in this respect. For all *Authors at large* are, in a manner, profess'd *Masters of Understanding* to the Age. » *Le Soliloque ou les conseils à un auteur*, part. I, sect. 1 (*Char.*, I, 153-155).

2. Qu'il connaissait fort bien, comme le montre un recueil de citations (PRO 30/24/27/13), où il succède à La Bruyère, pour y être également biffé ; comme si Shaftesbury était mécontent de sa fascination à l'endroit des moralistes français : trop courtisans, peut-être, pour qu'il estime autre chose en eux que leur puissance négative. *Sensus Communis* critique le soupçon général, chez La Rochefoucauld et les moralistes, à l'égard de l'amour-propre. Shaftesbury affirme qu'il ne sert à rien de prétendre partout le débusquer, tant qu'on ne détermine pas ce que peut et doit être un bon amour de soi (*Char.*, I, 120-121).

3. *Réflexions ou sentences et maximes morales*, 116. *Moralistes du XVII siècle*, éd. J. Lafond, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 145.

Tandis que La Rochefoucauld exerce son soupçon, tant à l'égard du conseillé que du conseilleur, pour dégager les ressorts cachés de l'amour-propre, Shaftesbury ne voit pas là un jeu d'intérêts psychologiques, mais plutôt une contrainte propre à la structure même du conseil. Mieux, ce que Shaftesbury entend par « conseil » n'est pas la situation concrète du conseil amical, politique ou courtisan ; est visée au contraire une catégorie abstraite applicable à toute situation de communication. Elle concerne « les auteurs en général », tous ceux qui par l'autorité de leur écriture ou de leur parole entendent constituer un espace public. Bref, le conseil signifie dans le *Soliloque* le mouvement de recommandation ou de prescription attaché à l'allocution ; mais la question apparaît le plus nettement dans le cas de l'allocution morale, c'est-à-dire d'une littérature politique, poétique et philosophique, qu'on peut définir positivement par l'intérêt qu'elle a dans la communauté qu'elle se donne pour but d'instaurer avec son lecteur, et négativement par opposition au domaine des sciences et des techniques, c'est-à-dire des compétences. Non que cette littérature morale soit dépourvue de savoir et d'art ; au contraire, elle a son savoir propre et un art lui est indispensable. Mais ils constituent pour elles un problème, et non le fondement certain sur lequel elle pourrait asseoir sa maîtrise. Toute la spécificité et la difficulté de cette littérature morale sont dans la fin qu'elle s'assigne : prescrire et autoriser une réciprocité avec son public.

Le bon sens est le sens commun : ce qui est, quoi qu'il advienne et quoi qu'on veuille, toujours partagé entre tous et dont personne ne peut devenir propriétaire. Forme générale et toujours présupposée de ce commerce, le sens commun est de plus le contenu ultime de cette littérature morale, puisqu'elle prétend garantir les conditions du commerce critique. Le problème est celui de l'accord entre l'autorité de l'auteur et la réciprocité du sens commun. Ce problème ne se pose pas avec la même évidence dans le cas des compétences, où l'autorité ne prétend pas toujours garantir une réciprocité ; tout au plus doit-elle l'accepter, quand la discussion suppose les compétences égales, ou peut-elle, si elle le désire, la ménager[1].

1. On peut envisager deux types de réciprocité dans le cas des compétences : 1. La réciprocité fictive, entre maître et élève, qu'on instaure pour les besoins d'une pédagogie. 2. La réciprocité idéale entre les maîtres eux-mêmes qui, par leur savoir, ont des droits égaux. Dans cette république des savants, le problème du conseil se pose alors dans les mêmes

Dans le cas de la littérature morale, le contenu, c'est-à-dire le sens commun, est contredit par le mouvement de présupposition de la prescription. « C'est la chose la plus difficile qu'on puisse imaginer pour un auteur que de ne pas paraître préjuger sous ce rapport. » La prétention à la maîtrise est une contrainte de l'allocution. D'où, ce « quelque chose qui renversait étrangement la situation », le paradoxe d'une philosophie qui entend enseigner le sens commun : en prenant le sens commun pour contenu, elle le perd comme forme.

Pourquoi un *show* de sagesse est-il insupportable ? *Understanding* ne signifie pas ici seulement la faculté d'entendre quelque chose, c'est-à-dire de connaître, mais aussi et surtout la capacité de s'entendre, c'est-à-dire le sens de la communauté. Se prétendre maître sur la question de l'entendement, dans la relation d'autorité et de publicité qui nous fait nous entendre d'autrui, c'est s'arroger une maîtrise en une matière qui, dans ce cas, n'en tolère aucune, et dénier à autrui une maîtrise nécessairement égale à la nôtre (c'est-à-dire entière, nulle, indivisible parce que également partagée), puisque nous l'appelons précisément à s'y entendre et à nous entendre. La maîtrise communicationnelle n'est pas une quantité, mais une dignité : autant dire que la communication est sans maître. Celui qui prétend enseigner la sagesse ou le bon sens tend de la sorte contradictoirement à se réserver ce dont toute communauté suppose le partage, à s'approprier les *notions communes*. Si vraiment il existait des « maîtres d'entendement », ils ne pourraient, par définition, se faire entendre de nous. Toute la compétence propre à l'entendement est dans le simple exercice de l'entente ; ce n'est pas une compétence, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que d'une aptitude immédiatement donnée avec l'échange, car toujours présupposée par lui. Un passage, bref mais important, de *Sensus Communis* affirme que « le ton magistral et les élans élevés du pédagogue imposent le respect et la crainte. C'est d'un usage admirable que de pouvoir garder un entendement à distance, et hors

---

termes que dans la littérature morale. La communauté intellectuelle repose encore sur un sens commun que menacent toujours de contradiction les prétentions à la maîtrise et à l'autorité. Dans ce cas, l'aporie du conseil concerne bien toute communication véritable.

d'atteinte »[1]. La situation de la communication est par conséquent aporétique. Non seulement les prestiges de l'autorité contrarient sans fin les exigences de l'espace public ; mais encore : telle qu'elle s'exerce et en tant qu'elle s'exerce, l'autorité ne peut remédier à sa situation. Si l'autorité tend à cette imposture qu'est la prétention à une appropriation du sens commun, toute tentative de sa part pour s'assurer de sa propre authenticité est vouée à l'échec, tant qu'elle conserve sa forme ordinaire.

Telle est la position du problème de l'autorité et l'accentuation que lui donne l'ouverture du *Soliloque*. Nous mesurons encore une fois la vérité de l'hypothèse selon laquelle une philosophie de la communication est le centre problématique de la pensée de Shaftesbury, et la rigueur des structures sur lesquelles elle repose. Car cette aporie de la maîtrise communicationnelle, dans le *Soliloque*, conformément à la logique du passage du problème de la réception à celui de l'autorité, et à la symétrie des points de vue pris sur la communication, est exactement la même que l'aporie de l'indifférenciation dans la *Lettre sur l'enthousiasme*. Cette affirmation est capitale : de même que l'enthousiasme, en lui-même et par lui-même, n'est pas caractérisé ni différencié selon l'opposition du bâtard et du légitime, de l'imposture et de l'authenticité, de même l'autorité, en elle-même et par elle-même, reste équivoque et indécise ; car toujours la communication, en son fond primitif, est indiscernable. Seule l'hypothèse de la philosophie de la communication peut permettre au lecteur de comprendre le caractère aporétique de la situation de l'enthousiasme dans la *Lettre* et de la situation de l'autorité dans le *Soliloque*, et, de plus, d'apercevoir leur identité profonde et essentielle. Que cette identité ne soit pas formellement exposée n'interdit pas au commentateur de la découvrir. Si l'indifférenciation de l'enthousiasme et l'aporie de l'autorité constituent bien exactement le même problème, elles doivent nécessairement recevoir la même réponse. Qu'en est-il ? Il est remarquable que, dans le *Soliloque* comme dans la *Lettre*, l'issue soit apportée par la même opération, l'art de la

1. « The Magisterial Voice and high Strain of the Pedagogue, commands Reverence and Awe. 'Tis of admirable use to keep Understandings at a distance, and out of reach. » *Sensus Communis*, part. I, sect. 5 (*Char.*, I, 73-74).

réflexion. Nous trouvons dans la pratique du soliloque, du colloque avec soi-même, l'exact pendant, du côté de l'autorité, de ce qu'était l'humour du côté de la réception. Identité de la problématisation, identité de la méthode de résolution : une même rigueur conceptuelle court derrière les voiles de négligence qu'emprunte la philosophie de la communication.

Le titre *Soliloquy, or Advice to an Author* contribue à cette sous-estimation de l'œuvre, avec laquelle il entretient un rapport subtil, et ne peut être compris qu'à la lumière de la problématique de l'autorité. Il ne signifie en aucun cas que l'ouvrage soit un soliloque ; et il serait surprenant que Shaftesbury entende donner simplement des conseils aux auteurs.

> Cependant, si *dicter* et *prescrire* sont d'une nature si périlleuse chez les autres auteurs, quelle doit être la situation de celui qui dicte *aux auteurs eux-mêmes* ?
> A cela je réponds que ma prétention n'est pas tant de *donner des conseils* que de considérer *l'art et la manière de conseiller*[1].

Pourtant, il est bien question, dans le titre de l'œuvre, de conseiller les auteurs : les conseiller sur la manière de conseiller. Cela implique une autorité paradoxale, et ces conseils qu'on leur donne sont d'une autre nature que ceux qu'ils donnent. Et ce qui se présente comme un sous-titre, *Advice to an Author*, n'est pas sur le même plan que *Soliloquy* ; le soliloque n'est pas un conseil, ni le conseil un soliloque. Le soliloque est plutôt ce qui est conseillé aux auteurs pour qu'ils puissent enfin authentiquement conseiller. Le titre principal, *Soliloquy*, n'est pas une détermination de la nature de l'ouvrage, mais une indication de son objet. Il faudrait traduire, pour marquer la différence de niveau : *Du soliloque. Conseils à un auteur.* Cette question du titre est importante pour comprendre le peu d'attention que traditionnellement on accorde à ce texte et l'interprétation réductrice qu'on en donne, comme s'il ne s'agissait que d'un traité sur l'art d'écrire, des conversations avec soi-

1. « Meanwhile, if *dictating* and *prescribing* be of so dangerous a nature, in other Authors ; what must his case be, who dictates *to Authors themselves* ? / To this I answer, that my Pretension is not so much *to give Advice*, as to consider of *the Way and Manner of advising.* » *Le Soliloque*, part. I. sect. 1 (*Char.*, I, 155).

même, ou de vieux conseils à un jeune poète. La subtilité tient dans deux paradoxes : d'une part, non seulement le livre n'est pas un soliloque, mais, en toute rigueur, tout soliloque privé, en tant que tel, en est absent ; d'autre part, non seulement le livre n'est pas un recueil de conseils, mais tout conseil, entendu comme la forme essentielle de l'allocution, constitue pour lui un problème. Telles sont les deux thèses paradoxales qu'il faudra affirmer à propos de *Soliloquy, or Advice to an Author.*

Le soliloque n'est rien d'autre qu'une position du problème par le moyen d'une mise à zéro préalable, ou, si l'on préfère, d'un passage à la limite. La question fait l'objet d'un traitement comparable, par sa méthode, à la variation expérimentale qu'on rencontre au XVIIIe siècle, chez Condillac et Rousseau en particulier, et qui consiste à poser un état-zéro fictif dont le rôle est de rendre pensable l'état réel complexe. Le mouvement par lequel l'autorité vise un public, dans sa complexité et sa réalité, ne peut être pensé sans être préalablement réfléchi dans la situation idéale du soliloque qui le suspend provisoirement. Shaftesbury insiste assez sur le caractère méthodique et technique de ce repli.

> Ma proposition est de considérer cette affaire comme un cas de CHIRURGIE. C'est par l'*exercice*, de l'aveu unanime, qu'une main se fait. « Mais sur qui, en l'occurrence, *s'exercera-t-on* ? Qui voudra bien être le premier à faire l'essai de *notre main*, et nous offrir l'*expérience* exigée ? » Ici réside la difficulté. Car si nous avions, supposons, des hôpitaux pour ce genre de *chirurgie* et s'il était, toujours prêts, des *patients* dociles qui supporteraient n'importe quelle incision, et sur qui nous pourrions employer la sonde ou mettre une tente à loisir, le profit serait sans aucun doute considérable, de ce point de vue de l'exercice. On gagnerait nécessairement en sagacité. Avec le temps, on pourrait même se faire *une main* ; mais *bien lourde* en toute vraisemblance : ce qui ne servirait en aucune manière les fins de cette *chirurgie*. Car, ici, est principalement exigée *une douceur de main*. On n'appellera aucun chirurgien qui ne soit doué de sentiment et de compassion. Et trouver un sujet sur lequel l'opérateur soit à même de garder la plus extrême *douceur*, sans cesser d'agir cependant avec la plus grande *résolution* et *hardiesse*, n'est certainement pas une petite affaire [1].

1. « My Proposal is to consider of this Affair, as a Case of SURGERY. 'Tis *Practice*, we all allow, which makes a Hand. "But who, on this occasion, will be *practis'd on* ? Who will

Ce n'est pas dans l'exercice même de la communication, en l'état, que peut être trouvé ce qui le garantira. La solution au problème de l'authenticité de la communication implique qu'on la suspende ; sinon, on commettrait une pétition de principe, en espérant de la communication elle-même la vertu dont on doute précisément, et les patients dociles, dans cet hôpital imaginaire, seraient vainement sacrifiés. L'expérience indispensable à cette philosophie pragmatique de la communication qu'élabore le *Soliloque* paraît en ce sens impossible. Elle ne peut trouver un *sujet* sans perdre sa *fin* ; et quand elle reste fidèle à sa fin, elle demeure sans sujet. Si la solution ne peut être recherchée dans l'état présent de la communication, il convient de se donner un autre état ; mais que sera-t-il, s'il faut à la fois qu'en lui la communication, telle qu'elle est, soit suspendue, et que pourtant elle ne cesse de se poursuivre d'une certaine manière ? Cette double exigence correspond très précisément à l'idée d'une variation expérimentale. Cet autre état, dans lequel une solution pourra être déterminée, est caractérisé par une mise entre parenthèses du sujet usuel de l'expérience communicationnelle, le public ; mais il ne peut être sans sujet. La solution consiste par conséquent à convertir la situation de communication en la réfléchissant : il nous faut devenir notre propre sujet expérimental. En persistant à exercer la communication, nous ne gagnions qu'une *rough hand* impropre à autre chose qu'à perpétuer le massacre ; en la suspendant pour la retourner contre nous-mêmes, nous trouvons un patient qu'il faudra soigner sans cesser de le respecter.

> Je sens bien qu'il y a dans tous les grands projets, au premier abord, un certain air de vanité et de vision chimérique, suffisant pour rendre leurs auteurs sujets au ridicule. C'est pourquoi je veux armer mon lecteur contre

---

willingly be the first to try *our Hand*, and afford us the requisite *Experience* ?" Here lies the Difficulty. For supposing we had Hospitals for this sort of *Surgery*, and that there were always in readiness certain meek *Patients* that wou'd bear any Incisions, and be prob'd or tented at our pleasure ; the advantage no doubt wou'd be considerable in this way of Practice. Some Insight must needs be obtain'd. In time *a Hand* too might be acquir'd ; but in all likelihood *a very rough one* : which wou'd by no means serve the purpose of this latter *Surgery*. For here, *a Tenderness of Hand* is principally requisite. No Surgeon will be call'd, but who has Feeling and Compassion. And where to find a Subject in which the Operator is likely to preserve the highest *Tenderness*, and yet act with the greatest *Resolution* and *Boldness*, is certainly a matter of no slight Consideration. » *Ibid.* (*Char.*, I, 156).

> ce préjugé, en lui certifiant que dans l'*opération* proposée il n'est rien qui puisse justement exciter son rire ; ou alors, le rire pourrait se retourner contre lui [1], de son propre fait et par sa faute : *échantillon* de ce véritable art, de cette science que nous allons illustrer.
> En conséquence, si on objecte contre l'*exercice* et l'art *chirurgical* dont il a été question ci-dessus « que nous ne pouvons trouver nulle part un tel *patient docile*, qui puisse faire les frais de notre *hardiesse*, et pour qui néanmoins nous soyons sûrs de garder *la plus grande douceur et les plus grands égards* », je prétends le contraire ; et déclare, en guise d'exemple, *que chacun de nous a* LUI-MÊME *pour s'exercer*. « Simple chicane ! » (direz-vous) « Car qui peut de la sorte se multiplier lui-même *en deux personnes* et devenir *son propre sujet* ? Qui peut proprement rire *de lui-même*, ou trouver dans son cœur le motif d'être joyeux ou sévère ? » Allez voir les *poètes*, ils vous en montreront de nombreux exemples. Rien de plus commun parmi eux que cette sorte de SOLILOQUE [2].

Comme le concept de *sensus communis*, le principe du soliloque est tout entier pragmatique : il s'agit de déterminations supposées par l'exercice même de la communication. Dans ce passage du *Soliloque*, le principe paraît en effet, comme dans l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour*, attesté par sa contestation, simplement parce qu'il est la condition nécessaire de toute communication. Il faut comprendre de cette manière l'idée que le rire pourrait se retourner contre l'objecteur : l'authenticité de la situation publique se détermine dans un rapport critique avec soi-même, auquel se rendra nécessairement même celui qui conteste

1. Voici précisément un motif pour estimer le soliloque l'équivalent, du point de vue de l'auteur, de ce qu'était l'humour dans la réception.

2. « I am sensible there is in all considerable Projects, at first appearance, a certain Air of chimerical Fancy and Conceit, which is apt to render the Projectors somewhat liable to Ridicule. I wou'd therefore prepare my Reader against this Prejudice ; by assuring him, that in the *Operation* propos'd, there is nothing which can justly excite his Laughter ; or if there be, the Laugh perhaps may turn against him, by his own Consent and with his own Concurrence : which is *a Specimen* of that very Art or Science we are about to illustrate. / Accordingly, if it be objected against the above-mention'd *Practice*, and Art of *Surgery*, "that we can nowhere find such a *meek Patient*, with whom we can in reality *make bold*, and for whom nevertheless we are sure to preserve *the greatest Tenderness and Regard*", I assert the contrary ; and say, for instance, *That we have each of us* OURSELVES *to practise on*. "Mere Quibble !" (you 'l say) "For who can thus multiply himself into *two Persons*, and be *his own Subject* ? Who can properly laugh at *himself*, or find in his heart to be either merry or severe on such an occasion ?" Go to the *Poets*, and they will present you with many Instances. Nothing is more common with them, than this sort of SOLILOQUY. » *Ibid.* (*Char.*, I, 156-157).

l'idée de ce rapport. Le soliloque n'est pas une « simple chicane », mais correspond à un « grand projet », celui des formes générales de la communication. C'est en ce sens que le soliloque est véritablement une solution ; comme tel, il se tire directement des termes mêmes dans lesquels le problème originel était posé. La réponse réside dans le principe d'une réflexion qui n'est rien d'autre que l'unique méthode de résolution exigée par le problème de la communication. L'exercice de la communication est suspendu, sous son aspect public, pour être converti et examiné dans la situation limite de la communication avec soi-même ; telle est la méthode, mais c'est du même coup la solution [1].

Le Soliloque trouve dans Socrate le modèle de cette pratique. Les *Askêmata*, aussi, s'autorisent constamment de Socrate : il cultivait son démon. Dans les *Askêmata*, Shaftesbury se réclame de Socrate exactement de la même manière qu'Epictète pouvait le faire dans les *Entretiens*. Socrate n'est en ce sens absolument pas un autre nom pour Platon, mais désigne la décision d'entendre la philosophie comme un dialogue avec soi, condition du dialogue avec les autres. La nécessité d'un usage critique des représentations, c'est-à-dire la tâche que le stoïcisme assignait au λόγος ou προαίρεσις, est déduite de l'aporie de la communication. Si le dialogue avec les autres est intrinsèquement une prétention à la maîtrise communicationnelle et la tentation d'une appropriation du sens commun, ce gouvernement des autres doit être réglé par un gouvernement de soi. Le *Soliloque* n'a jamais été pris pour ce qu'il devait être. Publié tardivement, c'est pourtant la plus ancienne intention qui l'anime : celle des *Askêmata* engagés lors de la première retraite de Hollande, dont il n'est que la théorie [2]. Dès les développements initiaux

1. On pourrait objecter que le repli sur soi comporte le même inconvénient que l'exercice public de la communication : l'authenticité de la relation est présumée alors qu'elle est précisément en question. Ne peut-on se mentir à soi-même ? L'imposture ne gâte-t-elle pas la relation avec soi-même autant que la relation avec les autres ? Mais il faudra déterminer exactement ce que Shaftesbury entend par soliloque avant de donner un crédit quelconque à cette objection. Nous verrons, dans notre chap. III, 2, que le soliloque signifie tout le contraire d'une transparence à soi-même, et que le « soi naturel » auquel il s'adresse est élaboré artificiellement, par le moyen d'une véritable rhétorique.

2. Voir notre présentation des *Exercices*, *op. cit.*, p. 24-32.

du premier carnet, Shaftesbury formulait très précisément, à propos de l'amitié, le problème qu'il devait étendre douze ans plus tard à toute publication de la philosophie.

> Qu'est-ce donc, ce que tu appelles de l'esprit ou de l'humeur ? A quoi revient en somme ce genre de conversation ? Est-ce là l'office que tu dois à tes amis ? Est-ce là l'effet que tu souhaites produire ? – Mais si je n'entre pas avec affection et chaleur dans leurs intérêts, si je ne compatis pas, suffisamment, au moins, pour être quelque peu animé, quel effet mes paroles, mes actes, peuvent-ils avoir ? De quelle manière les aider et leur prodiguer avertissements, reproches, exhortations et conseils ? En effet, sans être ému et touché à un certain point, rien de ce genre ne peut être pratiqué avec grâce, ni ne mérite d'être entrepris. – C'est vrai. Mais ce n'est pas le moment. Réserve cela pour plus tard, quand *la chose à l'intérieur* sera mieux établie et que les dispositions droites auront été affermies. Pour l'heure la question n'est pas : *s'ils* doivent être bons, mais si *toi-même* tu dois être ou non de quelque mérite[1].

S'adresser à autrui suppose qu'on soit affecté par l'élan lui-même. Animation, émotion, sont les termes précis dans lesquels les *Askêmata* pensent l'enthousiasme. Cet élan doit être précédé par un travail sur soi. Il est remarquable que Shaftesbury, dans ce qui pourrait sembler les limites d'une éthique de la réserve, contre les risques de la mondanité, anticipe sur la diététique de la communication de la maturité. Les *Askêmata* s'écrivent dans le mouvement qui diffère la publication. Le *Soliloque* demandera aux auteurs de la suspendre et énoncera le plan de ce que Shaftesbury a depuis longtemps engagé pour fonder la philosophie morale à partir du problème de sa communication.

Ce programme doit servir de règle à l'interprétation : 1. Déduction de la nécessité d'une préparation de l'autorité. 2. Moyens diététiques

1. « – What is that thou callst Wit or Humour ? what is the whole of that sort of Conversation ? is this thy Service with thy Friends ? is it thus thou wouldst be felt ? – But, if I enter not affectionatly and with Warmth into their Concerns ; if I feel not, so as to be in some degree animated ; with what Effect can I speak or act ? which way assist them by admonition, by reproof, by commendation and exhorting ? for, without being touch'd and mov'd in a certain degree, nothing of this can be gracefully practic'd, nor is it to be undertaken. – True. Neither is this the time. leave that for hereafter ; when *matters within* shall be better establish'd, and right Habitts [*sic*] confirm'd. the question at present is not, whether *They* shall be good ; but whether *Thou thyself* shalt be of any worth or no. » PRO 30/24/27/10, f 33 d, **65** (*Exer.*, 99-100).

de la constitution de cette autorité. 3. Conditions stylistiques de l'espace public. Le mouvement part en effet du problème de l'imposture. La communication de la philosophie morale, c'est-à-dire le *conseil*, comprend de la violence, de la vanité, de l'illusion, parce qu'elle constitue une prétention démesurée à la position d'auteur et à la maîtrise dans le gouvernement des autres. Cette aporie qui est au principe du *Soliloque* n'est, nous l'avons vu, qu'une reformulation : elle apparaît dans chacun des essais qui composent le premier tome des *Caractéristiques* : dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, c'est la thèse d'une indifférenciation préalable de l'enthousiasme ; dans l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour*, c'est la menace d'une corruption du sens commun. On n'a pas suffisamment mesuré que Shaftesbury, dans ce premier moment de la trilogie des *Caractéristiques*, ne cesse de répéter un même problème. Si l'aporie doit être remâchée, c'est que l'issue est en elle. Ne commençons pas par poser une bonne et une mauvaise espèce de l'élan qui nous porte au-delà de nous-mêmes, vers un public ou une présence, mais présumons que cette imagination est indiscernablement pressentiment (« pré-sensation » ou « imagination anticipatrice »[1]) et hallucination. Il suffit alors de déterminer étroitement le problème pour découvrir la solution : dans la réflexion de l'enthousiasme, c'est-à-dire dans l'opération technique du soliloque. L'authenticité de la publication est produite par un repli préparatoire et la pratique d'une rhétorique domestique. La source stoïcienne est manifeste : le soliloque est le repli dont la communication est le déploiement, l'usage critique des imaginations est l'analogue de l'activité de Zeus quand il retourne vers lui-même[2], tandis que les relations et affections qui nous donnent une compagnie, en un mot l'enthousiasme, correspondent à l'expansion divine. Nous ne pourrons déterminer si le remède est à la hauteur des espérances, sans suivre jusqu'à leur terme les procédures que recommande Shaftesbury. La solution est dans une certaine diète. Il importe d'examiner à présent les formes de cette préparation.

1. Sur cette notion, voir notre chap. IV, 2.
2. Voir *Entretiens d'Epictète*, III, 13, 4-8.

3

Diététique de la communication

Les problèmes de la préparation de l'auteur et des modalités de la publication sont tous deux des problèmes de style. La préparation de l'auteur mobilise un art du gouvernement de soi. Il faut d'abord se mettre à la diète et pratiquer sa gymnastique. La publication supposera ensuite un art d'écrire. Mais toujours l'essentiel est dans la manière. Vivre, mais de quelle manière ? Ecrire, de quelle façon ? Nous savons que le soliloque, comme moment préparatoire, n'est pas la communication elle-même, mais un moyen, replié, d'assainir la communication. Cette conversion implique des instruments rhétoriques. Quant à l'exercice même de la communication, devant le monde, pour éviter l'informe d'un enthousiasme primitif, il devra également se styliser. Avant la poétique des manières d'écrire, une diététique porte sur les manières de vivre de l'auteur. Il faut commencer par se disposer. Le concept de disposition joue un rôle essentiel et complexe ; c'est à la fois un slogan de la redéfinition morale de la philosophie et le premier mot d'une diététique, c'est-à-dire un nouveau point de vue, pratique et critique, sur les problèmes.

> Nous ne devons pas seulement être de bonne humeur comme d'ordinaire, mais dans la meilleure des humeurs et dans la plus douce, la plus affable disposition de notre vie, pour bien comprendre ce qu'est la *vraie bonté*[1].

1. « We must not only be in ordinary good Humour, but in the best of Humours and in the sweetest, kindest Disposition of our Lives, to understand well what *true Goodness* is. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 4 (*Char.*, I, 33).

Une philosophie qui a l'ambition d'être morale, c'est-à-dire de produire le progrès (*improvement*), tandis que les systèmes théoriques s'égareraient dans des constructions vaines, s'efforce d'inventer des instruments conceptuels pour garantir son contenu pratique. C'est pourquoi Shaftesbury, accusant les formalistes de perdre dans l'analyse abstraite des idées tout sens des fins véritables de la raison, de ses *intérêts*, oppose aux philosophies de l'idée une philosophie de la disposition, de l'humeur et du tempérament. Si son précepteur, Locke, a inauguré la « voie des idées », le statut de l'idée, avec Shaftesbury, retrouve certaines de ses conditions antiques. L'idée est la représentation, le phénomène qui m'affecte, et l'examen des idées reprend le sens stoïcien d'un contrôle éthique des imaginations. Dans ce cas l'analyse n'est pas une simple inspection de l'entendement, mais l'exercice par lequel le soi questionne ses propres imaginations, constitue la bonne disposition qui, en retour, permet l'analyse, selon une circulation qui est celle de la παιδεία, de l'éducation philosophique. L'idée de l'enthousiasme signifie que notre condition est d'être fondamentalement affecté par des fantasmes d'une présence. Ces apparitions ou imaginations nous mettent assurément *en relation* avec autre chose, mais elles doivent être purifiées et triées. Leur réception suppose une disposition que nous avons découverte avec l'*humour* ; mais il est de notre responsabilité de constituer cette disposition par la discipline du soliloque. Dans ce cas, il convient de reprendre pour eux-mêmes les concepts de disposition et d'ascèse, afin de comprendre de quelle manière ils s'articulent, c'est-à-dire comment nous pouvons être auteurs de notre propre disposition à la réception.

1. DISPOSITION ET RÉCEPTION

C'est dans les *Sermons* de Whichcote, pour lesquels Shaftesbury écrit une préface qui est sa première publication, qu'on repère l'origine la plus immédiate du concept. Shaftesbury trouve dans Whichcote les

arguments de l'antihobbisme[1], développés à partir d'une pensée du tempérament qu'il reprend pour l'essentiel. Les *Sermons* rapportent nos croyances, nos opinions, aux affections qui les déterminent, et trouvent, dans le tempérament social et communicatif des affections joyeuses, la disposition qu'il faut opposer à la pensée de Hobbes, réduite à un système mélancolique de la crainte. Les vérités de la foi ne sont pas conçues par une raison raisonnante, mais par une raison amoureuse qui s'est elle-même préparée intérieurement à les accueillir. Les règles morales échappent à la compréhension de ceux qui ne sont pas disposés à les pratiquer :

> Voici la tâche de la vie : former notre entendement, raffiner notre âme et puis régler les actions de notre vie. Etablir un tempérament de l'esprit qui s'accorde aux prescriptions de la raison mesurée et tienne sa constitution des grâces de l'esprit divin[2].
>
> Nous ne vivons pas à la hauteur de notre profession chrétienne ; ni ne faisons le bien que nous pourrions. Et, quoique nos positions soient orthodoxes et que nous parlions bien, nous parlons et professons pourtant plus que nous pratiquons [...] parce que nous ne sommes pas, dans le tempérament et la disposition, ni dans la vie et dans la pratique, ce que nous professons[3].

On s'est étonné qu'un auteur réputé déiste ait pu préfacer les *Sermons*. Mais le christianisme de Whichcote accomplit précisément le tournant moral dont se réclame Shaftesbury. Il faut montrer comment se déve-

1. Shaftesbury connaissait aussi bien l'abondante littérature contre Hobbes que l'œuvre de Hobbes elle-même. En particulier, un catalogue de sa bibliothèque mentionne : « Clarendon's survey of Mr Hobbs his Leviathan, Oxford, 1676 » ; « Lucy's confutation of Mr Hobbs his Leviathan, London, 1673 » ; « Lawson's examination of Mr Hobbs his Leviathan, London, 1657 » ; « Whitehall's answer to Mr Hobbs Leviathan, London, 1679 ». Sur l'antihobbisme, voir l'étude classique de S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge UP, 1962.

2. « This is the business of life : to inform our understandings, to refine our spirits, and then, to regulate the actions of our lives. To settle such a temper of mind as is agreeable to the dictates of sober reason and constituted by the graces of the divine spirit. » *Select Sermons*, éd. Shaftesbury, 1698, p. 257. Nous modernisons la typographie.

3. « We do not live up to our christian profession, nor do that good which we might. And though we are orthodox in our judgment and speak well, we speak and profess more than we practice [...] because we are not, in temper and disposition, nor in life and practice, what we profess. » *Ibid.*, p. 247.

loppent dans les *Sermons*, à partir du principe selon lequel le bien ne se conçoit pas comme une idée mais se pratique comme un habitus (« in temper and disposition »), les thèmes essentiels de la diététique, celui de la disposition et celui du gouvernement de soi [1]. De sa chaire, c'est l'idée de préparation qu'invoque le prédicateur pour changer les vies et réformer les cœurs ; parce que l'exhortation et la prescription risquent de rester lettre morte, le sermon se prémunit et conjure la vanité.

Toutefois, une compréhension précise du lien filial, complexe, qui unit Shaftesbury à Whichcote est indispensable [2] ; non parce qu'il y aurait là une question historique intéressante par elle-même, mais parce qu'il s'agit d'un parrainage revendiqué. Shaftesbury a réussi à semer la confusion dans les esprits : trop souvent, soit la filiation est tenue pour hypocrite, superficielle, perfide, soit, comme c'est le cas chez Cassirer [3], elle est interprétée comme le moment exemplaire d'un fidèle développement. Or, comme le montre la généalogie du concept de disposition, si Shaftesbury forme véritablement sa pensée dans les textes du platonisme cambridgien, s'il en recueille d'une certaine manière l'esprit, c'est aussi, quand il s'en réclame publiquement, pour en faire l'élément majeur d'une politique. La préface aux *Select Sermons* révèle le motif essentiel de l'apparente fidélité :

> Si ces principes immoraux et, en réalité, athées, n'avaient pas distillé leur poison plus encore qu'on n'ose l'imaginer (tout particulièrement à l'époque où parut le Docteur Whichcote), nous devrions, peut-être, en ce qui concerne la moralité, avoir moins entendu parler de terreur et de châtiment, et davantage de rectitude morale et de bonne nature. Au moins, cela ne serait pas devenu une habitude de réduire à néant la bonne nature et de dénigrer le bien qu'on attribue au tempérament naturel et qu'on estime une affection naturelle, en tant qu'il a son fondement et son principe dans la seule nature. Au contraire, cela aurait été le rôle de ceux qui

1. Dans un des deux volumes manuscrits de sermons de Whichcote conservés au Public Record Office, Shaftesbury a noté, puis biffé : « the greatest performance, self-governmt [*sic*]. » PRO 30/24/24/17, f 2 g.

2. Voir M. Micheletti, *« Animal capax religionis ». Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Pérouse, Benucci, 1984.

3. *The Platonic Renaissance in England...*, Londres, Nelson, 1953.

avaient pris en charge la cause de la religion de s'efforcer d'obtenir ces meilleures dispositions[1].

Des principes immoraux, certes : nier, comme Hobbes, la naturalité de la vertu, c'est la faire dépendre de la « volonté absolue ». Des principes athées, voilà dans le cas de Hobbes une accusation commune. Mais Shaftesbury n'ignore pas que, quand Whichcote combattait les principes serviles du nominalisme moral[2], il visait avec les mêmes armes les adversaires pourtant distincts du hobbisme en particulier et des excès calvinistes en général, et pratiquait à leur propos, si l'on peut dire, un tir groupé. Les mêmes armes : décret du souverain ou décret de Dieu, peu importe, chez Hobbes comme dans le calvinisme s'exprime un principe de l'arbitraire. Et Shaftesbury, reprenant l'argument, profite de ce que tous les principes ont été mis dans le même sac pour conclure à leur propos : « en réalité athées ».

Les *Shaftesbury Papers* comportent un document exceptionnel, qui permet de mesurer précisément comment notre auteur lisait le maître de Cambridge. Il s'agit d'un manuscrit de sermons[3] qu'avait possédé, comme l'indique une mention, le quaker Thomas Firmin[4], mort un an avant l'édition des *Select Sermons*. Mais le philosophe n'a pas laissé les textes intacts. Il suffit de parcourir les passages soulignés

1. « Had not the poison of these immoral and in reality atheistical principles been diffused more than it is easy to imagine (at that time especially when Dr. Whichcote appeared), we should, perhaps, where morality was concerned, have heard less of terror and punishment and more of moral rectitude and good nature. At least, it should not have grown customary to explode good nature and detract from that good which is ascribed to natural temper, and is accounted natural affection, as having ground and foundation in mere nature. On the contrary, it would have been the business of those who managed the cause of religion, to have contented for these better dispositions. » *Select Sermons*, préface, p. XXVI-XXVII.

2. La polémique contre le volontarisme ou le relativisme éthiques est particulièrement développée dans les textes posthumes de Cudworth. Voir l'Introduction de J.-L. Breteau à sa traduction des *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1995, p. 12-13.

3. PRO 30/24/24/16. Un autre ensemble de sermons de Whichcote (PRO 30/24/24/17), en partie sténographiés, est conservé dans les *Shaftesbury Papers*, et n'est pas non plus de la main de Shaftesbury, qui ne saurait d'ailleurs les avoir recueillis : Whichcote est mort en 1683, Lord Ashley avait alors douze ans. Les sermons du carnet de Firmin (24/16) datent de la fin des années 70.

4. Sur Firmin, voir H. W. Stephenson, *Thomas Firmin, 1632-1697*, Ph.D., Oxford, 1949.

pour déterminer ce que Shaftesbury reconnaissait comme sien dans Whichcote :

> Les hommes sont plus ce qu'ils ont coutume d'être que ce qu'ils sont de naissance, car l'habitude est une seconde nature. Chaque homme fait de lui-même ce qu'il a coutume d'être [1].
>
> Nous ne devons pas détruire la cause de la vie pour sauver nos vies. Vivre, c'est avoir le bon tempérament de l'esprit, et être régulier dans nos actions et notre pratique [2].

Dans la marge de ces textes, Shaftesbury a marqué d'une petite main, qui fait fonction d'*index*, les passages qui valent pour lui comme des règles. On relève ainsi qu'il trouvait dans Whichcote l'idée de disposition [3] et d'habilitation [4].

Ce thème sera au cœur des lettres que Shaftesbury adressera, à partir de 1707, à son protégé Michael Ainsworth, qui se destine au sacerdoce, et qui feront l'objet d'une publication posthume dès 1716 [5]. Le ton est celui d'un directeur de conscience ou d'un prélat latitudinaire. La moralité n'est pas l'effet des sanctions dont la Révélation nous donnerait connaissance [6], mais, au contraire, la condition qui nous « rend propre à recevoir la lumière ». Il ne s'agit pas seulement de se disposer à vivre

1. « Men are more what they are us'd to, then [*sic*] what they are born to, for custom is a second nature. Every man hath himself, as he useth himself », f 125 g-124 g. Le foliotage des archives est en sens inverse du texte.

2. « We must not to save our lives destroy the cause of life. To live is to be in good temper of mind, and regular in our actions and practise [*sic*] », f 103 g.

3. « Every Man ought when he is in a good disposition and well affected to follow the impressions for then that will be done, that wil [*sic*] not at another time », f 116 g-115 g.

4. « God did account that we should use and imploy the facultys which he gave us, and 'tis unaccountable to God, if any man comes into human nature and does not so use mind and understanding that is capable of God and receptive of God, and fit to make acknowledgements to God, if he does not use it for these purposes », p. 36 (pagination originale du manuscrit).

5. *Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, 1716 ; PRO 30/24/20/143. On trouve une traduction française de ces lettres dans le t. III de l'édition des *Œuvres* par J.-B. Robinet.

6. Pour Whichcote, *heaven is more a temper than a place*. Shaftesbury souligne la formule dans le volume de Firmin (PRO 30/24/24/16, p. 9 dans la pagination originale). Notons que dans certaines éditions ou citations de Whichcote, la formule est défigurée et rendue plus conforme à l'orthodoxie : « Heaven is *first* a Temper, and *then* a Place », aphorisme 464 des *Moral and Religious Aphorisms* (compilation posthume ; dans l'édition de 1753, p. 53. Repris dans *The Cambridge Platonists*, éd. C. A. Patrides, Cambridge UP, 1980, p. 331).

d'une manière tempérante, mais d'être tempérant pour être disposé à penser et à comprendre. Le sermon ou la lettre nous exhorte à nous bien disposer dans notre vie ; mais, en retour, cette disposition que l'exhortation exige de notre vie nous met en état de recevoir l'exhortation elle-même. La première fonction était d'assurer à la pensée morale une effectivité pratique ; la seconde est de nous habiliter à la pensée morale elle-même et de garantir l'autorité de sa communication. Comme l'affirme la *Lettre sur l'enthousiasme* : « ce n'est pas dans n'importe quelle disposition que nous avons la capacité de juger les choses. Nous devons commencer par juger notre propre tempérament, pour juger en conséquence les autres choses qui tombent sous notre jugement »[1].

Quand Jean Le Clerc paraphrase la *Lettre sur l'enthousiasme* pour le public francophone, il ne manque pas d'insister sur cette question. L'opposition entre, d'une part, une pensée de la disposition, qui réunit théologiens de Cambridge, arminiens et latitudinaires, et, d'autre part, le nominalisme ou relativisme moral qui, accordant tout aux sanctions extérieures, constitue, aux yeux des précédents, le noyau commun du calvinisme radical et du hobbisme, est interprétée par Le Clerc comme une opposition, passionnelle, entre l'*humour* et la mélancolie :

> On traite ordinairement des choses sérieuses, comme sont, par exemple, les matières de religion, avec un air qui ne marque pas un esprit assez calme, mais une imagination frappée de je ne sais quelle peur, comme si on parlait devant une puissance tyrannique, qui bien loin de vouloir qu'on cherchât la vérité, dresserait des embûches à la nature humaine, pour la surprendre ; en sorte que si par faiblesse et par ignorance on ne parlât pas bien, ou qu'on se trompât dans la moindre chose, elle se fâcherait contre les pauvres mortels, d'une manière à n'en revenir jamais. Cette frayeur produit un triste et sombre enthousiasme, qui s'oppose à tout examen et à toute lumière ; comme si on était plus en sûreté de n'examiner rien, et plus agréable à Dieu, en vertu de cette humeur noire, que si l'on demeure dans une disposition calme et tranquille, plus portée à la joie, qu'à la mélancolie[2].

1. « 'Tis not in every Disposition that we are capacitated to judg of things. We must beforehand judg of our own Temper, and accordingly of other things that fall under our Judgment. » Sect. 2 (*Char.*, I, 12).

2. *Bibliothèque choisie*, XIX (1709), p. 427-429.

Le Clerc souligne la subordination de l'examen à la disposition, montre bien comment sa fonction est d'habiliter l'entendement à cette revue ou réception spirituelle. Mais on voit que cette fonction d'habilitation est également une fonction critique. Si l'on n'affirme pas encore que les vérités révélées sont des hallucinations dues à la bile noire, la disposition constitue cependant un tribunal. Cette opposition de la joie et de la bile noire ne signifie pas que Shaftesbury, qui a lu l'*Examen des esprits* de Huarte[1], reprend simplement la théorie traditionnelle des humeurs. Celle-ci, bien loin d'être exploitée dans le détail de ses distinctions typologiques, se trouve complètement réduite à l'opposition entre ce qui, d'un côté, relève de la bonne humeur, du tempérament, c'est-à-dire de la disposition mesurée, et ce qui, de l'autre, touche à la dissolution du *distemper* mélancolique. Rien qui ressemble à une théorie des tempéraments ; il n'y a qu'un seul tempérament à proprement parler, celui qui consiste en une mesure des affections. La seule humeur qui soit un tempérament est la bonne ; la mauvaise humeur est le contraire : *discomposure*, une perturbation, pour ainsi dire une décomposition[2]. Certes, Shaftesbury rencontre les sceptiques, en particulier le londonien Saint-Evremond[3] :

> La diversité des tempéraments a beaucoup de part aux divers sentiments qu'ont les hommes sur les choses surnaturelles. Les âmes douces et tendres se portent à l'amour de Dieu ; les timides se tournent à la crainte de l'enfer ; les irrésolus vivent dans le doute ; les prudents vont au plus sûr, sans examiner le plus vrai. Les dociles se soumettent ; les opiniâtres s'obstinent dans les sentiments qu'on leur a donnés, ou qu'ils se forment

1. Un catalogue de la bibliothèque indique : « Huarte's trial of wits, London, 1596 ».

2. « La manière mélancolique dont on nous a enseigné la religion nous rend incapables d'y penser dans la bonne humeur. C'est avant tout dans l'adversité, dans la maladie, sous l'effet de l'affliction ou d'une perturbation de l'esprit, ou d'un trouble [*discomposure*] du tempérament que nous avons recours à elle. » *Lettre sur l'enthousiasme*, sect. 4 (*Char.*, I, 32).

3. Un catalogue mentionne l'édition de 1670 des *Œuvres*, l'édition de 1706 des *Œuvres mêlées* et les *Mélanges curieux des meilleures pièces...*, également de 1706, tous deux par Des Maizeaux. Dans une lettre du 10 février 1705, écrite de Londres, Des Maizeaux promet à Shaftesbury qu'il lui enverra le Saint-Evremond auquel il travaille (PRO 30/24/27/17). Il semble que Des Maizeaux ait d'abord tenté d'attacher ses services à Shaftesbury, en commençant pour lui, au tout début du siècle, une traduction de l'*Enquête*, avant de devenir le secrétaire de Saint-Evremond.

> eux-mêmes ; et les gens attachés à la raison veulent être convaincus par des preuves, qu'ils ne trouvent pas[1].

Le tempérament, chez Saint-Evremond, est bien l'instance pratique à laquelle toute conception doit être rapportée pour être évaluée ; voilà le principe d'une critique de la religion. Mais Saint-Evremond énumère une *diversité*, où se retrouvent pêle-mêle les timides, c'est-à-dire les craintifs, les raisonnables, les doux, etc., et produit une dissémination sceptique des humeurs. Ce qui empêche Shaftesbury de suivre cette pente, c'est la conception stoïcienne, abondamment reprise par les théologiens de Cambridge, selon laquelle la disposition n'est pas une humeur contingente, mais un mélange rationnel. Nous comprenons mieux à présent la généalogie de l'idée de disposition. Dans la religion de Whichcote se trouve le principe d'un tournant moral qui peut être exporté en philosophie. Mais cette réforme ne saurait être accomplie sans prendre une forme et montrer des capacités qu'on ne lui voyait pas dans son lieu d'origine. Il ne faut plus se bien disposer pour recevoir la révélation, mais pour en juger. Les notions sont reprises ; mais leur origine constituera, à l'occasion, un alibi pour des positions déistes, c'est-à-dire antibibliques.

La mélancolie n'est pas une disposition, mais précisément l'inverse, un *distemper*. Nous découvrons, par opposition au *discomposure* des humeurs malignes, une caractéristique essentielle de la disposition ; si elle est un *composure*, c'est-à-dire un tempérament, une mesure, c'est parce qu'elle est une *composition* et une maîtrise des affections. Shaftesbury trouve dans cette composition un principe insoupçonné : elle est la condition de l'*easiness*[2], qu'il faudrait presque traduire par liberté, puisqu'elle désigne l'état dans lequel l'esprit, n'étant pas troublé, peut s'abandonner au *self-enjoyment*[3], qui n'est pas simplement « jouissance de soi », mais plutôt plaisir de la réflexion. Avant Hume, qui développera ces thèmes, l'*Enquête sur la vertu* affirme :

1. *Discours sur la religion*, dans la *Lettre à la Duchesse Mazarin* (1677). *Lettres*, éd. R. Ternois, Paris, Didier, 1967-1968, t. I, p. 333-334.
2. Voir, par exemple, « the natural Calm and Easiness of our Temper ». *Char.*, I, 33.
3. *Char.*, I, 310-311 et II, 126.

> Que chacun considère bien ces plaisirs qu'on éprouve aussi bien dans la retraite privée, la contemplation, l'étude et le commerce *avec soi-même*, que dans la gaieté, la liesse et le divertissement, avec *les autres* ; on trouvera alors qu'ils sont complètement fondés sur *un tempérament aisé, sans aucune dureté, aucune amertume, aucun dégoût* ; et *un esprit, une raison, bien composé, tranquille, à l'aise en lui-même, et tel qu'il peut librement supporter sa propre inspection et son propre examen*. Or, un tel ESPRIT et un tel TEMPÉRAMENT qui conviennent et habilitent[1] pour la jouissance des plaisirs en question, doivent nécessairement en être redevables aux affections *naturelles et bonnes*[2].

L'*easiness* est un libre jeu réflexif qui s'oppose, selon les *Mélanges*, à la critique mélancolique de ceux qui, ne se supportant pas eux-mêmes, raillent méchamment les autres[3]. Ce sont des passions qui constituent la disposition, joyeuses, sociales et communicatives.

Whichcote opposait *composure* et *discomposure*. Il sous-entendait ainsi toute une théorie de la crase des affections. C'est à ce point du développement de la notion, quand il s'agit de donner l'anatomie de la disposition, c'est-à-dire de montrer comment en elle se compose la matière affective, que le projet de Shaftesbury retrouve les définitions aristotéliciennes. J.-P. Larthomas a souligné l'importance de l'*Ethique à Nicomaque* pour comprendre le thème de la disposition tel qu'il apparaît dans l'*Enquête sur la vertu*[4]. Aristote, réfléchissant sur les pratiques et les manières de parler, s'efforce de rendre compte du fait que le mérite n'est pas d'éprouver la passion ni d'avoir dans l'absolu la faculté de l'éprouver, mais de le faire comme il se doit et comme on l'a décidé conformément à la règle ; s'être disposé soi-même à l'éprou-

1. Sur cette fonction, voir aussi *Char.*, II, 61 [« disposing and fitting »] ; II, 334 [« fitted for the Reception »].

2. « Let any one, then, consider well those Pleasures which he receives either in private Retirement, Contemplation, Study, and Converse *with himself* ; or in Mirth, Jollity, and Entertainment, with *others* ; and he will find, That they are wholly founded in *An easy Temper, free of Harshness, Bitterness, or Distat* [*sic*] ; and in *A Mind or Reason well compos'd, quiet, easy within itself, and such has can freely bear its own Inspection and Review*. Now such a MIND, and such a TEMPER, which fit and qualify for the Enjoyment of the Pleasures mention'd, must of necessity be owing to the *natural* and *good Affections*. » Livre II, part. II, sect. 1 (*Char.*, II, 114).

3. *Char.*, III, 108-109.

4. *De Shaftesbury à Kant*, *op. cit.*, p. 340.

ver[1]. Aristote définit les dispositions par opposition aux facultés et aux passions qui sont aussi des qualifications de l'âme. La faculté est ce qui nous rend capables d'éprouver une passion, mais elle n'est l'effet d'aucun effort pratique. En outre, dans l'ordre des passions, « nous sommes dits être mus, tandis qu'en raison de nos vertus et de nos vices nous ne sommes non pas mus, mais disposés d'une certaine façon »[2]. La disposition aristotélicienne, ἕξις, est au milieu entre deux séries pratiques : elle est l'effet d'une habituation, elle est le principe d'une action bonne. Effet d'une habituation, elle repose sur l'exercice d'une discipline des passions. Principe d'une action bonne, à la différence de la faculté elle est immédiatement déterminée à l'εὔπραξις. La disposition, dans Shaftesbury, suppose elle aussi un exercice qui la constitue, mais dont la signification sera différente, stoïcienne plutôt qu'aristotélicienne. La disposition, essentiellement réceptrice, état de disponibilité de la raison, suppose tout un travail réglé. Nous verrons que l'exercice, rapport privé à soi-même, correspond à un mode stoïcien de conversion, très différent de l'entraînement aristotélicien à la vertu dans l'extériorité sociale de la παιδεία.

La réforme morale en philosophie est le principe selon lequel le bien n'est pas une notion mais une disposition du sujet. Par une telle réforme, la philosophie ne pourra plus être louée pour le caractère noblement désintéressé de son activité ; on ne devra plus se dissimuler qu'elle doit être utile, dès lors qu'elle a un intérêt. Cet intérêt n'est pas de spéculer mais d'amender l'esprit et de déterminer les meilleures manières de vivre. Dans ces conditions, si le concept de disposition est le mot d'ordre de cette réforme radicale, il ne saurait être repris d'Aristote sans changer profondément de signification et trouver un champ d'exercice insoupçonné. Comment Shaftesbury pourrait-il maintenir l'opposition aristotélicienne des vertus du caractère et des vertus de la pensée, quand la réforme morale en philosophie exige précisément qu'on rapporte l'intellectuel au pratique ? L'*Enquête* définit la disposi-

1. Un catalogue de la bibliothèque mentionne Andronicus de Rhodes, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum Paraphrasis*.

2. *Ethique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 4-5, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1979, p. 101-102.

tion « une composition des affections », la *Lettre sur l'enthousiasme* détermine la bonne humeur comme un tempérament des passions ; manifestement, il s'agit là d'une vertu éthique au sens précis, c'est-à-dire d'une vertu du composé qui a pour objet les passions et les actions et pour matière les plaisirs et les peines. Mais Shaftesbury traite également la disposition comme la seule véritable vertu intellectuelle, au point que des censeurs comme John Brown, nous l'avons vu, trouvent en elle le discutable principe d'un *test of truth*. L'idée de disposition montre à quel point Shaftesbury assimile, contre Aristote et avec les stoïciens, les vertus dianoétiques aux vertus éthiques. Dire que le jugement doit être rapporté à la disposition, en tant que composition des passions, revient à contester l'autonomie de l'intellectuel relativement au moral. Bref, même si le concept de disposition est repris de la théorie aristotélicienne des vertus, c'est pour être déplacé dans un nouveau contexte où ce qu'Aristote cantonnait dans une position subalterne, sous le nom de vertu du caractère, devient le point de vue même pour évaluer ce que l'*Ethique à Nicomaque* réservait au titre privilégié des vertus de la pensée.

Il faut insister sur les sources aristotéliciennes de la disposition, parce qu'on trouve une préfiguration précise de l'*humour* dans le livre IV de l'*Ethique à Nicomaque*, qui porte sur les vertus *éthiques* particulières : l'amabilité, la véracité, l'enjouement. L'amabilité, juste milieu entre la complaisance et l'esprit querelleur, la véracité, juste milieu entre la vantardise et la dissimulation, et l'enjouement, juste milieu entre la raillerie bouffonne et le sérieux du rustre ; toutes trois sont des vertus sociales. L'enjouement, εὐτραπελία [1], est l'ancêtre du *good humour* de la *Lettre* et de *Sensus Communis*. L'homme de bon ton connaît l'art de placer le rire :

> C'est le fait d'un homme de tact de dire et d'écouter seulement les choses qui s'accordent avec la nature de l'homme vertueux et libre [...]. La plaisanterie de l'homme libre diffère de celle de l'homme d'une nature servile, comme, de son côté, la plaisanterie d'un homme bien élevé n'est pas celle d'un homme sans éducation [...]. Les plaisanteries qu'il supporte d'entendre sont aussi celles qu'il trouve bon de faire lui-même [2].

1. Voir aussi *ibid.*, II, 7, 1108 a 24 *sq.*
2. *Ibid.*, IV, 14, 1128 a 16-29, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 208-209.

Lorsque les critiques objectent à la *Lettre sur l'enthousiasme* que les dérèglements de l'humeur interdisent qu'on la considère comme une règle valable pour le jugement, Shaftesbury affirme une réflexivité du véritable *humour*, une autorégulation, tout à fait semblable à celle, dans Aristote, des plaisanteries de l'homme de tact ; il répète que la vraie raillerie suppose l'éducation de l'homme libre. S'il s'intéresse à ces trois vertus sociales, parmi les vertus du caractère, c'est, il faut y insister, parce qu'elles constituent des vertus de la communication et qu'elles ont pour commune mission d'éviter l'imposture : l'amabilité contre la flatterie, la véracité contre la dissimulation, l'enjouement contre la gravité. De vertus simplement morales au sens limitatif d'Aristote, elles vont devenir l'instance du libre examen. C'est en ce sens qu'il n'y a ni intellect séparé ni raison pure ; une disposition enjouée s'érige en point de vue suprême.

Ce traitement des concepts aristotéliciens est au principe de la réponse au problème du fanatisme. Mais la notion d'*humour*, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, est complexe. Trois aspects peuvent être dégagés. 1. La disposition est la bonne humeur, l'humeur enjouée nécessaire à toute saine pensée et, plus encore, à la religion. Nous retrouvons ici la fonction d'habilitation du *good temper* latitudinaire, opposé au *distemper* enthousiaste. 2. La disposition est l'humeur railleuse et se ramène à ce que nous appelons communément ironie. La raillerie n'est pas nécessairement la moquerie cruelle – le terme comprend, à l'époque, aussi bien la plaisanterie et le badinage. Mais sous cet aspect, la disposition est tout autre chose que le doux tempérament de Whichcote. Elle procède d'un soupçon général à l'égard des croyances et des pratiques religieuses. 3. Enfin, la disposition prend la forme de ce que nous appelons *humour* ; elle est cette capacité essentielle de libre réflexion qui définit un tempérament bien composé. Elle est l'humeur d'une âme qui dialogue avec elle-même : *easiness*.

John Leland, comme Leibniz, relève que raillerie et bonne humeur ne doivent précisément pas être confondues[1]. La première peut être

1. *A View of the Principal Deistical Writers...*, 1754-1756. Sur les *Remarques* de Leibniz, voir notre chap. II, 1.

méchante. Il semble que le concept de disposition, malgré les séductions de sa généalogie latitudinaire, soit bien près d'éclater. A étudier les *Shaftesbury Papers*, on remarque non seulement que notre auteur était conscient de l'hétérogénéité de sa notion de l'humeur, mais que, quelques mois avant la rédaction de la *Lettre sur l'enthousiasme*, il avait commencé par distinguer rigoureusement ce qu'il devait bientôt tendre à confondre. Le manuscrit de la *Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum* paraît dater de l'hiver 1706-1707 [1]. C'est le seul texte d'envergure que Shaftesbury ait rédigé en latin, et il constitue un tableau traditionnel des passions, destiné à éclaircir les ambiguïtés d'Horace [2]. La *Pathologia* comporte un éclaircissement sur la différence entre la moquerie, *jocositas*, qui est une espèce de la méchanceté, et l'*hilaritas*, c'est-à-dire l'humeur rieuse, bienveillante ou complaisante, qui est une espèce de l'admiration [3] :

> Car la moquerie et l'hilarité ne sont pas la même chose. L'*hilarité*, en effet, c'est-à-dire le rire modéré et retenu, est une espèce de l'admiration, une sorte de joie qui naît du spectacle ou de l'examen d'une chose extérieure que nous imaginons belle. Car si nous considérons la chose comme nous étant intérieure, soit que nous l'ayons faite nôtre, soit qu'elle nous soit naturellement attachée, aussitôt cette joie devient vantardise, ou orgueil quand il s'agit de hautes qualités [4].

La suite du texte est reprise dans les *Askêmata* :

> Quant à la *moquerie*, c'est-à-dire au gros rire, immodéré, non retenu, elle est une joie au sujet d'une laideur extérieure, en autrui, comme si elle était un bien pour nous. Il n'est en effet de contentement ou de joie qui ne porte sur un bien ou une beauté, réels ou imaginés. Et puisqu'un tel rire n'est ni une appétition, ni une aversion, ni une peine, mais un contentement ou une joie, il s'ensuit nécessairement que son objet (à savoir ce

1. Voir *Askêmata*, **376** (*Exer.*, 395).

2. On en trouve une version anglaise partielle dans le quatrième *Mélange*, chap. 1. Mais manque l'essentiel : la distinction entre les deux sortes de rire.

3. Shaftesbury possédait les *Passions de l'âme* de Descartes dans l'édition de 1679.

4. « Neque eadem est Jocositas et Hilaritas. *Hilaritas* enim, sive Risus moderatus et cohibilis, Admirationis Species est ; videlicet Laetitia quaedam gestiens ; ex conspectu sive investigatione opinati Pulchri externi : nam si tamquam internum, vel acquisitum, vel nobis adhaerens conspicitur, fit jactans illico Laetitia, vel Superbia, ut in superioribus. » PRO 30/24/26/7, f 81 d.

> ridicule et ce mal en autrui) est regardé comme notre bien ou notre beauté. Par conséquent un tel rire procède de la malveillance[1] et de la haine ; et est une espèce de la méchanceté ou malignité[2].

Lorsque Shaftesbury écrit à Coste qu'il est d'accord avec les *Remarques* de Leibniz sur la *Lettre*[3], il ne donne pas, comme on pourrait le croire, une flagorneuse réponse de dernière minute. La *Pathologia* distinguait, avant les critiques de la *Lettre*, entre le mépris et la joie authentique. Toute joie porte sur un bien ou une beauté réels ou imaginés ; s'il y a de la joie dans la moquerie méchante, c'est que la laideur ou le mal d'autrui est considérée par nous comme un bien. Or c'est là seulement un effet de la haine. Cette forme méchante du rire n'est pas sociable.

Que devons-nous en conclure pour le statut de l'*humour* dans la *Lettre sur l'enthousiasme* ? De fait, on y pratique tout le registre du rire, du plus sympathique au plus méchant. Une conciliation doctrinale paraît difficilement possible. Mais il faut relever que le texte de la *Pathologia* est de la première importance dans les *Askêmata*, puisque son extrait, selon l'ordre matériel des carnets, en est presque le dernier mot. Les *Askêmata* mettent constamment en garde contre le penchant pour l'humeur légère ou le badinage équivoque. Les distinctions de la *Pathologia* ne sont qu'un instrument dans la diète de l'auteur. Il convient de comprendre que la publication nécessite une préparation dont le contenu peut très bien prendre des modalités manifestement divergentes. Les *Askêmata* travaillent à distinguer une bonne d'une mauvaise disposition ; la *Lettre sur l'enthousiasme* suppose ce travail accompli. Il nous faut donc passer de la disposition à l'exercice. Si Shaftesbury peut

1. Le texte des *Askêmata* donne *Invidentia* au lieu de *Malevolentia*.

2. « *Jocositas* vero sive Risus magnus, effusus, non cohibilis, Laetitia est de Turpi externo et alieno, tanquam Bono nobis. Gaudium enim sive Laetitia nisi de Bono Pulchrove vero vel opinato non est. Et quia Risus talis non Appetitio est, non Aversatio, non Dolor, sed Gaudium sive Laetitia ; sequitur necessario ut Objectum ejus (videlicet Ridiculum illud et Malum alienum) quasi Bonum vel Pulchrum nostrum spectetur. Ex Malevolentia ergo et Odio proficiscitur Risus talis ; et est Malitiae seu Malignitatis Species. » PRO 30/24/26/7, f 81 d ; PRO 30/24/27/10, f 244 g, **376** (*Exer.*, 395).

3. Lettre à Pierre Coste du 25 juillet 1712. PRO 30/24/23/9, f 130 g-d (*Life, Unpublished Letters...*, p. 504). Shaftesbury explique à Coste qu'il n'est pas Swift, « auteur odieux ».

prétendre qu'il approuve les critiques d'un Leibniz, c'est qu'il a été d'abord son propre critique. La « bonne nature » des platoniciens de Cambridge, qui est bonne humeur, est le résultat d'un certain art ; l'*humour* est réglé par l'ascèse, c'est un enjeu essentiel de l'ascèse que de purifier le rire.

On trouvera peut-être cette interprétation trop conciliante. La contradiction entre le stoïcien austère des *Askêmata* et l'auteur des *Caractéristiques* a pu paraître insurmontable. Mais dès l'étude de cette idée de disposition, véritable seuil de la philosophie morale, on comprend que l'œuvre privée et l'œuvre publique ne se contredisent pas, parce qu'en effet elles ne sont pas sur le même plan. Il faudra prouver, plus généralement, qu'il n'y a pas de contradiction entre une doctrine privée et une doctrine publique ; il n'y a qu'une seule doctrine, celle, publique, des *Caractéristiques*, et le rapport qui l'unit à l'exercice où elle s'engendre, loin d'être contradictoire, est fonctionnel et dialectique. Ce n'est pas simple rhétorique que d'affirmer qu'il n'y a de contradiction qu'entre deux choses *dites* et qu'ici ce n'est pas le cas, puisque l'œuvre privée est rigoureusement ce qu'il faut *faire* pour pouvoir enfin *dire* la doctrine publiée.

De même que l'œuvre publiée tend à identifier des registres du rire que l'ascèse oppose, une autre dimension de la disposition est l'objet de traitements très différents d'une série de textes à l'autre. Les *Askêmata* distinguent systématiquement *temper* et *disposition*. Certes, dans l'*Enquête* déjà, le *temper* animal reposait sur la balance des affections, tandis que la *disposition* humaine était volontaire et rationnelle. *Affection* signifiait tantôt la passion animale, tantôt la disposition de la partie hégémonique[1]. Mais les *Askêmata* vont plus loin. Il est alors question d'une lutte intestine en l'homme. C'est le travail infini de la disposition que de s'établir contre le tempérament. Nous avons dit que tout commence avec la disposition. Il faut d'abord se disposer pour vivre, écouter, penser, croire, aimer. Nous pressentons maintenant que la disposition elle-même a une genèse, qu'en tout cas à la différence du tempérament

1. Sur l'usage très ambigu de l'anglais *affection*, voir notre étude sur « la question du sens moral et le lexique stoïcien », art. cit.

elle n'est pas toute faite, qu'elle se fait, et, en l'homme, qu'elle se fait précisément contre le tempérament, tout comme la bonne humeur doit s'édifier contre la raillerie méchante. Point essentiel : si on entend faire un sort à l'apparente incohérence, voire l'opposition doctrinale, entre l'œuvre publiée et l'œuvre privée, il faudra envisager l'hypothèse d'un rapport réglé : la disposition trouve sa genèse agonistique dans l'exercice. Un thème fondamental des *Askêmata*, comme une plainte, est que la disposition n'est pas constituée, qu'il faut la constituer. Dans les lignes qui ouvrent le premier développement des *Askêmata*, la *happy disposition* est très explicitement la *natural affection*[1] :

> Quand cette heureuse disposition sera-t-elle fixée, en sorte que je puisse la ressentir perpétuellement, comme je ne la ressens que rarement à présent ? Quand éprouverai-je entièrement une affection de cette sorte, quand la ressentirai-je comme mon rôle qui me sera devenu naturel[2] ?

Un passage de la *Lettre sur l'enthousiasme*, cité plus haut, sous-entendait cette dualité : pour juger, il faut se disposer ; pour se disposer, il faut juger son propre tempérament. Dans le combat où elle s'engendre, la disposition a toute l'autorité d'une instance rationnelle.

L'*Enquête* nomme la disposition *balance of the affections*, *inward constitution* qui exprime l'*inward order and economy* de la nature. Peut-on parler d'une morale des affections ? Les affections ne trouvent leur crase que dans la disposition. C'est la condition du mérite. Seule la disposition est intentionnelle. Les affections sont subordonnées à la disposition dans laquelle elles sont composées. Bref, les affections ne constituent que la matière de la vertu, surtout pas son principe. Nous avons déjà appris à distinguer la disposition des humeurs. La disposition est la bonne humeur, c'est-à-dire l'humeur qui compose et proportionne les affections. Mais les autres humeurs ne sont pas des dispositions ; elles sont

1. « Natural Affection » pourrait être traduit par « disposition naturelle », pour mieux marquer l'opposition à la diversité des affections. Il s'agit de la tendance vers le bien commun, la *relation* qui nous unit au Tout selon les liens naturels ou acquis. C'est, dans le lexique stoïcien, la στοργή animale (le souci du bien de l'espèce), ou la σχέσις humaine (la relation politique et cosmopolitique), c'est-à-dire les espèces de la ὁρμή (l'impulsion).

2. « When shall this happy Disposition be fix'd, that I may feel it perpetually, as now but seldome ? When shall I be intirely thus affected, and feel this as my Part grown natural to me ? » PRO 30/24/27/10, f 6 g, **10** (*Exer.*, 57).

la décomposition d'affections tristes qui se contrarient et ne se mélangent pas. Nous apprenons à présent à distinguer la disposition du tempérament, comme le rationnel du passionnel et le moral du naturel. Les textes privés portent l'opposition à son comble.

> Agir simplement par tempérament est, chez un tel être, la pire dégénérescence ; c'est sombrer dans une plus basse espèce de la nature ; c'est trahir cette espèce plus haute et cette relation dans laquelle il est pris. Agir simplement par tempérament (même si c'est le meilleur des tempéraments) est, chez un tel être, une perte même de la simplicité, un abandon de ce principe uniforme, semblable à lui-même, divin et simple, au profit d'un principe divers, multiple, composé et changeant. Une composition, rien qu'une composition. Car que signifie d'autre le mot *tempérament* ?... Alors que les tempéraments soient ce qu'ils voudront. Heureux ceux qui par chance ont un bon tempérament et qui par chance le conservent ; qui par chance sont bons parce qu'il est bon, mauvais parce qu'il est mauvais, ceux qui ont le tempérament méchant, le tempérament doux, au gré du hasard ; comme change la scène extérieure, ainsi change la scène intérieure [1].

L'animalité du *temper* se rencontre en l'homme même, parmi les *men-animals*. On peut trouver surprenante une telle relégation du tempérament. Surtout, on est en droit de relever un usage de l'idée de composition, assimilée à un simple composé, en contradiction manifeste avec l'emploi qu'en faisait l'*Enquête sur la vertu* ; de même, dans le projet esthétique des *Second Characters*, la composition signifiera, non un « principe divers », mais l'acte par lequel une multiplicité se résorbe dans l'unité d'une mesure. Ce n'est pourtant pas une incohérence ; plutôt une déformation qui a sa règle. Certes, l'*Enquête* insistait sur la *bonté* du tempérament, mais c'était pour mieux la distinguer de la *vertu*

1. « To act by Temper simply, is, in such a One, the greatest Degeneracy ; a sinking down into a lower Species of Nature ; a betraying of that higher One, and of that Relation into which he is assumed. / To act by Temper simply (tho' ever so good a Temper) is, in such a One, a Loss even of Simplicity, a quitting of that uniform, self-same, divine and simple Principle, for a various, manifold, compound and changeable one. a Composition, meer Composition. for what else dos the Word *Temper* signify ?... Let Tempers, than [*sic*], be as they will. Happy They who by chance have a good Temper and by chance keep it ; who by chance are Good as that is good ; ill as that is ill. in Temper, out of Temper as Fortune pleases ; as the Scene without changes ; so this scene within. » PRO 30/24/27/10, f 200 d, **289** (*Exer.*, 317-318).

propre à la disposition morale, conformément à l'opposition stoïcienne entre l'usage animal et l'usage intelligent des représentations. Sur ce point, les *Askêmata* procèdent à une déformation maximale, mais cohérente : *tho' ever so good a Temper*, le tempérament est la pire dégénérescence.

De la pratique privée des *Askêmata* à la morale publiée des *Caractéristiques*, les relations entre les trois termes, disposition, tempérament, affections se distribuent différemment. Le *temper* est relégué du côté des affections et la disposition se constitue contre lui, quand il désigne, sans plus, l'ensemble des affections et la manière particulière à un individu d'être affecté. Il se confond en revanche avec la disposition quand il procède d'une maîtrise des affections. D'un ordre à l'autre, du privé au public et du constituant au constitué, de l'écriture comme exercice à la littérature, la variation est intelligible. On comprendra que les raisons qu'on pouvait invoquer pour douter de l'existence d'une « morale des affections », à proprement parler, dans l'*Enquête* sont plus flagrantes quand on aborde les *Askêmata*. En effet, dans cette préparation de la philosophie dont les *Askêmata* conservent pour nous la trace, dans ce moment souterrain où la publication doit trouver son fondement et sa légitimité, la disposition s'élabore : la disposition commence par l'interrogation exigeante de soi, elle n'est pas achevée ; tant qu'elle ne le sera pas, les affections constitueront une simple pathologie. Voici le discours hégémonique que la disposition tient aux affections : qui n'est pas avec moi est contre moi.

Shaftesbury avait très probablement accès aux manuscrits de Cudworth que conservait sa fille, Lady Masham. Il a pu lire, dans le *Traité du libre arbitre*, les importants développements sur le « principe hégémonique et dominateur » sur lequel l'âme se recueille et se replie pour examiner et régler le conflit des affections[1]. Mais c'est directement à Epictète et Marc-Aurèle que Shaftesbury remonte pour penser et pratiquer l'ascèse qui constitue, de manière dialogique, la disposition. Que celle-ci, dans les *Askêmata*, tienne un *discours* aux affections, afin de se les soumettre, cela doit être pris au pied de la lettre. Produire la dispo-

1. Voir, par exemple, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, *op. cit.*, p. 287.

sition en soi, c'est œuvrer *contre* soi-même. Mais il n'est pas d'autre instrument dont nous disposions, pour constituer le soi, que le langage lui-même. La disposition est un sol indispensable, mais ce sol doit être lui-même édifié. Nous devons préciser quel est, de ce point de vue, le sens du soliloque.

2. ASCÈSE ET AUTORITÉ

Si la réception, et, plus généralement, le commerce avec les autres et toute forme de relation, suppose une disposition, celle-ci n'est pas seulement la disposition, critique, du lecteur, mais la disposition de l'auteur. Nous avons vu de quelle manière le soliloque était, chez l'auteur, l'exact pendant de l'*humour* chez le public [1]. La communication, pour être purifiée et réglée, doit être réfléchie, du côté du public, par l'*humour* et l'usage général et social de la critique, et, du côté de l'auteur, par le dialogue avec soi. La disposition par excellence ne nous met pas en mesure de seulement recevoir la communication, mais de communiquer. Dans ce cas, comment la disposition de l'auteur, au sens général de celui qui s'adresse à un public (et qui est, selon le concept stoïcien, en *relation*, naturelle ou acquise, avec un tout plus vaste que lui), peut-elle se former ? Il faut bien qu'il soit, en quelque manière, l'auteur de sa disposition. Notons que, dans « la disposition de l'auteur » et « être auteur de sa disposition », il ne s'agit pas de la même autorité. La première permet de s'adresser à un public et se réalise dans cette adresse ; la seconde consiste dans la production de la précédente. La première s'effectue dans le gouvernement des autres, le « conseil » (*advice*) ; la seconde est le gouvernement de soi par lequel le conseil est préparé. Nous pressentons que cette différence de niveau est essentielle et correspond à l'eurythmie d'une préparation ascétique de la publication.

1. Voir notre chap. II, 3.

Le programme ascétique a été réalisé, de 1698 à 1707, dans les *Askêmata*. *Soliloquy, or Advice to an Author* en donne la théorie en 1710, et cette théorie est pure parce que, loin de constituer leur préface, elle ne fait jamais référence aux *Askêmata*. Selon *Soliloquy*, la pratique du dialogue avec soi, étant préparatoire, ne peut être publiée. Le dialogue avec les autres peut simplement publier la théorie du caractère impubliable de cette pratique. Le rapport entre les *Askêmata* et *Soliloquy* est par conséquent très singulier, puisque le texte publié donne la théorie générale de la constitution de l'autorité, sans pointer les textes privés par lesquels l'autorité de Shaftesbury s'est constituée [1]. Et ce rapport entre les deux œuvres est publiquement thématisé dans *Soliloquy* qui affirme que la diète de l'auteur ne peut être exposée sans renversement. La relation entre l'avant-texte ascétique et le texte public est radicalement contraire à l'économie des confessions, journaux, essais au sens de Montaigne ou à la manière de Burton, toutes espèces de « crudités » [2]. Cette littérature du moi, en effet, expose au public l'avant-texte, c'est-à-dire vomit proprement ce qui, selon une métaphore stoïcienne, n'a pas été digéré [3]. Dans la réception des *Caractéristiques*, l'essai du *Soliloque*, qui est la clef de voûte, passera curieusement inaperçu, au profit de la *Lettre sur l'enthousiasme* et de l'*Enquête sur la vertu*. Ainsi George Campbell raille constamment le vocabulaire de la réflexion et du dialogue avec soi-même [4]. Berkeley avait fait de même dans l'*Alciphron* : « Sachez que ce grand homme a – pour reprendre ses termes – révélé un *grand secret* au monde, car il a initié l'humanité à ce qu'il appelle l'*écriture-miroir*, la *pratique du soliloque*, et la *pratique de l'auteur*. » [5] Précisément, Shaftes-

1. Certes, Shaftesbury, dans le *Soliloque*, part. III, sect. 2 (*Char.*, I, 305), fait bien une allusion à des écrits « de sa propre main », qui pourraient circuler accidentellement, et, singulière dénégation, « qui ne méritent pas qu'on en fasse mystère ». Mais c'est une manière, ludique, de procéder à des aveux qui ne sauraient être entendus. Les *Askêmata* sont désignés par l'auteur, sans être exposés au lecteur.

2. Un catalogue de la bibliothèque mentionne « Coryats Cruditys, London, 1611 ». Il s'agit de Thomas Coryate (1577-1617).

3. Voir, par exemple, *Manuel d'Epictète*, XLVI, 2 : « Et si, parmi des profanes, la conversation tombe sur quelque thèse philosophique, garde le plus souvent le silence. Le risque est grand en effet de rejeter sur l'heure ce que tu n'as pas digéré » (trad. E. Cattin, *op. cit.*, p. 87). Sur le thème du secret, voir notre chap. VI, 2.

4. *The Philosophy of Rhetoric*, II, 1776.

5. *Œuvres*, éd. G. Brykman, trad. S. Bernas, *op. cit.*, t. III, p. 230.

bury n'avait pas révélé son secret, mais avoué que tout auteur se devait d'en garder un.

Certes, le principe de l'ascèse est trouvé directement dans les textes du stoïcisme impérial, et jusqu'à la notion de soliloque[1]. Epictète présentait l'usage critique des représentations comme un dialogue avec soi[2]. Mais Shaftesbury a pu être guidé, dans la résurrection de ces pratiques philosophiques, par la lecture de *The Proficience and Advancement of Learning*. Bacon, en effet, donne le détail du programme que réalisent les *Askêmata* et que théorise *Soliloquy*, et nous fournit les angles sous lesquels nous pouvons l'étudier. En premier lieu, la discipline des affections exige de la raison toute une éloquence. Bacon décrit la lutte interne de la raison et des affections, et souligne, en des termes qui seront ceux du *Soliloque*, que « la raison deviendrait prisonnière et esclave, si l'éloquence des exhortations n'opérait pas sur l'imagination et ne l'arrachait pas au parti des affections, en créant contre celles-ci une ligue entre la raison et l'imagination »[3]. En deuxième lieu, cette éloquence intérieure relève manifestement d'une rhétorique. Bacon décrit très précisément l'importance de la topique pour la pratique du soliloque. Les *Askêmata* sont organisés selon une diversité de lieux, comme « déité », « vie », « affaires humaines », « soi »[4], et reposent, dans leur développement, sur la reprise et la relecture. Cette topique, qui relève, dans la tradition rhétorique, de l'invention, pousse l'esprit à revenir sur ce qu'il a précédemment pensé. Bacon note que son usage « n'est pas seulement de fournir un argumentaire pour discuter avec des gens de manière vraisemblable : il peut aussi nous assister dans notre jugement, et nous aider à bien conclure dans un débat intérieur »[5]. La topique n'est pas seulement mobilisée dans le dialogue avec les autres,

1. Un index de concepts grecs et latins, conservé au Public Record Office (PRO 30/24/25/21), comporte la mention suivante : « Soliloquium, L. III, chap. 13 ». On trouve, dans ce chapitre des *Entretiens d'Epictète*, consacré à la solitude, le modèle d'un discours intérieur et un exemple de soliloque.

2. Voir *Entretiens*, IV, 4, 26.

3. *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991, p. 193.

4. Shaftesbury en dresse la liste au début du premier carnet et à la fin du second. Voir notre édition des *Exercices*, p. 45 et 413.

5. *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, *op. cit.*, p. 169.

mais dans le gouvernement de soi, c'est-à-dire le soliloque[1]. Le second livre de l'*Advancement of Learning* nous donne la règle de ce que seront essentiellement les *Askêmata*. A quoi s'ajoute, *last but not least*, le rappel par Bacon de l'art de la mémoire. Celui-ci mobilise la prénotion, qui désigne une section de la mémoire, et l'emblème, qui « ramène les conceptions intellectuelles à des images sensibles »[2]. Les *Askêmata*, pour récapituler ce que l'ascèse a dégagé, utilisent précisément la prénotion comme l'entend Bacon, puisqu'ils reviennent constamment à ce que l'*Advancement of Learning* appelle « l'espace restreint correspondant à la section de la mémoire qui nous intéresse »[3], c'est-à-dire la « tranche » du carnet à laquelle les autres sections renvoient et qu'il faut constamment se rappeler ; les *Askêmata* se servent également de l'emblème, c'est-à-dire de notations mnémotechniques[4] qui figurent les risques principaux, soucis d'économie domestique, soucis relatifs aux prestiges sociaux et à l'engagement politique[5]. Il reste que Bacon, qui insiste assez sur l'examen et l'installation du soi par l'usage du discours, ne va pas jusqu'à l'affirmation, essentielle dans les *Askêmata*, du caractère radicalement réservé et secret du soliloque. Au contraire Bacon écrit qu'« après la bonne compréhension et l'examen de soi, vient la façon de révéler ce soi et de le faire connaître »[6]. Tandis que Shaftesbury

1. M. Le Dœuff rappelle que Bacon lui-même a pratiqué des « méditations privées [...] dont le but est essentiellement, pour le philosophe, de "se mettre d'accord avec lui-même" », *ibid.*, p. 342-343.

2. *Ibid.*, p. 179.

3. *Ibid.*

4. Notre édition des *Exercices* les reproduit, par exemple p. 239, 242, 243.

5. Le fragment d'un brouillon, joint dans les *Shaftesbury Papers* à un carnet de notes (PRO 30/24/27/13, f 2 d et 3 g), suggère bien de quelle manière le principe de personnification (voir notre chap. I, 4) entraînait Shaftesbury à figurer par des signes les images dont la présence le hantait : « That I fondly admire (and consequently love or grow up with a Secret Veneration of) not only the Things themselves (such as : Immens [*sic*] Riches, High Power, a Crown, a Scene of Luxury, a Scene of Pomp, etc.) but of the Possessors of these too. And as I admire and adore the Persons of these, so likewise their Actions, Speeches, Sentiments ; for such is the Nature of this Passion affecting us that being into confusion and struck with the Presence of these we are drawn away to a Sensless approbation or inward applause of everything they doe, so as to submit our very reason and have our Opinion, Sense and Understanding subjected to them. » Cette passion au principe d'une telle servitude volontaire n'est-elle pas l'enthousiasme ? Pour s'en défendre, les *Askêmata* opposent les images aux images.

6. *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, *op. cit.*, p. 256.

estimera, comme nous le verrons, que la vertu et la piété de l'auteur doivent rester dissimulées, Bacon, conformément aux exigences d'une politique de l'apparence, juge que « les nombreuses bonnes têtes qui manquent de vanité et ne supportent pas de naviguer toutes voiles dehors, assurément souffrent de préjugés dus à leur modération et elles en sont désavantagées »[1].

Le soliloque est une constitution dialogique du soi. Shaftesbury prend congé d'une métaphysique du sujet, de son identité, simplicité, substantialité, pour élaborer, en lieu et place, une éthique ou une technique de la subjectivation. Le soliloque n'est pas un dialogue avec soi, au sens où le soi serait déjà donné comme une nature indépendante de ce travail, mais une installation et une culture du soi[2]. Cette conception est la plus classique : pour les stoïciens, en particulier, la question de la nature du soi implique la position de la question *où plaçons-nous notre soi ?*, tout comme la question de la nature du bien nous renvoie à la question *où plaçons-nous notre bien*[3] *?* Le soi est ce qui s'examine et pose sa propre question[4]. « Qu'est-ce que la personne, la soi, sinon la partie qui se connaît soi, qui se rappelle soi, qui se détermine soi ? »[5] Qu'on ne dise pas que cette définition est circulaire ; conformément à la tradition stoïcienne, qui s'autorise de Socrate, la raison est définie comme la capacité d'autoévaluation. Dans ce cas, le soi consiste en l'usage critique des imaginations. Le soi est imagination et contrôle des imaginations, la raison est un « système d'imaginations »[6]. Le système n'est pas simplement un tout, mais un certain fonctionnement du tout. Ce n'est pas la collection, mais ce qui se recueille et se totalise soi-même. Shaftesbury est conscient du fait que cette définition, stoïcienne, du soi comme système s'oppose à l'idée d'une simplicité de la substance pensante. Les *Askêmata* opposent simplicité et systématicité :

1. *Ibid.*, p. 257.
2. Voir C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge UP, 1989, part. III.
3. Voir notre préface au *Manuel d'Epictète, op. cit.*, p. 37-41.
4. **200 bis** (*Exer.*, 245).
5. « What is the Person, the Self, but the self-knowing, the self-remembring, the self-determining Part ? » PRO 30/24/27/10, f 197 g, **282** (*Exer.*, 311).
6. « System of Fancyes », *ibid.* Voir Epictète, *Entretiens*, I, 20, 5.

> Que suis-je ? Simple, ou composé ? Si je ne puis rien trouver du premier genre, voyons du moins ce que je peux du second... Un composé, un système, de quoi ? De terre ? – Non. – De titres, d'honneurs, de privilèges ? – Non. – D'os, de chair, et d'organes... Quand d'aventure il m'arrive de perdre quelque chose de ce genre, le système du soi est-il détruit ? Ou est-il divisé et séparé ? – Non. – Recherche alors ailleurs ce système [1].

Shaftesbury hésite cependant. Ne serait-il pas plus commode de considérer que le soi est simple, tandis que le corps est composé, et de s'appuyer sur une forme ontologique du dualisme ? Toute la question est dans le rapport entre l'esprit et le corps :

> SOI : simple ? ou un système ?... S'il est simple : ce n'est pas un corps ; ou si c'est un corps, un atome (corps inintelligible). Mais si c'est un système : comment le corps en est-il une partie ? Comment entre-t-il dans le système ? Peut-il entrer dans un système quelque chose dont la perte d'une portion n'empêche pas le système de demeurer néanmoins le même ? Ou est-ce que le système du soi n'est plus le même, mais est changé par la perte d'une jambe ou d'un bras [2] ?

Le corps est par conséquent extérieur au soi. Mais il ne faudrait pas en conclure à la simplicité du soi. Le corps et ce qui lui arrive nous est extérieur parce qu'il n'est pas à notre portée, bien qu'il soit à notre portée de comprendre qu'il ne l'est pas et d'en user en conséquence. Il y a bien une complexité de l'esprit, ou plutôt une systématicité, parce qu'il est contrôle des représentations.

> Un ESPRIT est quelque chose qui agit sur un corps ; et non seulement sur un corps, mais sur les sens d'un corps, les apparences, représentations et

1. « What am I ?... Simple or Compound ? If I can find nothing of the first kind, see at least what of the second... a Compound, a System of what ? of Land ? – No – Of Titles, Honours, Privileges – No – Of Bones Flesh and Limbs... How when I chance to loose any of these, is the System of Self destroy'd ? or is it divided or parted ? – No – Seek then elsewhere still for this System. » PRO 30/24/27/10, f 156 d, **201 bis** (*Exer.*, 245).

2. « SELF : Simple ? or a System ?... If simple, not Body ; or if Body, an Atome (unintelligible Body). But if a System, how is Body a Part ? how dos [*sic*] it enter into the System ? can that enter into a System, of which any portion being lost, the System nevertheless remains the same ? Or is the System of Self not the same, but chang'd for a Legg [*sic*] or Arm lost ? » PRO 30/24/27/10, f 198 g, **284** (*Exer.*, 313).

> imaginations, en les corrigeant, [**286**] les ouvrageant, les modelant, et en construisant à partir d'elles[1].

Dans ce cas, le dualisme n'est pas une donnée ontologique, mais une conquête éthique. Le soi ne doit pas être *placé* dans le corps[2]. Quand Shaftesbury, devant l'impératif *connais-toi toi-même*, répond que le soi n'est pas le corps, cela ne signifie pas que le soi serait une substance simple et, par définition, incorruptible, par opposition au composé corporel. Le fait que le soi n'est pas le corps n'implique pas qu'il est immortel comme une personne ; le soi peut être immortel comme la nature ou la divinité, c'est-à-dire en tant qu'il est une partie de la nature ou de la divinité. La question du corps (*body*, voire *corpse*[3]) est celle, éthique, de l'usage que je fais de ma carcasse, et non la question ontologique de la substance corporelle. Détruire le soi serait le détruire dans la nature, détruire la nature elle-même. L'esprit, qui est tension et résolution (προαίρεσις), survit à la destruction du corps, mais non comme une personne, simplement, selon l'inspiration panthéiste, comme une partie de la nature.

> Mais toi-même alors, où seras-tu ? – Avec la nature, Dieu ; là où je devrais être et où je souhaiterais être. Combien de milliers de siècles mon être fut-il déjà sien, avec lui, en son pouvoir et à sa disposition[4] ?

Prenant acte de l'affirmation de Locke selon laquelle la substance est inconnaissable[5], les *Askêmata* persistent néanmoins à envisager une simplicité de l'esprit :

> A ce Tout il faut assurément un corps ; et à ce corps un ordre ; et à cet ordre un esprit. Un esprit général pour ce corps général. – Et l'esprit particulier, qu'est-il ? – Une partie de l'esprit général ; d'une pièce avec

1. « A MIND is something that acts upon a Body ; and not on a Body only but on the Senses of a Body, the Appearances Fancyes and Imaginations by correcting, [**286**] working, modelling these, and building out of these. » PRO 30/24/27/10, f 198 d-199 g, **285-286** (*Exer.*, 314).

2. **228** (*Exer.*, 270).

3. Voir **278** *sq.* (*Exer.*, 308 *sq.*) et nos annotations sur ce passage (*Exer.*, 448).

4. « But thou thyself then, where ? – with Nature, God ; where I shoul'd be, and wou'd wish to be. How many thousand Ages has my Being been already his, with him, in his power, and at his dispose ? » PRO 30/24/27/10, f 172 g, **232** (*Exer.*, 272-273).

5. La question est reprise dans *Les Moralistes*, part. III, sect. 1 (*Char.*, II, 353-354).

lui ; d'une semblable substance (pour autant que nous entendons quelque chose à la substance), semblablement active sur le corps ; origine du mouvement et de l'ordre ; semblablement simple, non composée, *une*, *individuelle* : d'une énergie, d'un effet et d'une opération semblables : et plus toujours semblable, plus ressemblante, plus encore la même, si elle coopère (comme elle le peut et le doit) avec cet esprit général [1].

Il est vrai que le contexte est une critique de l'épicurisme, qui contraint Shaftesbury à défendre la simplicité contre la composition. Et la simplicité ou l'unité, ici, n'exclut pas la systématicité, puisque l'opération et l'énergie du soi consistent dans le contrôle critique des représentations. La véritable définition de l'esprit est le « quelque chose » qui s'examine soi-même et ce qui l'affecte, le λόγος qui se tend dans l'attention et qui reste bien un *système* de représentations : « Là où est le système, là est la personne et l'être ; là est la mort, là le progrès et la ruine ; là le bien et le mal. » [2] En somme, Shaftesbury préfère la notion de système à celle de simplicité, parce que celle-là exprime la théorie stoïcienne du λόγος comme « système des représentations », tandis que celle-ci est liée à la métaphysique moderne de la substance.

Cette réponse à la question *qu'est-ce que le soi ?* ne nous a pas éloignés de l'exercice du soliloque, puisqu'il consiste essentiellement dans sa position. La nature du soi est définie par sa fonction même, qui est l'examen. En ce sens, nous pouvons dire sans paradoxe artificiel que le soliloque n'est pas simplement le dialogue avec soi, mais le soi lui-même, dont la tâche est de se faire objet pour lui-même et de se dédoubler. Si nous examinons la manière dont le soi, dans les *Askêmata*, devient un thème, nous découvrons que la question du dédoublement est très complexe. En premier lieu, c'est contre un certain dédoublement que les *Askêmata* sont engagés en 1698. Ils entendent mettre un

1. « A Body of the Whole there is : and to this Body an Order : and to this Order a Mind. a General Mind of this General Body – And the Particular Mind what ? – Part of this General Mind : of a Piece with It : of like Substance (as much as we understand of Substance) alike Active upon Body : Original to Motion and Order : alike Simple, uncompounded, *One*, *Individual* : of like Energy Effect and Operation : and more like still more resembling, more the same, if it cooperate (as it may and ought) with that General Mind. » PRO 30/24/27/10, f 199 d, **287** (*Exer.*, 315).

2. **282** (*Exer.*, 311).

terme au dédoublement du personnage public, dans l'engagement politique ou mondain, et du personnage solitaire, dans sa retraite philosophique de Hollande. Dans la relation et la compagnie, le philosophe s'oublie lui-même et suspend son attention.

> Prends par conséquent la résolution de ne jamais t'oublier TOI-MÊME. Combien de temps persisteras-tu à jouer deux rôles différents, et à être deux personnes différentes ? Garde à l'esprit ce que tu es ; ce à quoi tu t'es résolu et engagé. Recueille-toi entièrement toi-même au-dedans de toi-même [1].

Le dédoublement du soliloque est immédiatement mis en œuvre pour remédier à ce dédoublement des rôles. S'appuyant constamment sur le *Manuel d'Epictète*, Shaftesbury tente de régler à l'intérieur l'alternance de la compagnie et de la solitude. Si le transport enthousiaste [2] de la communication fait oublier l'art et le souci de soi (*care of self* [3]), il convient de recourir à l'invention technique de la conversation avec soi-même. Bref, le dédoublement du soliloque est le remède au dédoublement de la manie sociale, le « désir fou de compagnie », et du repli mélancolique. Toute la difficulté était dans la manière dont, après la retraite, on retournait à la communauté [4]. Il convient en somme de reprendre les engagements publics sans perdre de vue le souci de soi, c'est-à-dire de les reprendre comme ce que les stoïciens appelaient des offices.

La question trouve, à ce point, un nouveau degré de complexité. Le premier dédoublement était entre le moment de l'attention à soi et l'oubli mondain de cette attention ; un second dédoublement, celui du soliloque par lequel le soi s'adresse à lui-même comme à un autre, constituait le remède intérieur. Mais l'exigence d'une attention constante au soi, y compris dans l'engagement public et la communication, ne signifie pas du tout que le souci de soi devrait être exposé publiquement et communiqué. Bien au contraire, l'ascèse constitue un

1. « Resolve therefore not to forget *THY SELF*. How long is it that thou wilst continue thus to act two different parts, and to be two different Persons ? Call to mind what thou art ; what thou has resolv'd and enter'd upon. recollect thy Self wholly within thy Self. » PRO 30/24/27/10, f 30 d, **59** (*Exer.*, 94).

2. **81** (*Exer.*, 117).

3. **84** (*Exer.*, 121).

4. **64-65** (*Exer.*, 98-99).

« secret naturel »[1], c'est-à-dire est radicalement séparée du monde et ne saurait être exhibée sans prostitution[2]. Dans ce cas, si l'attention doit être maintenue constamment tout en restant essentiellement réservée, il convient d'envisager un nouveau dédoublement, entre le soi en tant qu'il se cultive lui-même, et le soi en tant qu'il s'adresse aux autres, c'est-à-dire entre la tâche naturelle du soi et le rôle social. Mais ce troisième dédoublement est très différent du premier, ou, si l'on préfère, est le premier dédoublement, entre les rôles intérieur et extérieur, mais transformé et maîtrisé intérieurement par le soliloque. C'est la dualité entre le soi en tant qu'il converse avec lui-même, et le soi qui, conversant avec les autres, n'oublie pas cette première tâche, ne cesse d'y revenir, mais sans jamais l'exhiber. C'est pourquoi le thème du soi, quand commence en 1703 le second carnet des *Askêmata*, se trouve matériellement dédoublé sous deux rubriques, celle du « soi naturel »[3] et celle du « soi économique »[4]. Il faut souligner que c'est seulement à ce point des *Askêmata* que les notations mnémotechniques apparaissent véritablement. Le *natural self* est celui que nous avons précédemment décrit : le système des imaginations, en tant qu'il s'examine. L'*economical self* est celui qui s'engage sur la scène du monde sans succomber aux images séductrices de l'enthousiasme social, sans leur sacrifier le travail du *natural self,* l'attention à soi : ne pas l'oublier, ne pas l'exhiber, en conserver la simple *mémoire*.

> Ramasse la pelote, reprends le fil, et veille à ce qu'il ne se rompe plus, à ce qu'il ne se dévide plus ; mais enroule-toi en toi-même, recueille-toi avec toute ta puissance en toi-même. Vois d'abord le SOI NATUREL, puis l'ECONOMIQUE, artificiel. Les σχέσεις, symétrie, correspondance, harmonie, non cette autre manière de s'harmoniser, plus jamais cette manière de sympathiser, et de t'en louer toi-même, le dissimulant sous les noms d'affection naturelle, de tendresse, etc.[5].

1. **177** (*Exer.*, 213).
2. Voir notre chap. VI, 2.
3. **228** (*Exer.*, 270).
4. **194 bis** (*Exer.*, 239). L'index de Shaftesbury qui précède le premier carnet signale cette division (*ibid.*, 45).
5. « Take up the Clew. continue the Thread. and see that it break off no more. no more unrouling : but wind thy Self up. collect thy Self with all thy might within thy Self. See first the NATURAL, then Artificial ECONOMICAL SELF. the σχέσει, Symmetry Corres-

Le soi économique est le soi *en relation*. Shaftesbury retrouve la thèse des *Entretiens d'Epictète* : l'exercice parfait du deuxième lieu de l'éducation philosophique, qui concerne l'action et les relations, suppose la maîtrise du troisième lieu, c'est-à-dire le jugement et le contrôle des représentations [1]. En ce sens, l'enthousiasme [2] est la relation à l'état brut, qui ne nous met en présence que de fantômes et conduit en particulier à la construction d'un « caractère imaginaire dans le monde » [3]. Disciplinée par l'usage critique des imaginations, cette relation (σχέσις) devient une conduite convenable. L'installation du soi naturel doit par conséquent précéder celle du soi économique ; mais la fonction du soi économique est de préserver le secret du soi naturel, de ménager une attention réservée à soi dans le transport avec les autres. La communication de la philosophie, c'est-à-dire la publication des *Caractéristiques*, suit cette règle. L'ascèse qui préparait la publication et constituait la disposition de l'auteur est cette installation du soi naturel que le personnage de l'auteur, le soi économique, dans sa relation au public, ne doit pas exhiber.

Cet établissement du soi remplit le programme que nous avons pu trouver dans Bacon. Le débat intérieur repose sur une véritable éloquence, dont *Soliloquy* communique au public seulement la rhétorique. Le « système des imaginations » qu'est l'esprit est toujours occupé par des images, soit qu'elles proviennent de ce que nous avons appelé le bestiaire de l'enthousiasme, centaures, monstres, sangsues et fantômes [4], soit qu'elles constituent ces « bonnes images », que les stoïciens appelaient des prolepses, et que l'esprit doit s'incorporer [5]. La seule manière de procéder à cet examen des images est d'aller plus loin dans le mouvement de personnification, propre à l'imagination [6], et de les transfor-

---

pondance [*sic*] Harmony. not harmonizing in that other way. not sympathizing any more, and applauding thy Self for this. covering it with those Names of Naturall Affection Tenderness etc. » PRO 30/24/27/10, f 156 g, **200 bis** (*Exer.*, 244).

1. Voir notre préface au *Manuel d'Epictète*, *op. cit.*, p. 23-29 et 39-40.
2. **195 bis** (*Exer.*, 240).
3. **199 bis** (*Exer.*, 243).
4. **78** (*Exer.*, 114).
5. **96** (*Exer.*, 134).
6. Voir notre chap. I, 4.

mer en personnages. Le *Soliloque ou les conseils à un auteur* met non seulement le langage, mais certains de ses jeux particuliers, dramaturgiques, au cœur de l'activité de l'esprit :

> Par une puissante figure de rhétorique intérieure, l'esprit *apostrophe* ses propres IMAGINATIONS, les campe selon les *formes* et les *personnages* convenables, et s'adresse à elles familièrement, sans autres égards et cérémonie. Par ce moyen il adviendra bientôt que deux partis constitués se dresseront *à l'intérieur*. Car les imaginations ou représentations, étant ainsi traitées sans égards, sont contraintes de se déclarer elles-mêmes et de prendre parti[1].

Les *Askêmata*[2], comme *Soliloquy*[3], affirment que la représentation est confuse tant qu'on ne la fait pas parler. Il convient de la *mettre en mots* pour pouvoir enfin lui répondre, lui tenir un « contre-discours »[4], c'est-à-dire l'apostropher. Shaftesbury reprend, par-delà le soliloque d'Augustin, le thème stoïcien du λόγος comme discours intérieur[5], au point qu'il lui fait rencontrer la manière dont, dans le théâtre élisabéthain, on pouvait questionner les spectres. Nous savons que ce dialogue avec soi est une suspension provisoire et préparatoire du dialogue avec les autres :

> Voilà les dialogues qui doivent être étudiés, fréquentés, écrits, médités, tournés et retournés. Voilà les discours dans lesquels nous devrions être versés, au lieu de ceux que nous affectionnons tant avec d'autres gens, afin de convaincre les autres de leur devoir, et de ce qui est convenable et juste. Qu'ai-je à faire avec les autres ? Que je commence par me convaincre

1. « By a certain powerful Figure of inward Rhetorick, the Mind *apostrophizes* its own FANCYS, raises 'em in their proper *Shapes* and *Personages*, and addresses 'em familiarly, without the least Ceremony or Respect. By this means it will soon happen that two form'd *Partys* will erect themselves *within*. For the Imaginations or Fancys being thus roundly treated, are forc'd to declare themselves and take Party. » *Char.*, I, 188.

2. **97** et **112** (*Exer.*, 135 et 149).

3. *Char.*, I, 171.

4. **275** (*Exer.*, 306).

5. Shaftesbury en trouve une formulation chez Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 38 : « Ce qui tire les fils, c'est une chose cachée à l'intérieur, c'est cela l'éloquence, cela la vie, cela l'homme. » L'intériorité est donc bavarde. Shaftesbury est une étape capitale, qu'ignorent J.-J. Courtine et C. Haroche, entre le rejet du soliloque comme folie, chez Guazzo (1574), et l'éloge de *La Conversation avec soi-même* par le Marquis de Caraccioli (1762) (voir *L'Histoire du visage*, *op. cit.*, part. II, chap. 4).

> moi-même. Que je commence par apprendre à raisonner et à discourir avec mon propre esprit : afin de ne pas être plus longtemps incohérent avec moi-même et ma propre raison et à [**111**] vivre dans un désordre et une perplexité perpétuels. Que j'examine mes propres idées, les arrête et m'entretienne avec elles avant de les laisser passer. *Idée ! Patiente un peu ; attends-moi, que je sois prêt ; que je me sois repris moi-même ; approche ; voyons un peu ; qu'es-tu donc ? ; et d'où viens-tu*[1] ?

Exhorter les autres suppose qu'on s'exhorte d'abord soi-même. Mais cette antériorité n'empêche pas que le dialogue avec soi suppose lui-même la fréquentation, la méditation et l'étude de dialogues littéraires comme ceux de Platon[2]. Il ne s'agit pas de revenir à un langage privé, mais de jouer de soi à soi ces mimes platoniciens ou élisabéthains dont la mise en scène, ordinairement, est publique. Il n'y a plus aucune sorte d'opposition entre la nature et la culture de l'esprit. Le développement de la réflexion est éminemment artiste.

L'esprit, « système d'imaginations », est alors un système de tropes. La réflexion ne trouve pas son modèle dans le regard ou le miroir muet mais dans le jeu théâtral, *viva voce*, du dialogue. La rhétorique de la χρῆσις φαντασιῶν, qui est aussi le véritable *wit*[3], mobilise principalement deux techniques. Tout d'abord, l'*inversion* consiste à retourner une signification ordinaire vers un sens plus relevé. Par exemple, la représentation du devoir, au sens social, doit être considérée comme l'anticipation maladroite du devoir cosmopolitique du philosophe[4], tout comme la représentation de la santé doit être retournée en représentation d'une plus haute intégrité[5]. L'inversion est définie comme « la

1. « These are the Dialogues that are to be studdyed and dwelt upon, written, meditated, revolv'd. These are the Discourses we should be vers'd in, instead of those which we affect so much with other people, to convince others of their Duty, and of what is fitting and just. What have I to do with Others ? Let me first convince my Self. Let me learn to reason and discourse thus with my own Mind : that I may be no longer inconsistent with my Self and my own Reason [**111**] and live in perpetuall Disorder and Perplexity. Let me examine my Ideas, challeng [*sic*] and talk with them thus, before they be admitted to pass. *Idea ! wayt a little, stay for me, till I am ready ; till I have recollected my Self. Come on. Let us see. What art thou ? and from whence ?* » PRO 30/24/27/10, f 56 g-d, **110-111** (*Exer.*, 147-148).

2. Voir notre chap. V, 5.

3. **112** (*Exer.*, 149).

4. **126** (*Exer.*, 163).

5. **333** (*Exer.*, 357).

torsion par laquelle on arrache [les imaginations] à leur propre sens naturel et vulgaire pour leur donner une signification véritablement naturelle et libre de toute illusion et imposture »[1]. Elle est donc ce que les stoïciens appelaient la bonne application de la prolepse[2]. La seconde technique est la *réduction*. Il s'agit, selon une métaphore médicale, de purger une représentation, artificiellement gonflée, et comme purulente, pour la ramener à ce qu'elle est véritablement dans son principe[3]. On reconnaît ici l'exigence stoïcienne de la représentation compréhensive ou adéquate[4]. Il convient de souligner, une fois encore, la manière dont cette rhétorique du soliloque s'oppose, dans les *Askêmata*, à un certain jeu de l'humour. Shaftesbury ne manque pas d'insister sur le fait que, dans l'examen critique des imaginations, « tout prend un nouveau visage et devient sérieux », y compris les imaginations les plus légères. La réduction et l'inversion donnent le tour le plus grave aux représentations fantasques. Ce travail doit être comparé à celui du rire :

> C'est exactement l'envers de ce qu'il advient [**129**] à ceux qui ont pris une habitude de bouffonnerie achevée. Toute chose qu'ils voient, si grave et sérieuse soit-elle, prend une apparence ridicule et, qu'ils le veuillent ou non, tourne au burlesque[5].

Les lunettes du rire déforment l'objet, tandis que les lunettes du soliloque le rendent à sa vraie forme. L'« inversion » est l'opposé de la disposition qui consiste à tout tourner en dérision. Nous savions déjà que l'usage du ridicule est le plus difficile, et que, loin de pouvoir se substituer au contrôle critique des représentations, pour constituer la « lumière propre » de l'examen, il le suppose. Nous comprenons mieux de quelle manière la *Lettre sur l'enthousiasme* et son apologie du rire

1. « The wresting of them from their naturall and vulgar sence [*sic*] into a meaning truly naturall and free of all delusion and imposture. » PRO 30/24/27/10, f 57 g, **112** (*Exer.*, 149).

2. **333** (*Exer.*, 357).

3. **354** (*Exer.*, 375).

4. Sur cette notion, voir notre préface au *Manuel d'Epictète*, *op. cit.*, p. 53-54, et, pour sa transformation dans Shaftesbury, *ibid.*, postface, p. 144-146.

5. « This is just the Revers of what happens [**129**] to those who are grown into the thorow-buffooning Habit. Every thing that they see, be it ever so grave or serious, has a rediculouse [*sic*] appearance, and whether they will or no, becomes Burlesque. » PRO 30/24/27/10, f 65 g-d, **128-129** (*Exer.*, 165).

devait être complétée et réglée par le *Soliloque*. Même si la rhétorique du soliloque est la plus sérieuse, nous pouvons considérer cependant qu'elle réalise pleinement l'exigence d'une *hilaritas* distincte de toute *jocositas*. Avec l'inversion et la réduction, le véritable *humour*, qui consiste à ne pas être dupe de soi pour ne pas être dupe des autres, ne surgit-il pas ? Il est remarquable que l'inversion et la réduction soient communément considérés comme des procédés essentiels du comique.

La χρῆσις φαντασιῶν revient à utiliser l'imagination contre l'imagination. Si l'on se reporte à ce que nous avons appelé le principe de personnification, il n'est pas étonnant que Shaftesbury ait considéré que la remémoration des images purifiées par l'ascèse soit facilitée par leur transcription sous la forme de *notae* et de *personae*, en conformité avec la tradition issue du traité *Ad Herennium*. Bacon nous faisait pressentir un lien entre le recours à une topique dans le débat intérieur et l'usage des prolepses et des emblèmes dans l'art de la mémoire [1]. Les *Askêmata* en sont une illustration remarquable, puisque la distribution des thèmes en tranches est complétée par un système de renvois qui organise une relecture constante. Parmi les lacunes de l'édition par B. Rand du *Philosophical Regimen*, il en est une qui traduit particulièrement l'incompréhension de l'éditeur devant la nature de l'œuvre. Tous les renvois marginaux disparaissent en effet du texte des *Askêmata*. Ces références croisées attestent pourtant une lecture qui était devenue aussi importante que l'écriture des *Askêmata* [2]. Shaftesbury a pris soin de constituer jusqu'en 1712 ce réseau, d'après la topique que parcourait l'ascèse, afin de récapituler et reprendre dans la mémoire, comme le faisait l'écriture, les gestes que l'écriture, à cette heure, n'accomplissait plus. Des citations d'Epictète qui sont placées rétrospectivement en tête des *Askêmata*, on relèvera celle qui met sur un pied d'égalité les deux manières d'apprendre à se tenir prêt que sont la lecture et l'écriture : « Garde ces pensées nuit et jour sous la main ; écris-les, lis-les. » [3] C'est également le sens

1. Pour une présentation sommaire de l'art de la mémoire chez Bacon, voir F. A. Yates, *L'Art de la mémoire*, trad. D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975, p. 397-400.

2. Sur la lecture et l'écriture comme exercices dans la philosophie hellénistique, voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981.

3. *Entretiens*, III, 24, 103.

du *remember !* Cette injonction récurrente ne renvoie pas au temps perdu du souvenir, mais correspond à une remémoration active. Dans l'exercice, le passé ne vaut qu'en tant qu'il peut être objet de l'attention. Le *remember* ne signifie jamais qu'il faut s'abandonner à un souvenir rêveur, mais, au contraire, qu'il convient de tout ressaisir dans l'actualité de l'instant[1].

Mieux, les risques essentiels (honneurs, soucis d'une famille et d'un château, luttes publiques), contre lesquels il convient de se prémunir et de formuler des lois, sont figurés par des signes mnémotechniques ; et une version portative des *Askêmata*[2], en quelques pages, reprend ces lois et ces signes ; un petit dessin les distribue même au-dessus des doigts d'une main[3]. Le brouillon des *Second Characters* fait allusion à l'« invention de Cicéron »[4], suivant la tradition qui lui attribuait la paternité du traité *Ad Herennium*. C'est précisément dans ce texte que Shaftesbury a trouvé non seulement le principe de la mnémotechnie, mais l'idée de la « main d'or ». La mémoire artificielle repose sur une distribution, dans un espace réel ou imaginaire, des symboles des choses que l'orateur doit se rappeler. L'*Ad Herennium* souligne que la numérotation des emplacements évite les erreurs ; une numérotation cinq par cinq est plus commode ; on mettra ainsi une *manus aurea* au cinquième, et un personnage nommé *Decimus* au dixième[5]. Shaftesbury conjuguait ce procédé mnémotechnique de la main d'or à l'exigence stoïcienne de garder les pensées *ad manum*, « sous la main ». Quand *Soliloquy* parle d'une rhétorique du dialogue avec soi-même, il faut comprendre, non seulement que l'ascèse de l'auteur repose sur les tropes que sont l'inversion et la réduction, mais qu'elle unit proprement, à la notion stoïcienne

1. C'est pourquoi on doit traduire, dans les *Askêmata*, « remember ! » par « rappelle-toi ! » et non « souviens-toi ! ». La même décision ne s'impose-t-elle pas pour la formule originale dans le stoïcisme impérial ?

2. Il s'agit du petit carnet de parchemin conservé au Record Office de Londres sous la cote PRO 30/24/27/11. Voir notre présentation des *Exercices*, *op. cit.*, p. 36-37.

3. Notre traduction des *Exercices* reproduit en couverture, très agrandi, ce dessin de Shaftesbury.

4. PRO 30/24/27/15, f 37 d, **31**. Cité dans notre chap. I, 2.

5. *Rhétorique à Herennius*, trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 117. G. Achard signale en note qu'on peut aussi comprendre qu'il convient de compter sur ses doigts.

de l'usage critique des représentations, toute la mnémotechnie des orateurs antiques.

Si « la vie tout entière est imagination, ou un certain mouvement, un certain cours ou processus des imaginations », alors la question est de savoir si « c'est l'esprit qui travaille les imaginations ou [si] ce sont les imaginations qui gouvernent le travail de l'esprit »[1]. L'idée de l'enthousiasme ne signifie-t-elle pas que la vie est primitivement et universellement *fancy* ? Dans ce cas, l'enthousiasme est purifié par l'usage critique des imaginations, qui s'appuie sur les ressources de la première partie de la rhétorique, l'invention, dont les éléments principaux, de ce point de vue, sont la topique et l'art de la mémoire. Mais alors, si ces arts supposent un maniement des images, toute une écriture dans la *materia plastica* qu'est l'imagination, ne peut-on dire que c'est la fantaisie qui est retournée contre la fantaisie ? Même quand l'esprit « travaille les imaginations », le seul moyen dont il dispose est l'imagination. Nous comprenons mieux de quelle manière Shaftesbury pouvait donner, à partir des stoïciens, un sens précis à la thèse selon laquelle le bon enthousiasme n'est pas fondamentalement d'une autre nature que l'imagination hallucinatoire, mais est cette imagination retournée et réfléchie.

1. **210-211** (*Exer.*, 253-254).

4

Réinterprétation ascétique des dogmes

La lecture des *Askêmata* doit nous aider à modifier notre intelligence des notions d'enthousiasme philosophique et de sens moral qui sont au centre des *Moralistes* et de l'*Enquête sur la vertu*. On rencontre dans les *Askêmata* ces actes et ces attitudes qui sont à l'origine des doctrines et les remplissent d'une première signification. Refusera-t-on la tentation de reprendre l'interprétation des *Caractéristiques* à la lumière de ces archives de leur élaboration ? On aurait, certes, les meilleures raisons de se méfier des charmes d'une telle réévalution. Sur ce point, la remarque de Leo Strauss est une règle de méthode estimable : « Un livre qui exige, pour être convenablement compris, l'usage, ou plus exactement, la conservation, de toutes les bibliothèques et des archives contenant des informations utiles pour son auteur, mérite à peine d'être écrit et d'être tout simplement lu, et il ne mérite certainement pas de survivre à son auteur. »[1] Les *Caractéristiques* vaudraient-elles la peine d'être lues, si elles nécessitaient pour leur bonne interprétation les deux carnets des *Askêmata* ? On objectera de la sorte que les *Askêmata* sont jusqu'en 1900 en dehors de l'histoire de la philosophie, dans les papiers des Shaftesbury, puis, à l'initiative du septième comte, à partir de 1871, dans les boîtes du Public Record Office ; pendant ce temps, s'est élaborée une interprétation des *Caractéristiques* qui reste proprement irremplaçable.

Les choses ne sont pas si simples. Comme nous l'avons vu, si la

1. *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Seyden, *op.cit.*, p. 224.

préparation privée était impubliable, la théorie de cette préparation ne l'était pas. Les *Caractéristiques* contiennent un essai, le *Soliloque*, qui détermine la nécessité et la place des *Askêmata* dans le système de la publication. On peut, bien sûr, redoubler l'objection : n'a-t-on pas soutenu que le *Soliloque* n'est pas intelligible sans la lecture des *Askêmata* ? Mais il n'a pas été question de cela : si le *Soliloque* se comprend mieux au vu de l'ascèse privée, la découverte de celle-ci n'est en rien indispensable à la compréhension de celui-là. Le *Soliloque* est parfaitement intelligible par lui-même : c'est l'écrit le plus explicite de Shaftesbury, celui qu'on ne prendra jamais assez *au pied de la lettre* quand il indique la nécessité d'une préparation à la communication. Pour répondre à l'objection, nous dirons qu'il n'est rien dans la lecture des carnets privés que l'examen attentif de l'œuvre publiée n'aurait pu découvrir. Cette réévalution qu'on doit entreprendre des *Caractéristiques* est aidée par l'évidence plus franche des *Askêmata*, mais sa possibilité ne dépend pas de la seule existence de ces archives.

Qu'est-ce qu'une doctrine ? A quel intérêt répond-elle ? La fable de l'achimiste, relatée dans le *Soliloque*, part. III, sect. 1, répond à la question[1]. Cet enthousiaste, en qui Leibniz, dans son *Jugement* sur les *Caractéristiques*, reconnut Francis Mercure Van Helmont, dit Van Helmont le Jeune, emprisonné pour avoir troublé l'ordre d'un pays où il avait fait preuve d'un trop grand prosélytisme, occupa ses mois de confinement dans l'obscurité d'un cachot à élaborer une science de l'articulation : les éléments fondamentaux de la prononciation correspondent à des mouvements des lèvres, de la langue et du palais, qu'expriment symboliquement la forme même des lettres de l'alphabet. Shaftesbury se plaît à raconter cette fable, parce qu'elle rapporte le savoir le plus *analytique* – cette science de l'articulation représente l'intérêt théorique, par opposition à l'intérêt de l'humanité que poursuit la philosophie morale – à certaines nécessités pratiques.

La doctrine n'a donc pas d'autre statut que celui du dogme, au sens stoïcien d'une évaluation, d'un jugement qui ne vaut jamais par lui-même, mais seulement dans la mesure où il correspond à un exercice

1. *Char.*, I, 287-289.

qu'il exprime. Même le savoir apparemment le plus inutile et abstrait répond à une certaine urgence éthique. Il s'agit maintenant d'aller jusqu'au terme des conséquences des concepts de disposition et d'exercice. La bonne évaluation, le δόγμα correct, suppose une disposition ou une affection qui doit elle-même être constituée par un exercice. Nous appliquons cette règle aux doctrines de l'enthousiasme philosophique et du sens moral.

1. LA PASSION PHILOSOPHIQUE CONTRE L'IMPUISSANCE DE LA RAISON

Parmi les points qu'établit une interprétation rigoureuse de la *Lettre sur l'enthousiasme*, un des plus difficiles à comprendre est l'idée de l'unité primitive de tous les enthousiasmes, depuis l'enthousiasme fanatique jusqu'au noble enthousiasme de Shaftesbury lui-même, qui entend convertir la passion triste du fanatisme en affection joyeuse et philosophique ; mais n'est-ce pas une simple pirouette finale, un renversement badin destiné à faire mieux avaler la potion amère de l'antichristianisme ? On admet volontiers que Shaftesbury passe d'un sens de l'enthousiasme à l'autre, du négatif au positif ; mais on ne s'accommode guère de l'idée d'une véritable unité première de tous les sens de l'enthousiasme, parce que les indications de la *Lettre* nous paraissent trop allusives pour vraiment l'établir. Toute ambiguïté doit cependant être levée ; si nous ne nous assurons pas de cette unité fondamentale, comment pourrons-nous soutenir encore qu'une philosophie de la communication est le foyer de toute la réflexion sur l'enthousiasme ?

Sur cette question, la lecture des *Askêmata* peut balayer nos doutes. Elle montre que l'enthousiasme, pour parler comme Aristote, n'est pas un homonyme accidentel, mais une puissance unique aux multiples manifestations. Plus précisément, le passage de l'enthousiasme fanatique à l'enthousiasme philosophique est le moment indispensable d'une pensée qui entend rompre avec la froideur de la raison raisonnante.

> Considère ce qui te serait advenu aux jours anciens, si, conformément à l'idée que tu te formais alors de la déité, une voix s'était fait entendre, un ange ou un messager était apparu. Quel changement immédiat ! Quel soudain renoncement à toutes les autres choses ! Et quelle forte application à cette seule affaire, quoi que ce fût qui dût ainsi t'être enjoint ! Considère ce qu'il advient aux enthousiastes consommés qui sont réellement persuadés de quelque message ou révélation de cette sorte. [...] Or n'est-ce pas mille fois plus ridicule que le pire enthousiasme de ces gens, que d'être convaincu de l'existence d'un être infiniment plus parfait que tout ce qu'ils conçoivent ou à quoi ils pensent, et cependant d'en être bien moins affecté qu'ils ne le sont ? N'est-ce pas un renversement monstrueux que d'être pleinement et **[118]** absolument convaincu qu'il existe une déité, et de la plus éminente perfection ; qu'elle supervise toutes choses, voit et connaît toutes choses, et est partout présente ; et cependant être au même moment si peu affecté par une telle présence, au point d'avoir plus d'intérêt même pour le plus ordinaire œil humain ? Quelle signification cela peut-il donc avoir [1] ?

Dans ce texte qui date de la première retraite de Hollande, en 1698, Shaftesbury, bien avant la *Lettre sur l'enthousiasme*, montre que son intérêt pour la question de l'inspiration ne se limite pas aux nécessités de la polémique antichrétienne et déiste, mais correspond à un souci nécessaire et grave. C'est bien un type d'expérience, une expérience religieuse, qui manque à la philosophie. L'enthousiasme, dans sa forme fanatique, a pour particularité d'être par lui-même une force. La présence éprouvée, même si elle est hallucinatoire, a pour vertu de déterminer immédiatement une action. En ce sens, le fanatique est capable

1. « Consider how it had been with thee in former days, if according to the Idea then conceivd of Deity, a Voice had been heard ; an Angell or Messenger appear'd. what an immediate chang ? how suddain a renouncing of all other things ? and how strong an Application to that one Affair what ever it were that should be thus enjoyn'd ? Consider but how it is with those thorow Enthousiasts who are actually perswaded of some such Message or Revelation ? [...] Now, is it not a thousand times more rediculous than the meerest Enthousiasme of these people, to be convinc'd of a Being infinitely more perfect than all that they conceive or think ; and yet to be by so many degrees less affected than they are ? is it not a thing monstrously preposterouse to be fully and **[118]** absolutely convinc'd that there is a Deity and of the highest Perfection ; and that He superintends all things, sees and knows all things and is present every where ; and yet at the same time to be so little affected by such a Presence as to have more regard even for the commonest human Eye ? What can be the meaning of this ? » PRO 30/24/27/10, f 52 d et f 60 g, **103** et **118** (*Exer.*, 140 et 155).

de beaucoup. L'affection confère un pouvoir. Le déiste le plus raisonnable méprisera les superstitions et contemplera l'ordre accompli de la nature ; mais sa persuasion ne va pas plus loin qu'une conviction intellectuelle. Shaftesbury suggère avant Hume que la raison par elle-même ne peut rien ; tout le pouvoir effectif vient de la passion enthousiaste. Les *Askêmata* nous montrent que l'enthousiasme fanatique n'est pas du tout le simple repoussoir de l'enthousiasme philosophique, mais, bien plutôt, le repère originel qui lui permet de se constituer. La conversion du fanatisme en passion philosophique est la transfiguration d'une puissance dont la philosophie ne peut se passer, qu'elle ne peut à elle seule inventer, et qui a sa première manifestation dans la vision dont la nature humaine est primitivement et universellement capable.

Une plainte essentielle des *Askêmata* porte donc sur l'indifférence propre à la raison philosophique, en comparaison de l'affection enthousiaste, au mauvais sens du terme. La solution est trouvée dans une réappropriation et une conversion par la raison de l'enthousiasme primitif. Par là, et sous la condition de l'exercice, aux déterminations de la raison correspond enfin une affection ; à la conception correspond enfin une passion éprouvée. Devenue vision, la philosophie trouve l'efficace dont elle manquait. On objectera que dix ans séparent la *Lettre sur l'enthousiasme* de ces pages des *Askêmata*, et qu'on ne saurait donc exiger qu'on prenne au sérieux celle-là en s'appuyant sur la considération de celles-ci. Mais le texte réfute remarquablement l'objection. Ce passage des *Askêmata*, sur l'impuissance de la raison tant qu'elle n'emprunte pas la force de l'affection à l'enthousiasme, n'est rien d'autre que l'introduction à un développement dont la *Lettre sur l'enthousiasme* reprendra l'essentiel. Tandis que la *Lettre* insiste sur l'égarement dans lequel tombe la conception vulgaire de Dieu, les *Askêmata* exhibent plutôt la logique et la puissance à l'œuvre dans cette conception :

> Le vulgaire a une idée de *Dieu*. Il a également des idées du *bien*, de ce qui est excellent, noble, admirable, sublime. Or, quant à lui, il unit ces idées, joint celles de ce dernier genre à l'idée de son Dieu. C'est pourquoi, ce qu'il estime bon, il le lui attribue. Ainsi il lui donne une volonté semblable à la sienne, des passions semblables aux siennes, un plaisir semblable au sien ; la vengeance, parce qu'il se plaît à la vengeance, la louange,

parce qu'il aime la louange ; ainsi une suite et une cour, la pompe extérieure, la magnificence, et tout ce qu'il peut lui-même admirer.
Considère à présent ta propre idée de la déité, et si tu joins à elle les idées que tu te fais du bien, de ce qui est glorieux, aimable, et excellent. Sans cela, que peut produire une telle idée ? L'arbitraire et la vengeance sont-ils pour toi, à chaque instant, un bien ? Dans ce cas, attribue-les à Dieu. Et le plaisir ? Attribue-le à Dieu. Et les choses extérieures (comme l'éloge public et le renom, les louanges, une suite, des admirateurs, un trône, la *grandeur*, la pompe) ? Attribue la même chose à Dieu ; imagine-le ainsi constamment occupé et jouissant des plus hauts avantages de cette espèce. Ainsi tu devras l'admirer, l'imiter, le tenir en la plus haute estime et opinion. – Mais c'est absurde [...] [1].

Pourquoi le superstitieux est-il plus affecté que le philosophe par l'idée de Dieu ? Parce qu'il attribue plus à Dieu, même s'il attribue mal : il y croit. L'enthousiasme du vulgaire a plus de force que la conviction du philosophe ; son affection est en raison directe de ce transfert qu'est l'attribution. L'idée de Dieu est remplie par la projection de la conception morale du bien ; l'idée de Dieu n'a d'efficace qu'en fonction de cette attribution : « Sans cela, que peut produire une telle

1. « The Vulgar have an Idea of *God* : they have Ideas also of *Good*, of Excellent, of Noble, Admirable, Sublime. Now, they, for their part, unite these Ideas, and joyn those of this latter kind to the Idea of their God. therefore that which they count Good they ascribe to him. thus they give him a Will such as their own ; Passions such as their own ; Pleasure like that of their own ; Reveng, as delighting in Reveng ; Praise, as loving Praise : thus Attendants and a Court, external Pomp, Splendour, and whatsoever they themselves admire. / Consider now thy own Idea of God ; and whether thou joynst to it the Ideas that thou hast of Good, Glorious, Amiable, and Excellent : otherwise, what can such an Idea produce ? is Arbitraryness or Reveng at any time a Good with thee ? if so ; ascribe it to God. is Pleasure such ? ascribe it to God. is any outward thing such (as either Applause and Renoun, Praise, Servants, Admirers, a Throne, Grandeur, Pomp ?) ascribe the same to God : imagine Him to be one that is allways thus entertain'd, and that enjoys the highest advantages of this sort : as thus thou shalt admire Him, imitate Him, conceive the highest Esteem and Valew for Him. – But this is absurd [...]. » PRO 30/24/27/10, f 60 g, **118** (*Exer.*, 155). A comparer avec la *Lettre*, sect. 4 : « We must not only be in ordinary good Humour, but in the best of Humours, and in the sweetest, kindest Disposition of our Lives, to understand well what *true Goodness* is, and what those *Attributes* imply, which we ascribe with such Applause and Honour to *the* DEITY. We shall then be able to see best, whether those Forms of Justice, those Degrees of Punishment, that Temper of Resentment, and those Measures of Offence and Indignation, which we vulgarly suppose in GOD, are sutable to those original Ideas of *Goodness*, which the same Divine Being, or Nature under him, has implanted in us, and which we must necessarily presuppose, in order to give him Praise or Honour in any kind. » *Char.*, I, 33.

idée ? » Il est essentiel de noter que le Shaftesbury des *Askêmata* n'entreprend pas, pour constituer son idée de la divinité et la piété qu'elle implique, de la tirer de ce qu'il appelle les conceptions des philosophes, ni même de la situer par rapport à celles-ci ; tout au contraire, c'est à l'idée vulgaire qu'il revient. Elle seule a cette *force* qui peut transformer l'idée philosophique en foi, c'est-à-dire en une expérience où la conception est éprouvée directement comme affection.

> Rien d'étonnant, par conséquent, si le vulgaire nous surpasse dans son opinion de la déité. Rien d'étonnant s'il admire et adore *la sienne* avec plus de sincérité que le philosophe *sa déité* ; si jamais tout ce que nous voulons dire par philosophie, c'est cela. Comment cela se passerait-il autrement avec cette sorte de philosophes ? Que seraient-ils d'autre, sinon d'une certaine manière des athées ? Ils ont assez de discernement pour trouver que des idées telles que celles-là ne s'accordent pas avec l'idée de Dieu ; mais pas assez de discernement pour trouver qu'elles s'accordent aussi peu avec la notion du bien. [...] – Mais où est le remède ? quelle cure ? – Rien d'autre que ceci : considérer ce qui est excellent et bon, et ce qui ne l'est pas. Car là où nous l'imaginons, là se portera notre admiration ; là où nous le croyons manquer, là notre mépris [1].

Les *Askêmata* citent à l'appui le *Manuel d'Epictète*, XXXI, 4 : « Là où est l'intérêt, là aussi est la piété. » Le plus grand risque que le déiste puisse courir est de ne pas être touché par son idée de Dieu. Par cette « correction de l'idée vulgaire », est retenu son principe et non son contenu. La question du pouvoir se pose deux fois. Le vulgaire conçoit Dieu comme une puissance, cela doit être rejeté ; la conception vulgaire de Dieu est elle-même puissante, cela doit être retenu. Ou, si l'on préfère, la conception superstitieuse de Dieu est anthropomorphique ; mais elle a le mérite d'être humaine. L'enthousiasme philosophique

1. « No wonder therefore if the vulgar surpass us in their Opinion of Deity. no wonder if the vulgar admire and adore *theirs* with more sincerity than the Philosopher *his* ; if all we mean by Philosophy be this. How should it happen otherwise with those of this sort ? what should they be else but in a certain manner Atheists ? they have discernment enough to find that such Ideas as these agree not with the Idea of God ; but not discernment enough to find that they agree as little with the Notion of Good. [...] – Now, where is the Remedy ? What Cure ? – Nothing but this. To consider what is Excellent and Good ; what not. For, where we imagine this to be, thither our Admiration will be turn'd ; where we think this is wanting, thither our Contempt. » PRO 30/24/27/10, f 60 d, **119** (*Exer.*, 155-156).

entend conserver de la foi cette transfiguration de l'idée en expérience, sans le contenu superstitieux de l'idée. Passer du fanatisme à l'inspiration philosophique, c'est transformer une idée de l'efficace divine en une idée efficace de Dieu. S'il y a bien une unité primitive de l'enthousiasme, c'est celle d'une affection. Depuis la peur panique jusqu'à l'idée philosophique d'un ordre universel, l'enthousiasme est l'expérience, c'est-à-dire la passion, d'une présence.

Mais cette puissance de l'inspiration ne pouvait-elle se découvrir ailleurs que dans le fanatisme ? L'enthousiasme religieux est-il la seule source qui puisse donner le modèle d'une vision efficace et faire l'objet d'une conversion philosophique ? Dans un prolongement daté de janvier 1700 de ce développement sur la déité, une autre manifestation d'enthousiasme remplit exactement la même fonction que le fanatisme dans la constitution d'une passion philosophique : l'enthousiasme esthétique.

> Aurai-je honte de cet amour plus divin, et d'un objet d'amour qui l'emporte tellement sur tous ces objets, en dignité, majesté, grâce, beauté, et amabilité ? Est-ce donc ceci, l'*enthousiasme* ? Qu'il en soit ainsi, et que je puisse toujours être un enthousiaste. Quel bonheur, si je peux progresser dans cet enthousiasme, afin de perdre tous ces enthousiasmes d'un autre genre, et d'être tout entier tourné vers *celui-ci*. Les autres veulent bien être tenus pour des enthousiastes, et même affectent une passion de cette sorte, qu'ils soient *virtuosi*, hommes d'esprit, de plaisir, de politesse, chacun selon ses diverses manières et pour ses divers objets (une chanson, un tableau, un édifice de pierres, un corps humain, une forme, un visage), et tu serais inquiet à l'idée d'être jugé enthousiaste à propos d'un sujet tout autre, qui l'emporte tellement en lui-même, et qui est l'origine de tout le reste ? [...] Qui n'est pas frappé par ces grâces franches et manifestes, la beauté naturelle et la simplicité d'une œuvre de Raphaël ? Et qui serait si peu musicien qu'il resterait impassible devant la voix d'un Siphacio, ou la main d'un Corelli ? [...] Est-il des sens pour percevoir toutes ces autres grâces et perfections, et n'est-il aucun sens, aucune faculté pour embrasser et ressentir cette autre perfection, cette autre grâce, de manière à porter là cet enthousiasme, et à le transférer depuis ces objets jusqu'à *cet objet* UNIQUE *originel et compréhensif*[1] ?

1. « Shall I be asham'd of this Diviner Love, and of an Object of Love so far excelling all those other Objects, in Dignity, Majesty, Grace, Beauty and Amiableness ? Is this *Enthou-*

Ici encore, le risque que court la philosophie est de rester impassible. L'enthousiasme est dit être une passion parce qu'il nous affecte vraiment ; seule la passion brise l'indifférence en déterminant la raison à se rapporter à ses objets. De même que l'enthousiasme religieux devait subir une conversion, de même l'enthousiasme esthétique doit subir un transfert et constituer un moment dans une ascension, sur le modèle du *Banquet*. L'enthousiasme de la philosophie est toujours formé par une transformation d'une énergie primitive, qu'elle soit celle de l'inspiration religieuse ou de l'émoi esthétique. Mais c'est que la philosophie ne saurait inventer cette énergie : elle ne peut que la reprendre à une source plus ancienne qu'elle et la reconduire. En ce sens, on ne doit pas hésiter à dire que l'enthousiasme philosophique dépend en son origine de l'enthousiasme fanatique ou de l'enthousiasme esthétique qu'il critique. C'est le propre d'une réflexion de l'enthousiasme de ne rien produire de nouveau, vraiment, sinon une différenciation d'un élan déjà là. L'enthousiasme, nous disait la *Lettre*, sous sa figure la plus antique, est la peur panique. Force d'une pure affection, expérience hallucinatoire, quand l'apparence, le fantasme d'une présence, nous arrache à nous-mêmes et nous livre à l'immensité des bois et des cavernes, à l'obscurité où se dissimule la divinité espiègle. Shaftesbury rêve d'un lien étymologique entre fantasme et fanatisme.

Il ne faut pas s'étonner de cette dualité des sources de l'enthou-

---

siasme ? Be it : and so may I be ever an Enthousiast. Happy me, if I can grow in this Enthousiasme, so as to loose all those Enthousiasms of every other kind, and be whole towards *this*. Shall others willingly be accounted Enthousiastick and even affect this sort of Passion as Vertuoso's, Men of Witt, Pleasure, Politeness, each in their severall ways, and for their severall Objects (a Song, a Picture, a Pile of Stones, a Human Body, a Shape, a Face) and shalt thou be concern'd at being found Enthousiastick upon another Subject, so far excelling in itself, and which is Originall to all the rest ? [...] Who is there that is not struck by those plain and obvious Graces, the naturall Beauty and Simplicity of a Work of Raphael ? or Who is there so little musicall as to be un-mov'd by the Voice of a Siphacio, or the hand of a Corelli ? [...] Are there Senses by which all those other Graces and Perfections are perciev'd ? and is there no Sense nor Faculty by which to comprehend or feel this other Perfection and Grace, so as to bring that Enthousiasme hither, and transfer it from those Objects to these, and to *the* ONE *Originall and Comprehensive Object* ? » PRO 30/24/27/10, f 77 d et f 92 g, **153** et **182** (*Exer.*, 189 et 216).

siasme, religieuse et esthétique[1]. Elle n'est rien de plus qu'un aspect de la diversification d'une même passion enthousiaste. Constitue-t-elle une distinction si nette ? Plutôt que de les opposer, il faut souligner qu'on trouve de l'esthétique dans le religieux. En préparant la deuxième édition des *Characteristicks*[2], Shaftesbury a ajouté à l'index de 1711 une distinction qui doit suffire à nous éclairer sur ce point. L'entrée « enthusiasm » comporte dans cet index corrigé la précision suivante : « Rais'd from Internals. III, 90 and II 270-271. From Externals. III, 41, 90, 91. » Ces références concernent, dans les *Mélanges*, l'opposition entre, d'une part, l'enthousiasme superstitieux et esthétique des catholiques et, d'autre part, la ferveur intérieure ; dans *Les Moralistes*, l'opposition entre, d'une part, la forme extrême de cette ferveur intérieure, le pur amour des mystiques, tourné vers la divinité à l'exclusion de tout intérêt extérieur, et, d'autre part, l'indifférence des déistes les plus virulents. Tout un jeu dialectique entre ces trois formes est possible ; l'intériorité mystique et l'extériorité esthétique, l'affection enthousiaste et l'apathie rationaliste se mêlent et se compensent pour constituer l'enthousiasme philosophique. Le découpage entre enthousiasme extérieur et enthousiasme intérieur n'est qu'un moment dans un processus qui part de l'unité pour revenir à l'unité : unité du fond originel de toute expérience religieuse, quand se confrontent une présence et une admiration, selon la modalité de la crainte ou de l'amour ; unité de l'enthousiasme final que doit produire la philosophie. Cet enthousiasme philosophique trouve donc ses modèles et ses sources tant dans l'enthousiasme extérieur que dans l'enthousiasme intérieur. Le philosophe ne saurait inventer sa passion, il l'emprunte au poète comme au prophète qui en donnent la prolepse.

Dans son *Essai sur la superstition et l'enthousiasme*, Hume rigidifie

1. Notons que, dans le religieux, il n'est pas seulement question du fanatique et du superstitieux, mais aussi du mystique. En particulier, les *Askêmata* situent l'enthousiasme philosophique par rapport à l'expérience mystique (**186**, *Exer.*, 220). Et l'index de l'édition de 1711 des *Characteristicks*, à l'entrée « mystical love », renvoie, entre autres, à un passage des *Moralistes* où il est question de l'ascension sur l'échelle esthétique des formes (*Char.*, II, 211).

2. Sur son exemplaire personnel conservé par la British Library, sous la cote C 28 g 16.

une distinction qui, dans Shaftesbury, cache une plus profonde unité. Le philosophe écossais reprend la distinction entre enthousiasme intérieur et enthousiasme extérieur, mais pour en faire une différence générique au point, c'est remarquable, de refuser à ce dernier le nom d'enthousiasme. Hume appelle superstition l'attitude qui est caractérisée à la fois par un intérêt pour les choses extérieures, rites, cérémonies, apparat ecclésiastique, etc., et un état d'abattement mélancolique ; l'enthousiasme, lui, est vie intérieure et exaltation. C'est la différence, dans le catholicisme, des jésuites et des jansénistes. Certes, on pourrait montrer que, même pour Hume, la superstition et l'enthousiasme renvoient à la peur et à l'espérance, deux issues passionnelles pour un seul problème dans l'épreuve primitive de l'altérité. Mais Shaftesbury va plus loin ; toute sa philosophie de l'enthousiasme suppose que les deux formes, non seulement se rapportent aux deux faces d'une même passion, mais ne cessent d'être mêlées l'une à l'autre :

> Quand la passion penche davantage vers le côté du *stupéfiant* et du *terrible*, que vers le côté de l'*aimable* et du *délectable*, elle crée ce que nous appelons SUPERSTITION plutôt qu'ENTHOUSIASME. Je dois avouer en outre que ce que nous appelons communément le *zèle* dans les questions religieuses va rarement sans un mélange de ces deux extravagances. Les mouvements extatiques de l'*amour* et de l'*admiration* sont rarement exempts des *horreurs* et des *épouvantes* d'une plus basse espèce de dévotion. Ces paroxysmes du zèle sont en réalité comparables aux accès tour à tour brûlants et glacés d'une fièvre, et dépendent des *regards*, des *points de vue* différents et occasionnels pris sur la DIVINITÉ ; selon que l'adorateur est guidé de l'extérieur, ou affecté de l'intérieur, par sa constitution particulière. Ces deux *points de vue* sont rarement assez déterminés et fixés pour exciter constamment un seul et même esprit de dévotion[1].

1. « When the Passion turns more towards *the astonishing* and *frightful*, than the amiable and *delightful* side, it creates rather what we call SUPERSTITION than ENTHUSIASM. I must confess withal, that what we commonly call *Zeal* in matters of Religion, is seldom without a mixture of both these Extravagancys. The extatick Motions of *Love* and *Admiration*, are seldom un-accompany'd with the *Horrours* and *Consternations* of a lower sort of Devotion. These Paroxisms of Zeal are in reality as the hot and cold Fits of an Ague, and depend on the different and occasional *Views* or *Aspects* of the DIVINITY ; according as the Worshipper is guided from without, or affected from within, by his particular Constitution. Seldom are those *Aspects* so determinate and fix'd, as to excite constantly one and the same Spirit of Devotion. » *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 39). « Withal » est substitué à « indeed » dans

Il faut insister sur la fragilité de la frontière qui sépare l'enthousiasme extérieur, superstitieux, et l'enthousiasme intérieur, inspiré ; la passion primitive est équivoque, hésite entre la crainte et l'espérance ; les rites ne s'arrêtent pas au monde extérieur, mais occupent les habitudes de l'esprit ; la ferveur tend toujours à s'extérioriser dans l'apparat. On objectera avec Hume qu'enthousiasme et superstition ont des significations politiques antagonistes : l'inspiré prétend se passer de toute médiation, de toute institution, en particulier des prêtres, tandis que le superstitieux se soumet volontairement à leur empire et affectionne les formes étatiques du pouvoir. Mais les *Mélanges* répondent que les prophètes font les prêtres et les prêtres font la superstition[1]. Les divers enthousiasmes sont primordialement un, et ne s'opposent que dans une histoire où la stratégie de pouvoir des prêtres abandonne la ferveur prophétique pour l'hypocrisie des bigots. Le catholicisme n'est-il pas l'exemple d'une religion qui est passée d'un enthousiasme primitif subversif à une superstition d'Etat, pour reprendre les catégories humiennes ?

Il est remarquable qu'à traiter de l'enthousiasme nous quittons insensiblement la philosophie religieuse, au sens précis de la question d'une piété et d'une inspiration propres à la philosophie, pour retrouver la philosophie de la religion, c'est-à-dire la critique de la religion. Mais ce n'est pas glisser dangereusement que de passer de l'enthousiasme esthétique devant les formes du monde, de la nature ou de l'art, à cet autre enthousiasme esthétique propre à la pompe de la superstition. La question esthétique et la question religieuse sont indiscernables. Soit qu'on élabore, dans une philosophie de la religion, une critique de l'enthousiasme extérieur, soit qu'on tente, dans une philosophie religieuse, un transfert de l'enthousiasme, à partir des formes sensibles ; soit qu'on poursuive, dans cette philosophie de la religion, une critique de l'enthousiasme intérieur, soit qu'on vise, dans la philosophie religieuse, la constitution d'une inspiration de la raison, qui puisse concurrencer

---

les *Corrigenda*. « Views » et « aspects » ont ici un sens subjectif et désignent la manière dont la divinité est imaginée, selon l'état des passions.

1. *Char.*, III, 46 *sq.*

poésie et prophétie : le ressort est toujours l'expérience première de l'admiration. L'étonnement peut se consolider dans la mélancolie comme dans l'exaltation, comme il peut se déployer dans l'extériorité ou se replier dans l'intériorité. Il peut se fuir dans l'abattement, se répandre dans la contagion, s'installer dans les cérémonies, s'exalter dans la ferveur, se réaliser dans les formes, se réfléchir dans la communication. La diversité des modes de l'enthousiasme lui offre autant de destins. La seule chose que peut la philosophie est de convertir cette affection, de la retourner, ou plutôt, selon le terme de l'art, de l'*inverser*[1] par le moyen de l'exercice.

2. LE SENS MORAL ET LA CULTURE DU GOÛT

Du sens moral, l'histoire de la philosophie a fait une école, avec Shaftesbury pour maître et Hutcheson en guise d'élève modèle. Des commentateurs comme S. Grean[2] ont déjà suggéré une opposition entre la conception d'une philosophie morale chez Shaftesbury et l'analyse de Hutcheson, parce que celle-ci se développe entièrement dans le « formalisme » lockien combattu par celle-là. Mais, outre cette question de principe, l'opposition est tout aussi considérable dans le contenu même de ce qu'on appelle la doctrine du sens moral[3] et qui, dans Shaftesbury, ne se rencontre pas vraiment. « Sens moral » est une formule qui, dans le corps du texte, n'apparaît qu'une seule fois[4]. L'idée de sens moral est une première piste qui date de 1699, pour une

1. Sur l'inversion, voir notre chap. III, 2.
2. *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, *op. cit.*, 1967.
3. Sur la complexité propre de la conception de Hutcheson, voir la présentation de A.-D. Balmès (*Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991), et l'article fondateur de W. Frankena, « Hutcheson's moral sense theory », *Journal of the History of Ideas*, 16 (1955), 356-375.
4. Si l'on excepte l'index et les titres marginaux, l'expression n'apparaît qu'en *Char.*, II, 46 (livre I, part. III, sect. 2 de l'*Enquête*, cité ci-dessous) : ce n'est pas l'athéisme en tant qu'opinion, mais une vie licencieuse qui « peut, avec le temps, faire perdre [à un homme] beaucoup de son *sens moral* » (« much of his moral sense »).

recherche qui ne devait pas s'arrêter là. Une idée de jeunesse, que d'autres ont eue, à la même époque[1]. Nous aurions pu aller droit au but, c'est-à-dire à la question du goût, si le problème n'était pas une illustration exemplaire de l'hypothèse générale d'une relation de préparation entre les soliloques privés et la publication. Mais, avant d'aller plus loin, de quoi parle-t-on ? Que peut-on bien entendre par « sens moral » ?

On vise, par cette expression devenue commune, une faculté immédiate de discerner le bien et le mal. On sous-entend, cependant, une double immédiateté : 1. L'immédiateté de la constitution de cette instance de discernement. 2. L'immédiateté de son exercice. Les deux questions sont différentes. D'abord, on veut dire que cette capacité de reconnaître le bien et le mal, qu'il s'agisse de sa propre action ou de l'action d'autrui, est donnée naturellement à tout homme ; en somme, qu'il y a là une faculté comme celle de voir ou de sentir. Ensuite, que l'usage de cette possibilité est donné avec elle. Bref : 1. cette puissance est naturelle, au sens où elle est pré-donnée. 2. son actualisation est immédiate. L'idée, ainsi définie, de sens moral confond deux immédiatetés dont le concept de goût (*taste*) suppose au contraire l'opposition : le goût, une fois raffiné, s'exerce sûrement et immédiatement, mais il faut du temps et de l'exercice pour le constituer. Le sens moral, tout comme le goût, s'oppose à une raison calculatrice ou délibératrice, parce qu'il décide sans médiations : c'est un flair – un *nez* – moral. Mais, à la différence du goût, le sens est tout le contraire d'un art et d'une culture : c'est un sens entendu exactement comme un dispositif sensoriel naturellement constitué. Tant qu'on confond les deux immé-

1. Thomas Burnet, dans ses *Third Remarks* sur l'*Essai* de Locke, en 1699, élabore une notion très voisine. Voir *Remarks on John Locke*, éd. G. Watson, Doncaster, Brynmill, 1989, p. 63 : « I understand by natural conscience a natural sagacity to distinguish moral good and evil, or a different perception and sense of them, with a different affection of the mind arising from it ; and this so immediate as to prevent and anticipate all external laws and all ratiocination. » On sait également quelle est l'importance de la « faculté boniforme » de Henry More ou « sens interne » (*Enchiridion Ethicum* (1666), éd. de 1695, p. 18). Pour la position du problème à partir de Locke, voir J.-M. Vienne, *Raison et expérience : les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991. Sur la question de la conscience de soi chez Locke, voir E. Balibar, « Identité et conscience de soi dans l'*Essai* de Locke », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1995), p. 455-477.

diatetés – celle de la formation, celle de l'exercice – on en reste à cette conception de l'instance du choix moral : le sens moral est un sixième sens, sur le même plan que les autres.

Que l'*Enquête sur la vertu* présente une conception qui tende à confondre les deux immédiatetés, cela ne fait guère de doute :

> Il est impossible de concevoir qu'une créature rationnelle, venant pour la première fois à être sollicitée par des objets rationnels, et recevant dans son esprit les images, les représentations de la justice, de la générosité, de la gratitude, ou d'une autre vertu, doive n'avoir aucune *attirance* pour elles ou *répulsion* pour leurs contraires, mais se trouver absolument indifférente à l'égard de tout ce qui peut bien se présenter à elle de ce genre. Une âme, assurément, pourrait aussi bien être dépourvue de *sens*, que dépourvue d'admiration dans les choses dont elle a quelque connaissance. Quand elle atteint la capacité de voir et d'admirer de cette nouvelle manière, elle doit nécessairement trouver une beauté et une difformité dans les actions, les esprits, les tempéraments, aussi bien que dans les figures, les sons, ou les couleurs[1].

Mais l'*Enquête* ne réduit pas le sens moral à un sixième sens. Par « sense », quand il s'agit d'autre chose que de la sensation extérieure ou même le sens interne, Shaftesbury entendra la raison elle-même : son sens garde quelque chose du « bon sens » – *mens* ou *sensus* – ou du « sens commun », compris non comme l'instance qui permettrait l'appréhension des sensibles communs, mais comme la rationalité commune[2]. La conception du sens moral n'est pas sensualiste. Même dans l'*Enquête*, le sens moral est le propre de l'homme parce qu'il suppose la réflexion des affections, c'est-à-dire un travail que seule la raison peut effectuer. Il est indissolublement éthique et esthétique[3] : sa fonction est de cri-

1. « 'Tis [...] impossible to conceive, that a rational Creature coming first to be try'd by rational Objects, and receiving into his Mind the Images or Representations of Justice, Generosity, Gratitude, or other Virtue, shou'd have no *Liking* of these, or *Dislike* of their Contrarys ; but be found absolutely indifferent towards whatsoever is presented to him of this sort. A Soul, indeed, may as well be without *Sense*, as without Admiration in the Things of which it has any Knowledg. Coming therefore to a Capacity of seeing and admiring in this new way, it must needs find a Beauty and a Deformity as well in Actions, Minds, and Tempers, as in Figures, Sounds, or Colours. » Livre I, part. III, sect. 1 (*Char.*, II, 43).

2. Voir notre chap. II, 2.

3. Voir sur ce point, également, *Char.*, II, 42.

tiquer les représentations. Le livre I, part. II, sect. 3, introduit, sans le nommer, le sens moral, par une série d'analogies, mais aussi d'oppositions, qui vont du sensible au raisonnable, des sens extérieurs à la raison. Mais il est remarquable que le sens moral n'est pas, dans ce passage précis, désigné par « sense » ; le terme signifiant encore ici la sensation.

> Mais passons de ce qui est réputé une simple *bonté* et reste à la portée et au pouvoir de toute *créature sensible*, à ce qui est appelé VERTU ou MÉRITE, et n'est permis qu'à l'homme.
> Dans une créature capable de former des notions générales des choses, non seulement les êtres extérieurs qui s'offrent à la sensation sont les objets de l'affection, mais les *actions* elles-mêmes et les affections de pitié, bienveillance, gratitude, et leurs contraires, étant portées dans l'esprit par réflexion, en deviennent des objets. En sorte que, par le moyen de cette sensation réfléchie, il se forme un autre genre d'affection à l'égard de ces affections elles-mêmes qui, ayant été déjà précédemment ressenties, deviennent à présent l'objet d'une nouvelle attirance ou répulsion [1].

Loin de mettre sur le même plan, comme Hutcheson [2], le sens moral et les sens extérieurs, Shaftesbury pose le sens moral comme une disposition (« affection ») à l'égard des affections, par opposition à la simple sensation (« sense »). Pour passer de celle-ci à celle-là, il faut l'opération de la réflexion, c'est-à-dire la raison : les termes sont encore empruntés à Locke. Ce serait un contresens que de voir dans le « reflected sense » le sens moral lui-même. Il ne s'agit que de la sensation réfléchie, c'est-à-dire de l'*objet* du sens moral. Le sens moral est signifié, à un degré

1. « But to proceed from what is esteem'd mere *Goodness*, and lies within the reach and capacity of all *sensible Creatures*, to that which is call'd VIRTUE or MERIT, and is allow'd to *Man* only. / In a Creature capable of forming general Notions of Things, not only the outward Beings which offer themselves to the Sense, are the objects of the Affection ; but the very *Actions* themselves, and the *Affections* of Pity, Kindness, Gratitude, and their Contrarys, being brought into the Mind by Reflection, become Objects. So that, by means of this reflected Sense, there arises another kind of Affection towards those very Affections themselves, which have been already felt, and are now become the Subject of a new Liking or Dislike. » *Char.*, II, 28. Le paragraphe suivant, ajouté pour l'édition de 1711, utilise encore « sense » pour dire les sens ou la sensation : « The Case is the same here, as in the ordinary *Bodys*, or common Subjects of Sense... »

2. La question est controversée. Voir D. F. Norton, « Hutcheson's moral sense theory reconsidered », *Dialogue*, 13 (1974), 3-23.

supérieur, par « affection towards those very affections », qui exprime une disposition de l'*entendement* et de l'*esprit* et qui n'est rien d'autre que la προαίρεσις des stoïciens[1].

Shaftesbury appelle cette faculté le « sense of right or wrong » ou le « sentiment » qui n'a rien de sentimental, mais signifie, de manière classique, la même chose que « judgment »[2] : c'est une affirmation de l'instance qui examine les représentations et statue à leur propos. Pourtant, les traducteurs français de Shaftesbury, au XVIIIe siècle, de Des Maizeaux[3] à Diderot, adopteront non sans hésitation la traduction de « sense » par « sentiment »[4], autorisant un faux-sens dont les conséquences se retrouvent jusque dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*[5].

Le sens moral est certes un œil intérieur, mais son activité n'est pas de sensation, elle est d'examen. C'est bien, si l'on veut, un sens interne,

1. Voir notre étude, « La question du sens moral et le lexique stoïcien », art. cit.

2. *Char.*, II, 31.

3. Sur Des Maizeaux, voir J. H. Broome, *An Agent in Anglo-French Relationships, Pierre Des Maizeaux*, Ph.D., London University Library, Londres, 1949.

4. Diderot, dans son *Essai sur le mérite et la vertu*, utilise systématiquement les formules « sentiment naturel », « sentiment intérieur », « sentiment moral ». Le faux-sens est dû à la corruption du sens classique de *sentiment*. Déjà Des Maizeaux, dans un essai de traduction de l'*Enquête sur la vertu* de 1699 que lui avait demandé Shaftesbury (la lettre de Des Maizeaux du 21 juillet 1701 précise bien : « j'envoie à votre grandeur la traduction de quelques pages de l'*Inquiry Concerning Vertue* [*sic*] qu'elle m'a ordonné de faire », ce qui atténue l'image d'un Shaftesbury furieux de la publication intempestive, par Toland, de sa première œuvre), avait opté pour cette traduction. Mieux, dans une lettre du 5 août 1701, Shaftesbury déclare à Des Maizeaux qu'il est prêt à collaborer à l'écriture de cette version française. On trouve dans les *Shaftesbury Papers* non seulement le texte de *De la vertu et de la créance d'une divinité* (PRO 30/24/21/227), mais quelques papiers épars, non classés, liés à ce travail. Notamment, dans PRO 30/24/30/98, une liste de corrections de Des Maizeaux dans ce qui devait être un dossier marqué, de la main de Shaftesbury, « Translation of the Enquiry ». Ensuite, une lettre de Des Maizeaux écrite de Londres le 29 septembre 1701 (PRO 30/24/45/80, f 87 d-88 g), qui accompagnait cette traduction. Il est remarquable que Des Maizeaux ne soit pas satisfait de sa traduction de « sense » : « Vous verrez dans [ces deux ou trois cahiers de traduction] que je prends la liberté de vous envoyer, que j'ai traduit les termes de *Right and Wrong* par ceux de *juste et* d'*injuste* et celui de *sense* par le mot de *sentiment*. Cependant il me semble que ce n'est pas la même chose. » Flatteur maladroit, Des Maizeaux reviendra à la charge en 1705 : « j'ai dessein de reprendre la traduction de l'*Enquiry Concerning Vertue* [*sic*] que j'ai relû [*sic*] depuis peu, et où j'ai découvert des beautés dont je ne m'étais pas encore aperçu. » (Lettre du 10 février 1705, dans PRO 30/24/27/17.)

5. Même si, comme le note E. Labrousse (*Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 109), la conscience était déjà un instinct divin pour Bayle, on doit avancer que Rousseau pouvait connaître, dans la traduction de Diderot, l'assimilation du « sentiment intérieur » à un instinct qui est assurément, en un autre sens que chez Malebranche, reconnaissance de l'ordre.

mais qu'il faut comprendre comme l'examen rationnel des affections, une puissance active de l'entendement, et non la simple transposition intérieure de la passivité des sens externes. L'esprit « discerne », « passe au crible » ; son activité est une « censure ». L'« affection » qui constitue le sens moral est une disposition raisonnable ; ce qui sent dans le sens moral n'est pas autre chose que la raison ; le sens moral lui-même porte sur les représentations, passions, imaginations, qu'il doit contrôler, évaluer, rectifier. Il nous faut démontrer que « moral sense » signifie une raison morale, bien davantage qu'une sensibilité morale, ou plutôt que la sensibilité morale est dans la raison elle-même. L'essentiel de la question du sens moral est abordé par l'*Enquête sur la vertu* dans les deux premières sections de la part. III du livre I. Le sens moral est défini comme une disposition à l'égard des représentations. « La nature de la vertu consistant (comme on l'a expliqué) dans une juste disposition déterminée, c'est-à-dire une affection proportionnée d'une créature rationnelle à l'égard des objets moraux du bien et du mal... »[1] « Affection » est très souvent synonyme de « passion », sauf quand il s'agit d'une « affection towards... ». Il s'agit, dans ce cas, d'une détermination active de l'esprit à l'endroit d'un objet ; cette *relation* est, certes, un attachement affectif, mais elle est d'abord une disposition mesurée de la raison. C'est de cette façon que le sens moral est bien une affection – non une sensation, encore moins une passion – mais une relation à l'égard des objets moraux, tout comme l'« affection naturelle » des *Askêmata* est une relation avec le tout de l'univers[2]. Cette relation est résolue, voulue par la raison ; à ce titre, les affections, au sens des passions, ne peuvent suffire à l'établir. Deux passages du premier livre, part. II, sect. 4, sont particulièrement nets sur ce point :

> Quant à ces créatures qui sont seulement capables d'être émues par des *objets sensibles*, elles sont *bonnes* ou *vicieuses* selon l'état de leurs affections sensibles. Il en va autrement dans des créatures capables de former des

1. « The Nature of virtue consisting (as has been explain'd) in a certain just Disposition, or proportionable Affection of a rational Creature towards the Moral Objects of Right and Wrong... » *Char.*, II, 40.

2. Il arrive à l'*Enquête* de rapporter le sens moral à l'affection naturelle, comme en *Char.*, II, 45 (texte cité ci-dessous).

> *objets rationnels* du bien moral. Car chez un être de ce genre, quand bien même les *affections sensibles* sont tout à fait fautives, si cependant elles ne l'emportent pas, à cause de ces autres *affections rationnelles* dont on a parlé, il est évident que, pour l'essentiel, la tempérance est assurée, et c'est justice que la personne soit réputée *vertueuse* par tous les hommes [1].
>
> [...] C'est ainsi que les créatures rationnelles prennent part selon divers degrés à la *vertu*, du moins celles qui sont dites *rationnelles*, mais qui manquent de cette raison solide et bien établie qui seule peut constituer une *affection juste*, un *vouloir* et une *résolution* uniformes et inébranlables [2].

Ces « affections rationnelles » ne sont pas seulement des affections conformes à la raison, disciplinées par la raison, mais renvoient à une affection, au sens d'une disposition de la partie hégémonique. « Resolution » est une traduction traditionnelle pour προαίρεσις.

Si la question du sens moral est abordée explicitement dans la troisième partie du premier livre de l'*Enquête*, on ne saurait l'abstraire de la stratégie d'ensemble qui donne un cadre déterminé au traitement. On s'interroge pour déterminer ce qui peut détruire, ou bien pervertir, ou bien contrarier le sens moral, et, à l'inverse, ce qui peut le « nourrir et le promouvoir » [3], ou bien le préserver dans sa forme authentique, ou bien assurer sa suprématie sur les autres affections. Les commentateurs tendent à séparer la question du sens moral de sa fonction dans l'*Enquête*. Mais Shaftesbury énonce clairement le but qu'il poursuit : « Nous devons considérer, par conséquent, comment chacune des opinions ci-dessus mentionnées à propos de la déité peut avoir ici quelque

1. « As to those Creatures who are only capable of being mov'd by *sensible Objects* ; they are accordingly *Good* or *Vicious*, as the sensible Affections stand with them. 'Tis otherwise in Creatures capable of framing *rational Objects* of moral Good. For in one of this kind, shou'd the *sensible Affections* stand ever so much amiss ; yet if they prevail not, because of those other *rational Affections* spoken of ; 'tis evident the Temper still holds good in the main ; and the Person is with Justice esteem'd *virtuous* by all Men. » *Char.*, II, 36.

2. « Thus is *Virtue* shar'd in different degrees by rational Creatures ; such at least as are call'd *rational* ; but who come short of that sound and well-establish'd Reason, which alone can constitute a *just Affection*, a uniform and steady *Will* and *Resolution*. » *Char.*, II, 38. Il est question des différents mélanges de vertu et de vice qui définissent les divers caractères de l'humanité.

3. *Char.*, II, 40. Que quelque chose « nourishes and promotes » le sens moral, voilà bien un indice de ce que, dans l'*Enquête* elle-même, Shaftesbury ne s'interdit pas d'envisager une sorte de culture du sens moral.

influence, ou produire l'un de ces *trois* effets [détruire, pervertir ou contrarier le sens moral]. »[1] Il s'agit de démontrer, à la suite de Bayle, mais d'une autre manière, qu'un athée peut être vertueux. Dans les termes de l'*Enquête*, cette proposition est équivalente à celle-ci : le sens moral, c'est-à-dire la capacité de l'usage critique des représentations et affections, est constitué *antérieurement* à toute opinion religieuse. Avant d'avoir la notion d'une divinité, l'homme distingue, sait où placer le bien. Etre détruit, être perverti, être contrarié : ces trois destins pour le sens moral, dont le premier s'avérera impossible, sont les sujets respectifs des trois sections du livre I, part. III. Il nous faut en produire l'essentiel :

> Le sens du bien et du mal nous étant par conséquent aussi naturel que l'*affection naturelle* elle-même, et formant un premier principe de notre constitution et de notre fabrique, il n'est pas d'opinion spéculative, de persuasion ou de croyance qui soit capable de le chasser ou de le détruire *immédiatement* ou *directement*. Ce qui appartient à la nature originelle et pure, rien hormis l'habitude et la coutume (cette seconde nature) n'est capable de le renverser. Et cette affection étant *une affection originelle*, dont la naissance dans l'âme, c'est-à-dire la partie affectionnée, fut la plus précoce, rien hormis une affection contraire, par une entrave et un frein fréquents, ne peut opérer sur elle, de manière à la diminuer en partie, ou à la détruire dans la totalité. [...] Un tel changement [d'une habitude corporelle] ne peut être effectué sans un moyen extraordinaire, et l'intervention de l'art et de la méthode, une attention sévère, un frein répété. Et même de cette manière, nous découvrons que la nature est difficilement maîtrisée, mais demeure revêche, et prête à se révolter à la première occasion. C'est encore plus le cas *de l'esprit* en ce qui concerne cette affection naturelle et imagination anticipatrice qui constitue le sens du bien et du mal. Il est impossible qu'elle puisse instantanément, ou sans beaucoup de force et de violence, être effacée ou délogée du tempérament naturel, même par le moyen de la plus extravagante croyance ou opinion au monde[2].

1. *Char.*, II, 41.

2. « Sense of Right and Wrong therefore being as natural to us as *natural Affection* it-self, and being a first Principle in our Constitution and Make ; there is no speculative Opinion, Persuasion, or Belief, which is capable *immediately* or *directly* to exclude or destroy it. That which is of original and pure Nature, nothing but contrary Habit and Custom (a second Nature) is able to displace. And this Affection being *an original one* of earliest Rise in the

> Mais parlons des opinions qui portent sur une DÉITÉ ; et de l'effet qu'elles peuvent avoir ici. Pour l'*athéisme*, il ne paraît pas qu'il puisse avoir directement aucun effet du tout sur l'érection d'un mauvais sens du bien et du mal. Car en dépit du fait que la coutume, ou une vie licencieuse, peut, avec le temps, faire perdre à un homme beaucoup de son *sens moral*, il ne paraît pas cependant que l'athéisme doive *de lui-même* être la cause de ce qu'on puisse estimer ou évaluer comme honnête, noble et méritoire, rien de ce qui est le contraire. Il ne peut jamais, par exemple, faire imaginer qu'être capable de manger de la chair humaine, ou se rendre coupable de bestialité, *soit bon et excellent en soi-même*. Mais il est certain en revanche que par le moyen d'une *religion corrompue*, c'est-à-dire d'une SUPERSTITION, bien des choses les plus horriblement contre nature et inhumaines viennent à être reçues comme excellentes, bonnes et louables *en elles-mêmes*[1].

L'intention est bien de disjoindre la vertu de la croyance en une divinité. On conçoit que l'*Enquête* ait véritablement un intérêt à maintenir l'idée d'une antériorité du sens moral, voire à l'exagérer en posant cette instance comme une faculté d'emblée constituée : affection naturelle ou « imagination anticipatrice », le sens moral, même s'il est proprement humain, relève d'une économie comparable à l'économie animale. Le sens du bien et du mal est pour cette raison considéré comme le plus ancien et le plus naturel dans l'âme : le premier temps, avant ce second

---

Soul or affectionate Part ; nothing but contrary Affection, by frequent check and controul, can operate upon it, so as either to diminish it in part, or destroy it in the whole. [...] Such a Change cannot be effected without extraordinary Means, and the intervention of Art and Method, a strict Attention, and repeated Check. And even thus, Nature, we find, is hardly master'd ; but lies sullen, and ready to revolt, on the first occasion. Much more is this *the Mind's* Case in respect of that natural Affection and anticipating Fancy, which makes the Sense of right and Wrong. 'Tis impossible that this can instantly, or without much Force and Violence, be effac'd, or struck out of the natural Temper, even by means of the most extravagant Belief or Opinion in the World. » *Char.*, II, 44-45.

1. « But to speak of the Opinions relating to a DEITY ; and what effect they may have in this place. As to *Atheism*, it does not seem that it can directly have any effect at all towards the setting up a false Species of Right or Wrong. For notwithstanding a Man may thro Custom, or by Licentiousness of Practice, favour'd by Atheism, come in time to lose much of his natural *moral Sense* ; yet it does not seem that Atheism shou'd *of it-self* be the cause of any estimation or valuing of anything as Fair, Noble, and Deserving, which was the contrary. It can never, for instance, make it be thought that the being able to eat Man's Flesh, or commit Bestiality, *is good and excellent in it-self*. But this is certain, that by means of *corrupt Religion*, or SUPERSTITION, many things the most horridly unnatural and inhuman, come to be receiv'd as excellent, good, and laudable *in themselves*. » *Char.*, II, 46-47.

temps de la croyance, du théisme, du polythéisme ou de l'athéisme. Ou plutôt, même si l'athéisme est une opinion religieuse à sa manière[1], c'est le premier temps du sens moral qui est athée, au sens propre, parce qu'il est sans Dieu.

Nous voulons suggérer que Shaftesbury tend à présenter le sens moral comme une faculté naturelle pré-donnée, au regard de laquelle l'habitude ne peut être encore présentée que comme une source de corruption, parce qu'il a des motifs stratégiques et polémiques. Les commentateurs exposent souvent la conception du sens moral comme un intuitionnisme, ou même un réalisme, contre le relativisme de Locke et de Hobbes, que Shaftesbury met dans le même sac du nominalisme moral : la distinction du bien et du mal se découvre à une faculté naturelle parce qu'elle est fondée en nature, et, comme Cudworth l'avait montré, ne dépend pas seulement de la loi d'opinion ou de réputation, ni de l'arbitraire social. Qu'un tel réalisme soit revendiqué par Shaftesbury, rien de plus vrai. L'*Enquête*, en ce sens, reprend, pour élaborer la notion de sens moral, des outils antihobbistes comme la bienveillance de Cumberland ou la faculté que Henry More dit « boniforme ». Mais il ne faut pas oublier que Hobbes est, avant Spinoza, le nom du matérialisme ou de l'athéisme, en somme un repoussoir. Sous couvert d'une simple reprise des positions latitudinaires qui, contre Hobbes, maintiennent une fondation en nature de la moralité, Shaftesbury entend suggérer que la principale source de corruption de la vertu n'est autre que la religion elle-même. Qui ne croit pas en une divinité est dans un état de pure nature : son *sens* est intègre.

On objectera que Shaftesbury ne cesse de répéter que l'opinion religieuse ou irreligieuse est sans influence sur le sens moral, que seules les affections peuvent le modifier. Mais cette différence entre opinion et affection est factice. Toujours les opinions, et particulièrement les opinions religieuses, sont rapportées aux affections qu'elles expriment. En tant que croyance, l'opinion est une affection. Quand Shaftesbury avance que les *spéculations* sur la divinité sont sans effet sur le sens moral, il s'agit d'une fiction polémique destinée à illustrer l'antériorité

1. Voir notre chap. I, 2.

du sens moral. En fait, ce qui modifie le sens moral n'est autre que la *pratique* ou les *affections* dont ces spéculations sont véritablement inséparables. La longue sect. 3 du livre I, part. III, de l'*Enquête* porte sur ces affections qui peuvent corrompre ou promouvoir le sens moral. Elle s'organise autour de l'opposition fondamentale entre l'amour et la crainte qui définissent deux modes de relation à la divinité, la piété philosophique et la superstition. En somme, notre hypothèse est que Shaftesbury, dans l'*Enquête*, majore l'antériorité et la naturalité du sens moral, avant tout pour justifier à sa manière le paradoxe baylien de l'athée vertueux.

On ne comprendra pas, sans cela, l'incohérence apparente, sur la question du rapport entre le sens moral et l'art ou l'éducation de soi, entre l'*Enquête* et les autres essais des *Caractéristiques*, et même, au sein de l'*Enquête*, entre les textes précédemment cités, où le sens est traité comme une faculté, et d'autres passages où il semble produit par une sorte de travail sur soi-même. Il en va ainsi au livre II, part. II, sect. 1.

> Quant à l'autre aspect qui concerne la question d'un ESPRIT, *c'est-à-dire d'une raison bien composée et à l'aise en elle-même*, sur quel motif ce bonheur peut être considéré comme dû à l'*affection naturelle*, nous pouvons sans doute le déterminer par ce biais. On reconnaîtra qu'une créature telle que l'homme, qui s'est élevée par différents degrés de réflexion à cette capacité que nous appelons la raison ou l'entendement, doit, dans l'usage même de cette faculté de raisonnement qui est la sienne, être contrainte de recevoir en retour dans son propre esprit des réflexions de ce qui se passe en elle-même, et dans les affections, ou la volonté ; bref, de tout ce qui touche son caractère, sa conduite ou son comportement à l'égard de ses semblables et de la société. Ou quand même elle s'avérerait inapte à l'accomplir par elle-même : d'autres seraient prêts à le lui rappeler, à rafraîchir sa mémoire, par ce genre de critique. Nous avons tous assez d'aide-mémoire pour nous aider dans cette œuvre. Et les plus favorisés de la fortune ne sont pas les plus dispensés de cette tâche d'inspection de soi. La flatterie elle-même, en nous donnant de l'agrément au spectacle, nous rend plus attentifs sur ce point, et nous fait captifs de cette habitude. Plus une personne est vaine, plus elle a l'œil intérieurement fixé sur elle-même, plus elle est, d'une certaine manière, absorbée par cet examen domestique. Et quand un véritable souci de nous-mêmes ne peut nous obliger à cette inspection, un mauvais souci des autres et une folie de réputation nous

approvisionnent assez en actes de réflexion sur notre caractère et notre conduite propres[1].

Certes, il n'est pas ici explicitement question du sens moral. Shaftesbury semble vouloir dire, tout au plus, que l'homme peut trouver un *self-enjoyment*, jouir de lui-même en contemplant le spectacle de sa propre conduite, par un mouvement de réflexion que la mondanité favorisera s'il ne l'accomplit pas par lui-même. On croirait lire La Rochefoucauld : les compromissions de la socialité tiennent lieu à certains de conscience. Mais il y a plus. La réflexion, ne l'oublions pas, est, dans l'*Enquête*, la condition de la naissance d'un nouveau genre d'affection ou disposition, le sens moral. Ce passage reprend, dans son premier moment, le vocabulaire qui permettait précédemment de décrire le processus qui, au-delà de la bonté animale, permet l'apparition du sens moral. Jusque-là, on admettait, d'une part, que le sens moral existe *avec* la réflexion, d'autre part, que la réflexion est *naturelle* à l'homme. On pouvait ainsi concevoir le sens du bien et du mal comme une faculté naturelle de l'homme, même s'il fallait, pour qu'elle se dégage, l'*usage de la réflexion*. Mais, pour deux raisons, ce nouveau texte brouille les cartes.

Tout d'abord, la réflexion, c'est-à-dire ce que Locke appelait le sens interne, est comparée avec les deux miroirs de la socialité : le miroir que les autres me tendent ; le miroir, plus complexe encore, que je me tends en pensant aux autres. Si je ne me rapporte pas suffisamment à

1. « Now as to the other part of our Consideration, which relates to a MIND *or Reason well compos'd and easy within it-self* ; upon what account this Happiness may be thought owing to *natural Affection*, we may possibly resolve our-selves, after this manner. It will be acknowledg'd that a Creature, such as Man, who from several degrees of Reflection has risen to that Capacity which we call Reason and Understanding ; must in the very use of this his reasoning Faculty, be forc'd to receive Reflections back into his Mind of what passes in it-self, and in the Affections, or Will ; in short, of whatsoever relates to his Character, Conduct or Behaviour towards his Fellow-Creatures, and Society. Or shou'd he be of himself unapt ; there are others ready to remind him, and refresh his Memory, in this way of Criticism. We have all of us Remembrancers enow to help us in this Work. Nor are the greatest Favourites of Fortune exempted from this Task of Self-Inspection. Even Flattery it-self, by making the View agreeable, renders us more attentive this way, and insnares us in the Habit. The vainer any Person is, the more he has his Eye inwardly fix'd upon himself, and is, after a certain manner, employ'd in this home-Survey. And when a true Regard to our-selves cannot oblige us to this Inspection, a false Regard to others, and a Fondness for Reputation furnishes us sufficiently with Acts of Reflection on our own Character and Conduct. » *Char.*, II, 117-118.

mes propres affections, les autres ne manqueront pas de m'y renvoyer ; et je peux aussi, par mon seul souci du regard d'autrui, porter sur moi-même un regard qui, naturellement, me manquait. Certes, Shaftesbury n'oppose jamais la société à la nature : l'idée d'affection naturelle signifie précisément que l'homme est par nature politique. Mais il s'agit ici des compromissions mondaines, d'un « false regard to others ». Mieux, la réflexion n'est plus l'opération naturelle de l'esprit humain, mais une habitude (« habit ») dans laquelle la socialité nous attrape (« insnares us »). Est-il besoin de rappeler que, jusque-là, l'*Enquête* opposait le sens moral comme faculté naturelle à l'habitude qui risque de le corrompre ? Comment la théorie du sens moral pourrait-elle supporter que la coutume, voire l'art, entre dans le naturel ?

Ensuite, la réflexion est caractérisée comme « self-inspection », « review », « home-survey ». Tout la rapproche, ici, du « home regimen »[1] que constitue le soliloque qui, lui, sans aucun doute, est une habitude[2]. La réflexion n'est plus réduite à un sens interne, mais repose sur une véritable technique de l'examen des imaginations. Est-ce à dire que le sens moral ne soit pas plus une puissance originelle, mais le terme de ce procès de subjectivation dont *Le Soliloque ou les conseils à un auteur* donne la théorie et qu'appliquent les *Askêmata* ? La suite de la section a beau répéter que cette conscience – c'est désormais le nouveau nom du sens moral – est naturelle, les cadres de la doctrine semblent devoir éclater.

Il est temps, par conséquent, de remettre la question à l'endroit. Détachons le problème du sens de sa postérité écossaise, c'est-à-dire de l'école du sens moral, rapportons-le à l'ensemble des *Caractéristiques*. Abandonnons le vocabulaire de la faculté, opposée à la technique, et de la réflexion, entendue comme un sens interne. Quittons l'œuvre de jeunesse qu'est l'*Enquête* pour passer à la vraie question, celle du goût. Il faudra bien raccommoder à la fin une unité. Mais l'*Enquête* elle-même n'incite-t-elle pas au saut, quand elle laisse entendre, au détour d'une phrase – ce qui ne va pas de soi[3] –, que sens et goût sont synonymes ?

1. *Char.*, I, 167.
2. « Habit », *Char.*, I, 160.
3. A. O. Aldridge tient l'opposition pour évidente et insurmontable. Voir « Shaftesbury and the Deist Manifesto », *Transactions of the American Philosophical Society*, 41 (1951), 297-385.

> L'honnête homme assurément peut juger le *plaisir sensuel* et connaît toute sa force. Car son goût, ou sens, n'est pas le plus émoussé, mais, au contraire, le plus vif et le plus clair, en raison de sa tempérance et de son emploi modéré. Mais l'homme immoral et dissolu ne peut en aucune façon être reconnu un bon juge du *plaisir social*, auquel il est, par sa nature, si complètement étranger[1].

Ce qui est commun au goût et au sens, et constitue l'essentiel, est leur fonction critique. La naturalité de l'origine n'a été posée par l'*Enquête* que pour justifier le paradoxe de l'athée vertueux. Ou plutôt, la question de la nature a été confondue avec celle de l'origine pour assurer une aprioricité du sens moral. La philosophie du goût ne pourra-t-elle pas réélaborer l'idée de naturalité et revoir de ce point de vue ce que l'*Enquête* appelle « imagination anticipatrice », et qui traduit la πρόληψις stoïcienne ?

Le *Soliloque* offre une tout autre conception de la naturalité que cette philosophie de la faculté qui, dans l'*Enquête*, confond les deux immédiatetés de la constitution et de l'usage. Le contraste est violent : si l'analogie entre jugement éthique et esthétique est maintenue, c'est pour mieux insister sur la nécessaire progressivité d'un art de l'existence. Bien plus – Shaftesbury ne manque pas de le relever –, comme l'art est toujours *capable* d'aller contre la nature, même quand il l'imite comme un docile supplément, le goût, à la différence du sens, peut rectifier le donné naturel. L'*Enquête* opposait la « seconde nature » qu'est l'habitude à la spontanéité du sens moral ; le *Soliloque* traite explicitement l'instance critique comme une habitude technique.

> Celui qui aspire au caractère d'un homme d'éducation et de politesse prend soin de former son jugement des arts et des sciences sur de justes modèles de *perfection*. S'il voyage à ROME, il demande quelles sont les plus véritables pièces d'architecture, les meilleurs restes de statues, les meilleures peintures d'un RAPHAËL ou d'un CARRACHE. Aussi antiques, grossières, ou laides qu'elles lui paraissent, à première vue, il prend la

1. « The honest Man indeed can judg of *sensual Pleasure*, and knows its utmost Force. For neither is his Taste, or Sense, the duller ; but, on the contrary, the more intense, and clear, on the account of his Temperance, and moderate Use. But the immoral and profligate Man can by no means be allow'd a good Judg of *social Pleasure*, to which he is so mere a Stranger by his Nature. » Livre II, part. II, sect. 1 (*Char.*, II, 102-103).

> résolution de les voir et de les revoir, jusqu'à ce qu'il se soit amené lui-même à les goûter et qu'il trouve leurs *grâces* et leurs *perfections* cachées. [...] On souhaiterait que nous ayons le même souci d'un *bon* GOÛT dans la vie et les mœurs. Une fois convaincu d'une différence dans le *caractère intérieur* et d'une préférence due à *un* genre sur *l'autre*, qui n'aurait pas intérêt à faire du *sien* le meilleur ? Si la *civilité* et l'*humanité* sont un GOÛT, si la *bestialité*, l'*insolence*, la *débauche*, sont de la même façon un GOÛT, qui, s'il peut réfléchir, ne choisira pas de se conformer lui-même au modèle aimable et agréable, plutôt qu'au modèle odieux et pervers ? Qui ne s'efforcera pas de *forcer* la NATURE à cet égard aussi bien qu'en ce qui concerne un *goût* ou un *jugement* en d'autres arts et sciences ? Car en tout ordre, *la force* est employée *sur la* NATURE seulement pour la redresser. Si un *bon* GOÛT naturel n'est pas déjà formé en nous, pourquoi ne nous efforcerions-nous pas de le former, et de le cultiver jusqu'à ce qu'il devienne *naturel*[1] ?

Il faut cependant souligner que le *Soliloque*, même s'il traite l'instance critique comme une habitude, maintient l'opposition entre cette habitude que l'on peut dire naturelle (au sens où elle est, non pré-donnée, mais normée) et la coutume, c'est-à-dire la mode. Le goût, en tant que bonne habitude, s'oppose, comme le sens moral, aux caprices de l'opinion.

> N'importe quel *philosophe*, *critique*, ou *auteur* convaincu de cette prérogative de la *nature*, sera aisément persuadé de la nécessité de s'appliquer lui-même à ce grand œuvre qu'est *la réforme de son* GOÛT, dont il aura raison de se

1. « One who aspires to the Character of a Man of Breeding and Politeness, is careful to form his Judgment of Arts and Sciences upon right Models of *Perfection*. If he travels to ROME, he enquires which are the truest Pieces of Architecture, the best Remains of Statues, the best Paintings of a RAPHAEL or a CARRACHE. However antiquated, rough, or dismal they may appear to him, at first sight ; he resolves to view 'em over and over, till he has brought himself to relish 'em, and finds their hidden *Graces* and *Perfections*. [...] 'Twere to be wish'd we had the same regard to *a right* TASTE in Life and Manners. Being once convinc'd of a difference in *inward Character*, and a Preference due to *one* Kind above *another* ; who wou'd not be concern'd to make *his own* the best ? If *Civility* and *Humanity* be a TASTE ; if *Brutality*, *Insolence*, *Riot*, be in the same manner a TASTE ; who, if he cou'd reflect, wou'd not chuse to form himself on the amiable and agreeable, rather than the odious and perverse Model ? Who wou'd not endeavour to *force* NATURE as well in this respect, as in what relates to a *Taste* or *Judgment* in other Arts and Sciences ? For in each place the *Force on* NATURE is us'd only for its Redress. If a natural *good* TASTE be not already form'd in us ; why shou'd not we endeavour to form it, and cultivate it till it become *natural* ? » *Char.*, I, 338-339.

méfier, s'il n'est pas de ceux qui se sont *délibérément* efforcés de le former par la juste *norme* de la *nature*. Si tel est bien le cas, il le verra aisément en faisant appel à ses souvenirs. Car la *coutume* et la *mode* sont de puissants séducteurs ; et il doit nécessairement avoir mené contre elles un rude combat, pour avoir atteint la justesse du *goût*, qui est requise pour qui prétend *suivre la nature*[1].

La philosophie du goût n'abandonne pas du tout l'idée d'une fondation en nature du discernement éthique ; mais cette nature n'est plus confondue avec l'origine, elle est une norme, *standard*. Il s'agit désormais de la nature *de l'homme*, c'est-à-dire de ce que l'homme peut vouloir être, d'une essence que l'art et l'invention ont pour tâche de réaliser. Le premier art, la première invention, est la réflexion elle-même. Pour exercer son sens moral, il suffisait dans l'*Enquête* d'être un bon spectateur de soi et des autres ; pour cultiver son goût, c'est un bon lecteur qu'il faut être[2]. La culture du goût doit être prise comme une question de culture littéraire. Comme y insiste le *Soliloque*, le goût se méfie des facilités des premiers pas et de la transparence de l'origine. La réflexion n'est plus la première image, directe et facile, des affections, mais un combat qu'on mène contre soi.

Les *Mélanges*, III, chap. 1, vont jusqu'à faire de ce problème de la formation du goût l'objet même du *Soliloque*[3]. L'instance du discernement éthique ou esthétique – c'est tout un, puisque dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une discipline des représentations – est constituée par un *self-discourse*. Déjà *Sensus Communis* rapportait le goût à l'éducation[4], et

1. « Whatever *Philosopher*, *Critick*, or *Author* is convinc'd of this Prerogative of *Nature*, will easily be persuaded to apply himself to the great Work of *reforming his* TASTE ; which he will have reason to suspect, if he be not such a one as has *deliberately* endeavour'd to frame it by the just *Standard* of *Nature*. Whether this be his Case, he will easily discover, by appealing to his Memory. For *Custom* and *Fashion* are powerful Seducers : And he must of necessity have fought hard against these, to have attain'd that Justness of *Taste*, which is requir'd in one who pretends *to follow Nature*. [...] All other Speculations shou'd be suspended, all other Mysterys resign'd ; till this necessary Campaign was made, and these inward Conflicts learnt ; by which he wou'd be able to gain at least some tolerable Insight into *himself*, and Knowledg of his own *natural Principles*. » *Char.*, I, 354-355.

2. *Char.*, I, 341-342.

3. *Char.*, III, 154-155.

4. John Balguy, dans *A Letter to a Deist Concerning the Beauty and Excellency of Moral Virtue, and the Support and Improvement which it Receives from the Christian Revelation*, Londres, 1726, ne manque pas de relever les implications aristocratiques de la philosophie du goût.

opposait ce que nous avons appelé précédemment les deux immédiatetés :

> Un homme d'une *bonne éducation* accomplie, quoi qu'il puisse être par ailleurs, est incapable d'une action grossière ou brutale. Il ne *délibère* jamais en cette occasion, ni n'examine la question à la lumière des règles de l'intérêt privé et du profit qu'édicte la prudence. Il agit de sa propre nature, d'une certaine manière nécessairement, et sans réflexion : et s'il ne le faisait pas, il lui serait impossible d'être à la hauteur de son caractère et d'être estimé un homme véritablement bien éduqué, en toute circonstance. Il en va de même pour l'*honnête homme*. Il ne peut pas délibérer à l'occasion d'une vilenie manifeste [1].

L'homme du monde, *gentleman of fashion*, s'il n'a la chance de tenir son goût, c'est-à-dire son « sens de ce qui est naturellement gracieux et élégant » [2], du génie naturel, le doit aux peines de l'éducation.

Ce n'est pas parce que le discernement moral est produit par un art que les distinctions morales sont moins naturelles. Dans l'*Enquête*, certainement, la question de la réalité du bien était confondue avec la question de la naturalité du sens moral. Mais dans le reste des *Caracté-*

Le texte de Balguy, en outre, présente l'intérêt de montrer une conscience précise du passage, chez Shaftesbury, de l'idée de sens moral à l'idée de goût ; bien plus, la philosophie du sens moral est plus particulièrement attribuée à l'*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* de Hutcheson : « Let it be observed then in the first place, how small a Proportion of Mankind are capable of discerning in any considerable Degree, the inward Beauty and Excellence of Virtue. In the *Characteristicks* we find *a good Taste* required for this Purpose ; and whether that Taste be derived from Nature or Education, there is little Reason to expect it should be found in the Bulk of Mankind. Nor will even that *Moral Sense*, which an excellent Writer has of late contented for in another Enquiry, prove much more effectual. For suppose it to be as real and extensive as he represents it, yet if it be not kept up and cherished by Care, Attention, and the Practice of Virtue, it must soon grow dull, if it be not almost extinguished. How then can it be imagined, that in respect of the generality of the World, it should be sufficient for the Support of Morality, and the Maintenance of Virtue ? » (p. 16-17).

1. « A Man of thorow *good-Breeding*, whatever else he be, is incapable of doing a rude or brutal Action. He never *deliberates* in this case, or considers of the matter by prudential Rules of Self-Interest and Advantage. He acts from his Nature, in a manner necessarily, and without Reflection : and if he did not, it were impossible for him to answer his Character, or be found that truly well-bred Man, on every occasion. 'Tis the same with the *Honest Man*. He cannot deliberate in the case of a plain Villany. » *Char.*, I, 129-130.

2. « Sense of what is naturally graceful and becoming ». L'équivalence est affirmée, une fois encore, en ce passage de *Char.*, I, 135.

ristiques, il en va autrement. Et l'abandon de la philosophie de la faculté n'empêche pas les *Mélanges* d'affirmer :

> C'était l'intention et la fin principales de ces volumes, « d'affirmer la réalité d'une BEAUTÉ et d'un CHARME dans les sujets *moraux* aussi bien que dans les *naturels* ; et de montrer comme est raisonnable un GOÛT *proportionné*, et un CHOIX *déterminé*, dans la *vie* et les *mœurs*. » La NORME en cet ordre, le caractère insigne de la VÉRITÉ *morale*, paraît si fermement établie dans la nature elle-même et si largement distribuée dans le monde intelligent, qu'il n'est pas de génie, d'esprit, ou de *principe de pensée* qui ne soit pas conscient d'elle[1].

Cette nature n'est plus l'immédiateté d'un équipement, mais la norme d'une culture. L'*Enquête* avait une conception du naturel qui permettait de situer un premier temps du sens moral. Cette chronologie était nécessaire pour défendre l'hypothèse de l'athée vertueux. Mais la philosophie des *Caractéristiques* engage une autre idée de la nature. Le goût est bien l'usage critique des représentations, mais, comme dans le stoïcisme, cette capacité est l'objet d'un soin et le terme d'une παιδεία. C'est pourquoi les *Mélanges*, qui soutiennent la fondation en nature des distinctions morales, peuvent également maintenir qu'un art de l'existence est nécessaire à leur développement :

> C'est *nous-mêmes* qui faisons notre GOÛT. Si nous prenons la résolution de l'avoir *juste*, c'est en notre pouvoir. Nous pouvons estimer et apprécier, approuver et désapprouver, comme nous le voulons. Car qui ne se réjouirait-il pas d'être toujours égal et cohérent avec lui-même, et d'avoir constamment cette opinion des choses qui est naturelle et proportionnée ? Mais qui donc ose scruter l'OPINION jusqu'en son principe et mettre en question son *premier* GOÛT et son *préjugé* ? Qui peut se rendre à lui-même cette justice de retirer l'IMAGINATION du pouvoir de la *mode* et de l'*éducation*, pour la rappeler à celui de la RAISON ? Si nous pouvions cependant avoir ce courage, nous établirions bientôt en nous-mêmes une *opinion* du

1. « It has been the main Scope and principal End of this Volumes, « to assert the Reality of a BEAUTY and CHARM in *Moral* as well as *Natural* Subjects ; and to demonstrate the Reasonableness of a *proportionate* TASTE and *determinate* CHOICE, in *Life* and *Manners*. » The STANDARD of this kind, and the noted Character of *Moral* TRUTH appears so firmly establish'd in Nature it-self, and so widely display'd thro the intelligent World, that there is no Genius, Mind, or *thinking Principle* which is not conscious of it. » *Char.*, III, 303.

BIEN qui puisse nous assurer un GOÛT *invariable, convenable* et *juste*, dans la vie et les mœurs[1].

Il y a par conséquent deux éducations : celle de la mode, à laquelle le goût, autant que le sens moral, s'oppose ; celle de la raison, que dissimulait la notion de sens moral, et qu'explicite la philosophie du goût. Le discernement moral est contre l'éducation de la mode, parce qu'il est critique ; mais il suppose l'éducation de la raison, parce que la critique s'apprend. *Les Moralistes* se terminent sur la même distinction : on peut dire, à la suite d'Epictète, que « tout est opinion », non parce que tout dépend de l'arbitraire et du caprice des imaginations, mais parce que tout est affaire de discipline rationnelle de l'opinion[2]. A la thèse d'une naturalité du sens est substitué le problème d'un placement, d'un établissement de l'opinion.

L'*Enquête* utilise, à l'occasion, le concept d'imagination anticipatrice pour déterminer la nature du sens moral. Une des preuves de ce qu'il s'agit bien d'une seule et même problématique, dans le cas du sens moral et pour la question du goût, est que Shaftesbury ne cesse de revenir à la πρόληψις des stoïciens. C'est bien à propos du *taste* que les *Mélanges*, IV, chap. 2, produisent une longue note sur les « idées naturelles et les préconceptions ou présensations », c'est-à-dire les προλήψεις[3]. Shaftesbury cite les « dialogues socratiques » de son ami Jean Le Clerc, publiés en 1711[4]. On y donne des éléments qui doivent permettre de résoudre la controverse « au sujet de quelques notions philosophiques très en vogue chez nous, récemment, en Angleterre » : la querelle des idées innées. La véritable question est celle de la natu-

1. « Tis *We ourselves* that make our TASTE. If we resolve to have it *just* ; 'tis in our power. We may esteem and resolve, approve and disapprove, as we wou'd wish. For who wou'd not rejoice to be always equal and consonant to himself, and have constantly that Opinion of things which is natural and proportionable ? But who dares search OPINION to the bottom, or call in question his *early* and *prepossessing* TASTE ? Who is so just to himself as to recall his FANCY from the power of *Fashion* and *Education*, to that of REASON ? Cou'd we, however, be thus courageous, we shou'd soon settle in ourselves such an *Opinion* of GOOD as wou'd secure to us an *invariable*, *agreeable*, and *just* TASTE in Life and Manners. » *Char.*, III, 186-187.

2. *Char.*, II, 435-437.

3. *Char.*, III, 214-215.

4. Il s'agit d'une édition d'Eschine le Socratique.

ralité, et non de l'innéité. La capacité de distinguer le bien et le mal, et de reconnaître le vrai du faux, n'est pas toute faite et pré-donnée, sous la forme d'un contenu d'information, mais est une puissance que l'usage de la raison actualise et raffine. Le Clerc suggère que le seul sens plausible de ce qu'on appelle, maladroitement, l'innéité, est la naturalité d'un développement. Partie de la question du goût, la note des *Mélanges* retrouve remarquablement celle du sens. Le *sense* est mis sur le même pied que les « natural ideas ». La πρόληψις est ici présentée comme, dans l'animal, l'instinct assuré qui le porte, sans hésitation, vers le bien de son espèce ; dans l'homme, elle suppose la médiation de la raison. Epictète assignait à l'hégémonique la tâche d'examiner les représentations et d'appliquer correctement les prolepses, tout en maintenant qu'elle supposait une culture et une application ; Shaftesbury retrouve dans le *sense* cette capacité critique et la traite elle-même comme une prolepse.

Cette note des *Mélanges* est une tentative de synthèse. Il s'agit d'accorder l'exposé de l'*Enquête sur la vertu* avec la philosophie du goût. Shaftesbury renvoie en effet au passage des *Moralistes* où il est question de la présensation qu'est l'instinct animal[1], et, surtout, à leur part. III, sect. 2 : Théoclès estime que la question de la *première fois* « n'est d'aucune véritable importance ». Nous savons pourtant qu'elle était, dans l'*Enquête*, décisive, puisqu'il fallait absolument que le sens moral fût le premier temps, avant l'introduction des notions relatives à la divinité. Il faut en inférer que la chronologie du sens moral, dans l'*Enquête*, n'était pas requise par la chose même, mais par le souci d'illustrer la thèse de la moralité de l'athée.

– [Théoclès] Les anatomistes nous disent que les œufs, qui sont des principes dans le corps, sont *innés*, parce qu'ils sont déjà formés dans le *fœtus* avant la naissance. Mais *quand* est-ce donc, *avant*, ou *au moment*, ou *après* la naissance, ou à *quel* autre moment, que ces principes-ci, ou d'autres principes, organes de sensation, ou sensations elles-mêmes, sont *pour la première fois* formés en nous, voilà sans aucun doute un sujet de spéculation curieuse, mais qui n'est d'aucune véritable importance. La question est : ces principes dont on parle proviennent-ils *de l'art*, ou de la *nature* ? Si

1. *Char.*, II, 307 *sq.*

> c'est purement de la *nature*, le moment ne fait pas de difficulté ; et je n'en disputerai pas avec vous, même si vous en veniez à dénier que la *vie* elle-même soit *innée*, en l'imaginant suivre plutôt que précéder l'heure de la naissance. Mais voici un point dont je suis certain : la *vie*, et les *sensations* qui accompagnent la vie, à quelque moment qu'elles arrivent, proviennent de la *simple nature*, et de rien d'autre. Par conséquent, si vous n'aimez pas le mot *inné*, changeons-le, si vous préférez, pour celui d'INSTINCT ; et appelons *instinct* ce que la *nature* enseigne, à l'exclusion de l'*art*, de la *culture* ou la *discipline*. [...] – [Philoclès] C'est assez imprimé dans la conscience. L'impression, ou *instinct*, est si forte dans ce cas, qu'il serait absurde de ne pas l'estimer *naturelle*, aussi bien dans notre propre espèce, que dans les autres créatures. Ces dernières (comme vous me l'avez appris), connaissent par avance non seulement le moyen de mettre au monde leur progéniture, mais les divers moyens et méthodes, presque infinis, de pourvoir à leur subsistance. Car nous pouvons trouver beaucoup de traces, dans ces peines et ces arts préparatoires chez les créatures sauvages, qui démontrent leurs *imaginations* anticipatrices, leurs *pré-conceptions*, ou *pré-sensations*, si je peux user du terme que vous m'avez enseigné hier[1].

Déjà Le Clerc décrivait les principes innés comme des semences : si l'analogie entre le sens moral et l'instinct animal s'intéresse « en particulier » à l'instinct de reproduction, c'est qu'il illustre la préformation. *Les Moralistes* poursuivent la pente de l'*Enquête* qui inscrivait le sens dans une économie animale. Mais le premier souci de Shaftesbury est

1. « Anatomists, said he, tell us that the Eggs, which are Principles in Body, are *innate* ; being form'd already in the *Foetus* before the Birth. But *When* it is, whether *before*, or *at*, or *after* the Birth, or at *What* time after, that either these, or other Principles, Organs of Sensation, or Sensations themselves, are *first* form'd in us, is a matter doutbless of curious Speculation, but of no great Importance. The Question is, whether the Principles spoken of are from *Art* or *Nature* ? If from *Nature* purely ; 'tis no matter for the Time : nor wou'd I contend with you, tho you shou'd deny *Life* it-self to be *innate*, as imagining it follow'd rather than preceded the moment of Birth. But this I am certain of ; that *Life*, and the *Sensations* which accompany Life, come when they will, are from *mere Nature*, and nothing else. Therefore if you dislike the Word *Innate*, let us change it, if you will, for INSTINCT ; and call *Instinct*, that which *Nature* teaches, exclusive of *Art, Culture*, or *Discipline*. [...] Tis imprinted, said I, enough in Conscience. The Impression, or *Instinct* is so strong in the Case, that 'twou'd be absurdity not to think it *natural*, as well in our own Species, as in other Creatures ; amongst whom (as you have already taught me) not only the mere engendring of the Young, but the various and almost infinite Means and Methods of providing for them, are all foreknown. For thus much we may indeed discern in the preparatory Labours and Arts of these wild Creatures ; which demonstrate their anticipating *Fancys*, *Pre-conceptions*, or *Pre-sensations* ; if I may use a word you taught me yesterday. » *Char.*, II, 411-412.

de concilier les deux philosophies de la faculté et du goût. Notons-le : la nature, certes, exclut « l'art, la culture, la discipline », mais, finalement, même les animaux ont des « méthodes », des « peines et arts ».

Shaftesbury reprend aussi, dans cette même section des *Moralistes*, la pente du *Soliloque*, et, à cette fin, n'hésite pas à mettre dans la bouche de Théoclès une apologie de la formation du goût, à propos des objets sublimes de l'enthousiasme philosophique. Ici encore, le *taste* et le *sense* se rejoignent.

> Combien faut-il de temps avant d'obtenir un vrai *goût* ! Combien de choses choquent, combien offensent d'abord, pour ensuite être connues et reconnues comme les *beautés* les plus élevées ! Car ce n'est pas en un instant que nous acquérons le *sens* par lequel ces beautés peuvent être découvertes. Du *labeur* et des *peines* sont requis, et du *temps* pour cultiver un génie naturel, si apte ou précoce soit-il. Mais qui donc pense à cultiver *ce* sol-*ci*, ou à faire progresser *ce* genre-*ci* de sens ou de faculté que la nature peut nous avoir donné [1] ?

La fonction des *Moralistes* est de concilier les premières positions de l'*Enquête sur la vertu* et la philosophie du *Soliloque*. Cette position centrale de la *Philosophical Rhapsody* est justifiée par sa nature même : œuvre la plus achevée, et, pourtant, la plus directement issue de l'écriture des *Askêmata*. C'est bien de l'ascèse privée que le dialogue entre Théoclès et Philoclès tire la force qui harmonise la philosophie du sens et celle du goût. Ou plutôt, la relation entre la technique de soi, constitutive du goût, et l'idée du sens moral comme faculté, est exactement la même qu'entre la préparation privée et la doctrine publique. Le *Soliloque* ne suggère pas autre chose, quand il rapporte la formation du goût à une discipline domestique de la même façon que les stoïciens concevaient une culture de la partie hégémonique. La lecture des *Askêmata* confirme cette hypothèse.

Les carnets privés sont le témoin de deux transformations : 1. Du

1. « How long e'er a true *Taste* is gain'ed ! How many things shocking, how many offensive at first, which afterwards are known and acknowledg'ed the highest *Beautys* ! For 'tis not instantly we acquire the *Sense* by which these Beautys are discoverable. *Labour* and *Pains* are requir'd, and *Time* to cultivate a natural Genius, ever so apt or forward. But Who is there that thinks of cultivating *this* Soil, or of improving any Sense or Faculty which Nature may have given of *this* kind ? » *Char.*, II, 401.

« sense » comme sensation ou sentiment[1] au « sense » comme raison[2].
2. Du « sense » au « taste ». Le « sense » est lié à l'« apprehension » d'un ordre universel qui ne se découvre qu'au terme d'une préparation. C'est une sensibilité de la raison elle-même[3] : le *cœur* se cache derrière la doctrine.

> Qu'appelle-t-on de nos jours *déisme* ? La croyance en un Dieu ? Quel Dieu ? Un esprit ? Un véritable esprit ? Qui gouverne, préside, agit universellement ? partout présent ? conscient de toute chose ? même des pensées secrètes et de tout acte intelligent, en tant qu'il est infiniment intelligent et le principe de toute intelligence ? Est-ce là ce qu'ils entendent ? Est-ce d'une telle providence qu'ils sont persuadés en eux-mêmes ?... Qu'il en soit ainsi. C'est bien. Mais si c'était rien qui soit si peu au-dessous de cela ; si ce registre était trop élevé ; si le cœur (le gage le plus sûr de la pensée) révélait un sens et une appréhension des choses très en deçà de cela, très éloignée d'un tel système, très au-dessous d'une idée si élevée et si exaltée ; alors il faut voir ce qu'est cette idée[4].

Au début du premier carnet, Shaftesbury assignait déjà au sens pour tâche l'« appréhension ». Et déjà le sens était traité exactement comme un goût, et non comme une faculté achevée, puisqu'il fallait y parvenir par un effort particulier.

> Embrasse, pour ainsi dire, avec ton imagination tous ces vastes orbes ; et place-toi au cœur de cette architecture divine. Examine d'autres ordres

1. Parce que le « sense » exprime une sensibilité, il est joint au « feeling ». Par exemple, *Askêmata*, **27** (*Exer.*, 69) et la formule « true sense or feeling », **104** (*ibid.*, 141).

2. Voir par exemple **20**, **66**, **213-214**, **293** (*Exer.*, 65, 101, 256, 321).

3. La formule la plus frappante : « ... ô ténèbres cimmériennes ! Aveuglement absolu et fatal ! Fléau contagieux ! Universel et incurable ! Ne pas être sensible [« *sensible* »] par cette partie essentielle du sens [« *sense* », c'est-à-dire la raison] ; ne pas voir cette première vérité fondamentale, claire et manifeste ; ne pas voir cette chose qui voit, qui juge, qui se prononce et qui seule *est* ! » **228** (*Exer.*, 270).

4. « What is that which at present they call *Deisme* ? the Beleif [*sic*] of a God ? What God ? a Mind ? a real Mind ? Universally governing presiding acting ? present every where ? conscious of every thing ? even of secret Thought and every intelligent Act, as being infinitely Intelligent, and the Principle of all Intelligence ? Is it this they understand ? is it of such a Providence as this that they are persuaded in themselves ?... Be it so. 'Tis well. But if it be anything less than this ; if this be too high a Key ; if the Heart (the truest Pledge of Thought) discover plainly a Sense or Apprehension of Things far short of this, far wide of such a System, far beneath so high and exalted an Idea ; then let us hear what this Idea is. » PRO 30/24/27/10, f 180 g, **248** (*Exer.*, 286).

> des êtres, d'autres systèmes, d'autres plans, d'autres accomplissements, d'autres faces des choses, d'autres rapports, d'autres proportions, une autre harmonie. Pénètre-toi profondément de cette imagination et de ce sentiment, afin d'être admis dans ce qui est accompli ; afin d'admirer cette grâce et cette majesté des choses, si noble et éminente, et afin d'accompagner de ton esprit cet ordre, et ces intérêts des choses qui conspirent dans la gloire et l'immensité. Car s'il est quelque part de la majesté, de la beauté, et de la gloire, c'est bien là, assurément. Hausse-toi, aussi souvent que tu le peux, jusqu'à ce sens et cette appréhension ; non à la manière des enfants, qui n'admirent que ce qui concerne leur jeu ; mais considère et admire dans les choses cette beauté principale, splendide et éminente [1].

Le second livre des *Askêmata* contient un premier état du texte précédemment cité des *Moralistes* sur l'analogie entre le sens moral dans l'homme et la présensation animale [2]. Mais dans le soliloque privé, l'opposition tranchée l'emporte sur l'analogie : il est remarquable que la raison humaine, certes supplément de l'instinct, oppose ses médiations techniques à la présensation toute faite. Cet écart entre deux états d'un même texte est évidemment imputable à la relation ascétique de préparation.

> Les femelles de toutes les créatures, aussi jeunes qu'elles soient et ignorantes de n'avoir jamais porté de progéniture, ont une parfaite *pré-sensation* de leur état à venir, savent quel soin il faut apporter et comment, de quelle manière et à quel moment ; la saison de l'année, la contrée, le climat ; le choix du lieu, l'orientation, la situation ; le principe de la construction, matériaux, architecture, la méthode et le soin appropriés à leur progéniture ; en somme, toute l'économie de leur éducation ; et cela aussi parfaitement la première fois, quand elles sont sans expérience, que la dernière fois de leur vie. – Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi dans l'espèce humaine ? – Eh quoi ! Au contraire, pourquoi en serait-il ainsi ? Quelle utilité ? Quelle nécessité ? Ce flair, pour *elles*, pourquoi donc ? N'ont-elles

1. « Embrace, as it were, with thy Imagination all those Spaciouse Orbs ; and place thy Self in the midst of this Divine Architecture. consider other Orders of Beings, other Schemes, other Designs, other Executions, other Faces of things, other Respects, other Proportions and Harmony. Be deep in this Imagination and Feeling ; so as to enter into what is done ; so as to admire that Grace and Majesty of things so Great and Noble ; and so as to accompany with thy Mind, that Order, and those concurrent Interests of Things Gloriouse and Immense. for here surely, if any where, there is Majesty Beauty and Glory. Bring thy Self as oft as thou canst into this Sense and Apprehension. » PRO 30/24/27/10, f 14 d, **27** (*Exer.*, 68-69).

2. *Char.*, II, 411-413.

> pas pour leur part un flair d'un autre genre ? N'ont-elles pas la raison et le discours ? N'apprennent-elles pas de la sorte ? Quel besoin alors de l'autre source ? A ce compte-là, où serait le prudent ménagement ? Où serait l'économie ? – La progéniture de la plupart des autres espèces instantanément pourvoit à elle-même, possède sensibilité et vigueur, sait éviter le danger et poursuivre son bien. Un enfant est de tous le plus dépourvu, il manque le plus de sens[1] et reste le plus longtemps dans cet état. – Et pour quelle raison n'en aurait-il pas été ainsi ? Où est la perte, au milieu de tant de suppléments ? [**268**] Cela ne renvoie-t-il pas l'homme encore plus fortement à la société, et ne le force-t-il pas à reconnaître qu'il est intentionnellement (non par accident) fait rationnel et sociable, et ne peut croître et subsister autrement que dans et par la SOCIÉTÉ[2] ?

Une comparaison étroite des deux versions découvre que la différence tient aux orientations rhétoriques opposées. La rhétorique de l'œuvre publiée vise à persuader de la naturalité du sens moral constitué ; la rhétorique de l'œuvre privée travaille à produire un sens qui, précisément, n'est pas immédiatement donné comme un instinct.

On trouvera encore dans les *Askêmata*[3] une première version du passage des *Moralistes*, déjà cité[4], sur la constitution du goût : elle propose à la fois un passage des notions de sensation et de faculté au concept

1. « Sensless » : ici encore, « sense » désigne clairement la raison.

2. « The Females of all Creatures tho young and having never as yet bore young have a perfect *Prae-Sensation* of their State to come, know what to provide, and how, in what manner and at what time ; the Season of the Year, Country, Climate ; the Choice of Place, Aspect, Situation, the Basis of their Building, materials, Architecture, the method and treatment of their young ; in short, the whole Economy of their Nursery : and all this as perfectly at first and when unexperienc'd as the last time of their Lives. – And why not this in Human kind ? – Nay : but, on the contrary, why this ? where was the Use ? where the Necessity ? Why this Sagacity for *them* ? Have they not, for their parts, Sagacity of another kind ? have they not Reason and Discourse ? dos not this teach them ? What need then of the other ? Where woud be the prudent Management at this rate ? Where the Reserve ? – The young of most other Kinds are instantly helpfull to themselves, sensible, vigorouse, know to shun danger and seek their Good. a Human Infant is of all the most helpless, sensless, and longest continues so. – And wherefore shoud it not have been thus ? where is the Loss by it, in the midst of such Supplyes ? [**268**] does not this referr [*sic*] Man yet more strongly to Society, and force Him to own that he is purposely (not by accident) made Rational and Sociable, and can no otherwise increase or subsist but in, and by SOCIETY ? » PRO 30/24/27/10, f 189 d-190 g, **267-268** (*Exer.*, 300). P. Carrive a attiré notre attention sur une erreur dans notre traduction publiée, que nous rectifions.

3. **182-183** (*Exer.*, 216-217).

4. *Char.*, II, 401.

de goût et identifie le « sense » au « taste » – qu'une rature substitue à « relish ». Mais, si les textes sont très proches, les fonctions sont différentes. Le sens dont les *Askêmata* recherchent l'établissement n'est pas une capacité virtuellement universelle d'appréhender la beauté naturelle et morale, mais l'affection singulière qu'espère celui qui s'exerce : le « sens » de l'auteur qu'il entend devenir. Que le sens ou le goût poursuivi par les *Askêmata* soit la disposition de Shaftesbury lui-même illustre notre hypothèse : le problème central de la philosophie est celui de sa propre publication. Même le sens moral, point semble-t-il le plus doctrinal, n'échappe pas à cette règle : le vrai sens est en premier lieu celui de Shaftesbury en tant qu'auteur, tout comme le mouvement par lequel l'auteur s'adresse à son public est l'archétype de l'élan enthousiaste ou vertueux. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de contradiction entre la naturalité du sens et l'artificialité du goût. Apparaît premier dans l'ordre de la publication ce qui est dernier dans l'ordre de la préparation : la disposition est constituée par l'exercice.

Les positions simplistes de l'*Enquête sur la vertu*, malgré la réécriture pour la *joint-edition* de 1711, sont comme le boulet que traîne la philosophie du goût. L'index des *Caractéristiques* suffit à dissiper le moindre doute. Shaftesbury y prend soin de ménager un ensemble de renvois, d'une entrée à l'autre, qui traduisent un ultime effort d'unification. Dans l'édition de 1711, l'entrée « moral sense » comprend exclusivement des références à l'*Enquête sur la vertu*. Pour l'édition de 1714[1], Shaftesbury a rajouté, avec la précision « foundation in nature », outre des compléments de référence à l'*Enquête*, le passage des *Moralistes*, part. III, sect. 2, sur les préconceptions[2]. L'entrée « sense », mis à part ce qui concerne spécifiquement le sens commun, renvoie à la note sur

1. British Library, C 28 g 16.

2. Shaftesbury vise en particulier ce texte de *Char.*, II, 414-415, qui confond exemplairement les deux immédiatetés et répète le passage de l'*Enquête* cité précédemment (*Char.*, II, 29) : « Est-il donc, déclara-t-il [Théoclès], une beauté naturelle des *figures* ? Et n'en est-il pas une qui soit aussi naturelle dans les ACTIONS ? A peine l'œil s'ouvre-t-il aux *figures*, l'oreille aux *sons*, qu'aussitôt la beauté en ressort, et la *grâce* et l'*harmonie* sont connues et reconnues. A peine les ACTIONS sont-elles observées, à peine les *affections* et les *passions humaines* sont-elles discernées (la plupart d'entre elles sont discernées dès qu'elles sont senties) qu'aussitôt un ŒIL *intérieur* distingue et voit le *convenable* et le *proportionné*, l'*aimable* et l'*admirable*, séparément du *difforme*, de l'*odieux*, du *méprisable*. Comment est-il donc possible

les préconceptions et le problème de l'innéité dans les *Mélanges*[1], et précise « see taste, nose ». Rappelons que cette note des *Mélanges* commence par renvoyer à ce même passage des *Moralistes* que mentionne l'entrée « moral sense ». De ce fait, et comme il s'agit toujours des préconceptions, il ne faut pas hésiter à affirmer que l'entrée « moral sense » et cette entrée « sense » – qui renvoie le lecteur à « taste, nose » – font double emploi : comme si Shaftesbury n'avait pas osé renvoyer directement de l'entrée « sens moral » à l'entrée « goût ». L'entrée « taste » regroupe essentiellement d'abondantes références au *Soliloque* et aux *Mélanges* ; mais dès 1711, comme en passant, mentionne : « moral taste or sense, how acquir'd : II, 401. » La référence est remarquable : ce passage des *Moralistes* est l'apologie de la culture du discernement critique qui a été citée précédemment.

L'index des *Caractéristiques*[2], sur cette question, est une sorte de testament laissé à la lecture des commentateurs. L'autre texte dans lequel Shaftesbury donne des éléments qui doivent chasser les embarras du sens moral, la lettre à James Stanhope du 7 novembre 1709, est également de nature testamentaire. Shaftesbury espérait trouver dans le général Stanhope son « grand disciple »[3] – un nouveau Xénophon peut-être, en tout cas, comme Lord Somers, un homme d'action et de méditation. Stanhope, dans sa captivité, en 1711-1712, lors de la campagne d'Espagne, devait même engager une traduction latine des *Characteristicks*[4]. Dans cette longue lettre où Shaftesbury fait à Stanhope « la confidence de sa philosophie », la question du sens n'apparaît que pour dissiper le malentendu de l'innéité :

> Quant aux *principes innés* que vous mentionnez, c'est à mon avis, l'une des disputes les plus puériles qui fut jamais. Il est heureux pour notre ami Monsieur Locke, et d'autres philosophes modernes de sa stature, d'avoir à combattre un si misérable spectre que le fantôme d'*Aristote*. *Un fantôme*,

---

par conséquent de ne pas reconnaître "que comme ces distinctions ont leur fondement *en nature*, le discernement lui-même est *naturel* et provient de la *seule* NATURE". »

1. « III, 204, 205 » : il s'agit manifestement d'une coquille pour *Char.*, III, 214-215.

2. Signalons que l'index qu'on trouve dans l'édition J. M. Robertson, Londres, Grant Richards, 1900, n'est pas l'index original.

3. *Life, Unpublished Letters...*, p. 508.

4. *Ibid.*, 505. Ce projet n'a, semble-t-il, pas abouti.

> assurément ! Puisque ce n'est pas en vérité le stagirite lui-même, ni l'hypothèse péripatéticienne originelle, mais le pauvre système traditionnel, de seconde main, des scolastiques modernes et barbares, qui est le sujet de leur triomphe continuel. Tom Hobbes, que je dois avouer être un génie, et même un modèle parmi les récents maîtres en philosophie, a déjà sur ce terrain ramassé assez de lauriers et à peu de frais. C'est la même vieille dispute, à savoir, une fois bien tournée : *An Natura potest Recto* ★ *secernere Iniquum* (★ *Justo*) [« Si la nature peut distinguer le juste de l'injuste », Horace, *Satires*, I, 3, v. 113.] / *Quidve ad Amicitias Usus, Rectumne trahat Nos.* [« Qu'est-ce qui nous entraîne aux amitiés, l'utilité ou le juste ? », *ibid.*, II, 6, v. 75.] Non pas si les propositions philosophiques, concernant le bien et le mal, elles-mêmes étaient innées. Mais si la passion ou la disposition à la société était telle ; c'est-à-dire, si elle était naturelle et venait d'elle-même, ou si elle était enseignée par l'art et était le produit d'un coup chanceux de quelque premier homme qui inspira et lança le *préjugé* ? Car à cette époque les adversaires de l'hypothèse sociale n'étaient pas épouvantés par les conséquences au point de nier que toute idée fût innée, de peur qu'on prouvât le contraire[1].

Ces adversaires antiques de l'hypothèse sociale, c'est-à-dire de l'idée de l'homme politique par nature, sont, comme le montre le contexte des satires d'Horace, les épicuriens. Shaftesbury leur attribue le mérite de ne pas avoir embrouillé et compliqué la question en étendant la critique de la naturalité de la société à un combat contre l'innéité en général, à la manière de leurs émules modernes. Il faut distinguer entre l'idée – absurde – d'une innéité d'un contenu d'information morale et la

1. « As for *Innate Principles*, which you mention, 'tis in my Opinion one of the childeshest Disputes that ever was. Well it is for our friend Mr. Lock [*sic*] and other modern Philosophers of his Size, that they have so poor a Specter as the Ghost of *Aristotle* to fight with. *A Ghost* indeed ! Since 'tis not in reality the Stagirite himself nor the original Peripatetick Hypothesis, but the poor secondary tralatitiouse System of modern and barbarous Schoolmen which is the subject of their continual Triumph. Tom Hobbs whom I must confess a Genius, and even an Original among these latter Leaders in Philosophy, had already gather'd Lawrells enow and at an easy rate, from this field. 'Tis the same old Contest when rightly stated : *An Natura potest Recto* ★ *secernere Iniquum* (★ *Justo*) / *Quidve ad Amicitias Usus, Rectumne trahat Nos.* / Not, whether the very philosophical Propositions about Right and Wrong were innate ? But whether the Passion or Affection towards Society was such : that is to say, whether it was natural and came from it-self, or was taught by Art, and was the Product of a Lucky Hit of some first Man who inspird and deliverd down the *Prejudice*. For the Opposers of the social Hypothesis in those Days were not over frighted with the Consequences as to deny every Idea to be innate, least this shoud be prov'd to be so. » PRO 30/24/22/7, f 490 g-d (*Life, Unpublished Letters...*, p. 414-415).

thèse d'une connaturalité du sens : la socialité est dans la nature de l'homme. Si la disposition de l'homme à la société exclut l'art, c'est au sens d'une invention contingente qui resterait extérieure à la nature, non comme supplément. On retrouve, en somme, la réfutation aristotélicienne du mythe de Protagoras.

Cette lettre à Stanhope renvoie dos à dos les adversaires de l'innéité – Locke, Hobbes – et les scolastiques modernes – comme Cudworth. Des premiers et des seconds, on ne sait trop qui a *exagéré* et *déplacé* le débat, au point de substituer la question de l'innéité des principes au problème précis de la sociabilité naturelle. Il nous faut nous demander si Shaftesbury, dans l'*Enquête sur la vertu*, n'a pas également exagéré et déplacé la question du discernement moral en posant un sens moral comme faculté naturelle pré-donnée, c'est-à-dire comme instinct. Notre hypothèse est que cette exagération est justifiée par la critique de la religion : la société et la moralité peuvent exister indépendamment de la foi révélée. Les commentateurs ont cru voir dans l'*Enquête* une polémique contre Hobbes ; mais cette polémique est l'*alibi* d'une attaque silencieuse contre le christianisme des prêtres – à laquelle Toland pouvait vivement s'intéresser, au point de s'en faire, en 1699, l'éditeur. Il est de ce point de vue très singulier de rencontrer un éloge de Hobbes dans un texte sur le sens moral : la suite de la lettre à Stanhope oppose la cohérence de la pensée de Hobbes aux hésitations de Locke, et assure que, s'il s'est montré un génie, c'est dans le traitement de la question de la liberté et de la nécessité[1]. Cette affirmation est une citation implicite de *The Prerogative of Popular Government* (1658) de James Harrington[2]. Le républicain louait l'analyse de la délibération chez un auteur qui, tout en étant un adversaire politique, était son allié tactique sur un point essentiel : la question du gouvernement de l'Eglise. Hobbes et Harrington, sans développer la même forme d'érastianisme, puisque le second retrouvait dans l'*ecclesia* un modèle de gouvernement popu-

1. Au catalogue de la bibliothèque de Shaftesbury : « Hobbes etc Concerning Liberty, Necessity and Chance, London, 1656 ». Il s'agit du second épisode de la controverse entre Hobbes et Bramhall (*Œuvres de Hobbes*, dir. Y. C. Zarka, t. XI/2).

2. Voir *The Political Works of James Harrington*, éd. J. G. A. Pocock, Cambridge UP, 1977, p. 422-423.

laire, tandis que le premier n'était intéressé que par la destruction de tout « empire dans l'empire », utilisaient le même principe critique, un « discours politique sur l'ordination », contre les prétentions cléricales, et prônaient la soumission du prêtre au magistrat. Dans la lettre à Stanhope, l'éloge de Hobbes, qui est un éloge de Hobbes par Harrington, est parfaitement codé.

Il semble que Shaftesbury ait choisi de s'opposer officiellement et publiquement au relativisme et au nominalisme moral de Locke et de Hobbes pour aller plus loin qu'eux dans la critique du christianisme. N'est-il pas commode de faire semblant d'être un latitudinaire de plus [1], pour en réalité gagner les rangs des libres penseurs ? Un lecteur aussi scrupuleux et critique que John Leland ne manquera pas de rapprocher Shaftesbury et Hobbes : tous deux prônent une religion purement civile ; la relation à Hobbes est, sur le fond, de pure dénégation [2]. Shaftesbury a délibérément affiché son opposition à Hobbes pour dissimuler la radicalité de ses propres positions. Il faut se demander si, sur les questions théologico-politiques, Shaftesbury ne retrouve pas certaines des positions érastiennes de celui qui, avec Spinoza, fut le père des

1. Voir notre chap. VI, 3.

2. *A View of the Principal Deistical Writers...*, I, 100-101. Le texte, par sa lucidité, vaut d'être cité : « [Shaftesbury] declares, that the mysteries of religion are to be *determined* by those to whom the state has *assigned* the *guardianship and promulgation of the divine Oracles* ; and that the *authority and direction of the law* is the only *security against heterodoxy and error*, and the only warrant for the authority of *our sacred symbols* [contre *Char.*, III, 71, I, 360]. So that according to him, christianity has no other foundation, than what will serve a false religion as well as the true. And elsewhere in the person of the sceptic, he talks of our *visible sovereign's answering for us in matters of religion* [contre *Char.*, II, 353]. In this his Lordship exactly agrees with Mr *Hobbes* : He is indeed far from asserting with that writer that there is nothing good or evil in its own nature, and that virtue and vice depend wholly on human authority and laws ; this he on all occasions strenuously argueth against. But he comes into another part of his scheme, the making the magistrate or supreme civil power, the sole judge of religious truth and orthodoxy, and resolving all doctrines and opinions in religion, and the authority of what shall be accounted holy writ, into the appointment of the state ; a scheme which absolutely destroyeth the rights of private judgment and conscience, and which evidently condemneth the conduct and judgment of Christ and his apostles, and the primitive Christians at the first plantation of Christianity, and of those excellent men that stood up for the reformation of it since. » La limite de la lucidité de Leland réside dans la question de la liberté de conscience. A la suite de Harrington, Shaftesbury ne voit pas d'opposition entre une religion nationale, dans la république, et une liberté de conscience qui est aussi une liberté d'expression.

déistes anglais[1]. Shaftesbury est harringtonien sur la question du *Church-Government*, et en ce sens il peut trouver son bien dans les articles négatifs du combat que menait le *Léviathan* contre l'interprétation cléricale de l'*ecclesia* et le droit divin des prêtres[2].

La lettre à Michael Ainsworth du 3 juin 1709 apporte à notre hypothèse une confirmation supplémentaire. Nous y trouvons une synthèse de la question de la préconception morale, curieusement précédée d'une allusion – l'édition Rand de la correspondance réduit cependant ce passage à la portion congrue – au débat qu'entretiennent des libres penseurs comme Tindal sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat. On pourrait reprocher à Shaftesbury ce coq-à-l'âne si la figure de Hobbes ne constituait le fil conducteur.

> Le nouveau livre que tu as découvert et ce que tu m'en dis me donnent de grandes satisfactions. Tes conjectures à son propos ne sont peut-être pas mauvaises. J'ai vu dernièrement un pauvre pamphlet de rien intitulé *Une Lettre au Docteur Moss* sur *Les Droits de l'Eglise*, écrite (prétendument) par *un écolier d'Oxford* ; à la fin, on trouve une imitation de la *Rhapsodie* que tu as lue. Envoie-moi un mot, je t'en prie, s'il y a un tel gaillard à l'université, ou quelque chose dont on parle comme cette lettre de rien ; qui est écrite avec assez de simplicité pour être réellement ce qu'elle prétend. Mais je soupçonne que c'est seulement un artifice, chez un de ces admirateurs inconditionnels des principes du docteur Tindal[3] qui, quoi qu'ils puissent être en ce qui touche au gouvernement de l'Eglise, sont en ce qui concerne la philosophie et la

1. R. L. Colie prétend, dans « Spinoza and the early english deists », *Journal of the History of Ideas*, 20 (1), 1959, 23-46, que les déistes répugnaient à avancer le parrainage de Hobbes, pour plusieurs raisons : 1. Hobbes était considéré comme athée, tandis que les déistes, bien qu'anticléricaux, ne l'étaient pas. 2. Hobbes était un conservateur radical. 3. Hobbes était pessimiste, sur le chapitre de la nature humaine. Ce dernier point est acquis. Mais on doit cependant maintenir que : 1. La religiosité des déistes anglais, même si elle est réelle, est plus « athée » que la pensée de Hobbes, si l'on prend pour norme de l'athéisme, comme c'était le cas à l'époque, le rejet du christianisme. 2. Sur la question du gouvernement de l'Eglise, les préoccupations des déistes républicains rejoignent, par l'intermédiaire de Harrington, celles de Hobbes.

2. Sur l'adhésion de Shaftesbury et de Toland au modèle harringtonien de l'Eglise d'Etat, voir notre chap. VI, 5.

3. Il s'agit, en vérité, d'un pamphlet de Matthew Tindal lui-même, publié en 1709, et suivi d'une « poetick rhapsody » qui imite *Les Moralistes*. Shaftesbury possédait les textes de Tindal.

théologie[1] très éloignés (comme tu vois) de ceux de l'auteur de la Rhapsodie. Plus généralement, il s'est produit que tous ceux qu'on appelle de nos jours *auteurs libertins*[2] ont épousé ces principes que M. *Hobbes* a mis en train ces derniers temps. M. *Locke*, autant que je puisse le respecter sur la foi de ses autres écrits (à savoir, sur le gouvernement, la politique, le commerce, la monnaie, l'éducation, la tolérance, etc.) et aussi bien que j'ai pu le connaître et suis capable de me porter garant de sa sincérité de chrétien et de croyant le plus zélé[3], se jeta cependant lui-même sur la même voie et est suivi par les *Tindal* et tous ces ingénieux auteurs libertins d'aujourd'hui. C'est M. Locke lui-même qui porta le coup le plus rude (car le caractère et les bas principes serviles de M. Hobbes, au sujet du gouvernement, éloignèrent le poison de sa philosophie[4]). C'est M. Locke qui attaqua tous les fondements, chassa du monde tout ordre et toute vertu, et rendit les idées mêmes de ceux-ci (qui sont les mêmes que celles de Dieu) *contre nature* et dénuées de fondation dans notre esprit.

Inné est un mot sur lequel il joue misérablement. Le mot juste, quoique moins usité, est *connaturel*. Car qu'est-ce que la *naissance*, ou le *progrès du fœtus hors de la matrice*, ont à voir dans cette affaire ? La question ne porte pas sur l'heure à laquelle entrèrent ces idées, ou le *moment* auquel un corps sortit de l'autre : mais si la constitution de l'homme était telle qu'un être étant adulte et développé, à tel ou tel moment, tôt ou tard (peu importe quand), les idées et le sens de l'*ordre*, de l'*administration* et d'*un Dieu* n'allaient pas infailliblement, inévitablement, nécessairement se former en lui[5].

1. Shaftesbury distingue la religion naturelle, appelée ici théologie, qui découvre l'ordre providentiel de l'univers, de la religion comme institution.

2. Pour transposer plus exactement « free-writers », qui désigne les libres penseurs.

3. Il faut comparer cette apologie avec les railleries de la lettre à un ami du 2 décembre 1704-1705 (vieux style), traduite dans notre présentation des *Exercices*, *op. cit.*, p. 21-23.

4. On avoue donc que la philosophie de Hobbes est trop *repoussante* pour être dangereuse.

5. « The new Book thou has discover'd and the account of it gave me great Satisfaction. Thy conjectures of it perhaps are not amiss. I saw lately a poor penny-Sheet intitled *a Letter to Doctor Moss* about *the Rights of the Church*, written (as tis pretended) *by an Oxford Schollar* and at the end of it is an Imitation of the *Rhapsody* thou hast read. Pry thee send me word if there be any such Lad at the University, or any such thing talkd of as this penny-Letter ; which is writt with Simplicity enough to be really what it pretends. But I doubt it is artifice only, in some of the over great admirers of Doctor Tindal's Principles ; which, what ever they may be as to Church-Government, are in respect of Philosophy and Theology far wide (thou seest) from the Author's of the Rhapsody. In general truly, it has happend that all those they call *Free-Writers* now a days have espousd those Principles which Mr *Hobbs* set afoot in this last Age. Mr. *Lock* as much as I honour him on account of other writings (viz. on Government, Policy, Trade, Coin, Education, Toleration, etc.) and as well as I knew him

En somme, 1. Shaftesbury est d'accord, au moins sur un point, avec les libres penseurs, contre le pouvoir des prêtres et pour leur soumission au magistrat civil, selon la solution érastienne. 2. Hobbes, au moins du point de vue des adversaires orthodoxes des déistes, parraine la libre pensée. 3. Shaftesbury, avec la naturalité du sens moral, s'oppose radicalement à Hobbes sur la question de la sociabilité. Les commentateurs, hantés par la question du sens moral, et encouragés par l'omission de l'édition Rand, oublient le contexte théologico-politique de la critique de Hobbes. Il s'agit avant tout de se démarquer de l'auteur du *Léviathan* : montrer sur la question de la fondation de la moralité une distance qui dissimule, sur des questions tout aussi importantes, une proximité.

The Rights of the Christian Church Asserted, Against the Romish, and All Other Priests, Who Claim an Independant Power Over It (1706), qui oppose une religion tolérante, contrôlée par le magistrat, au pouvoir des prêtres, devait être brûlé par le bourreau en 1710. Shaftesbury s'intéressa de près à la controverse. Le catalogue de sa bibliothèque montre qu'il possédait le *Spinoza Reviv'd : or, a Treatise, proving the book, entitled, the Rights of the Christian Church, etc. [...] to be the same with Spinoza's Rights of the Christian Clergy, etc. and that both them are grounded upon downright atheism, by the Rv. Dr. George Hicks* (Londres, 1709). Hickes, farouche *High-Churchman* (ou William Carroll, si Hickes n'est l'auteur que de la préface [1]), combat « our

---

and can answer for his Sincerity as a most zealouse Christian and Beleiver [*sic*] ; did however go in the self same Track and is followd by the *Tindals* and all the other ingeniouse free Authors of our Time. Twas Mr. Lock that struck the home Blow (for Mr. Hobbs's Character and base slavish Principles in Government took off the poyson of his Philosophy). Twas Mr. Lock that struck at all Fundamentals, threw all Order and Vertue out of the World, and made the very Ideas of these (which are the same as those of Gods) *unnatural* and without Foundation in our Minds. / *Innate* is a word he poorly plays upon. The right word, tho less us'd, is *connatural*. For what has *Birth*, or the *Progress of the Fœtus out of the Womb*, to do in this Case ? The question is not about the *Time* the Ideas enterd, or the *moment* that one Body came out of the other : but whether the Constitution of Man be such, that being adult and grown up, at such and such a time, sooner or later (no matter when), the Idea and Sence [*sic*] of *Order Administration* and *a God* will not infallibly, inevitably, necessarily spring up in him. » PRO 30/24/20/143, f 379-380 (édition incomplète dans *Life, Unpublished Letters...*, p. 403).

1. Selon R. L. Colie, art. cit. Le titre suggère que les *Rights* sont une adaptation du *De Jure Ecclesiasticorum* (1665) que l'opinion attribua à Spinoza.

modern materialists »[1], accuse Le Clerc de spinozisme, assure que Tindal a tout emprunté à Spinoza, Hobbes et... Locke, qui tenaient tout d'Epicure. La suite de la lettre à Ainsworth peut être lue comme une simple critique du relativisme. Elle reproche à Locke de substituer la variété des opinions et des mœurs à l'uniformité de la nature humaine, c'est-à-dire au sens moral. Pourtant, une lecture minutieuse découvre plutôt une apologie de la religion naturelle contre le christianisme :

> Alors vient le crédule M. Locke avec ses histoires indiennes et barbares de nations sauvages qui n'ont aucune idée de ce genre (comme les voyageurs – auteurs instruits s'il en est ! et grands philosophes ! et hommes de vérité !) l'en ont informé, ne voyant pas que c'est seulement une *négation* à partir d'un *ouï-dire*, et dans de telles conditions que la bonne foi du dénégateur indien peut tout aussi bien être mise en doute que la sincérité ou le jugement du rapporteur ; on ne peut supposer qu'il connaît suffisamment les mystères et les secrets de ces barbares, dont le langage n'est connu qu'imparfaitement, à qui nous avons, en bons chrétiens, donné par notre manque de pitié suffisamment de raisons de nous dissimuler bien des secrets, comme nous le savons en particulier en ce qui touche les simples et les plantes : nous avons bien le quinquina et quelques autres excellents remèdes ; mais il est certain qu'à cause de la cruauté des Espagnols, comme eux-mêmes l'ont reconnu, bien des secrets dans les choses médicales ont été tus. Mais M. Locke, qui a plus de foi et été plus instruit dans les modernes conteurs de merveilles que dans les anciens philosophes, laissa de côté un argument en faveur de la déité que *Cicéron* (bien qu'il fût un sceptique de profession) ne méprisait pas et que même la plupart des philosophes athées reconnaissaient anciennement et résolvaient seulement par leur *primum in Orbe Deos fecit Timor*[2].

1. *Appendix*, p. 145. Sur l'histoire du mot, voir O. Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 21-35.

2. « Then comes the credulouse Mr. Lock with his Indian Barbarean Storys of Wild Nations that have no such Idea (as the Travellers, learnd Authors ! and great Philosophers ! and men of truth !) have inform'd him) not considering that this is but a *negative* upon *a hearsay*, and so circumstantiated ; that the Faith of the Indian Denyer may be as well questiond as the veracity or Judgment of the Relater, who cannot be supposd to know sufficiently the Misterys and Secrets of those Barbarians, whose Language they but imperfectly know and to whom we good Christians have by our little Mercy given sufficient Reason to conceal many secrets from us : as we know particularly in respect of Simples and Vegetables ; of which tho we got the Peruvian Bark, and some other noble Remedys, yet tis certain that through the Cruelty of the Spaniards, as they have ownd themselves, many secrets in medicinal affaires [*sic*] have been suppressd. But Mr. Locke who has more Faith and was

Il faut soutenir l'ethnologue contre le conquistador. Nous savions que l'anthropologie religieuse s'élabore, aux XVIIe et XVIIIe siècles, chez les déistes britanniques, parce qu'ils posent la religion comme un phénomène universel ; nous voyons maintenant qu'elle s'accommode fort bien d'une critique de l'exotisme relativiste, parce que lui importe, d'abord, l'universalité de la religion naturelle. L'insistance sur les mystères et les secrets des Indiens ne doit pas être comprise, simplement, comme un argument en faveur de l'universalité du sens moral, mais doit être replacée dans la langue et le contexte des polémiques antireligieuses : l'idée que les Indiens ont une religion morale qu'ils tiennent secrète, et que cette religion est le foyer originel qui nourrit les religions positives quand elles ne le pervertissent pas, est une application particulière de la théorie de l'ésotérisme si importante pour les déistes [1].

Il est également remarquable que cette lettre à Ainsworth, après cette mise au point sur la question du sens moral, se termine sur un étrange conseil : ne lis pas l'*Enquête sur la vertu* de 1699, attends l'édition des *Caractéristiques* :

> Je ne peux, à présent, rien te dire de plus. Je voudrais seulement que tu ne t'enquières pas davantage, pour l'instant, de ce livre intitulé l'*Enquête*. Car c'était une chose imparfaite, et mise au monde il y a bien des années, contre l'intention de l'auteur, alors absent outre-mer, et dans un style désordonné et défiguré. Elle pourra, un jour peut-être, être mise sous une forme plus régulière. D'autres choses, en effet, ont fait qu'on s'en enquiert. D'ici là, prends patience [2].

---

more learnd in modern Wonder-writers than in antient Philosophers, gave up an argument for the Deity which *Cicero* (tho' a professed Sceptick) woud not explode, and which even the cheif [*sic*] of the Astheitick Philosophers antiently acknowledgd, and solvd only by their *primum in Orbe Deos fecit Timor.* » PRO 30/24/20/143, f 380 (*Life, Unpublished Letters...*, p. 403-404).

1. Voir notre chap. VI, 1.

2. « I can say no more at present. only I woud not have thee enquire further as yet after that Book intitled *an Enquiry*. Because it was an imperfect Thing, and brought into the World many years since and contrary to the Author's design, in his absence beyond-sea, and in a disguis'd disorder'd style. It may one day, perhaps, be set righter ; since other things have made it to be enquird after. Have patience in the meanwhile. » PRO 30/24/20/143, f 380 (*Life, Unpublished Letters...*, p. 404).

Shaftesbury veut-il dire que le traitement de la question du sens moral y est simpliste, parce qu'il manque le concept de la formation du goût ? Ou plutôt que la lecture de l'*Enquête* est dangereuse, en ce qu'elle dissocie moralité et religion, et que ce qu'un Toland a eu plaisir à publier choquerait un Ainsworth ? Mais les deux points sont solidaires : l'*Enquête* ne manquait le concept de goût que pour dissocier la moralité et la religion, en plaçant la première avant la seconde. Ce danger de l'*Enquête* n'est sans doute pas assez dissimulé par ce masque antihobbiste que constitue la thèse de la naturalité du sens moral [1]. Shaftesbury espère avoir suffisamment sacrifié au combat consensuel contre le nominalisme moral, pour qu'on oublie son déisme propre et ses liens avec les Toland, les Collins, les Tindal. La lettre à Ainsworth est exemplaire : Shaftesbury, s'adressant à un futur ecclésiastique, son protégé, qu'il a recommandé à l'évêque Gilbert Burnet, pose en latitudinaire inoffensif ; et n'hésite pas, quand on l'interroge sur sa sympathie évidente avec les positions de Tindal sur le « gouvernement de l'Eglise », à agiter l'épouvantail de Hobbes, alors qu'il serait plutôt, sur ce point, un complice. A vouloir déterminer une doctrine du sens moral, on omet souvent que la philosophie de Shaftesbury, qui s'accommode bien mieux du concept de goût, suit les règles d'un art d'écrire.

1. *Sensus Communis*, part. II, sect. 2, signale que « les imposteurs disent naturellement le plus grand bien de la nature humaine, en sorte qu'ils puissent le plus aisément la tromper ; ces gentilshommes [comme Hobbes], au contraire, en disent pis » (*Char.*, I, 94). L'opposition entre l'imposture des éloges lénifiants de la bonté naturelle et la franchise de Hobbes est intéressante, parce qu'elle montre qu'il faut se défier des discours sur la nature : celui qui prêche la nature, affirme Shaftesbury, est souvent un artificieux, qui nous parle de la bonté pour nous faire tomber en son pouvoir ; Hobbes, qui ne parle que de convention, préserve la nature, parce que, ne voyant partout que pouvoir, il permet à son lecteur d'y échapper. Tandis que Hobbes et les épicuriens ont le mérite de ne rien cacher, l'apologie de la bonne nature est un masque. Nous avons, en somme, appliqué ce principe à Shaftesbury lui-même et à la thèse d'une naturalité du sens moral.

5

Poétique de la philosophie

La solution de l'aporie de la communication commençait par un certain régime pour l'auteur. Le soliloque, qui constituait la disposition, est une opération rhétorique. La publication, qui est le terme de cette préparation par le soliloque, s'adresse maintenant au monde, mobilise des styles et leur rhétorique, des genres et leur poétique. Mais l'art de la publication n'est pas de même nature que la méthode de l'exercice. Celle-ci est une technique du gouvernement de soi, condition du gouvernement des autres qu'est la publication ; celui-là n'est-il pas une tactique pour se ménager un public ? Tous deux ont pour instrument ultime l'écriture. Mais l'art d'écrire, dans la publication, n'est-il pas très différent, dans ses modalités, de l'écriture de soi ? En somme, toute la difficulté de la philosophie est dans l'accord entre ces deux séries de procédures qui doivent rendre possible la constitution de l'autorité de l'auteur et la formation de l'espace public. Avant d'examiner l'art d'écrire au sens plus étroit d'une technique d'exposition prudente et réservée de la philosophie, dont l'analyse du sens moral nous a donné un avant-goût, il convient de l'envisager dans toute son extension, comme l'ensemble des méthodes qui permettent à l'enthousiasme de devenir sociable et au philosophe de s'adresser à un public. Ces méthodes sont les plus traditionnelles. Shaftesbury les trouve dans la tradition de la rhétorique et de la poétique issue d'Aristote. Mais la question n'est pas seulement celle de la forme littéraire que peut prendre l'exposition de la philo-

sophie[1]. Les genres et les styles ne sont pas des formes extérieures, mais des modalités de l'enthousiasme. Si l'objet de la philosophie de Shaftesbury est bien l'enthousiasme entendu comme l'état primitif de la communication, alors les genres et les styles sont des moyens essentiels de sa culture.

1. LA CRITIQUE DE L'ENTHOUSIASME ET LA QUESTION DU STYLE

Les différents styles ne sont rien d'autre que les diverses manières de concevoir, dans l'adresse, le rapport entre l'autorité et le public. Déjà la *Lettre sur l'enthousiasme* relevait le « pompeux style latin » d'un prétendu nouveau prophète[2] et lui comparait la description de l'inspiration de la Sibylle par Virgile. Plus généralement, l'enthousiasme le plus débridé et le plus informe n'est pas sans la détermination d'un style : le sublime.

> Il doit bien y avoir quelque chose qui touche aux divagations et à la fureur, quand les idées ou les images qu'on reçoit sont trop grandes pour que les contienne l'étroitesse du vaisseau humain. En sorte que l'*inspiration* peut être proprement dite un *divin* ENTHOUSIASME : car le mot lui-même signifie *présence divine*, et était employé par le philosophe que les premiers pères de l'Eglise disaient *divin*, afin d'exprimer tout ce qui est sublime dans les passions humaines[3].

1. Voir E. Wolff, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die Englische Literatur des 18 Jahrhunderts*, *op. cit.* ; A. O. Aldridge, « Lord Shaftesbury's literary theories », *Philosophical Quaterly*, 24 (1945), 45-64 ; R. L. Brett, *The Third Earl of Shaftesbury : a Study in Eighteenth-Century Literary Theory*, Londres, Hutchinson's University Library, 1951.

2. Sect. 6 (*Char.*, I, 46-47).

3. « Something there will be of Extravagance and Fury, when the Ideas or Images receiv'd are too big for the narrow human Vessel to contain. So that *Inspiration* may be justly call'd *Divine* ENTHOUSIASM : For the Word it self signifies *Divine Presence*, and was made use of by the Philosopher whom the earliest Christian Fathers call'd *Divine*, to express whatever was sublime in human Passions. » Sect. 7 (*Char.*, I, 53). Une note donne des exemples d'emploi du terme dans le *Phèdre* et le *Ménon*.

C'est l'élan qui, dans l'enthousiasme, est sublime ; on pourra caractériser l'autre pôle majeur, le style satirique, comme la réflexion, le repliement ironique de cet élan. Il convient d'abord de dégager les intérêts que la critique de l'enthousiasme trouve à poser la question du style. Modalité de l'adresse, le style doit être compris comme la forme déterminée que prend la communication. Un style est la marque de l'auteur qui est à son origine et du public auquel il s'adresse. Le style sublime offre bien le paradoxe d'une forme informe, mais il ne cesse pourtant d'être la marque déterminée de son origine et de sa destination : l'immensité d'une admiration devant l'immensité d'une présence hallucinatoire, relation sans retour ni réflexion, élan massif et sérieux. En ce sens, le style sublime comporte en lui-même une prétention singulière à échapper à la critique, puisque son élan ne saurait souffrir sans métamorphose qu'on le suspende pour le renvoyer à son propre examen. Pourtant, il ne saurait échapper à toute critique, et c'est en cela qu'il reste un style parmi d'autres : en tant que communication, même la plus folle, l'inspiration enthousiaste revêt un visage qui s'expose au jugement du public. Certes, les poètes prennent les choses de haut et prétendent échapper à une critique humaine, parce que leur souffle est divin.

> Mais c'est ici que les humbles mortels osent souvent interrompre leur vol, et leur rappeler leur part faillible et humaine. Si ces poètes qui furent les premiers à prétendre de la sorte à *l'inspiration* avaient été instruits d'une manière de communiquer ces transports de leurs pensées et ces idées sublimes par quelque autre médium que celui du *style* et du *langage*, la chose en serait allée autrement. Mais la DIVINITÉ ou la MUSE *inspiratrice* ayant soumis, pour son propre déploiement, son esprit et son sens aux règles mécaniques de l'*humaine* composition *sujette à examen*, elle doit, en conséquence et par nécessité, se soumettre elle-même à l'*examen humain* et au jugement du *monde lettré*. Et de la sorte le LECTEUR est encore supérieur et conserve le dessus[1].

1. « But here inferiour Mortals presume often to intercept their Flight, and remind them of their fallible and human part. Had those first Poets who began this Pretence to *Inspiration*, been taught a manner of communicating their rapturous Thoughts and high Ideas by some other Medium than that of *Stile* and *Language* ; the Case might have stood otherwise. But the *inspiring* DIVINITY or MUSE having, in the Explanation of her-self, submitted her Wit and Sense to the Mechanick Rules of *human arbitrary* Composition ; she must, in

Les *Mélanges* énoncent ainsi au sujet de l'enthousiasme poétique ce qui vaut avant tout pour l'enthousiasme prophétique ; du moment qu'il se communique, l'élan ne peut éviter l'examen du public, c'est-à-dire la critique de son style. Shaftesbury se fait artificialiste, presque relativiste, pour marquer que toute communication, même divine, repose sur l'institution humaine du style qu'elle emprunte nécessairement. Les intérêts de cette position sont manifestement déistes. Si les prophètes ont une langue, mieux, si la parole de Dieu est écrite, alors la critique est légitime. Et cette langue et cette écriture, parce qu'elles offrent les variations qu'attestent les difficultés des interprétations et la diversité des traditions, justifient le scepticisme. La notion de style est le gros levier de la critique des prophéties, et derrière les délicatesses esthétiques d'un connaisseur se cache mal l'antichristianisme :

> Ce n'est certes pas la moindre absurdité que d'affirmer qu'une œuvre ou un traité, écrit dans un *langage humain*, est au-dessus de la *critique humaine*, ou *censure*. Car si l'art d'écrire provient des règles grammaticales de l'invention et de la détermination humaines ; si même ces règles sont établies sur le hasard des pratiques et la variété des usages ; il ne peut être d'*écriture* qui ne doive par nécessité se plier à l'inspection détaillée et au jugement rigoureux du lecteur ; à moins qu'un langage et une grammaire, qui différeraient de toute construction humaine, aient été jetés du haut des cieux et miraculeusement accommodés au service et à la capacité des hommes [1].

Que la communication doive « s'accommoder » à la réception humaine, cela ne vaut cependant pas seulement, de manière polémique, pour la révélation, mais pour toute forme d'adresse. Il faut même considérer l'idée que tout enthousiasme a un style comme une règle première de

---

consequence, and by necessity, submit her-self to *human Arbitration*, and the *Judgment* of the *literate World*. And thus THE READER is still superiour, and keeps the upper hand. » *Mélanges*, V, 1 (*Char.*, III, 228-229).

1. « 'Tis indeed no small Absurdity, to assert a Work or Treatise, written in *human Language*, to be above *human Criticism*, or *Censure*. For if the Art of Writing be from the Grammatical Rules of human Invention and Determination ; if even these Rules are form'd on casual Practice and various Use ; there can be no *Scripture* but what must of necessity be subject to the Reader's narrow Scrutiny and strict Judgment ; unless a Language and Grammar, different from any of human Structure, were deliver'd down from Heaven, and miraculously accommodated to human Service and Capacity. » *Char.*, III, 229.

la communication. Elle signifie que dans la constitution de l'espace public, l'adresse se soumet nécessairement au droit de critique et de réflexion du public, en prenant la forme déterminée d'un style dont l'institution est toujours relative et occasionnelle, parce que rhétorique [1]. On ne s'étonnera pas de trouver dans un passage de l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour* une formulation similaire de ce thème, mais dans un contexte purement esthétique, qui le rattache explicitement à la question du sens commun :

> Tout ce qui peut faire [chez les artistes] une œuvre juste se soumet aux règles naturelles de la proportion et de la *vérité*. La créature de leur cervelle doit être semblable à celles qui sont formées par la nature. Elle doit avoir un corps et des parties proportionnés : ou bien même le vulgaire ne manquera pas de critiquer l'ouvrage, parce qu'*il n'a ni queue ni tête*. Car c'est ainsi que le *sens commun* (conformément à la juste philosophie) juge ces ouvrages auxquels fait défaut la justesse d'*un tout* et qui montrent que leur auteur, aussi soigneux et précis qu'il soit dans le détail, n'est dans l'ensemble qu'un bousilleur [2].

Si le sens commun est bien cette présupposition d'une communauté minimale qu'implique toute adresse, le droit de critique pour le public et la forme d'un style pour la publication sont ses deux principes corrélatifs. Il est remarquable que ce même thème se rencontre à la fois dans le contexte antichrétien des *Mélanges* et la problématique purement esthétique qui clôt l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour*. Les mêmes

1. Les *Notes sur Epictète* (*Notes not set down in the margin of my little Colon-edition*, PRO 30/24/27/16) appliquent ce principe. Prises d'abord dans les marges de l'édition Wolf (Cologne, 1595), puis rédigées dans un carnet, ces notes sont un travail philologique qui donne lieu, non seulement à des propositions pour l'établissement du texte, mais à un examen du style d'Epictète, c'est-à-dire de la manière dont il s'adressait à ses publics (*his way, humour, and manner of address*). Pour comprendre le sens de tel chapitre des *Entretiens*, il convient de déterminer *à qui* la parole s'adressait alors, quelle présence motivait l'apostrophe. Pour une présentation des *Notes*, voir notre étude « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », art. cit.

2. « Every just Work of theirs comes under those natural Rules of Proportion, and *Truth*. The Creature of their Brain must be like one of Nature's formation. It must have a Body and Parts proportionable : or the very Vulgar will not fail to criticise the Work, when *it has neither Head nor Tail*. For so *Common Sense* (according to just Philosophy) judges of those Works which want the Justness of *a Whole*, and shew their Author, however curious and exact in Particulars, to be in the main a very Bungler. » *Sensus Communis*, part. IV, sect. 3 (*Char.*, I, 145-146).

concepts sont employés dans le cadre négatif de la critique de l'enthousiasme religieux et dans la construction positive de l'enthousiasme philosophique ou esthétique.

A propos du sublime de l'inspiration, la *Lettre sur l'enthousiasme* affirme que cette passion a « quelque chose de vaste, d'*immense*, et (selon le mot des peintres) *passe les bornes du naturel* »[1]. Le style débridé propre à l'enthousiasme, en son fond primitif, doit se plier aux exigences critiques du sens commun pour faire une œuvre. Les transports des prophètes comme le ravissement indiscipliné des poètes sont en eux-mêmes *beyond life*. L'analogie picturale signifie que l'enthousiasme ne doit pas s'élancer massivement vers la présence de l'altérité, au risque de se perdre dans ce transport, mais accepter d'être mesuré ; l'œuvre est le produit qui marque la réussite de cette délimitation. Le naturel n'est pas seulement la vérité dans la peinture, mais correspond à la mesure de la socialité. Dans le domaine esthétique, exiger de la peinture qu'elle imite la nature ne signifie pas en faire la copie servile de la réalité – dont le détail, comme on le voit chez les peintres flamands, est par lui-même infini – mais la rappeler à la norme, formulée par la critique, d'une mesure qui s'exprime dans les proportions d'un tout. Et plus généralement, quelle que soit la nature de l'enthousiasme, le naturel est objectivement ce que le sens commun est subjectivement : l'idée d'une limitation, par le jeu de la réflexion, de l'infinité primitive de la communication.

On ne saurait réduire la portée de cette corrélation entre l'idée d'enthousiasme et la question du style aux seuls champs de l'esthétique et de la philosophie de la religion. Le problème vaut pour toute communication, et au premier chef pour cet enthousiasme, supérieur parce que réfléchi, qui est propre à la philosophie. Ce ne sont pas seulement les délires de la raison – poésie et possession – qui ont nécessairement du style et s'offrent par ce biais à la critique commune, mais la raison elle-même dans son exercice le plus critique, c'est-à-dire la philosophie. Shaftesbury a découvert la question du style à l'occasion de l'enthousiasme prophétique et poétique, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, puis

1. « Something vast, *immane*, and (as Painters say) *beyond Life.* » Sect. 7 (*Char.*, I, 53).

dans *Sensus Communis* ; mais en 1709 et 1710, *Les Moralistes* et le *Soliloque* portent la question dans la philosophie elle-même, entendue comme l'accomplissement de cette mesure dans la communication de l'enthousiasme. Rien d'étonnant à cela, si la philosophie n'est que l'art de ménager la publication, c'est-à-dire de garantir la réciprocité et l'équilibre dans la relation entre le public et l'autorité. En ce sens, son médium est encore stylistique. Quel est le style philosophique ? N'est-ce pas cette synthèse entre le sublime primitif et la satire réflexive ? Mais il convient d'abord d'évaluer l'étendue du bouleversement qu'entraîne dans la philosophie l'intrusion de la question, essentiellement rhétorique, du style. Si la raison, au même titre que la folie de l'art ou de la religion, doit avoir un style, c'est bien que la méthode n'est plus son dernier mot.

2. LES STYLES CONTRE LA MÉTHODE

L'index des *Characteristicks*, dans l'édition de 1711 comme dans celle de 1714, ne comporte aucune entrée « method » ; conscients du soin avec lequel il a été conçu, nous devons donner tout son sens au fait que « methodick » n'apparaît que comme une rubrique particulière de l'entrée « stiles and manners of writing, several kinds ». La méthode n'est qu'une manière d'écrire parmi d'autres, le méthodique est mis – au mieux – sur un pied d'égalité avec le métaphorique, le simple, le sublime, le comique, etc., tous styles qui ont leur vertu propre. Et si la question de la méthode se retrouve également à l'entrée « formalists », c'est dans le même esprit. La méthode n'est pas l'ordre essentiellement propre à la raison, mais simplement une des manières de s'adresser au public – ou de ne pas s'adresser à lui, puisqu'en elle l'ordonnancement objectif et en troisième personne de la matière semble se substituer aux tentatives par lesquelles d'autres styles entendent séduire leur lecteur et, si l'on peut dire, personnaliser la publication.

Si la question des styles remplace celle de la méthode, c'est à l'idée

même de l'universalité de l'enthousiasme qu'on le doit : la philosophie de l'adresse s'applique à la philosophie elle-même. L'intrusion du problème des styles est en ce sens due à une nouvelle conception de l'esprit. L'acte premier de l'esprit est l'enthousiasme, depuis le plus primitif de la peur panique jusqu'à l'éros philosophique, parce que l'esprit est fondamentalement imagination. Penser n'est pas examiner des idées entendues comme des représentations abstraites et atomiques que l'esprit recevrait passivement et qui s'agenceraient dans l'extériorité d'un ordre ; mais travailler sur soi, ouvrager des imaginations et des affections qui sont la matière même de l'esprit, en leur donnant des formes et des tours qu'elles n'ont jamais par elles-mêmes. Cette activité est rhétorique, les styles sont les tournures données à l'imagination. A la méthode entendue comme l'ordre le plus naturel de nos pensées, Shaftesbury oppose la diversité artistique des styles. Les styles doivent être compris comme des déterminations possibles de l'imagination, diverses manières dont l'imagination peut être modelée dans son rapport avec la présence fantastique de l'altérité à laquelle elle s'adresse.

On a vu en quel sens, dans l'œuvre privée, la discipline des idées donne lieu à une rhétorique plutôt qu'à une méthode au sens classique du terme ; dans les *Askêmata*, « method » s'applique à l'usage des imaginations et désigne la rhétorique générale par laquelle l'esprit s'apostrophe lui-même [1]. Entendue de la sorte, la méthode n'est plus du tout la manière méthodique de procéder dans l'ordre de nos idées, par opposition à la rhapsodie du style sublime ou tout autre style, mais désigne l'art lui-même qui utilise les styles ; *méthode* est alors simplement synonyme de *rhétorique* et implique tous les styles utiles, en particulier le style comique par lequel l'esprit ironise sur lui-même pour discipliner ses imaginations, parfois le style sublime qui lui fait découvrir et dépeindre l'ordre de l'univers, et même le style méthodique proprement dit, quand une division et une distribution sont susceptibles d'aider le travail sur les représentations.

Mais ce n'est pas seulement l'idée d'une rhétorique de l'imagination, au cœur de l'activité de pensée, qui justifie la destitution de l'ordre

1. *Askêmata*, **112**, **122**, **333** (*Exer.*, 149, 159, 357).

méthodique. Le *Soliloque* insiste sur les vices propres à une manière qui, idéalement la meilleure en philosophie, s'avère en réalité la pire : elle abrite l'imposture.

> On a remarqué, au sujet de cette manière *méthodique* ou *scolastique*, qu'elle convenait naturellement à un auteur qui, bien qu'il fût doué d'un génie étendu et vigoureux, n'était pas en lui-même d'un tempérament raffiné, ni béni par les *grâces* ou favorisé des *Muses* ; un auteur qui n'était pas d'une imagination féconde, mais plutôt sec et sévère ; et cependant délié et pénétrant, exact et distinct. Car le ressort principal et le nerf de ce style réside dans la division et la séparation claires des sujets. Bien qu'il n'y ait rien d'*exaltant* dans cette manière, elle est naturellement puissante et *imposante* ; et, plus que toute autre, elle subjugue l'esprit et renforce ses déterminations. C'est de ce génie que les conclusions fermes et les *maximes* solides sont le mieux formées : celles qui, si leur construction est robuste et leurs fondations assurées, montrent la voie la plus courte et la meilleure vers la sagesse et la compétence en tout ordre ; mais qui, si elles sont défectueuses ou vicieuses, dans la moindre partie, doivent nécessairement nous mener aux plus grossières absurdités, et à la pédanterie et la vanité les plus opiniâtres [1].

Aristote, à la suite des sophistes, est le champion d'une critique à laquelle il donne les armes de la logique et de la dialectique. Mais autant le vrai sublime est léger, tend à l'envol et à l'altitude, autant la manière méthodique doit être caractérisée par la lourdeur des procédures et la profondeur des fondements. La manière méthodique serait la meilleure si la rigueur de ses déductions ne représentait le plus grand péril : on s'y égare aisément ; l'enchaînement méthodique convient

1. « It has been observ'd of this *methodick* or *scholastick* Manner, that it naturally befitted an Author who, tho endow'd with a comprehensive and strong Genius, was not in himself of a refin'd Temper, bless'd by the *Graces*, or favour'd by any *Muse* ; one who was not of a fruitful Imagination, but rather dry and rigid ; yet withal acute and piercing, accurate and distinct. For the chief Nerve and Sinew of this Stile consists in the clear Division and Partition of the Subjects. Tho there is nothing *exalting* in the Manner, 'tis naturally powerful and *commanding* ; and more than any other, subdues the Mind, and strengthens its Determinations. 'Tis from this Genius that firm Conclusions, and steddy *Maxims* are best form'd : which if solidly built, and on sure ground, are the shortest and best Guides towards Wisdom and Ability, in every kind ; but if defective, or unsound, in the least part, must of necessity lead us to the grossest Absurditys, and stiffest Pedantry and Conceit. » *Soliloque*, part. II, sect. 2 (*Char.*, I, 256-257).

autant au délire cohérent[1] qu'au raisonnement juste, puisque la seule différence est dans la vérité des premiers principes. L'essentiel n'est pourtant pas dans cette possibilité interne d'un délire qui investirait l'armature formelle de la méthode ; le reproche le plus précis porte sur le type de rapport entre l'autorité et le public que le style méthodique implique nécessairement.

> Mais quoique tout style et toute authentique manière de composer ait son ordre et sa méthode, aussi bien que celle-ci que, dans un sens spécial, nous appelons *la méthodique*, c'est cependant cette seule manière qui fait profession de méthode, se dissèque elle-même en diverses parties et fait sa propre anatomie. *Le sublime* ne peut d'aucune façon condescendre à la chose, ou supporter d'être suspendu dans son cours impétueux. *Le comique*, c'est-à-dire la manière qui use de la dérision, est encore plus éloigné de faire montre de méthode. La seule occasion, s'il en est une, où il prend la liberté de se donner cet air savant, se trouve lorsque son dessein est d'exposer la chose elle-même et de ridiculiser le formalisme et la sophistique qui s'abritent si souvent derrière elle. La manière *simple*, qui, consistant en l'imitation la plus étroite de la nature, devrait de droit être la plus achevée dans la distribution de ses parties et la symétrie de son tout, est cependant si loin de faire parade de méthode qu'elle dissimule l'artifice autant que possible : s'efforçant seulement de faire paraître l'effet de l'art, sous l'apparence de la plus grande aisance et négligence. Et même quand elle se charge du rôle de qui blâme ou censure, elle le remplit de la manière la plus réservée et civile[2].

Que tout style ait son ordre, cela signifie que la caractéristique du style méthodique n'est pas du tout d'être le plus ordonné, mais plutôt de

1. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule célèbre du *Soliloque* : « the most ingenious way of becoming foolish, is *by a System.* » *Char.*, I, 290.

2. « Now tho every other Stile and genuine Manner of Composition has its Order, and Method, as well as this which, in a peculiar sense, we call *the Methodick* ; yet it is this Manner alone which professes Method, dissects it-self in Parts, and makes its own Anatomy. *The Sublime* can no way condescend thus, or bear to be suspended in its impetuous Course. *The comick*, or Derisory Manner, is further still from making shew of Method. 'Tis then, if ever, that it presumes to give it-self this wise Air, when its Design is to expose the Thing it-self, and ridicule the Formality and Sophistry so often shelter'd beneath it. *The simple* Manner, which being the strictest Imitation of Nature, shou'd of Right be the compleatest in the Distribution of its Parts, and Symmetry of its Whole, is yet so far from making any ostentation of Method, that it conceals the Artifice as much as possible : endeavouring only to express the effect of Art, under the appearance of the greatest Ease and Negligence. And even when it assumes the censuring or reproving part, it does it in the most conceal'd and gentle way. » *Char.*, I, 257-258.

faire montre de sa propre anatomie. Ainsi le style simple, c'est-à-dire l'imitation de la nature, connaît cette technique des divisions et des totalisations, des analyses et des synthèses ; mais il s'agit de l'art *secret* de la nature. Le propre du style méthodique, du point de vue de son effet sur le public, est d'en imposer, de se soumettre le lecteur par la puissance de son apparat. Loin d'être la vie naturelle et discrète de l'esprit, l'agencement interne et natif des pensées, le méthodique a sa rhétorique dans l'exhibition – *shew*, *ostentation* - de son ordre. Le style méthodique est pour la montre ; la construction de l'ordre ne cache pas les échafaudages et les fondations, n'a pas la pudeur de dissimuler l'art, mais, au contraire, s'approprie l'espace public par le simple effet de son attirail technique. Semble visé ici, en particulier, l'ordre d'exposition synthétique qui force l'assentiment du lecteur par la vigueur des enchaînements déductifs. La parade méthodique est le style propre à qui prétend se faire maître et possesseur du sens commun. Mais elle échoue parce qu'elle écrase l'auditoire, le lecteur, sous son unilatéralité et, littéralement, l'endort. Cette nature qui prend sa revanche sur l'art de penser méthodique, en livrant au sommeil un public qui ne saurait entendre ses lourdes prescriptions, n'est autre que le sens commun dont la présence, sourde et fidèle, fixe en toute chose les limites. Au style méthodique manque l'art de donner au public la possibilité d'un retour critique. C'est bien la problématique de la constitution de l'espace public, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Shaftesbury, des conseils (*advice*), qui est au centre de la destitution du style méthodique :

> Assurément les auteurs de notre siècle sont aussi peu capables de recevoir que de donner des conseils de cette manière-ci ; tant le palais général est peu formé, jusqu'à présent, au goût d'une réelle SIMPLICITÉ. Quant au SUBLIME, bien qu'il soit souvent le sujet de la critique, il ne peut jamais être la manière ou offrir les moyens propres. La voie de la *forme* et de la MÉTHODE, la manière *didactique* et *préceptive*, comme elle a été usuellement pratiquée parmi nous, et comme nos oreilles y ont été longuement accoutumées, a si peu de force pour vaincre notre attention qu'elle est plus apte à nous lasser que les mesures d'une ancienne ballade. [...] La seule manière qui reste, par laquelle la critique puisse avoir parmi nous la force qu'elle mérite, est le COMIQUE *ancien* ; de ce genre étaient les premiers mélanges *romains*, ou pièces *satiriques* : une sorte d'écriture originale, à leur manière

propre, raffinée ensuite par le meilleur génie et le poète le plus civil de cette nation [...] [1].

A un siècle qui s'imaginerait être celui de la méthode, on répond que la prescription n'est acceptable pour le public qu'à la condition qu'elle dissimule ses prétentions sous le voile d'un certain badinage. Shaftesbury joue Horace contre Aristote, et la dissimulation – dont le modèle originel est l'ironie socratique [2] – contre l'exhibition. La diversité des styles est en rapport étroit avec la conception de l'histoire comme une révolution des époques. Si chaque époque a son génie propre, la formation de l'espace public exige ici les ruses d'un style comique, tandis qu'elle autorisait là, aux premiers temps, les naïvetés d'un style sublime, ou, dans l'Athènes classique, le vêtement dialectique des sophistes et des critiques. Au formalisme soporifique doit être substitué aujourd'hui un art d'écrire qui emporte l'adhésion non par l'effet de ce qu'il affiche, mais par le moyen de ce qu'il cache.

3. GÉNÉALOGIE POLITIQUE DES STYLES

L'enthousiasme a été défini comme l'élan communicationnel primitivement informe. Le sens commun est la forme qu'implique la constitution d'un public. En tant que tel, le sens commun est toujours présupposé par la communication. Ce qui ne signifie pas du tout qu'il a toujours existé, égal à lui-même, comme une forme anhistorique

1. « The Authors indeed of our Age are as little capable of receiving, as of giving Advice in such a Way as this : So little is the general Palat form'd, as yet, to a Taste of real SIMPLICITY. As for the SUBLIME, tho it be often the Subject of Criticism, it can never be the Manner, or afford the Means. The Way of *Form* and METHOD, the *didactick* or *preceptive* Manner, as it has been usually practis'd amongst us, and as our Ears have been long accustom'd, has so little Force towards the winning our Attention, that it is apter to tire us, than the Metre of an old Ballad. [...] The only Manner left, in which Criticism can have its just Force amongst us, is the *antient* COMICK ; of which kind were the first *Roman* Miscellanys, or *Satyrick* Pieces : a sort of original Writing of their own, refin'd afterwards by the best Genius, and politest Poet of that Nation [...]. » *Char.*, I, 258-259.

2. Voir notre chap. VI, 2.

parce qu'*a priori*[1]. En vérité, il y a bien une genèse du sens commun. Le sens commun avance, recule, se transforme avec la communauté, selon l'histoire de la communauté. Que celle-ci le présuppose constamment signifie qu'il est son ombre portée, dont elle ne peut se défaire. La communauté suppose le sens commun, mais elle repose sur l'enthousiasme. D'abord un élan vers l'autre, prophétique, poétique, musical, amoureux, tout à la fois. Il faut un jeu d'échanges et de réflexions pour que l'enthousiasme donne lieu à une communauté : l'informe de l'enthousiasme primitif s'est discipliné dans la forme du sens commun. Voilà la civilité, la politesse. Nous sentons de la sorte que la structure de la communication, cette dialectique de l'enthousiasme et du sens commun, n'attend qu'une chose : avoir une histoire. Elle la trouve dans la généalogie des styles[2].

Le *Soliloque*, part. II, sect. 2, dresse un tableau de la formation des diverses manières d'écrire, au sein du développement de la communauté politique : comment sont apparus les critiques, comment sont nés les styles. On se tromperait à n'y voir qu'une histoire de la rhétorique. Shaftesbury nous conte plutôt la conversation sans fin de l'enthousiasme et du sens commun. L'ambition du programme est comparable à celle qui se développe, parallèlement, mais dans l'ignorance mutuelle, chez un Vico. Cette histoire ne commence pas par une origine. Il n'y a pas de première fois du sens commun : il est le présupposé de toute communauté en un sens logique, mais non chronologique. Toute la question serait plutôt de déterminer les premières communautés ; on verrait alors ce que fut le sens commun qu'elles impliquaient. Mais les premières communautés véritables ne sont pas les premiers groupements humains. D'abord des tribus, des colonies, des peuplements ; ensuite des sociétés véritables, qui sont comme des délimitations, des installations. On com-

1. Nous contestons l'idée, défendue par R. Markley (« Style as Philosophical Structure : The Contexts of Shaftesbury's *Characteristics* », art. cit., p. 143), selon laquelle Shaftesbury serait coupable d'une « reification of moral values – truth and even aesthetic beauty – as idealized, ahistorical absolutes ».

2. Il est question d'un « Lineage of Philosophy », d'un « Lineage of Poetry » (*Char.*, I, 253), d'un « *natural* and *gradual* Refinement of Stiles and Manners among the Antients » (*Char.*, I, 251). Que ce raffinement soit naturel exprime la nécessité interne d'un développement de l'esprit public.

mence par des groupements instables de besoins et d'intérêts, sans loisir, sans sécurité, sans luxe.

> Il était inimaginable que leur condition de dénuement et d'indigence leur procurât ce loisir entier, ou cette disposition aisée qui était requise pour les élever à quelque curiosité dans la spéculation. Il était invraisemblable que ceux-là, qui n'étaient ni à l'abri de la violence, ni assurés de l'abondance, s'engageassent dans des arts non nécessaires[1].

Le sens commun de ces premiers temps : dans quel état ? et même, existe-t-il ? Shaftesbury ne parle pas encore d'un « publick ». L'immédiateté des besoins marque la limite de tous les développements : le langage ne sert pas davantage qu'à répondre aux nécessités. Il y a bien des intérêts communs : les besoins divers et contingents. Mais il n'existe pas encore un intérêt commun au sens d'un intérêt de la communauté pour la communauté. La formation patiente de ce nouvel intérêt – le sens commun lui-même – correspond remarquablement à une libération, un essor et une réflexion du langage.

> Quand, dans la suite des temps, les affaires de la société furent établies sur un fondement rassis et assuré, quand les *débats* et les *entretiens* sur les sujets d'intérêt commun, et de bien public, furent devenus familiers, et que les *discours* des premiers d'entre eux et de leurs chefs furent examinés et comparés les uns aux autres, on ne put s'empêcher de remarquer, non seulement une plus agréable mesure vocale, mais un arrangement des pensées plus heureux et plus aisé, dans un orateur que dans l'autre[2].

Aucune chronologie n'est produite : cette histoire est idéale, même si elle se localise progressivement en Grèce. La genèse de l'intérêt politique est un mouvement de réflexion de la communication. Le langage

1. « Their expos'd and indigent State cou'd not be presum'd to afford 'em either that full Leisure, or easy Disposition which was requisite to raise 'em to any Curiosity of Speculation. They who were neither safe from Violence, nor secure of Plenty, were unlikely to engage in unnecessary Arts. » *Char.*, I, 236.

2. « But when, in process of time, the Affairs of the Society were settl'd on an easy and secure Foundation ; when *Debates* and *Discourses* on these Subjects of common Interest, and publick Good, were grown familiar ; and the *Speeches* of prime Men, and Leaders, were consider'd, and compar'd together ; there wou'd naturally be observ'd not only a more agreeable measure of Sound, but a happier, and more easy Rangement of Thoughts, in one Speaker, than in another. » *Char.*, I, 236-237.

– qui restait comme inconscient dans les groupements les plus frustes – est replié sur lui-même. Ici encore, comme dans la *Lettre sur l'enthousiasme* et *Sensus Communis*, l'élan est purifié par sa réflexion, et un public est substitué aux images partielles. Esthétique et politique sont absolument inséparables, simplement parce que l'une comme l'autre s'inscrivent dans une philosophie de la communication. La naissance de la communauté politique correspond à la formation d'une opinion publique ; elle est par conséquent inséparable de l'exercice critique et rhétorique.

> Dès lors, on peut aisément remarquer que *la déesse* PERSUASION doit avoir été d'une certaine manière la mère de la *poésie*, de la *rhétorique*, de la *musique*, et des autres arts apparentés. Car il est manifeste que là où les hommes du premier rang et les chefs avaient le plus fort intérêt *pour persuader*, ils faisaient les plus grands efforts *pour plaire*. En sorte que dans un *Etat*, ou une *constitution*, comme celui qui a été décrit, non seulement le meilleur ordre de la pensée, et tour de l'imagination, mais les nombres les plus doux et les plus séducteurs, doivent avoir été employés pour charmer *l'oreille publique* et incliner *le cœur* par l'agrément de l'expression [1].

On ne doutera plus que Shaftesbury ait en tête une dialectique de l'enthousiasme, si l'on remarque les termes dans lesquels, dans une allusion au mythe d'Orphée, il décrit l'élan linguistique et musical qui est au fondement des sociétés :

> Presque tous les anciens *maîtres* de ce genre sont dits avoir été des MUSICIENS. Et la *tradition*, qui bientôt devint mythique [2], ne pouvait pas mieux

1. « It may easily be perceiv'd from hence, that *the Goddess* PERSUASION must have been in a manner the Mother of *Poetry, Rhetorick, Musick*, and the other kindred Arts. For 'tis apparent that where chief Men, and Leaders had the strongest Interest *to persuade* ; they us'd the highest Endeavours *to please*. So that in such a *State* or *Polity* as has been describ'd, not only the best Order of Thought, and Turn of Fancy, but the most soft and inviting Numbers must have been employ'd, to charm *the Publick Ear*, and to incline *the Heart*, by the Agreeableness of Expression. » *Char.*, I, 237.

2. Les quelques indications que donne Shaftesbury sur la question des mythes montrent une grande proximité avec la thèse que Vico énonce, également à propos d'Orphée, dans la *Science nouvelle* : « Les mythes furent à l'origine vrais ; dans leur sévérité primitive, ils étaient dignes des fondateurs des nations mais, avec le temps, leur sens finit par s'obscurcir [...]. Orphée en est un exemple ; considéré comme poète théologien, il put établir et raffermir la civilisation grecque à condition que l'on prenne les mythes dans leur signification primitive », § 81, trad. A. Doubine, Paris, Nagel, 1986, p. 44. Shaftesbury, lors de ses derniers

> représenter les premiers *fondateurs* ou *instituteurs* de ces sociétés plus considérables, que comme de vrais *chantres* qui, par la puissance de leur voix et de leur lyre, pouvaient charmer les bêtes les plus sauvages, et faire passer les forêts et les rochers bruts à la forme des plus belles cités[1].

Ces forêts et rochers ne sont-ils pas le paysage typique de l'enthousiasme[2] ?

Associer aussi étroitement la constitution du sens commun avec la réflexion de l'élan communicationnel revient à supposer une connexion fondamentale entre le problème de la liberté et la question des styles. Cette généalogie pose en effet la formation simultanée de l'intérêt commun et de l'examen public et critique du langage. L'institution de la liberté politique coïncide avec l'invention du débat public. Parce que la persuasion, et non la force, gouverne ce type de rapports politiques, toute la puissance passe dans l'usage des styles.

> C'est pourquoi s'il advenait, dans ces communautés *libres*, produites par le consentement et l'association volontaire, qu'après un moment le pouvoir d'*un seul* ou de *quelques-uns* finissait par l'emporter sur les autres, si la FORCE prenait la place, et que les affaires de la société étaient administrées sans leur concours, par l'effet de l'*effroi* et de la *terreur*, il s'ensuivait que ces sciences pathétiques et ces arts du langage étaient peu cultivés, comme ils étaient de peu d'usage. Mais là où la PERSUASION était le moyen principal de guider la société, là où le peuple devait être convaincu pour qu'on agisse, leur *éloquence* devint digne de considération, leurs *orateurs* et leurs *bardes* furent écoutés, et les premiers génies et *sages* de la nation s'employèrent eux-mêmes à l'étude de ces arts, grâce auxquels il était plus facile de raisonner le peuple et de se faire entendre de lui, et, pour les hommes de sciences et d'érudition, de le diriger[3].

---

jours napolitains, aurait très bien pu rencontrer Vico. N'eurent-ils pas pour ami commun Paolo Mattia Doria ?

1. « Almost all the antient *Masters* of this sort were said to have been MUSICIANS. And *Tradition*, which soon grew fabulous, cou'd not better represent the first *Founders* or *Establishers* of these larger Societys, than as real *Songsters*, who, by the power of their Voice and Lyre, cou'd charm the wildest Beasts, and draw the rude Forests and Rocks into the Form of fairest Citys. » *Char.*, I, 237-238.

2. Voir notre chap. I, 4.

3. « If therefore it so happen'd in these *free* Communitys, made by Consent and voluntary Association, that after a while, the power of *One*, or of *a Few*, grew prevalent over the rest ; if FORCE took place, and the Affairs of the Society were administer'd without their Concurrence, by the influence of *Awe* and *Terrour* ; it follow'd that these pathetick Sciences

C'est une politique qui favorise le goût[1]. Ce moment qui, dans la généalogie, unit la liberté et la culture des styles est décisif. Il donne son orientation à toute l'histoire des lettres et des arts :

> De là vient que ces *arts* nous ont été transmis dans une telle perfection, par des *nations libres* qui, de la nature de leur gouvernement, comme d'un sol approprié, produisirent les plantes opulentes ; tandis que les corps les plus puissants, et les empires les plus vastes, gouvernés par la *force* et un *pouvoir despotique*, ne pourraient, après des siècles de paix et de loisir, rien produire qui ne soit d'un genre difforme et barbare[2].

L'histoire prend nécessairement la forme d'une géopolitique du goût. L'art est affaire nationale, parce que le développement des styles est tributaire des conditions de la liberté politique. Mais avant d'entrer dans ces implications historiques de la première genèse des styles, il convient de s'attarder sur les modalités de cette réflexion de l'enthousiasme dans le sens commun.

L'activité critique est déjà présente, sous une forme élémentaire, dans les premiers moments de l'intérêt public ; mais l'institution de critiques de profession est un véritable tournant dans la généalogie des styles. Jusque-là, tout l'intérêt pour l'examen du langage est politique ; le musicien et le législateur se confondent, l'art est immédiatement un pouvoir. Mais les critiques apparaissent par une déviation : ces génies « moins avides de l'approbation publique, du pouvoir, ou d'une influence sur l'humanité » se satisfont « de la simple *contemplation* de ces

---

and Arts of Speech were little cultivated, since they were of little use. But where PERSUASION was the chief means of guiding the Society ; where the People were to be convinc'd before they acted ; there *Elocution* became considerable ; there *Orators* and *Bards* were heard ; and the chief Genius's and *Sages* of the Nation betook themselves to the Study of those Arts, by which the People were render'd more treatable in a way of Reason and Understanding, and more subject to be led by Men of Science and Erudition. » *Char.*, I, 238.

1. « Ceux qui s'élevèrent par la science et la politesse dans les arts éminents ne pouvaient que promouvoir ce *goût* et cette *inclination* [*that* Taste *and* Relish] auxquels ils devaient leur distinction et leur supériorité. » *Char.*, I, 239.

2. « Hence it is that those *Arts* have been deliver'd to us in such Perfection, by *Free Nations* ; who from the Nature of their Government, as from a proper Soil, produc'd the generous Plants : whilst the mightiest Bodys, and vastest Empires, govern'd by *Force*, and *a Despotick Power*, cou'd, after Ages of Peace and Leisure, produce nothing but what was deform'd and barbarous of the kind. » *Char.*, I, 239.

arts charmeurs »[1]. Ce nouveau stade correspond par conséquent à un degré supérieur de réflexion. Le raffinement du goût et la culture du sens commun sont délégués aux critiques.

> C'est pourquoi les artistes accomplis, en chaque discipline, ne pouvaient qu'être naturellement très désireux d'améliorer et de raffiner l'oreille publique ; chose qu'ils ne pouvaient espérer mieux exécuter que par l'aide de ces derniers *génies* qui étaient en quelque façon leurs *interprètes* auprès du peuple, et qui, par leur exemple, apprenaient au public à découvrir ce qui était juste et excellent dans chaque œuvre[2].

Lorsque les critiques se font auteurs, apparaissent les sophistes, « un caractère qui dans les premiers temps était hautement respecté ». Les philosophes eux-mêmes, dans cette généalogie, ne sont qu'une espèce de critiques, tout comme les philologues, grammairiens, rhéteurs, etc. Le premier but de la sophistique n'est pas du tout de tromper le public, mais de le détromper en déjouant les effets du langage.

Quelle est la découverte des critiques ? La diversité des styles. Il est remarquable que cette histoire raisonnée des premiers temps poético-politiques aboutisse à la question des manières d'écrire. Si l'hypothèse qui identifie le problème de l'enthousiasme et celui de la communication est féconde, c'est bien sur ce point : le mouvement réflexif de la critique a toujours pour effet une différenciation ; cela vaut pour cette généalogie du *Soliloque* comme pour la *Lettre sur l'enthousiasme*. Avec les critiques, il est inévitable que l'élan communicationnel qui fonde la cité soit l'objet d'une division et d'une spécification. C'est pourquoi, également, il fallait attendre le moment de la critique pour découvrir les concepts qui permettent de caractériser le style des premiers temps. Grâce à la réflexion que les critiques font subir à l'enthousiasme, la généalogie peut revenir sur les premiers élans :

1. *Char.*, I, 239-240.

2. « The just Performers therefore in each Art, cou'd not but naturally be the most desirous of improving and refining the publick Ear ; which they cou'd no way so well effect as by the help of those latter *Genius's*, who where in a manner their *Interpreters* to the People ; and who by their Example taught the Publick to discover what was just and excellent in each Performance. » *Char.*, I, 240.

> Il est aisé d'imaginer que, parmi les divers styles, ou manières de discourir ou d'écrire, celui qui fut atteint le plus aisément et le plus tôt pratiqué fut le *miraculeux*, le *pompeux*, ou ce que généralement nous appelons le SUBLIME. L'*étonnement* est de toutes les passions celle qui est le plus aisément suscitée dans une humanité neuve et inexpérimentée. [...] La meilleure musique des *barbares* consiste en des sons hideux et étonnants. Et les belles curiosités des *Indiens* sont d'énormes figures, une variété de couleurs singulières et criardes, et toute chose de ce genre qui puisse être contemplée avec stupeur, dans une sorte d'horreur et d'épouvante [1].

On se tromperait à se borner aux apparences de l'expression : Shaftesbury n'en reste pas à la conception rhétorique du style sublime. Certes, il en part et la reprend, afin de définir la manière sublime, dans la poésie et la prose, par « la variété des figures, la multiplicité des métaphores ». Les *Mélanges*, III, 1, décriront en ces termes le sublime primitif :

> Conformément à cette croissance *naturelle* des arts, particulière à la GRÈCE, il devait nécessairement arriver qu'au commencement, quand la force du langage connaissait ses premiers essais, quand le monde des admirateurs donnait son premier *jugement*, et faisait l'épreuve de son *goût* dans ce genre de grâces, l'*élevé*, le *sublime*, l'*étonnant*, le *stupéfiant* devaient être à la pointe de la mode et sans rivaux. Le discours *métaphorique*, la multiplicité des *figures* et des mots *retentissants* devaient naturellement prévaloir [2].

Mais plus importante est la manière dont le *Soliloque* rapporte le style sublime à un sublime de l'expérience ou « dans les choses », c'est-à-dire

1. « 'Tis easy to imagine that, amidst the several Stiles and Manners of Discourse or Writing, the easiest attain'd, and earliest practis'd, was the *Miraculous*, the *Pompous*, or what we generally call the SUBLIME. *Astonishment* is of all other Passions the easiest rais'd in raw and unexperienc'd Mankind. [...] The best Musick of *Barbarians* is hideous and astonishing Sounds. And the fine Sights of *Indians* are enormous Figures, various odd and glaring Colours, and whatever of that sort is amazingly beheld, with a kind of Horrour and Consternation. » *Char.*, I, 242. Sur cette dernière formule, cf. *Char.*, III, 39, déjà cité dans notre chapitre IV, 1.

2. « Now according to this *natural* Growth of Arts, peculiar to GREECE, it wou'd necessarily happen ; That at the beginning, when the Force of Language came to be first prov'd ; when the admiring World made their first *Judgment*, and essay'd their *Taste* in the Elegancys of this sort ; the *Lofty*, the *Sublime*, the *Astonishing* and *Amazing* wou'd be the most in fashion and prefer'd. *Metaphorical* Speech, Multiplicity of *Figures* and *high*-sounding Words wou'd naturally prevail. » *Char.*, III, 140.

à la nature même de l'enthousiasme[1]. Shaftesbury était conscient de ce dépassement décisif, que Berkeley accomplissait, selon sa manière, à la même époque[2]. Les corrections de l'index pour la seconde édition des *Characteristicks*[3] comportent, en effet, à l'entrée « sublime », la précision suivante : « Sublime in things. See Beauty, Admiration »[4]. Shaftesbury n'entend en rester ni au « sublime in speaking », ni à celui des caractères et des actions. Dans le *Soliloque*, le sublime est plus qu'un style, l'étonnement, l'admiration, devant l'énorme ou le terrible[5]. Le style est rapporté à l'expérience enthousiaste : les figures, tropes, surcharges, sont l'expression, dans le langage, de la stupeur. Un trop-plein dans le discours répond à un trop-plein dans l'expérience. En quel sens le sublime peut-il être le style de l'apostrophe primitive, et l'admiration, la passion des premiers poètes et des fondateurs ? Shaftesbury se réclame ici constamment d'Aristote, renvoie à la *Rhétorique* : les poètes adoptèrent d'abord la « bombastick manner », on commença par l'excès.

La diversité des styles est donnée, d'un seul coup, comme condensée, chez l'auteur qui corrige les excès du style sublime : Homère introduit le style naturel et simple, mais il suffira à ses successeurs de réfléchir sa manière pour en tirer les fils divergents du tragique et du comique[6], et même, nous le verrons, toutes les écoles philosophiques. Le propos semblerait peu original, puisqu'il répète ce qu'Aristote disait d'Homère[7], s'il n'était constamment animé par la dialectique de

1. La *Lettre sur l'enthousiasme* utilise tout le vocabulaire du sublime pour décrire l'expérience fanatique. Voir *Char.*, I, 53.

2. Le deuxième des *Dialogues entre Hylas et Philonous* décrit l'« horreur délicieuse » devant le « surplus » indéfini du perceptible que l'imagination, pas plus que la sensation, ne parvient à saisir.

3. British Library, C 28 g 16.

4. L'admiration elle-même est l'objet de la précision suivante : « admiration founded in the natural and necessary imagination of a *sublime* and *beautiful* in things. »

5. Sur toute cette question, voir B. Saint-Girons, *Fiat Lux. Une philosophie du sublime*, Paris, Quai Voltaire, 1993.

6. *Char.*, I, 243-247.

7. Ces considérations doivent être comparées à celles d'un autre sectateur d'Aristote, le père Rapin : « Homère qui eut un génie accomply pour la poésie, eut aussi l'esprit le plus vaste, le plus sublime, le plus profond, le plus universel qui fût jamais. C'est dans ses poèmes que se sont formez les grands personnages de l'antiquité. Les législateurs y ont pris le plan des loix qu'ils ont données aux hommes : les fondateurs des monarchies et des républiques ont dressé leurs estats sur le modèle qu'il s'en estoit formé : les philosophes y ont trouvé les

l'enthousiasme et du sens commun. C'est la nature des choses qui gouverne ce jeu des styles, dont la fonction primordiale est de correction, et lui confère sa nécessité ; la norme de ce développement reste le *common interest* :

> Ce n'est pas par hasard que cette *succession* apparut en GRÈCE, de la manière qui a été décrite, mais plutôt par nécessité, et du fait de la raison et de la nature des choses. Car dans les corps sains, la nature prescrit ses propres remèdes, et pourvoit au soin de tout incident dans la croissance et le progrès d'une constitution. Comme les affaires de ce peuple libre allaient en augmentant, et que leur capacité et leur jugement chaque jour s'améliioraient avec l'avancement des lettres et des arts, ils devaient nécessairement trouver en eux-mêmes une puissance de la nature qui, au moyen de bons ferments et d'une salubre opposition des humeurs, redresserait dans un sens tout ce qui était excessif, ou (comme disent les médecins) *peccant*, dans l'autre. Ainsi l'humeur fleurie et trop sanguine du *style élevé* fut tempérée par quelque chose d'une nature contraire. Le génie *comique* fut appliqué, comme une sorte de *caustique*, sur ces excroissances et *fongus* de ce dialecte boursouflé et de cette manière grandiloquente. Mais après un moment, le remède lui-même s'avéra tourner au mal : comme les médicaments, on le sait, deviennent corrosifs, quand les matières viciées, sur lesquelles ils œuvrent, ont été suffisamment purgées, et les obstructions, dégorgées./ *In vitium Libertas excidit, et Vim / Dignam Lege regi* [« La liberté tomba dans la licence et dans une violence qui méritait la sanction de la loi »]. Horace, *Art poétique* [v. 282-284] [1].

---

premiers principes de la morale qu'ils ont enseignée aux peuples [...]. C'est sur ce grand original que Socrate, Platon, Aristote sont devenus philosophes ; Sophocle et Euripide ont pris le grand air du théâtre, et les idées de la tragédie [...]. Enfin Homère a esté, pour ainsi dire, le premier fondateur de tous les arts et de toutes les sciences, et le modèle des sçavans de tous les siècles. » *Réflexions sur la poétique de ce temps* (1675), éd. E. T. Dubois, Genève et Paris, Droz, 1970, p. 16.

1. « 'Twas not by chance that this *Succession* happen'd in GREECE after the manner describ'd ; but rather thro Necessity, and from the Reason and Nature of Things. For in healthy Bodys, Nature dictates Remedys of her own, and provides for the Cure of what has happen'd amiss in the Growth and Progress of a Constitution. The Affairs of this free People being in the Increase, and their Ability and Judgment every day improving, as Letters and Arts advanc'd, they wou'd of course find in themselves a Strength of Nature, which by the help of good Ferments, and a wholesome opposition of Humours, wou'd correct in one way whatever was excessive, or *peccant* (as Physicians say) in another. Thus the florid and over-sanguine Humour of the *high Stile* was allay'd by something of a contrary nature. The *Comick* Genius was apply'd, as a kind of *Caustick* to those Exuberances and *Fungus's* of the swoln Dialect, and magnificent manner of Speech. But after a while, even this Remedy it-self was found to turn into a Disease : as Medicines, we know, grow corrosive, when the

Déjà, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, la métaphore médicale exprimait une nécessité de la nature. Mais la généalogie des styles permet de percer le mystère. La nature qui gouverne le progrès et la décadence des nations, qui peut être comparée à la providence d'un Vico, est la norme du sens commun. Le *common interest* se raffine, s'installe et s'étiole selon l'opposition constante des pouvoirs de l'Etat et des puissances de la critique.

La philosophie elle-même rentre dans cette « succession naturelle de l'esprit [*wit*] et du style »[1], elle offre une « succession semblable de l'esprit et de l'humour ». Shaftesbury cite Marc-Aurèle, sur le rapport entre Cratès et le trop grave Xénocrate[2]. Les cyniques sont ainsi aux successeurs sérieux de Platon ce que le style comique est au sublime : un correctif, un autre style, mais découpé au sein du même élan socratique. Leur opposition n'est pas une différence « dans les opinions et les maximes, mais dans leur style et leur manière, dans le tour de leur humeur, et de leur méthode d'instruction »[3].

A Platon, un vrai sublime[4] ; aux cyniques, la manière comique ; à Xénophon, le « génie de l'antiquité naturel et simple »[5] ; à Aristote, nous l'avons vu, le style méthodique. Le caractère allusif du propos ne diminue pas son importance ; on en trouve des effets dans l'ensemble des *Caractéristiques* et, en particulier, bien des considérations du *Soliloque* et de *Sensus Communis* peuvent être relues à lumière de ce pacte originel entre les styles et le sens commun. C'est assurément cette généalogie qui fonde l'histoire politique du goût. On comprendra ainsi, non seulement les considérations sur le destin des lettres et des arts dans la Rome antique[6], mais l'idée d'un lien entre les excès de la

---

fouler Matters on which they wrought are sufficiently purg'd, and the Obstructions removed. / *In vitium Libertas excidit, et Vim / Dignam Lege regi*. Hor. de Arte Poet. » *Char.*, I, 247-248.

1. *Char.*, I, 252.

2. *Pensées*, VI, 13.

3. « Not as differing in Opinions or Maxims, but in their Stile and Manner ; in the Turn of Humour, and Method of Instruction. » *Char.*, I, 253.

4. Il y a un « faux sublime », celui qui n'a pas été raffiné. Voir *Char.*, I, 246.

5. *Char.*, I, 255.

6. « Avec leur liberté, ils [les Romains] ne perdirent pas seulement leur force d'éloquence, mais jusqu'à leur style et leur langage mêmes. » *Char.*, I, 219-220. Le despotisme de l'empire introduit le « gothicism » dans les arts avant même les invasions des barbares.

bouffonnerie, comme dans le théâtre italien, et l'absence de liberté nationale[1], le principe d'un rapport entre la question de la vertu dans un Etat et la pratique de l'*humour*[2], le bilan culturel de l'Angleterre[3] et les menaces que font peser sur les Muses françaises les ultimes abus du despotisme[4].

On doit également lire la *Lettre sur le dessin* à l'aune de cette histoire de l'espace public. Shaftesbury poursuit le thème de la corrélation entre les formes politiques que prend le sens commun et la condition du goût, mais il passe de l'histoire à la prospective. Les conquêtes de la Glorieuse Révolution ne peuvent qu'autoriser une profonde modification du goût qui, en architecture, par exemple, nous fera revenir des errements « gothiques » d'un Christopher Wren. Ici encore, les modalités de l'art sont étroitement liées à la configuration du *common interest* :

> En vérité, le *peuple* n'est pas un moindre parti dans cette *cause*. Sans lui rien ne se met en marche avec succès. Pour qu'il y ait un PUBLIC, il faut qu'il soit impliqué. Et sans une *voix publique*, sciemment guidée et dirigée, il n'est rien qui puisse exciter une véritable ambition chez l'artiste ; rien qui puisse exalter le génie de l'ouvrier, ou le rendre jaloux du renom posthume, de l'approbation de son *pays* et de la *postérité*. Car *voilà* ce à quoi, en tant qu'*homme libre*, il doit naturellement prendre part ; *voilà* ce pour quoi il a un souci et un intérêt passionnés, excités en lui par le même génie de la *liberté*, les mêmes *lois* et le même *gouvernement* grâce auxquels

1. « C'est l'esprit de persécution qui a excité l'esprit de *dérision* ; et le manque de liberté peut expliquer le manque de vraie politesse et la corruption ou le mauvais emploi de la plaisanterie et de l'humour. » *Char.*, I, 72.

2. « Je ne peux pas imaginer qu'une manière plaisante puisse détourner [les hommes] de leur amour de la société, ou les convaincre contre l'humanité [*Humanity*] et le *sens commun*. » *Char.*, I, 96.

3. *Char.*, I, 216-217. L'établissement d'une « balance du pouvoir » entre le prince et le peuple n'est pas suffisamment établie, à cause de la menace extérieure d'une monarchie universelle (l'extension européenne de l'absolutisme français), pour que le goût ait vraiment pu profiter de la liberté nouvelle. Sur la notion de « balance » que les *Country Whigs* empruntent à Harrington, mais en la détournant radicalement de son sens, voir J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York, Athenaeum, 1971.

4. *Char.*, I, 218-219. Les Français ont commencé par réussir dans la satire (Boileau) et le théâtre (les *Mélanges*, *Char.*, III, 87, 280, font l'éloge de Corneille), mais, avec la fin du siècle et l'apogée de l'idolâtrie du monarque, la représentation de la misère des puissants, qui constitue l'objet de la tragédie, n'est plus possible : « Le grand esprit de la *tragédie* survit mal là où manque l'*esprit de liberté*. »

> sa propriété et les récompenses de son labeur et de son industrie lui sont assurées, à lui comme à la génération qui lui succédera [1].

Il ne s'agit pas seulement de ce qu'aujourd'hui on appellerait une politique de la culture, ni d'un mécénat d'Etat. La généalogie nous a montré, en effet, que cet intérêt du politique dans les arts, comme dans le langage, est aussi ancien que la communauté elle-même, et répond à un intérêt des artistes – originellement des poètes et des musiciens – pour le bien public. Si la fonction de l'art est de raffiner le sens commun, et si le sens commun est bien un principe de réciprocité dans le commerce, l'intérêt de l'art est dans la liberté politique, et la puissance politique trouve inversement dans l'art le principe d'un progrès de l'esprit public.

4. MÉLANGE DES GENRES

Shaftesbury part des positions de la poétique classique et ne paraît pas dépasser les commentateurs et successeurs français d'Aristote [2]. Mais il s'agit là de son goût littéraire, et du contenu manifeste de son goût. En réalité, sa pratique philosophique et, tout spécialement, le problème de l'exposition de sa philosophie [3], l'entraînent bien au-delà, jusqu'à ce

1. « In reality *the People* are no small Partys in this *Cause*. Nothing moves successfully without 'em. There can be no PUBLICK, but where they are included. And without *a Publick Voice*, knowingly guided and directed, there is nothing which can raise a true Ambition in the Artist ; nothing which can exalt the Genius of the Workman, or make him emulous of after-Fame, and of the approbation of his *Country*, and of *Posterity*. For with *these* he naturally, as a *Freeman*, must take part : in *these* he has a passionate Concern, and Interest, rais'd in him by the same Genius of *Liberty*, the same *Laws* and *Government*, by which his Property, and the Rewards of his Pains and Industry are secur'd to him, and to his Generation after him. » *A Letter Concerning Design*, éd. de 1737 des *Characteristiks*, III, 402.

2. Notons que, plus généralement, Shaftesbury connaît très bien les critiques français. Non seulement Le Bossu et Rapin, mais Dacier, et Bouhours dont un catalogue de sa bibliothèque mentionne *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* et *La Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*.

3. Voir Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, « Le dialogue des genres », *Poétique*, 21 (1975), 148-175.

point où les choix initiaux sont contredits. Cette évolution, ces tiraillements, sont la marque d'une contrainte propre à la communication de la philosophie. Shaftesbury, pour qui la nature est la norme d'une organisation, ne peut ainsi manquer de déprécier un ouvrage « sans queue ni tête »[1]. Les *Mélanges* – en dépit du genre qu'ils pratiquent ! – font le reproche aux lettres de Sénèque de ne pas avoir de mesure : un changement dans leur quantité ne modifierait pas leur qualité, pas plus qu'une interversion dans l'ordre n'en altérerait le sens[2]. Agrégat indéfini, de l'ordre de la simple matière littéraire, qu'une physique plus savante de la production artistique ne peut que mépriser. Shaftesbury déclare, à propos des œuvres qui ne suivent pas l'impératif aristotélicien de la mesure : « Il n'y a proprement dans une telle pièce ni début, ni milieu, ni fin. C'est une simple *rhapsodie*[3], non une œuvre. Et plus elle prend l'air ou l'apparence d'une *véritable œuvre*, plus elle devient ridicule. »[4] Et pourtant, les *Mélanges* adoptent résolument ce genre – mais en est-ce un[5] ? – pour clore l'ensemble des *Caractéristiques*, et tentent de justifier cette contradiction en prétendant sacrifier à la mode. Avec les mélanges, la modernité a libéré le *wit* de la tutelle des censeurs et des critiques. La distinction du bâtard et du légitime s'évanouit, puisque la notion même d'œuvre, et avec elle celle d'auteur, est remise en cause : les mélanges expriment la production continue d'un moi que n'intimide plus la publication, plutôt que la délimitation d'une totalité qu'on prépare et qu'on polit. Bien plus, avec les mélanges, les oppositions qui hiérarchisent l'activité littéraire disparaissent. Shaftesbury lie cette mode à la pratique du *commonplace-book*, c'est-à-dire du carnet de lecture où

1. *Char.*, I, 145-146.
2. *Char.*, III, 24-25.
3. Est-ce à dire que *Les Moralistes* soient une « rhapsodie philosophique » par simple modestie ? Ou parce qu'ils s'appuient, plus que les *Mélanges* encore, sur la *conversation* ? Le terme « rhapsody » est péjoratif, et le restera. En témoigne ce curieux et dérisoire écho, dont l'*Eighteenth-Century Short Title Catalogue* révèle l'existence : *The Inspector's rhapsody or soliloquy, on the loss of his wigg, in a scuffle with some Irish gentlemen at Ranelagh* (Londres, 1752). Il s'agit d'une satire anonyme, en vers, sur *The Inspector* de John Hill.
4. « There is properly in such a Piece neither Beginning, Middle or End. 'Tis a mere *Rhapsody* ; not a Work. And the more it assumes the Air or Appearance of *a real Work*, the more ridiculous it becomes. » *Mélanges*, V, chap. 1 (*Char.*, III, 260).
5. « L'*esprit* (le *simple* ESPRIT [*Wit*]) est bien reçu, sans qu'on examine le *genre* ou qu'on censure la *forme*. » *Mélanges*, I, chap. 1 (*Char.*, III, 2).

l'on recopie des citations. *Essay* et *Miscellany* paraissent synonymes sous la plume de Shaftesbury ; et ce qu'il suggère des rapports entre la pratique de la lecture et l'écriture des mélanges s'applique particulièrement bien à Montaigne.

Si cette poétique, dont les fondements sont aristotéliciens, est en retard sur son époque, qu'à cela ne tienne : l'auteur des *Mélanges* – qui parle de l'auteur des deux tomes précédents des *Caractéristiques* à la troisième personne – saura bien se mettre à la page. Le genre des mélanges – « complexe », c'est-à-dire essentiellement composite – a le mérite, pour qui entend faire un commentaire, d'associer toutes les manières – son équivalent théâtral est la tragi-comédie – et remplit, par là, une fonction de correction. Les mélanges sont comparables à un *patch-work*[1], au cabotage – par opposition aux navigations hauturières de la philosophie, de la poésie, de l'éloquence[2]. Ou, mieux – analogies classiques de la satire –, à un ragoût ou une fricassée. Le bon boucher platonicien est passé de mode, tout comme les festins du roi Arthur. Aujourd'hui « toutes choses sont si démembrées et dépouillées de tout ordre et de toute forme, qu'aucune partie de la masse ne peut proprement être *divisée* ou distinguée d'une autre »[3]. Les mélanges sont la cuisson de tous les genres et de tous les styles[4], et c'est pourquoi ils finissent en quantité indifféremment divisible. Parce qu'ils dissolvent toutes les divisions, les mélanges sont, c'est l'évidence, exactement le contraire du style méthodique ; ce qui ne leur interdit pas – suprême victoire – de l'adopter à l'occasion. Nous avons vu que l'art des mélanges était lié à la pratique du *commonplace-book*. C'est donc la lecture qui justifie le genre : *Miscellaneous Comments*, finit-on par dire[5]. Et encore ! L'exigence du commentaire ne constitue certainement pas une limite :

1. *Char.*, III, 5. La manière est celle d'une étoffe rapiécée, ce qui implique tout un art de la coupure. Singulièrement, les termes dans lesquels Shaftesbury décrit le « patch-work », son « sprightly glare », ses « gaudy colours » et « disfigur'd shapes » sont très proches de la description, citée précédemment, qu'il donne du goût indien (*Char.*, I, 242).

2. *Char.*, III, 96-97.

3. « Every thing is so dismember'd and thrown out of all Order and Form, that no Part of the Mass can properly be *divided*, or distinguish'd from another. » *Mélanges*, II, chap. 3 (*Char.*, III, 113).

4. *Char.*, III, 129.

5. *Char.*, III, 314.

> On ne devrait pas non plus me refuser le titre d'*auteur* de MÉLANGES, sous prétexte que j'ai fondé mes *miscellanées* sur un certain ensemble de traités déjà publiés. Les *sols* et les *fondations* ne sont d'aucune importance dans ce genre d'ouvrage qui, conformément à l'institution moderne, n'a proprement ni *sommet* ni *base*, ni *commencement* ni *fin*. En outre, je ne me bornerai d'aucune manière au contenu précis de ces traités ; mais, comme mes collègues *mélangeurs*, je saisirai l'occasion de varier souvent du sujet proposé, et je ferai toutes les *déviations* ou les *excursions* que je juge appropriées, tandis que j'avancerai dans mes ESSAIS *vagabonds*[1].

Mais d'où vient cette poussée vers le mélange, assez forte pour qu'on renonce au début, à la fin, qu'on ne garde que le milieu indéfiniment extensible ? Bien sûr, la généalogie des styles a montré combien la diversité des manières tend à se condenser dans un mélange, combien la correction de l'élan communicationnel exige le brassage de toutes les modalités de l'adresse. Les grands chez les philosophes et les poètes sont des cuisiniers : tout dans Homère, tout dans Socrate, un mélange que les écoles philosophiques comme les genres littéraires passeront leur temps – une histoire – à démêler, tirant qui la tragédie, qui la comédie, qui le cynisme, ou le scepticisme, qui... mais cette histoire suffit-elle vraiment à expliquer la poussée vers le mélange dans l'écriture de Shaftesbury ? Il nous faut une cause plus directe, comme un motif intime, pour comprendre comment une pratique philosophique peut à ce point renverser un goût. Un passage de *Sensus Communis* nous la fournit. Avant d'être un genre, ou un mélange des genres, le mélange est la conversation naturelle de l'esprit[2].

Les *Mélanges* diront d'eux-mêmes : « the way of chat »[3]. Parce que la raison ne raisonne pas, mais converse, et parce qu'une conversation

1. « Nor ought the title of a MISCELLANEOUS *Writer* to be deny'd me, on the account that I have grounded my *Miscellanys* upon a certain Set of Treatises already publish'd. *Grounds* and *Foundations* are of no moment in a kind of Work, which, according to modern Establishment, has properly neither *Top* nor *Bottom*, *Beginning* nor *End*. Besides, that I shall no way confine my-self to the precise Contents of these Treatises ; but, like my Fellow-*Miscellanarians*, shall take occasion to vary often from my propos'd Subject, and make what *Deviations* or *Excursions* I shall think fit, as I proceed in my *random* ESSAYS. » *Char.*, III, 8.

2. Sur ce thème et son importance pour Montaigne, Guazzo et Shaftesbury, voir M. Fumaroli, « L'art de la conversation, ou le Forum du royaume », dans *La Diplomatie de l'Esprit*, Paris, Hermann, 1994.

3. *Char.*, III, 97.

libre, par elle-même, est sans conclusion, la philosophie ne peut que délaisser le traité en forme, qu'elle avait adopté avec l'*Enquête sur la vertu*, pour emprunter, si l'on peut dire, la forme informe du mélange. Et nous retrouvons la fonction correctrice dans la conversation : le début de la sect. 4 de la quatrième partie de l'*Essai sur la liberté de l'esprit et de l'humour* fait le bilan d'une conversation, défend son « easy and familiar way », légitime l'usage du scepticisme dans les questions religieuses.

> Mais peut-être serez-vous encore dans la même disposition qui vous empêche de me croire sérieusement. Vous pouvez persister à me dire que j'affecte le paradoxe, quand je fais l'éloge d'une conversation comme profitable à la raison, alors qu'elle s'est terminée sur une telle irrésolution quant à tout ce que la raison avait, semble-t-il, si bien établi.
> Je réponds à cela que conformément à l'idée que j'ai de la *raison*, ni les traités écrits des érudits, ni les discours préparés des orateurs, ne sont capables d'eux-mêmes d'en enseigner l'usage.[...] Une liberté dans le badinage, la permission de questionner toute chose, dans un langage convenable, et l'autorisation de débrouiller et de réfuter tout argument, sans offense pour qui le soutient, sont les seules conditions qui peuvent rendre de quelque façon agréables de telles conversations spéculatives[1].

Il convient de noter cependant que la conversation ne saurait constituer le dernier mot de la poétique. Elle n'est, en effet, pas un genre, parce qu'elle ne constitue pas une imitation, mais, au contraire, ce qu'il faut imiter. Le problème de l'exposition de la philosophie est plutôt celui de la représentation de la conversation. Ce problème entraîne l'auteur dans le choix artistique d'un genre, lettre, dialogue, fable, essai, ou de leur mélange. Certes, la liberté de la conversation est un modèle pour la philosophie, et il faut qu'une nation soucieuse de raffiner le

1. « But perhaps you may still be in the same Humour of not believing me in earnest. You may continue to tell me, I affect to be paradoxical, in commending a Conversation as advantageous to Reason, which ended in such an Uncertainty of all that Reason had seemingly so well establish'd. / To this I answer, That according to the Notion I have of *Reason*, neither the written Treatises of the Learned, nor the set Discourses of the Eloquent, are able of themselves to teach the use of it. [...] A Freedom of Raillery, a Liberty in decent Language to question every thing, and an Allowance of unravelling or refuting any Argument, without offence to the Arguer, are the only Terms which can render such speculative Conversations any way agreeable. » *Char.*, I, 69.

sens commun la garantisse contre toutes les restrictions ; mais le philosophe, en tant qu'auteur, doit employer tout son art d'écrire pour en former un mime qui n'en est jamais une plate copie. Bien plus, cette représentation rencontre une difficulté supplémentaire : la conversation des Modernes n'a pas la simplicité et la familiarité de celle des Anciens.

Un étrange chassé-croisé se produit dans la question de l'exposition de la philosophie. D'un côté, les formes à la mode, le mélange, mais aussi la lettre, qui sont celles que Shaftesbury pratique le plus abondamment. De l'autre, les formes les plus philosophiques : le dialogue et le traité. Mais celui-ci est impropre à la communication de la philosophie morale, parce qu'il repose entièrement, comme nous l'avons vu, sur l'appropriation unilatérale du sens commun qu'entraîne le style méthodique. Quant au dialogue, que devient-il à l'époque de la cour et des cérémonies ? Le choix des genres de la philosophie est absolument contraint : c'est la singularité de l'espace public contemporain, la détermination du sens commun, qui provoque l'adoption d'une forme. Les *Caractéristiques* sont écrites pour le beau monde.

5. UN MODÈLE PERDU : LE DIALOGUE

Le paradoxe du dialogue est d'être à la fois le genre idéal pour la philosophie et une forme inimitable parce que révolue [1]. Le dialogue est assurément le genre naturel à la philosophie, comme le montre l'origine platonicienne, puisqu'il est l'extériorisation du dialogisme interne à l'âme. Cet art du dialogue a pour propriété singulière de donner à la philosophie son visage le plus naturel en annulant le com-

1. Sur le dialogue, outre la somme classique de R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Hildescheim, Georg Olms [reprint], 1963, voir C. Sherman, « In defence of the dialogue : Diderot, Shaftesbury, and Galiani », *Romance Notes*, 15 (1973), 268-273. Pour une histoire sommaire de la question en Grande-Bretagne, voir E. R. Purpus, « The plain, easy, and familiar way : the dialogue in English literature, 1660-1725 », *Journal of English Literary History*, 17 (1950), 47-58.

merce entre le lecteur et l'auteur. Le dialogue platonicien substitue en effet à cette relation le jeu entre les personnages. La définition que donne Shaftesbury est structurelle : un dialogue est caractérisé par deux différences, entre l'auteur et le locuteur, entre le lecteur et l'allocutaire. Les *Askêmata* s'opposent aux genres des mémoires, des méditations, de la confession, parce qu'ils impliquent, en tant que soliloque privé, le secret et la pudeur de la retraite. A sa manière aussi, le genre littéraire du dialogue est voilé ; l'auteur s'en est, en quelque façon, également retiré :

> Car ici l'*auteur* est anéanti ; le *lecteur*, n'étant l'objet d'aucune contention, ne signifie plus personne. Les partis dont les intérêts sont privés s'évanouissent tous deux d'un coup. La scène se présente elle-même, comme par hasard et sans concertation. Vous n'êtes pas seulement abandonnés à un jugement calme, détaché, de la signification qu'on délivre ; mais du caractère, du génie, de l'éloquence et de la manière des personnages qui la délivrent. Et ceux-ci sont de vrais étrangers, à la faveur desquels vous n'êtes nullement intéressés [1].

Dans le dialogue, l'adresse subit une modification radicale. Elle ne va plus de l'auteur vers un public, mais est représentée comme allant d'un personnage à l'autre. En cela, le dialogue est un mime qui, par un surcroît d'art, rend le naturel de la conversation. Il substitue l'innocence des caractères au commerce des flatteries entre l'auteur et son public. L'adresse trouve dans le dialogue un domaine fictif où elle peut devenir réciproque. C'est pourquoi le dialogisme critique est réalisé dans la fiction du dialogue. S'il est de règle que le lecteur ait la haute main sur la communication, le dialogue pousse ce principe à son comble en intégrant, dans la diversité des personnages, cette position d'adversité, ou du moins d'altérité, qui est celle du lecteur.

Tout l'art est de donner aux personnages une individualité, de leur conférer une nature propre, en sorte que la fiction ait une puissance de

1. « For here *the Author* is annihilated ; and *the Reader*, being no way apply'd to, stands for Nobody. The self-interesting Partys both vanish at once. The Scene presents it-self, as by Chance, and undesign'd. You are not only left to judg coolly, and with Indifference, of the Sense deliver'd ; but of the Character, Genius, Elocution, and Manner of the Persons who deliver it. These two are mere Strangers, in whose Favour you are no way engag'd. » *Soliloque*, part. I, sect. 3 (*Char.*, I, 201).

fascination suffisante pour occulter la relation entre l'auteur et le lecteur. Le dialogue est par conséquent la solution la plus artiste au problème de la communication, et il est remarquable que la philosophie ait trouvé ce remède dès l'origine. C'est un instrument par excellence de l'art d'écrire, puisque tout en lui est voilé et enveloppé. La relation directe entre le public et l'auteur est transformée en une relation indirecte, par la médiation des personnages. Le genre le plus naturel est, de la sorte, le plus fictif ; mais la fiction est un remède dans le mal que constitue l'inauthenticité de la communication. Parmi les personnages, le héros du dialogue, Socrate, est une figure voilée et enveloppée, précisément parce qu'elle pratique en elle-même le dialogisme et l'ironie.

> Le héros philosophique de ces poèmes, dont ils portaient le nom et dans leur corps et sur leur front, et dont ils étaient destinés à représenter le génie et la manière, était en lui-même *un personnage accompli* ; et cependant, sous certains rapports, si voilé et obscurci, qu'il semblerait souvent à un observateur peu attentif être différent de ce qu'il était vraiment ; et cela en raison principalement d'un certain badinage exquis et raffiné qui est propre à sa manière, et qui avait pour vertu de lui permettre de traiter tout ensemble les sujets les plus élevés et ceux de la capacité la plus ordinaire, et de les faire s'expliquer les uns les autres [1].

Déjà *Sensus Communis* affirmait un rapport d'expression entre le genre antique du dialogue et le *wit and humour*, en soulignant que le badinage supporte une réciprocité qu'interdit l'autorité magistrale [2].

Mais si l'auteur s'efface derrière le personnage – selon une contrainte générique, aucun personnage ne doit représenter l'auteur – et en ce sens n'est nulle part, le lecteur, au contraire, est partout : il peut se retrouver, miré dans la totalité du jeu dialogique entre les personnages. Shaftesbury pousse très loin cette théorie de ce qu'il

1. « The philosophical *Hero* of these Poems, whose Name they carry'd both in their Body and Front, and whose Genius and Manner they were made to represent, was in himself *a perfect Character* ; yet, in some respects, so veil'd, and in a Cloud, that to the unattentive Surveyor he seem'd often to be very different from what he really was : and this chiefly by reason of a certain exquisite and refin'd Raillery which belong'd to his Manner, and by virtue of which he cou'd treat the highest Subjects, and those of the commonest Capacity both together, and render 'em explanatory of each other. » *Ibid.* (*Char.*, I, 194-195).

2. *Sensus Communis*, part. I, sect. 5 (*Char.*, I, 73-74).

appelle l'« écriture-miroir », puisqu'il estime que l'art du soliloque s'apprend en fréquentant les dialogues platoniciens. Le soi a une histoire, et cette histoire est littéraire. Elle se constitue dans la rhétorique propre au dialogue antique. Plus profondément, elle commence dans le jeu critique des textes homériques. Ici encore, l'opération de la réflexion est caractérisée par des moyens rhétoriques : l'adresse est modifiée par l'art qui la replie sur elle-même. Le dialogue est comme le double fictif et cathartique de la communication.

Il semble en ce sens que le dialogue est la meilleure solution pour l'aporie de l'autorité. Mais comment se fait-il que cette solution soit trouvée plutôt dans le soliloque, et que le dialogue ne soit mentionné que comme le modèle, en grand et en public, de ce que le soliloque est en petit et en privé ? Pourquoi conseille-t-on le soliloque, et non le dialogue qui n'intervient que comme une illustration ? A cette difficulté, nous pouvons répondre de deux manières. D'abord, en règle générale, nous avons vu qu'on ne pouvait trouver une solution à l'aporie de l'autorité qu'en la suspendant. Or, le dialogue reste une publication et court toujours le risque de l'imposture. N'est-il pas fondé sur un art d'écrire qui peut rendre possible les pires illusions, comme user des meilleures ? Ensuite, et plus spécifiquement, le dialogue est un genre révolu.

> Je n'ai pas manqué précédemment de me demander pourquoi une *manière* – qui était d'un usage si familier dans les traités sur la plupart des sujets, avec de si grands succès, parmi les Anciens – devrait être si insipide et si peu estimée chez nous autres Modernes. Mais je me suis ensuite aperçu qu'outre la difficulté de la *manière* elle-même, et de cette *faculté du miroir*, qu'elle comporte, avons-nous remarqué, par rapport à *nous-mêmes*, elle s'avère aussi nécessairement une sorte de miroir ou de glace pour l'*époque*. Dans ce cas, elle devrait en conséquence (direz-vous) être d'autant plus agréable et divertissante. Certes ! si le vrai spectacle de nous-mêmes ne nous était pas peut-être déplaisant à nous-mêmes. Mais pourquoi serait-il plus déplaisant à nous-mêmes qu'aux Anciens ? Peut-être parce qu'ils pouvaient à juste raison supporter de voir représentée leur contenance naturelle [1].

1. « I have formerly wonder'd indeed why a *Manner*, which was familiarly us'd in Treatises upon most Subjects, with so much Success among the Antients, shou'd be so

La communication ne trouverait pas dans le dialogue, à l'époque moderne, une forme possible : en effet, le dialogue reconduirait le cérémonial qui caractérise notre nature moderne et abâtardit toute interlocution. Miroir de nous-mêmes, le dialogue nous serait insupportable. Shaftesbury, afin d'illustrer son propos, tente une expérience : il propose d'imaginer ce que donnerait aujourd'hui, en guise de dialogue entre un philosophe et un puissant, l'ouverture du *Second Alcibiade*, pour mesurer à quel point la répétition dans l'époque défigure le modèle.

> Tel est le *dilemme* manifeste à propos de cette manière ancienne d'écrire, que nous ne pouvons ni imiter, ni traduire, quel que soit le plaisir ou le profit que nous puissions trouver à lire les originaux. Car que ferons-nous dans une telle situation ? Qu'adviendra-t-il s'il nous prend la fantaisie d'essayer l'expérience dans les sujets modernes ? Voyez l'effet ! – Si nous évitons la cérémonie, nous sommes contre nature ; si nous l'employons et si nous apparaissons comme nous sommes naturellement, comme nous nous saluons, nous présentons, nous traitons les uns les autres : nous trouvons le spectacle odieux [1].

Le dialogue ne pourrait que répéter la flatterie et la vanité et notre naturel, déjà factice, serait porté au sommet de l'artificiel par le redoublement de la fiction. Ce genre répugne donc à notre époque. La modernité ne saurait connaître la grâce que requiert le miroir du dialogue. Si l'époque de la vertu antique est révolue, on ne saurait en détacher une forme d'expression qui lui était essentielle et native [2].

---

insipid and of little esteem with us Moderns. But I afterwards perceiv'd that, besides the difficulty of the *Manner* it-self, and that *Mirrour-Faculty*, which we have observ'd it to carry in respect of *our-selves*, it proves also of necessity a kind of Mirrour or Looking-Glass to *the Age*. If so ; it shou'd of consequence (you'l say) be the more agreeable and entertaining. / True : if the real View of our-selves be not perhaps displeasing to us. But why more displeasing to Us than to the Antients ? Because perhaps they cou'd with just Reason bear to see their natural Countenances represented. » *Soliloque*, part. I, sect. 3 (*Char.*, I, 198-199).

1. « This is the plain *Dilemma* against that antient manner of Writing, which we can neither well imitate, nor translate ; whatever Pleasure or Profit we may find in reading those Originals. For what shall we do in such a Circumstance ? What if the Fancy takes us, and we resolve to try the Experiment in modern Subjects ? See the Consequence ! – If we avoid Ceremony we are unnatural ; if we use it, and appear as we naturally are, as we salute, and meet, and treat one another ; we hate the Sight. » *Char.*, I, 204.

2. Notons que les aperçus d'Adam Smith sur la pratique du dialogue manifestent une dette considérable à l'égard du *Soliloque*, d'abord parce qu'ils opposent la simplicité grecque au cérémonialisme moderne, ensuite parce qu'ils font de la réciprocité, contre toute maîtrise,

> Le *dialogue* est ainsi arrivé à son terme. Les Anciens supportaient de voir leur propre face, mais nous en sommes incapables. Et pourquoi donc ? Pourquoi, sinon parce que nous avons moins de beauté ? Car notre miroir, sur ce point, peut nous informer. – Le vilain instrument ! Et pour cette raison si haïssable. – Notre commerce et nos façons dans la conversation, que nous croyons les plus polis qui se puissent imaginer, sont tels, semble-t-il, que nous-mêmes nous ne pouvons supporter de les voir représentés sur le vif[1].

Certes, Shaftesbury nous invite dans le *Soliloque* à apprendre le dialogue avec soi en fréquentant les œuvres des Anciens. Il est remarquable, cependant, que la modernité doive *lire* plutôt qu'écrire des dialogues. La fréquentation du dialogue platonicien ne signifie pas sa répétition moderne. Si le genre a un sens dans l'époque, c'est parce qu'on peut le méditer de manière privée, sans le publier.

On objectera que Shaftesbury a écrit un dialogue, *Les Moralistes*. Il faut pourtant noter, premièrement, que *Les Moralistes* eux-mêmes affirment que le dialogue est un genre révolu. A propos du contenu moral qui doit constituer la proportion interne de toute œuvre, Shaftesbury écrit en effet :

> Voilà qui me fait songer à une raison dont je me suis souvent enquis : pourquoi nous autres Modernes, qui abondons tant en *traités* et en *essais*, sommes si avares dans le genre du DIALOGUE, alors que jusqu'alors il était estimé la manière la plus polie et la meilleure de ménager même les sujets les plus graves. La vérité est que ce serait une fausseté et un mensonge abominables de l'époque, que de mettre tant de bon sens à la fois en une seule conversation [...][2].

---

une vertu du genre : « On remarque qu'il n'y a ni politesse ni compliments dans les dialogues de Platon, tandis que ceux de Cicéron en sont remplis [...]. Platon, une fois encore, produit des personnages dont la dignité et la puissance dans l'Etat sont des plus inégales et qui parlent avec la plus grande liberté et familiarité, ce qui paraîtrait très étrange aujourd'hui chez des gens dont les positions sont si différentes. Et il y a généralement un personnage qui raille, taquine, et offre sans pitié les autres à l'examen, et souvent avec un tour de bonne humeur qui ne serait pas aujourd'hui entièrement poli ni même décent. » *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, éd. J. M. Lothian, Londres et Edimbourg, Nelson, 1963, p. 152-153.

1. « Thus *Dialogue* is at an end. The Antients cou'd see their own Faces ; but we can't. And why this ? Why, but because we have less Beauty ; for so our Looking-Glass can inform us. – Ugly Instrument ! And for this reason to be hated. – Our Commerce and Manner of Conversation, which we think the politest imaginable, is such, it seems, as we our-selves can't endure to see represented to the Life. » *Char.*, I, 205.

2. « This brings to my Mind a Reason I have often sought for ; why we Moderns, who abound so much in *Treatises* and *Essays*, are so sparing in the way of DIALOGUE, which heretofore was found the politest and best way of managing even the graver Subjects. The

Le texte renvoie, en note, au traitement de la question dans le *Soliloque*, part. I, sect. 3, et donne ainsi à entendre que c'est par les cérémonies que la conversation moderne est trop dilatée. Deuxièmement, un simple examen montre que *The Moralists* ne sont pas vraiment un dialogue, mais le récit circonstancié de conversations [1]. Le dialogue des *Moralistes* est rapporté dans une lettre de Philoclès à Palémon. Or, la structure de la lettre est exactement opposée à celle du dialogue. Le propre du genre de la lettre est que le locuteur et l'auteur se confondent, de même que le lecteur et l'allocutaire. Le dialogue est éloigné et comme contredit par son inscription dans la lettre. Les *Mélanges*, V, 2, reviennent cependant sur ce que le « roman philosophique » des *Moralistes* aurait dû être, selon un insistant irréel du passé :

> Pour cacher son étroite imitation du DIALOGUE poétique des Anciens, [notre auteur] a rajouté en tête un sous-titre à son ouvrage et lui a donné le nom de RHAPSODIE. [...] Mais, quoi que notre auteur ait pu affecter sur sa *page de titre*, c'était si peu son intention d'écrire selon ce modèle de fabrication décousue qu'il paraît que c'est contre son gré et à son amertume si son *dialogue* n'a pas le juste caractère et la forme correcte de ces anciens *poèmes* qu'il décrit. Il aurait été heureux de produire une seule UNITÉ d'action et de temps, qui convienne à la simplicité de ces ouvrages dramatiques. Et voilà, penserait-on volontiers, qui lui était assez facile d'accomplir. Il n'avait qu'à présenter ses premiers locuteurs immédiatement dans l'action, et à éviter la partie *narrative* ou *récitative* de PHILOCLÈS à PALÉMON, en les produisant comme des personnages qui discourent sur la scène [...] [2].

---

truth is : 'twou'd be an abominable Falsehood and belying of the Age, to put so much good Sense together in any one Conversation [...]. » *Char.*, II, 187.

1. « *A Recital of certain Conversations* ». Blair souligne la différence entre les deux manières, et reprend l'opposition traditionnelle de la relation de la conversation chez Cicéron et de la conversation directe chez Platon (*Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, 1783, II, 293). S'il estime que les deux manières reviennent en gros au même, il souligne cependant un point essentiel : quand le dialogue est rapporté, l'auteur ne disparaît pas. Pour Shaftesbury, il est clair que l'effacement de l'auteur au profit des personnages (« none but the speakers appear », dit Blair) est consubstantiel au genre du dialogue. Sans cette disparition, le dialogue se ramène au commerce ordinaire du lecteur et de l'auteur.

2. « Thus our Author himself ; who to conceal, however, his strict Imitation of the antient *poetick* DIALOGUE, has prefix'd an auxiliary Title to his Work, and given it the Surname of RHAPSODY. [...] But whatever our Author may have affected in his *Title-Page*, 'twas so little his Intention to write after that Model of incoherent Workmanship, that it

Autant dire que *Les Moralistes* ne pouvaient pas être ce qu'ils devaient être. L'auteur est contraint de « cacher » la norme qu'il imite. Certes, Shaftesbury persiste à préférer au goût du roman la nostalgie du dialogue. C'est « contre son gré » qu'il distancie le dialogue en l'intégrant dans une lettre ; mais la contrainte vient de l'époque elle-même. Ce qui n'empêchera pas le XVIIIe siècle anglais de multiplier les dialogues philosophiques, en se réclamant souvent de Shaftesbury[1].

Un mystère demeure cependant. Que le dialogue soit révolu parce que l'époque est cérémonieuse, voilà un prétexte qui nous paraît dérisoire. En quoi le spectacle de leur propre formalisme serait-elle insupportable aux Modernes ? Ces déclarations dissimulent une vue que Shaftesbury pouvait difficilement communiquer à son public. Dans les *Characteristicks*, le terme *ceremony* désigne également les rites superstitieux[2]. Le naturel des Anciens ne signifie-t-il pas alors qu'ils n'étaient pas contaminés par les superstitions du christianisme ? Cette hypothèse semblerait outrée, si elle n'était corroborée par la lettre du 20 octobre 1705 à Somers, qui accompagne l'envoi de l'*Enthousiaste sociable*, et dont le thème est le lien entre « effeminacy » et « superstition ». On y affirme que la caractéristique de la modernité est dans les « formalités, pompes et cérémonies ». Mais les excès de la galanterie, qui justifient dans le *Soliloque* l'impossibilité d'une complète résurrection du genre du dia-

---

appears to be sorely against his will, if this *Dialogue-Piece* of his has not the just Character, and correct form of those antient *Poems* describ'd. He would gladly have constituted ONE single *Action* and *Time*, suitable to the just Simplicity of those Dramatick Works. And this, one wou'd think, was easy enough for him to have done. He needed only to have brought his first Speakers immediately into Action, and sav'd the *Narrative* or *Recitative* Part *of* PHILOCLES *and* PALEMON, by producing them as speaking Personages upon his Stage [...]. » *Char.*, III, 286.

1. Michel Malherbe a attiré notre attention sur les *Moral and Political Dialogues* (1759) de Richard Hurd, dont la préface reprend, comme les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, la poétique du dialogue philosophique que Shaftesbury a élaborée. Il s'avère que Hurd, partenaire de Warburton dans la querelle autour du « naturalisme » qui les oppose à Hume et Bolingbroke (voir P. Carrive, *La Pensée politique anglaise*, *op. cit.*, p. 149-157), est également l'auteur des anonymes *Dialogues on the Uses of Foreign Travel ; considered as a Part of an English Gentleman's Education : between Lord Shaftesbury and Mr. Locke*, Londres, 1764. La fiction est construite avec beaucoup de vraisemblance. Ces dialogues, datés de 1700, adressés par Shaftesbury à son ami politicien Robert Molesworth, sont inscrits dans une lettre et sont le récit d'une conversation, selon l'exacte méthode des *Moralistes*.

2. Voir, par exemple, *Char.*, III, 91.

logue, sont ici étroitement conjoints à ces autres rites qui sont la galanterie des dévots :

> C'est merveille comme la religion et la galanterie ont été richement habillées ces derniers temps. Les Anciens étaient très chiches dans la première et si peu polis qu'ils ne savaient rien de la seconde. Ce n'est certes pas étonnant puisqu'ils étaient fixés à la simple nature, qui a été fort perfectionnée depuis leur époque. Car le christianisme est la religion surnaturelle ; et la galanterie est l'amour surnaturel[1]. C'est une affaire étonnamment difficile de traiter les choses surnaturelles ; et c'est pourquoi nous Modernes, quoique en ces matières nous dépassions tant les pauvres païens ignorants, nous nous trouvons en vérité menacés de plus nombreux dangers et avons des raisons de prendre plus grand soin de ne point faire un pas de travers. Il est aussi difficile d'attraper la bonne croyance et d'être orthodoxe qu'il l'est de trouver le point d'honneur et d'être l'amant charmant et le gentilhomme courtois de ces dames[2].

La socialité des Modernes, comme leur religion, est bien compliquée. La superstition, qui aime les riches habits, a contaminé de ses rites tous les commerces, du croyant avec la divinité, de l'auteur avec son lecteur, du galant avec les dames. Shaftesbury peut dire en privé ce qu'il n'oserait pas déclarer en public : que le christianisme, comme les complications d'une société de cour, c'est évidemment le surnaturel, mais au sens du contre nature. Le naturel des Anciens ne désigne pas tant leur ignorance des artifices de la politesse que la forme, non chrétienne, de leur piété. Les considérations du *Soliloque* sur la galanterie des Modernes relèvent manifestement d'un art d'écrire.

1. Il est dit plus loin que les Anciens « pouvaient mourir sans craintes superstitieuses et avoir des maîtresses à un moindre coût que la perte de la renommée et de la fortune ».

2. « Religion and Gallantry have been wonderfully drest up in latter days : Tho' Antients were very scanty in the first and so impolite as to know nothing of the latter. No wonder indeed since they stuck to simple Nature, which has been improv'd so much since their time. For Christianity is super-naturall Religion : and Gallantry super-naturall Love. Tis a wonderfull hard Matter to deal with super-naturall things : and therefore we Moderns tho' in these Affairs we so much exceed poor ignorant Heathens ; yet for certain we have more Dangers multiply'd upon us, and have Reasons to take greater Care of treading awry. 'Tis as hard to pick out a right Creed and to be Orthodox, as it is to find the Point of Honour and be the nice Lover and well bred Man of the Ladys. » PRO 30/24/22/4, f 286 g-d (*Life, Unpublished Letters...*, p. 338).

6. PRATIQUE ÉPISTOLAIRE ET NEGLIGENCE

Si le dialogue ne convient pas à notre nature cérémonieuse, la lettre, en revanche, est la réalisation parfaite du commerce moderne de l'auteur et du lecteur. A ce titre, elle ne dédaigne pas les cérémonies même si, au nom du style simple dont elle trouve un modèle dans l'épître des poètes latins, elle affecte un air de négligence. Comme devait le remarquer Blair[1], Shaftesbury est un champion du genre épistolaire. Non seulement *Les Moralistes* ont la forme d'une lettre, mais l'*Enthousiaste sociable*, qui fut leur première version, imprimée sans être diffusée, était destiné à Somers. Palémon, fait à l'usage du monde, homme de terrain et non érudit professionnel, représente le grand *Whig*. On s'aperçoit de la sorte que *Les Moralistes* ne s'exceptent pas du statut le plus commun. Outre la *Lettre sur l'enthousiasme* et *Les Moralistes*, *Sensus Communis* est une lettre, tout comme la *Lettre sur le dessin* ; même *Plasticks* aurait dû être une *epistolary excursion*. Les essais qui composent les *Caractéristiques* furent envoyés à Somers comme des lettres ou joints à des lettres[2].

Dans la tradition la plus classique, le négligé est l'air naturel de la vérité. Mais pour que la vérité n'ait pas l'air apprêté, certains apprêts sont évidemment requis. A la négligence correspond le style simple qui dissimule la construction concertée de son ordre sous l'apparence du naturel. Les *Mélanges*, III, 1, précisent que, dans la généalogie des styles, la simplicité et l'authenticité de la philosophie surviennent à la fin, après les drapés des sophistes[3]. C'est dire que la manière simple est la plus artiste[4]. L'art épistolaire porte à son comble cette dialectique. Le premier *Mélange* défend le caractère de la *Lettre sur l'enthousiasme*, qui n'était

1. *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, II, 297. Mais Blair doute que la lettre soit, pour Shaftesbury, autre chose qu'un artifice, même si elle reste le genre le plus proche de la conversation moderne.

2. A l'exception des *Mélanges*, qui les commentent, et de l'*Enquête* qui est un traité en forme.

3. *Char.*, III, 137.

4. *Char.*, III, 142.

pas de ces lettres feintes, mais fut d'abord envoyée à Lord Somers[1]. Shaftesbury en donne des indices : la lettre fut reproduite et diffusée « par accident » ; et, pour son auteur, en tant que « lettre privée », elle n'était pas digne d'être publiée. Ces indices, la diffusion accidentelle, non intentionnelle, ne sont cependant pas des preuves de l'authenticité de la lettre, mais de simples signes dont on peut faire d'autres usages. Ce sont ces signes que Shaftesbury utilise lorsqu'il s'agit de concerter la diffusion de ses œuvres. Le premier *Mélange* ajoute, comme marque d'authenticité, le fait que le destinataire de la *Lettre sur l'enthousiasme* est « caractérisé » (n'aura-t-on pas reconnu Lord Somers ?) et que le style de l'apostrophe, corrélativement, est réglé sur ce caractère[2]. Cet indice est également équivoque. Car c'est précisément le comble de la fiction, comme nous l'avons vu à propos du dialogue, que de savoir caractériser les personnages. L'argument revient à affirmer qu'une vraie lettre nous permet de nous représenter la singularité concrète de son destinataire. Mais le premier *Mélange* admet qu'il s'agit encore là d'un effet de l'art. Lorsqu'il fait allusion à l'écriture d'Horace, comme au sommet du genre épistolaire, c'est pour mieux souligner les pouvoirs de la fiction : les caractères d'Auguste ou de Mécène y sont parfaitement représentés, c'est-à-dire feints[3]. Nous savons que l'enthousiasme est une puissance de fiction et de personnification. L'adresse de l'épistolier à son destinataire doit être comprise selon ce principe. Il est remarquable que Shaftesbury, parti d'une défense de l'authenticité de la *Lettre sur l'enthousiasme*, finisse par un éloge de cet air négligé, qui est un art de la négligence, qu'illustraient les satires des Anciens :

> Même la *manière* SATIRIQUE ou MÉLANGÉE de la politesse antique exigeait autant d'*ordre* que les pièces les plus régulières. Mais l'*art* était d'en détruire toute marque ou apparence, de donner un air *improvisé* à ce qui était écrit, et de faire sentir l'*effet* de l'art, sans dévoiler l'*artifice*[4].

1. *Char.*, III, 12-13.
2. *Char.*, III, 19.
3. *Char.*, III, 21.
4. « Even the SATIRICK, or MISCELLANEOUS *Manner* of the polite Antients, requir'd as much *Order* as the most regular Pieces. But the *Art* was to destroy every such Token or Appearance, give an *extemporary* Air to what was writ, and make the *Effect* of Art be felt, without discovering the *Artifice*. » *Char.*, III, 21-22.

La négligence n'est pas une catégorie simplement esthétique, mais rhétorique aussi, en ce qu'elle correspond à une manière singulière d'investir l'espace public. Conformément à l'hypothèse selon laquelle Shaftesbury prend pour objet premier le problème d'une publication délivrée des prestiges de l'autorité, la correspondance mobilise des techniques destinées à assurer la naturalité de l'échange. Au premier rang, le désir de ne pas en imposer. Shaftesbury refuse de prendre la pose de l'auteur[1]. Mais c'est qu'il prend la pose de celui qui ne la prend pas. Le geste le plus typique se rencontre dans une lettre à Des Maizeaux, datée du 5 août 1701 :

> Je suis assez familier (comme vous le savez fort bien) de la plupart des auteurs modernes et des écrivains libres ; j'ai une influence particulière sur plusieurs d'entre eux[2]. Si l'auteur du traité que vous avez traduit est l'un d'eux (comme je le crois vraiment), je peux vous assurer que vous aurez l'aide que vous demandez, et qui sera un complément considérable en ce qu'elle fera de la traduction un second original[3].

Dans son édition de la correspondance, Rand ne détermine pas de quel traité il s'agit. Le 21 juillet 1701, Des Maizeaux avait envoyé à Shaftesbury sa traduction de quelques pages de l'*Inquiry Concerning Virtue* de 1699, engagée à la demande de ce dernier. Bien avant les *Mélanges*, la négligence consiste à parler de soi à la troisième personne. La lettre à Des Maizeaux propose une autre technique de la négligence, celle du présent accidentel : Shaftesbury félicite son correspondant d'avoir eu *par lui-même* l'idée d'offrir cet essai de traduction à Bayle.

Les lettres-dédicaces à Somers portent l'art à son comble. Celle du 20 octobre 1705, déjà citée, jointe à l'*Enthousiaste sociable*, assure que son destinataire peut, s'il ne s'y intéresse pas, brûler l'ouvrage[4]. A partir

1. Dans les catalogues que Shaftesbury faisait tenir par son secrétaire, pour les bibliothèques de ses résidences de Saint-Giles et de Chelsea, on retrouve les œuvres qu'il a publiées séparément avant la *joint edition* des *Characteristicks*. Mais leur classement est singulier : parmi les anonymes, au milieu de pamphlets obscurs. Là gisent les titres de l'*Inquiry* de 1699, de la *Letter Concerning Enthusiasm*, des *Moralists*, de *Sensus Communis*, du *Soliloquy*.

2. On peut penser que Shaftesbury vise en particulier son protégé Toland, alors même qu'il l'accuse ailleurs d'avoir publié à son insu l'*Enquête*.

3. *Life, Unpublished Letters...*, p. 307.

4. PRO 30/24/22/4, f 8 d. *Life, Unpublished Letters...*, p. 337.

de la lettre qui accompagne l'édition de la *Lettre sur l'enthousiasme*, Shaftesbury, conformément à la formule de sa conclusion[1], ne se désigne plus lui-même que comme « your enthusiastick friend ». Il assure Somers que, si l'auteur et le destinataire de la *Lettre*, sous sa forme imprimée, restent anonymes, le club et le monde ne manqueront pas de les deviner[2]. Pourtant, dans une lettre précédente que l'édition de Rand ne donne pas, datée de mars 1707-1708 (vieux style), Shaftesbury se plaignait de ce que Somers n'avait pu garder le secret pour la *Lettre sur l'enthousiasme* qu'il lui avait envoyée, sous sa forme manuscrite, à la fin de l'été 1707. Cette lettre de mars présente l'intérêt de confirmer directement la fameuse fausse attribution de la *Lettre sur l'enthousiasme* à Swift. Shaftesbury rapporte en effet qu'il a assisté à un repas au cours duquel des convives orthodoxes ont protesté contre les récentes activités des libres penseurs, Toland, Tindal, Collins, *et al.* On y ajoute le nom de l'auteur du *Tale of a Tub*, auquel on attribue la paternité d'une lettre manuscrite, sur les prophètes français, qui aurait circulé dans un club[3]. Bref, Shaftesbury joue constamment, dans sa correspondance, sur les deux tableaux : il se livre à une apologie du secret, et simultanément organise, si possible indirectement, la diffusion de ses œuvres. Telle est bien la signification de l'art d'écrire : la publication ne saurait être directe et frontale, elle doit prendre l'air de négligence. La lettre qui, le 10 décembre 1710, accompagne *Les Moralistes* est en ce sens exemplaire : « Votre seigneurie trouve ici, maintenant publiée dans le monde, une pièce qui était jusque-là votre bien privé. Si elle avait été digne du nom de votre seigneurie, comme votre ami aurait été heureux de vous l'adresser publiquement ! »[4] Les autres lettres-dédicaces, pour *Sensus Communis* et *Le Soliloque*, utiliseront la même stratégie.

Quand Le Clerc publie en 1709 une édition des fragments de Ménandre, avec une dédicace à Shaftesbury, celui-ci se félicite de ce que la forme par initiales de la dédicace la rend inintelligible pour la

1. *Char.*, I, 55.
2. PRO 30/24/22/4, f 321 g. *Life, Unpublished Letters...*, p. 386-387.
3. PRO 30/24/22/4, f 311 d-313 g.
4. PRO 30/24/22/4, f 50 d. *Life, Unpublished Letters...*, p. 394.

plupart[1]. « Le plus grand compliment qu'on puisse faire à un personnage est de rester entièrement silencieux à son sujet. » Il s'agit d'obtenir curieusement une réputation secrète dans le public, c'est-à-dire une renommée sans les prestiges du nom. Afficher au monde sa retraite hors du monde, tel est le programme qui avait été également exposé à Toland :

> Il m'a été impossible de consentir à envoyer votre lettre au Duc de Newcastle, parce qu'elle contenait des choses qui me présentaient trop à mon avantage. Et ce n'est pas de mon plein gré que je me ferai remarquer, comme c'est peut-être le cas auprès de quelques personnes à l'étranger. Car, en étant moins remarqué de la sorte ici, chez moi, j'ai pu et je peux être capable de faire d'autant plus de bien. Quel bien que je sois capable de faire, je m'appliquerai pour ma part à être aussi peu remarqué et connu que possible. Que ce soit faiblesse ou défaut en moi, c'est mon tempérament. Mon plus grand désir est la solitude et la retraite. Je ne suis pas si propre à supporter le monde ; et quel bien que je puisse faire à l'humanité, c'est toujours par le même rôle privé[2].

De même, dans une lettre à Thomas Micklethwayte du 22 février 1712, Shaftesbury exprime le souhait que Pierre Coste fasse insérer par Le Clerc, dans la *Bibliothèque choisie*, le *Jugement d'Hercule*, « sans user de l'autorité ni dire les noms », afin que l'auteur des *Caractéristiques* fasse l'objet d'une « découverte graduelle » dans le monde[3]. Pourtant, la lettre datée du 1er octobre 1706, au même Coste, produisait un éloge de la

1. Voir *Life, Unpublished Letters...*, p. 411-413.

2. « Your letter it was impossible for me to consent to send to the Duke of Newcastle, because of things in it to advantageouse to myself. nor would I willingly appear so considerable as perhaps may be with some persons abroad. for by being less considerable on this account here at home I have been and may be able to do the more good. But whatever good I may be able to do, I for my part shall ever studdy to be as little considerable and known as possible. Be it Weakness or Defect in me ; it is my Temper. My greatest Desire is Privacy and Retirement. I am not so well fitted to bear the World ; and what ever good I may do to mankind it must still be in the same Private Character. » Lettre à Toland du 21 juillet [1701 ?]. PRO 30/24/21/31.

3. « Now, these Scholars and Great Men of Learning are (I know) very little given to these Virtuoso-Studys ; yet I can not but fancy that if Mr Coste gave in to it heartily he could ingage them also, and even without using Authority or telling names, might introduce the matter in the World, which afterwards might more agreably and by a Gradual Discovery come to know this Author and that of *Char...cks* to be the same. » PRO 30/24/23/8, f 78. *Life, Unpublished Letters...*, p. 473.

simplicité, comme « commencement et fondation » de l'amitié. Assurément, cette simplicité n'est pas sans quelque industrie.

La technique épistolaire est la plus cérémonieuse. Ne se donne-t-elle pourtant pas un air de nature ? Le soliloque dégage la nature propre du *self*. Mais n'est-il pas présenté, dans les *Caractéristiques*, comme une fiction ? Si la lettre et le soliloque correspondent aux deux extrémités de l'expression philosophique, la plus littéraire, la plus vitale, l'artificiel et le naturel connaissent en l'une et l'autre des dialectiques symétriques. La pratique du soliloque, même si elle est d'origine littéraire [1] et implique tout un art [2], est aussi la plus naturelle parce qu'elle installe le « natural self ». Et le geste par lequel l'œuvre publiée suggère cette pratique est le plus artiste, puisqu'il lui faut exprimer sans prostituer. C'est pourquoi, par une feinte singulière, comme le soliloque privé est impubliable, l'œuvre le publie en lui donnant les traits inattendus d'une fiction. Plutôt que de dire *je suis l'auteur de soliloques privés* – chose impossible, puisqu'elle reviendrait à prendre la fonction d'auteur en une matière qui l'a précisément mise entre parenthèses – Shaftesbury préfère parler dans les *Mélanges* d'un « feign'd soliloquy » [3] et nous invite à « imaginer » [4] des exercices ascétiques. En somme, tandis que la correspondance présentait comme une parution accidentelle les feintes d'une diffusion concertée, la publication présente comme fictif le travail accompli dans les carnets des *Askêmata*.

1. « L'auteur dérive les sources de cet art du progrès, par le commerce avec soi, depuis l'éminente politesse et élégance du dialogue antique, et du débat lettré dans les matières de l'esprit [« wit »], de l'art et du génie [« ingenuity »]. » *Char.*, III, 155.

2. « Car que la pratique soit ou non naturelle, en comparaison de l'usage commun, je prends le risque d'affirmer que c'est une pratique honnête et digne de louanges, et que si elle ne nous est pas déjà naturelle, nous devrions alors la rendre telle par l'étude et l'effort. » *Char.*, I, 158.

3. *Char.*, III, 135.

4. *Char.*, III, 182, en note. On invite le lecteur à imaginer un soliloque... qui est précisément celui des *Askêmata*, **318** (*Exer.*, 345).

7. LA MORALE ET LA FABLE

Les notes de *Plasticks* appliquent à l'écriture elle-même des principes qu'elles dégagent des analyses de la peinture. A propos de l'ellipse, cette réduction, dans le geste de l'esquisse, qui permet d'éviter la prolifération et la dissémination que Shaftesbury condamne chez certains peintres flamands, comme Van der Werff, *Plasticks* oppose La Fontaine[1] à Fontenelle. Le problème esthétique est celui de la représentation des mœurs. Pour une philosophie morale, la question de sa propre exposition n'est qu'un cas particulier de ce problème. Aussi faut-il lire, lorsque la forme expressive et ramassée de la fable de La Fontaine est opposée aux *Dialogues des morts*, bien davantage qu'une remarque de critique littéraire : un aperçu sur la manière même dont la philosophie devrait s'écrire.

A dire les choses sincèrement, une seule fable de *La Fontaine* sera lue et relue, à la fois du page de ces dames et du philosophe, encore et encore à toute heure et à tout moment, bien plus souvent que la plus achevée de ces anciens personnages masqués qu'il [Fontenelle] défigure et diffame, et qui sont proprement de vrais masques et spectres. Personne, parmi les vrais bons juges chez les Français, ne manquerait de confesser qu'il préférerait être l'auteur d'une seule petite fable comme celle de la cigale et de la fourmi (où les caractères et les mœurs sont marqués, l'esprit et l'humeur même de la bonne ménagère et de la commère oisive, de l'homme d'affaires économe et du gentilhomme dépensier, exactement marqués) que d'aucun des volumes, chez cet autre auteur, de *caractères non caractérisés* et de dialogues de *fantômes* et de *chimères*, avec des noms d'emprunt et sans un conte, ou une histoire, un portrait moral, une ébauche, ou aucune proportion, aucun corps ou aucune forme qui leur appartiennent[2].

1. La figure de l'ellipse est illustrée par le fameux : « Pas le moindre morceau / De mouche ou de vermisseau ».

2. « And a single Fable of *La Fontaine* will both with the Lady Page and Philosopher be read (sincerely speaking) more repeatedly again and again at all hours and times, than the finest of his Antient Masqueraders whom he defames and defaces, and are indeed real

La fonction assignée à la fable d'exprimer les « characters and manners » et le « spirit and humour » est exactement celle des *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Sur cette opposition de La Fontaine et Fontenelle, *Plasticks* renvoie à ce passage du *Soliloque* :

> Il n'y a rien d'étonnant à ce que les poètes primitifs furent estimés de tels *sages* en leur temps, puisqu'il apparaît qu'ils étaient ces *dialoguistes* bien entraînés et accoutumés à cette méthode de progrès [le soliloque], bien avant que la philosophie l'eût adoptée. Leurs *mimes*, c'est-à-dire leurs discours *caractérisés*, étaient autant goûtés que leurs poèmes les plus réguliers ; et c'était peut-être la circonstance qui donna tant de perfection à un grand nombre de ces poèmes. Car la poésie elle-même était définie *une imitation* principalement des hommes et des mœurs : et était à un degré noble et éminent ce qu'à un bas degré nous appelons *pantomime*. C'est en cela qu'excellait à un point si élevé le grand *mimographe*[1], le père et prince des poètes, ses caractères étant ouvragés jusqu'à une ressemblance qui dépassait tout ce qu'aucun maître, après lui, fut jamais capable de décrire[2].

Masks and Specters. No-one of the real good Judges of the French but wou'd avow they had rather be Author of one such little Fable as this of the Ant and Grasshopper (where Characters and Manners are touchd, and the very Spirit and Humour of the Huswifely Dame and idle Gossip, the frugal Man of Business and the Prodigal Squire, are exactly touchd) than of either of the Volumes of that other Author's *un-characteriz'd Characters* and Dialogues of *Fantoms* and *Chimeras*, with borrowd Names and without a Tale, or Story, a Moral Design, Draught, or any Proportion Body or Shape belonging to them. » PRO 30/24/27/15, f 78 g. Dans la suite du texte, Shaftesbury nuance son jugement sur Fontenelle en reconnaissant aux *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* le mérite de réussir une certaine conciliation entre l'art ancien du dialogue et les exigences modernes de la galanterie.

1. Référence à un passage dont Dacier donne la traduction suivante : « Le Poëte doit peu parler lui-même, parce que ce n'est pas en cela qu'il est Imitateur. Tous les autres Poëtes n'imitent que rarement, et ne poussent pas loin leur imitation, au lieu qu'Homere après avoir dit peu de choses lui-même, introduit d'abord quelqu'un de ses personnages, un homme, ou une femme, ou quelqu'autre chose qui ait des mœurs, car il ne met rien qui n'en ait, tout a des mœurs dans son Poëme. » *La Poétique d'Aristote...* (chap. 24 ; dans Dacier, 25), Amsterdam, 1733, p. 431.

2. « 'Tis no wonder that the primitive Poets were esteem'd such *Sages* in their Times, since it appears, they were such well practis'd *Dialogists*, and accustom'd to this improving Method, before ever Philosophy had adopted it. Their *Mimes* or characteriz'd Discourses were as much relish'd, as their most regular Poems ; and were the Occasion perhaps that so many of these latter were form'd in such Perfection. For Poetry it-self was defin'd *an Imitation* chiefly of Men and Manners : and was that in an exalted and noble degree, which in a low one we call *Mimickry*. 'Tis in this that the great *Mimographer*, the Father and Prince of Poets, excels so highly ; his Characters being wrought to a Likeness beyond all that any succeeding Masters were able to describe. » *Le Soliloque*, part. I, sect. 3 (*Char.*, I, 196).

La fin du développement éclaire le propos : l'ellipse de *Plasticks* est la figure rhétorique essentielle à la personnification. Les mœurs ne peuvent être montrées que par une métonymie. Tel est l'art d'Homère :

> Il peint de telle sorte qu'il n'a pas besoin de coiffer ses figures d'une inscription, pour nous dire ce qu'elles sont ou quelle est par là son intention. Quelques mots échappés, sous n'importe quel prétexte anodin, par n'importe lequel des partis qu'il produit, suffisent à dénoter leurs manières et leur caractère distinct. A partir d'un doigt ou d'un orteil, il peut représenter à nos pensées la fabrique et la façon d'un corps entier. Il n'a besoin d'aucune autre aide de l'art, pour personnifier ses héros et les faire vivre [1].

Les mœurs ne peuvent pas être caractérisées sans la médiation d'une mise en scène, selon une intrigue qui implique une pluralité de personnages. Bien plus, ce récit doit avoir la puissance d'une fiction : il ne dit pas directement les mœurs, il ne les copie pas non plus simplement, mais les montre dans l'unité idéale et concrète d'un tableau. Les personnages des *Dialogues des morts* sont ratés parce qu'ils sont vraiment des fantômes : ils manquent d'épaisseur. Leur fait défaut cette opacité de chair qui, s'interposant entre l'auteur et le lecteur, rend possible le véritable dialogue. Les « manners » qui sont l'objet de la philosophie morale doivent être véritablement « caractérisées ». Cette caractérisation doit être comprise, selon un sens courant du terme, comme une mise en personnages, une personnification. Lorsque Shaftesbury reproche à Fontenelle ses « un-characteriz'd characters », ou quand il définit les mimes antiques comme des « characteriz'd discourses », il faut penser à la relation entre le projet philosophique des « characteristicks » et les « characters » que sont les personnages des *Moralistes* : donner les caractéristiques morales de l'humanité, c'est nécessairement représenter, comme La Bruyère, des personnages. C'est en ce sens que l'exposition de la philosophie morale implique la fable.

1. « He paints so as to need no Inscription over his Figures, to tell us what they are, or what he intends by 'em. A few words let fall, on any slight occasion, from any of the Partys he introduces, are sufficient to denote their Manners, and distinct Character. From a Finger or a Toe, he can represent to our Thoughts the Frame and Fashion of a whole Body. He wants no other help of Art, to personate his Heroes, and make 'em living. » *Ibid.* (*Char.*, I, 197).

Que la construction de la fable repose essentiellement sur la figure de l'ellipse, voilà qui éclaire la relation entre l'art et la nature, c'est-à-dire l'imitation. Un texte rebattu comme la dernière section de *Sensus Communis* mérite d'être relu à la lumière de cette problématique de la fable. Le fameux « all beauty is truth » n'est certainement pas le slogan d'un nouveau platonisme, mais l'écho des débats, surtout français, autour de la *Poétique* d'Aristote.

> Et c'est pourquoi, à la fin, la beauté la plus naturelle au monde est l'*honnêteté*, et la *vérité morale*. Car toute *beauté est* VÉRITÉ. Des traits *vrais* font la beauté d'un visage ; et des proportions vraies la beauté de l'architecture ; comme des mesures *vraies* celle de l'harmonie et de la musique. Dans la poésie, qui est toute fable, la *vérité* encore est la perfection. Et quiconque est assez érudit pour lire le philosophe antique, ou ses copistes modernes [1], sur la nature d'un poème dramatique ou épique, entendra aisément cette explication de la *vérité*.
> Un peintre, s'il a quelque génie, entend la *vérité* et l'unité du dessein [2], et sait qu'il est même contre nature, quand il suit la nature de trop près et copie étroitement la *vie* [3]. Car son art ne lui permet pas de porter *toute* la nature dans sa pièce, mais *une partie* seulement [4].

L'imitation repose sur la simplification ; corrélativement, le plaisir esthétique s'appuie sur la métonymie. La nature qu'imite l'art est un type ; mais ce type n'est pas au ciel des Idées, il est produit par cette opération d'idéalisation qu'est l'ellipse. La poésie est « toute fable », et pourtant sa

1. Coste, dans la traduction française de *Sensus Communis* parue en 1710, a deviné l'allusion au *Traité du poème épique* de Le Bossu. En 1711, Shaftesbury rajoute donc, en note, un éloge du « plus grand des critiques français ». Les catalogues de sa bibliothèque mentionnent les éditions de 1675 et de 1708.

2. « Design », comme « dessein » dans le français classique, signifie tout autant l'intention que le dessin.

3. « Life » : il s'agit de la copie « d'après nature ».

4. « And thus, after all, the most natural Beauty in the World is *Honesty*, and *Moral Truth*. For all *Beauty is* TRUTH. *True* Features make the Beauty of a Face ; and true Proportions the Beauty of Architecture ; as *true* Measures that of Harmony and Musick. In Poetry, which is all Fable, *Truth* still is the Perfection. And whoever is Scholar enough to read the antient Philosopher, or his modern Copists, upon the nature of a Dramatick and Epick Poem, will easily understand this account of *Truth*. / A Painter, if he has any Genius, understands the *Truth* and Unity of Design ; and knows he is even then unnatural, when he follows Nature too close, and strictly copies *Life*. For his Art allows him not to bring *All* Nature into his Piece, but *a Part* only. » *Char.*, I, 142-143.

perfection est la vérité : le paradoxe est simplement celui de l'usage des fictions dans la morale. La formule « toute beauté est vérité » ne répond qu'à une seule question : comment imiter les mœurs ?

> Le simple peintre de portraits, assurément, a peu en commun avec le poète ; comme le simple historien, il copie ce qu'il voit, et minutieusement retrace chaque trait et chaque marque singulière. Il en va autrement chez les hommes d'invention et de dessein. C'est de *nombreux* objets de la nature, et non d'*un objet particulier*, que leur génie forme l'idée de leur œuvre. C'est pourquoi l'on dit des artistes qu'ils n'ont eu de cesse d'étudier les meilleures statues ; ils les estiment, en effet, une meilleure règle que celle que les plus parfaits corps humains pourraient offrir. Et c'est pourquoi des beaux esprits notoires ont recommandé les meilleurs poèmes : ils sont préférables aux meilleures histoires et enseignent mieux la *vérité* des caractères et la nature de l'humanité [1].

L'ellipse rhétorique ou picturale, qui constitue les caractères, c'est-à-dire les personnages, de la fable, figure l'ellipse morale qui forme les caractéristiques de l'humanité. La vérité n'est pas la fidélité servile à une nature donnée, mais l'expressivité d'une belle totalité. Autant dire que la nature n'est pas de l'ordre du fait, mais de la norme. Cette théorie de l'imitation ne vaut pas seulement pour la poésie et la peinture, mais pour la philosophie elle-même. Celle-ci, certes, n'est pas « toute fable », mais elle doit bien produire des totalités fictives destinées à figurer les mœurs.

Avec la question des fables, Shaftesbury retrouve les remarques de Bacon, sur l'expression hiéroglyphique ou parabolique de l'ancienne sagesse [2], et les débats antiques sur le rapport entre mythe et philosophie [3]. La poésie a un contenu philosophique, elle exprime la vérité des

1. « The mere Face-Painter, indeed, has little in common with the Poet ; but, like the mere Historian, copies what he sees, and minutely traces every Feature, and odd Mark. 'Tis otherwise with the Men of Invention and Design. 'Tis from the *many* Objects of Nature, and not from *a particular one*, that those Genius's form the Idea of their Work. Thus the best Artists are said to have been indefatigable in studying the best Statues : as esteeming them a better Rule than the perfectest Human Bodys cou'd afford. And thus some considerable Wits have recommended the best Poems, as preferable to the best of Historys ; and better teaching the *Truth* of Characters, and Nature of Mankind. » *Char.*, I, 144-145.

2. Voir *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, *op. cit.*, p. 106-110.

3. *Les Moralistes* font allusion à la fonction du mythe dans le questionnement philosophique. L'histoire de Prométhée n'est qu'une manière de ne pas répondre au problème de

mœurs ; mais c'est que la philosophie elle-même conduit à la poésie comme à un indispensable supplément de publication. La distinction entre les caractéristiques et les caractères, cette fois (comme dans le titre du dernier projet, les *Second Characters*) au sens des formes sensibles, ne signifie pas l'opposition entre, d'une part, une éthique qui exposerait la vérité sans fard des mœurs et des affections et, d'autre part, une esthétique comme art des apparences. Non, les caractéristiques elles-mêmes ne se présentent pas sans la médiation des formes de l'art, c'est-à-dire du dialogue, de la lettre, de la fable, tout comme les « nombres internes », c'est-à-dire le moral, doivent toujours, pour être appréhendés, être figurés par des proportions sensibles [1].

Shaftesbury, à plusieurs reprises, s'est fait l'émule de La Fontaine. En témoignent, non tant les plaisanteries grivoises et scatologiques de *The Adept-Ladys* [2], que les deux véritables fables, négligées par les commentateurs, que sont *The Fable of the Oaks, the Pines, and the*

---

l'origine du mal dans l'humanité. Philoclès suggère alors à Palémon un usage possible de la fable : « On n'imagine pas à quel point *un conte* est commode, pour divertir d'autres gens que les simples enfants, et combien il est plus facile de payer le gros de l'humanité dans cette monnaie de papier, que dans la monnaie sonnante et trébuchante de la raison. Nous ne devrions pas trop rire de ces philosophes *indiens* qui, pour satisfaire leur peuple sur la manière dont cette immense fabrique du monde est soutenue, répondent que c'est par un éléphant. – Et l'éléphant, de quelle manière ? – Question rouée, mais à laquelle on ne devrait aucunement répondre. C'est seulement sur ce point que nos philosophes *indiens* sont à blâmer. Ils devraient se contenter de l'*éléphant*, et ne devraient pas aller au-delà. Mais ils ont *une tortue* en réserve, dont le dos, pensent-ils, est assez large. Ainsi la tortue doit-elle porter la nouvelle charge ; et de la sorte l'affaire est pire qu'auparavant. » (*Char.*, II, 201-202.) N'est-ce pas une attaque contre toute sorte de récit des origines, y compris celui de la Genèse, et, en particulier – puisqu'il est question de l'origine du mal –, de la Chute ? L'histoire de l'éléphant est reprise de l'*Essai* de Locke, II, XIII, 19.

1. Voir *Sensus Communis*, part. IV, sect. 2 (*Char.*, I, 136-137).

2. *The Adept Ladys or The Angelick Sect. Being the Matters of fact of certain Adventures Spiritual, Philosophical, Political, and Gallant. In a Letter to a Brother* (PRO 30/24/46A/81) date de 1702. L'histoire commence par raconter comment l'auteur a été entraîné dans la secte d'une dame quaker admirée pour une singularité merveilleuse : entre autres magies, ses excréments se changeraient en or. Hélas, il n'en est rien. Arsamnès, c'est-à-dire John Cropley (sur cet ami, voir la biographie de R. Voitle), arrache l'auteur aux enthousiastes. Le lendemain, nos héros se rendent au culte. Shaftesbury en profite pour plaider en faveur d'une conformité avec les rites établis, contre les excès fanatiques. A. O. Aldridge, dans « Shaftesbury's Rosicrucian Ladies », *Anglia*, 103 (1985), 297-319, a tenté d'interpréter l'intention polémique du texte. Il s'agirait d'une charge contre les rosicruciens, dont l'ami de Furly qu'est Francis Mercure Van Helmont, et, peut-être, contre un Toland qui, lors de son passage à Edimbourg en 1693, s'en serait réclamé. Le propos d'A. O. Aldridge, malgré

Pinasters[1] et *The Fable of the Wise Puppy*[2]. La première est une allégorie de la tentative de la reine Anne, figurée par Diane, et de Marlborough et Godolphin, de rompre l'alternative entre les vieux *Whigs* – représentés par les chênes qui aiment la liberté sauvage – et les *Tories* – ces pins, si faciles à cultiver dans les jardins des palais, dont l'ombre plaît aux satyres – en promouvant une espèce politique misérable et ambiguë, les pinastres (les *Whigs* de la cour). La seconde fable qui, pour dire les compromissions politiques, raconte une histoire de chiens qui font un marché autour du morceau qu'ils convoitent[3], est intéressante parce qu'on la retrouve sous une autre forme dans les *Mélanges*, IV, chap. 1 : sur un rivage maritime, deux chiens croient voir flotter une nourriture divine, alors qu'il ne s'agit que d'une épave, et, pour l'obtenir, entreprennent, à en crever, de boire l'océan[4]. Cette allégorie de l'ambition politique est introduite par des remarques générales sur l'usage des fables.

> Aussi sérieuse qu'on suppose la MORALE être *en elle-même*, je considère que c'est une chose essentielle dans sa communication, que de prendre de temps en temps l'air naturel de la *plaisanterie*. La première MORALE qui fut jamais communiquée dans le monde, le fut dans des *paraboles*, des *contes* ou des *fables*. Et les derniers et les plus consommés propagateurs de morale, dans les temps les plus policés, étaient de grands *conteurs* et émules de l'honnête ESOPE[5].

On pourrait se demander, si la caractérisation de mœurs s'accommode ainsi plutôt d'une fable, pourquoi Shaftesbury a adopté le formalisme de

---

des éléments très précis, comme une comparaison du lexique du conte avec la traduction anglaise du texte de Rosencreutz parue en 1690 sous le titre de *The Hermetick Romance*, reste conjectural. De plus, il est entaché d'erreurs. Par exemple, « Mick » n'est pas Shaftesbury mais, comme l'a montré R. Voitle, son ami Thomas Micklethwayte (*The Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713*, *op. cit.*, p. 200).

1. PRO 30/24/22/7, f 529 d-530 g.
2. PRO 30/24/22/7, f 530 d-533 g.
3. Sa morale est « un homme peut servir son pays honnêtement, tout en sachant mettre un prix à ses services, et se servir aussi à son tour ».
4. *Char.*, III, 207-209.
5. « As grave however as MORALS are presum'd *in their own nature*, I look upon it as an essential matter in their Delivery, to take now and then the natural Air of *Pleasantry*. The first MORALS that were deliver'd in the World, were in *Parables*, *Tales*, or *Fables*. And the latter and most consummate Distributers of Morals, in the very politest times, were great *Tale-Tellers* and Retainers to honest AESOP. » *Char.*, III, 205-206.

l'*Enquête sur la vertu* pour exposer sa morale. Mais l'auteur des *Mélanges*, lui-même, ne manque pas de s'en étonner, raille la gravité de l'*Enquête*, et – raffinement ultime – commet, pour introduire la fable des chiens et de l'épave, une petite fable sur cette nécessité de la fabulation :

> En guise d'expérience appropriée, imaginons un instant notre sérieux *enquêteur* se donnant du mal pour nous montrer, en longueur, les excursions, vagabondages, expéditions, contre nature et malheureuses, de nos IMAGINATIONS et OPINIONS incontrôlées, dans un monde de *richesses*, d'*honneurs*, et d'autres biens qui connaissent flux et reflux. [...] Il est à parier que nous pouvons trouver encore assez de loisir pour recevoir cette introduction par une autre méthode. Et je garantis le succès, si un *moraliste* plus joyeux de l'*école* d'ESOPE se présentait et, entendant parler de cette *chasse* que décrit notre *philosophe*, demandait la permission de la représenter sur le vif au moyen d'un *mâtin* domestique ou deux, sortant de l'élevage ordinaire de son maître [1].

Un développement mi-figue mi-raisin du *Soliloque*, part. III, sect. 3, raille le goût nouveau des récits de voyage. Il n'est qu'une nouvelle crédulité. Aux prodiges de la Bible, on préfère désormais les prodiges asiatiques ou américains. Le roman moderne est également fondé sur cet intérêt pour les merveilles. En somme, « on a bien plus de plaisir à écouter les récits monstrueux d'hommes monstrueux, et de leurs mœurs, que les narrations les meilleures et les plus policées des affaires, des gouvernements, et des vies du peuple le plus sage et le plus policé » [2]. A cette corruption du goût, s'oppose le modèle antique du poème, parce qu'il ne produit pas l'étonnement, mais la vérité. Sa force ne consiste pas à raconter des faits, mais à construire une fiction :

> Car des *faits* rapportés malhabilement, si grandes soient la sincérité et la bonne foi, peuvent s'avérer la pire espèce de tromperie. Et de simples

1. « As an Experiment in this case, let us at this instant imagine our grave *Inquirer* taking pains to show us, at full length, the unnatural and unhappy Excursions, Rovings, or Expeditions of our ungovern'd FANCYS and OPINIONS over a World of *Riches*, *Honours*, and other ebbing and flowing Goods. [...] 'Tis odds but we might find Vacancy still sufficient to receive Instruction by another Method. And I dare answer for Success, shou'd a merrier *Moralist* of the AESOPEAN-*School* present himself ; and, hearing of this *Chace* describ'd by our *Philosopher*, beg leave to represent it to the life by a homely *Cur* or two, of his Master's ordinary Breed. » *Char.*, III, 206.

2. *Char.*, I, 345.

mensonges, judicieusement composés, peuvent enseigner la vérité des choses, bien mieux qu'aucune autre manière[1].

L'autorité du chap. 24 de la *Poétique* est invoquée. S'il y a un merveilleux propre à la fable, il prend sa place dans l'économie de l'expression des mœurs, et ne se confond pas avec l'étonnement, crédule, des romans et des mémoires. Néanmoins, nous devons nous demander si l'opposition faite par le *Soliloque* entre la fable ou le poème, d'une part, et, d'autre part, le roman, n'est pas relative et contingente. Shaftesbury reproche au roman, comme aux mémoires, d'être informe, parce que dépourvu de toute mesure que lui donnerait une intrigue ou une intention morales ; de reposer sur une curiosité malsaine plutôt que sur l'intérêt pour la vérité des mœurs. Mais les structures poétiques de la fable sont celles-là mêmes qui fondent le roman : caractérisation et dialogisme[2]. Il suffirait au roman d'être un peu plus philosophique, c'est-à-dire de se donner pour fin – comme ce sera le cas chez Fielding[3] – la mise en scène des mœurs et leur critique, pour qu'il hérite de la fable toutes ses capacités.

Il faut être attentif à l'art qu'a Shaftesbury de déléguer à une intrigue et à un jeu entre des personnages le sort d'une question dont il ne veut pas directement dire davantage au lecteur. Selon une méthode qu'exploite le *Spectator* d'Addison et Steele, on substitue, à la voix unique d'un auteur qui s'adresse à son public, des communautés fictives, qui débattent à une table ou dans une allée ; on préfère les narrations aux prescriptions. Il n'est pas étonnant que l'ensemble des *Caractéristiques* se termine sur ce genre de petite histoire. Le dernier chapitre du cinquième *Mélange* se transforme en effet en mise en scène d'une longue conversation. Une fois de plus, c'est le sujet lui-même qui exige la forme de la fable : il s'agit, sous couvert de positions anglicanes ortho-

1. « For *Facts* unably related, tho with the greatest Sincerity, and good Faith, may prove the worst sort of Deceit : And mere *Lyes*, judiciously compos'd, can teach us the Truth of Things, beyond any other manner. » *Char.*, I, 346.

2. Shaftesbury, comme le montrent les notes de *Plasticks*, admirait le *Télémaque* de Fénelon dont il possédait plusieurs éditions.

3. Sur l'importance de Shaftesbury chez Fielding, voir B. Frey, *Shaftesbury und Henry Fielding. Shaftesburys Ethik und Humorgedanke in Henry Fieldings komischen Epos*, Berne, Arnaud, 1952.

doxes, celles de Jeremy Taylor et de Chillingworth, de plaider pour une liberté de conscience entière et positive, au-delà d'une simple tolérance, en argumentant à partir de la fragilité et la pluralité des traditions et de la révélation elle-même [1].

Le genre des *Mélanges* en tant que mélange des genres constamment autorise le passage de l'argumentation à la fiction et l'usage des histoires. Dans la grande histoire de la superstition que retrace le deuxième *Mélange*, Shaftesbury touche un sujet trop dangereux pour ne pas emprunter les voiles de la fable :

> Comme il y a bien des privilèges plus considérables, en manière de variation, d'interruption et de digression, qui sont permis à nous autres *auteurs* de MÉLANGES, et en particulier à ceux qui sont les *commentateurs* d'autres auteurs, je me satisferai de rester mystérieux sur cette question, et de ne pas m'expliquer moi-même plus avant que par une *histoire* fameuse, qui paraît convenir au propos de notre auteur, et au présent argument [2].

Fameuse, l'histoire qui suit l'est en effet [3] : s'estimant menacés dans leur commerce par le prosélytisme de Paul, les orfèvres qui profitaient de la renommée du temple d'Ephèse favorisent un sursaut fanatique. Dans la contagion enthousiaste, la foule fait retentir la formule « grande est la Diane des Ephésiens ! ». Shaftesbury raconte l'histoire en lui appliquant les cadres et le vocabulaire des controverses politico-religieuses de son temps. Il apparaît, à qui sait l'entendre, que les païens bigots qui proclament « the Church in danger » représentent la Haute Eglise d'un Sacheverell [4]. Et le secrétaire qui apaise les craintes des fanatiques, en

1. *Char.*, III, 317-344.

2. « As there are many greater Privileges by way of Variation, Interruption, and Digression, allow'ed to us *Writers of* MISCELLANY ; and especially to such as are *Commentators* upon other Authors ; I shall be content to remain mysterious in this respect, and explain my-self no further than by a noted *Story* ; which seems to sute our Author's purpose, and the present Argument. » *Char.*, III, 82.

3. *Actes des Apôtres*, 19.

4. Shaftesbury suivit de près la controverse, comme en témoignent, par exemple, sa lettre à Jean Le Clerc du 19 juillet 1710 (*Life, Unpublished Letters...*, p. 424), ses deux lettres à Furly du 22 mai 1710 et du 19 juillet 1712 (*Original Letters of John Locke, Algernon Sidney, and Lord Shaftesbury* (1847), 198 et 207). Un catalogue de sa bibliothèque mentionne l'édition de 1708 des sermons d'Atterbury et un *Dr Sacheverell's tryal before the house of Peers*, Londres, 1710. Shaftesbury était, par ses positions philosophiques autant que politiques, proche de l'adversaire de Sacheverell et d'Atterbury, le prélat *whig* Benjamin Hoadly. Ajoutons qu'au

les assurant que personne ne conteste leur culte et que l'Eglise n'est pas mise en danger par les chrétiens, est comparé à un « non-conformiste, ou, au moins, un conformiste occasionnel »[1]. L'idée de conformité occasionnelle, c'est-à-dire d'une soumission purement extérieure et formelle aux exigences de l'Eglise d'Etat, garante de la liberté de croyance et de l'ordre public, désigne très précisément l'idéal théologico-politique de Shaftesbury[2]. L'histoire d'Ephèse sert à suggérer que, sans les critiques, non seulement des prélats *whig*, mais aussi des libres penseurs, l'Eglise anglicane resterait aux mains du fanatisme. Cette fable repose sur un code qui, pour un lecteur averti, était transparent. La formule « Great is Diana of the Ephesians » est en effet le titre d'un pamphlet qu'on trouve dans d'autres *Mélanges*, ceux du déiste radical Charles Blount : on y rend les prêtres païens responsables de la superstition et des *prétendues révélations*[3].

La question de la fable est inséparable des stratégies qui lui donnent son véritable motif. Comme nous le verrons, en partant du problème, essentiel pour les déistes, de l'ésotérisme et de l'exotérisme, Shaftesbury ne pouvait manquer de rencontrer la fable comme un moyen irremplaçable de publication indirecte. C'est avec beaucoup d'*humour* que *Sensus Communis*, pour atténuer le scandale de la *Lettre sur l'enthousiasme*, prétend prévenir les excès de cet usage des fables :

> C'est faire vraiment œuvre d'humanité et de bienveillance, que de cacher de fortes vérités aux yeux tendres. Et l'accomplir en usant d'un divertissement plaisant, est plus aisé et plus civil que par une négation brutale, ou une réserve trop marquée. Mais mettre toute son industrie à confondre les hommes, avec des manières mystérieuses, et tirer plaisir ou profit de cette perplexité dans laquelle on les a jetés par un discours si nébuleux, est une sorte de raillerie aussi peu élégante que celle qui procède du plus grand sérieux, ou de la plus grave intention de tromper. Il peut être nécessaire, aujourd'hui aussi bien qu'auparavant, pour les hommes sages

---

procès de Sacheverell, des passages de la *Lettre sur l'enthousiasme* furent cités pour établir que la permissivité *whig* mettait bien l'Eglise en danger. Sur cette affaire, voir la présentation par D. Deleule du discours de Berkeley, *De l'Obéissance passive*, *op. cit.*

1. *Char.*, III, 85.

2. Voir notre chap. VI, 5.

3. *Great is Diana of the Ephesians : or, the Original of idolatry, together with the Politick Institution of the Gentiles Sacrifices*, dans *Miscellaneous Works*, Londres, 1695.

> de s'exprimer par *paraboles*, et avec un double sens, en sorte que l'ennemi soit abusé, et que *puissent entendre* ceux-là seulement *qui ont des oreilles pour entendre*. Mais c'est une sorte d'esprit vile, faible et stupide, que celle qui abuse tous également, et laisse l'homme le plus sensé, et jusqu'à l'ami, sachant aussi peu à quoi s'en tenir, et bien en peine de comprendre vraiment où l'on veut en venir, sur un sujet ou un autre[1].

L'allusion aux *wise men* prend tout son relief quand nous nous reportons au *Clidophorus* de Toland. En 1720, celui qui fut le protégé de Shaftesbury élabore une théorie de l'ésotérisme pour les Modernes, sur le modèle de celui des Anciens, et rapporte

> ce que [lui] raconta un proche parent du vieux LORD SHAFTESBURY. Ce dernier conversant un jour avec le major WILDMAN[2] au sujet des nombreuses sectes religieuses qui sont au monde, ils en vinrent à la conclusion, à la fin, qu'en dépit de ces divisions infinies causées par les intérêts des prêtres et l'ignorance du peuple, TOUS LES HOMMES SAGES SONT DE LA MÊME RELIGION. Là-dessus, une dame dans la pièce, qui semblait davantage soucieuse de son ouvrage que de leur discours, demanda avec quelque inquiétude de quelle religion il s'agissait. A quoi LORD SHAFTESBURY répondit aussitôt : *Madame, les hommes sages ne le disent jamais*[3].

Le mot est évidemment du premier comte de Shaftesbury, et non, comme on l'a cru[4], du philosophe lui-même. En revanche, l'intimité de Shaftesbury et de Toland rend très vraisemblable que ce « proche

1. « 'Tis real Humanity and Kindness, to hide strong Truths from tender Eyes. And to do this by a pleasant Amusement, is easier and civiller, than by a harsh Denial, or remarkable Reserve. But to go about industriously to confound Men, in a mysterious manner ; and to make advantage or draw pleasure from that Perplexity they are thrown into, by such uncertain Talk ; is as unhandsome in a way of Raillery, as when done with the greatest Seriousness, or in the most solemn way of Deceit. It may be necessary, as well now as heretofore, for wise Men to speak in *Parables*, and with a double Meaning, that the Enemy may be amused, and they only *who have Ears to hear, may hear*. But 'tis a mean, impotent, and dull sort of Wit, which amuses all alike, and leaves the most sensible Man, and even a Friend, equally in doubt, and at a loss to understand what one's real mind is, upon any Subject. » *Char.*, I, 63.

2. Sur le Niveleur John Wildman, voir O. Lutaud, *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 124-125.

3. *Clidophorus, or of the Exoteric and Esoteric Philosophy*, dans *Tetradymus...*, p. 94-95.

4. Voir A. Lantoine, *Un précurseur de la franc-maçonnerie : John Toland. Suivi de la traduction française du Pantheisticon*, Paris, Emile Nourry, 1927, p. 123-124.

parent » ne soit autre que le troisième comte. Le silence des *wise men* sur cette religion universelle – c'est, au mieux, la religion naturelle, au pire, rien – implique l'appoint des fables et des paraboles. C'est la même stratégie déiste qui conduira Shaftesbury dans les *Mélanges*, II, 3, à attribuer aux Ecritures le double sens des libres penseurs.

> Dans les parties les plus anciennes de l'histoire sacrée, là où le commencement des choses et l'origine de l'espèce humaine nous sont représentés, il y a des exemples suffisants de cette *familiarité de style*, de ce populaire et plaisant commerce, cette sorte de dialogue entre DIEU et l'*homme* ; je pourrais ajouter même entre l'*homme* et la *bête*, et, ce qui est encore plus extraordinaire, entre DIEU et SATAN.
> Aussi *allégoriquement*, ou selon le genre de la PARABOLE ou de la FABLE, qu'on puisse comprendre la chose, je suis certain du moins que les *récits*, *descriptions*, *narrations*, *expressions* et *tournures*, sont en elles-mêmes, bien souvent, extrêmement *plaisantes*, *divertissantes* et *enjouées*. Mais, craignant d'être d'aventure mal compris, si je proposais de mettre ces passages dans leur lumière propre (ce qui, toutefois, a été fait par d'incontestables bons chrétiens et parmi les plus érudits et les plus éminents théologiens de notre Eglise [1]), je m'abstiens d'aller plus loin dans ce genre d'examen ou de critique [2].

Milton n'est pas nommé ; mais il est clair que les remarques sur les personnifications et les dialogues qui constituent les fables bibliques expliquent pleinement le pari poétique de *Paradise Lost*. Il faut se reporter au *Soliloque*, part. III, sect. 3, où l'on soutient que le génie de Milton a été d'accomplir dans son poème épique une tendance à la mythologie

1. Le texte fait référence, en note, aux *Archeologiae Philosophicae* de Thomas Burnet, qui sentent moins le souffre que le *Traité théologico-politique* de Spinoza, pour autoriser une critique philosophique de la Bible.

2. « In the antienter Parts of Sacred Story, where the Beginning of things, and Origin of human Race are represented to us, there are sufficient Instances of this *Familiarity of Stile*, this popular pleasant Intercourse, and Manner of Dialogue between GOD and *Man* ; I might add, even between *Man* and *Beast* ; and what is still more extraordinary, between GOD and SATAN. / Whatsoever of this kind, may be *allegorically* understood, or in the way of PARABLE or FABLE ; this I am sure of, That the *Accounts*, *Descriptions*, *Narrations*, *Expressions*, and *Phrases* are in themselves many times exceedingly *pleasant*, *entertaining*, and *facetious*. But fearing lest I might be mis-interpreted, shou'd I offer to set these Passages in their proper Light (which however has been perform'd by undoubted good Christians and most Learned and Eminent Divines of our own Church) I forbear to go any further into the Examination or Criticism of this sort. » *Char.*, III, 121-122.

présente dans les Ecritures[1]. La ficelle du deuxième *Mélange* est grossière. Certes, il n'y est question que de l'humour et de l'enjouement : on ne saurait craindre l'usage de la moquerie dans les matières religieuses, puisque la Bible, et le Christ lui-même, en font usage. Mais, de ce fait, Shaftesbury reprend l'usage déiste des fables et la tactique qui consiste à imputer au texte sacré le mode de communication de la philosophie subversive :

> Quant au style de notre Sauveur, s'il est *véhément* et *majestueux* dans ses réprimandes ou discours déclamatoires les plus graves, il n'est pas moins *vif*, *humoristique* et *spirituel* dans ses réparties, réflexions, narrations fabuleuses, ou ses paraboles, rapprochements, comparaisons, et autres méthodes d'une censure et de reproches *plus doux*. Ses exhortations à ses disciples ; sa manière singulière d'indiquer leurs mœurs ; les images plaisantes sous lesquelles il cache sa morale et ses règles de prudence ; même ses miracles eux-mêmes (tout spécialement le premier qu'il accomplit) comportent un certain *entrain*, une certaine *allégresse*, et une BONNE HUMEUR si remarquables que je considère impossible de ne pas être ému d'une plaisante manière à leur récit[2].

L'intention du philosophe, dans ce passage, n'est-elle pas de justifier la dissimulation des *wise men*, en défendant l'*humour* du Christ ?

On ne saurait par conséquent abstraire la question éthique et esthétique de la fable de son usage déiste. C'est la même théorie qui revendique dans la fable un art de la dissimulation que les prophètes prati-

1. « Je répugnerais à examiner avec rigueur la réussite de notre grand poète, qui chanta si pieusement la *chute de l'homme*. La *guerre dans les cieux*, et la *catastrophe* de ce *couple* originel dont sortirent les générations de l'humanité, sont des matières dont la révélation est trop obscure, et qui ressemble tant à la *mythologie*, qu'elles peuvent d'autant plus aisément supporter toute construction figurée, ou tour fantastique, que le poète croira bon de leur donner. » *Char.*, I, 358-359. Le texte biblique est trop sublime pour servir de modèle, et trop fabuleux pour être compris.

2. « As for our Saviour's stile, 'tis not more *vehement* and *majestick* in his gravest Animadversions or declamatory Discourses ; than it is *sharp*, *humorous*, and *witty* in his Repartees, Reflections, fabulous Narrations, or Parables, Simile's, Comparisons, and other Methods of *milder* Censure and Reproof. His Exhortations to his Disciples ; his particular Designation of their Manners ; the pleasant Images under which he often couches his Morals and prudential Rules ; even his Miracles themselves (especially the first he ever wrought) carry with them a certain *Festivity*, *Alacrity*, and GOOD HUMOUR so remarkable, that I shou'd look upon it as impossible not to be mov'd in a pleasant manner at their Recital. » *Char.*, III, 122-123.

quèrent avant les philosophes, et un art elliptique de l'expression des mœurs. Les fictions permettent d'en suggérer plus qu'on ne dit, et d'embrouiller, dans le dialogue des caractères et par l'interposition des personnages, la communication de la philosophie. Avec la fable, l'art d'écrire n'est plus simplement la science des styles et des genres, mais la technique par laquelle les sages font entendre ce qu'ils ne disent pas. La morale des *wise men* n'est pas la clausule de la fable, mais son centre caché – du moins si l'on sait dire la fable « avec un tel *humour* qu'elle n'ait besoin d'aucune morale sentencieuse à la fin, pour qu'on en fasse l'application » [1].

1. « With such humour as to need no sententious *Moral* at the end, to make the application. » *Char.*, III, 206.

6

Art d'écrire et double philosophie

La position de l'art d'écrire est une implication directe du problème de la constitution de l'espace public. Nous savons de quelle manière la communication philosophique prétend à la maîtrise des conditions de l'entente, alors qu'elle suppose simultanément, puisqu'elle attend bien du public qu'il soit par lui-même capable de l'entendre, que ces conditions de l'entente constituent un sens commun [1]. Cette aporie du conseil trouve sa solution dans deux méthodes : d'abord celle du soliloque, c'est-à-dire de la préparation privée ; puis celle de l'art d'écrire, c'est-à-dire des voiles et de la dissimulation. Comme le soliloque, en tant que préparation à la publication, est impubliable, la sagesse de l'auteur, dans la publication, reste enveloppée.

> Car tous les *auteurs en général* sont, en un sens, de profession, des *maîtres d'entendement* pour l'époque. Et pour cette raison, dans les temps primitifs, les *poètes* étaient considérés comme des *sages* authentiques, parce qu'ils dictaient les règles de vie et enseignaient les mœurs et le bon sens. Je ne puis dire comment ils peuvent avoir perdu cette présomption. C'est leur bonheur et leur avantage propre de ne pas être obligés d'exposer ouvertement leur prétention. Et si, tandis qu'ils professent leur seule intention *de plaire*, secrètement ils *conseillent* et instruisent, ils peuvent désormais, peut-être, aussi bien qu'auparavant, être estimés avec justice les meilleurs et les plus honorables des auteurs [2].

1. Voir notre chap. II, 3.

2. « For all *Authors at large* are, in a manner, profess'd *Masters of Understanding* to the Age. And for this reason, in early days, *Poets* were look'd upon as authentick *Sages*, for dictating Rules of Life, and teaching Manners and Good Sense. How they may have lost

La voie des poètes modernes est celle de l'art d'écrire. La philosophie morale, afin de résoudre le problème de l'autorité, ajoute à la première solution de l'ascèse et du gouvernement de soi, par laquelle l'auteur se fait son propre maître, la solution de la fable, par laquelle l'auteur, clandestinement, est un maître dans le gouvernement des autres. Shaftesbury prétend dans ce passage du *Soliloque* que les fictions de l'art d'écrire permettent à la poésie de retrouver la dignité de l'ancienne autorité des sages. Quant à l'autorité des sages antiques, elle n'est pas plus assurée qu'une autre ; le lecteur du *Soliloque* comprendra qu'elle est entièrement conditionnée par l'exercice du dialogue avec le démon que pratiquaient les Anciens. Il faut par conséquent comprendre que la poésie, tout comme la philosophie, a pu trouver son principe dans le domaine privé de l'ascèse, et que la philosophie, tout comme la poésie, doit recourir à un art d'écrire.

1. LE MODÈLE DE LA DOUBLE PHILOSOPHIE

Par cette distinction entre l'activité philosophique secrète et la parole publique du philosophe, Shaftesbury semble reprendre les usages, très communs chez les déistes, de l'ésotérisme. On ne saurait apprécier la singularité de sa position sans l'inscrire préalablement dans l'ensemble des pratiques de la philosophie subversive. Berkeley, dans l'*Alciphron*, a particulièrement examiné les modalités de la communication de la libre pensée et peut nous éclairer sur ce point. Le genre du dialogue permet à Berkeley d'exposer les hésitations de cette stratégie. En un sens, l'idéal d'émancipation des *free thinkers* les conduit à rechercher la plus grande liberté d'expression. Comme le demande Lysiclès, « où serait l'avantage de la libre pensée si elle ne s'accompagnait pas de la libre parole, ni cette

---

their Pretension, I can't say. 'Tis their peculiar Happiness and Advantage, not to be oblig'd to lay their Claim openly. And if whilst they profess only *to please*, they secretly *advise*, and give Instruction ; they may now perhaps, as well as formerly, be esteem'd, with justice, the best and most honourable among Authors. » *Char.*, I, 155.

dernière de la libre action ? »[1]. La maïeutique d'Euphranor conduit même Alciphron à soutenir que toutes les vérités sont bonnes à dire[2]. Mais Berkeley sait bien que l'idéal d'une communication complète ne saurait être rempli par la libre pensée ; celle-ci est plutôt contrainte, devant le conformisme du commun, d'adopter des modalités plus réservées. Lysiclès, qui prône une destruction des préjugés populaires par la diffusion des idées nouvelles, reconnaît que les libertins ont dû dissimuler au public leur travail de sape et qu'ils sont en cela comparables à des taupes[3]. L'idéal de la diffusion n'est pas du tout abandonné, mais il trouve paradoxalement ses moyens de réalisation dans une pratique du secret. Alciphron résume remarquablement la stratégie des libertins :

> Le dicton dit vrai : un homme devrait penser avec les érudits et parler avec le vulgaire. Je répugnerais à présenter sous ce jour un homme de valeur à des hommes prévenus et ignorants. Les principes de notre philosophie ont en commun avec bien d'autres vérités en métaphysique, en géométrie, en astronomie et en philosophie naturelle, que des oreilles vulgaires ne peuvent supporter de les entendre. Toutes nos découvertes sont en soi vraies et certaines ; mais seule l'élite les connaît pour le moment, et elles paraissent étranges et singulières au vulgaire. Il est à espérer que cela passe avec le temps[4].

Toute vérité est bonne à dire, mais pas à n'importe qui. Notons que Berkeley reconnaît implicitement que, dans son combat contre la libre pensée, il a été amené à retourner contre elle les armes qu'elle avait forgées. C'est en cela que les libertins partagent leur devise avec d'autres philosophies. Le § 51 des *Principes de la connaissance humaine* énonçait déjà cette règle[5]. Il apparaît ainsi que la devise *penser avec les savants et parler avec le vulgaire*, qui légitime une distinction entre la parole exotérique et l'analyse ésotérique, est également le mot d'ordre de la dia-

1. *Alciphron*, dialogue II, 21, trad. S. Bernas, dans *Œuvres*, éd. G. Brykman, *op. cit.*, t. III, p. 113.
2. Dialogue III, 16, *op. cit.*, t. III, p. 159-160.
3. Dialogue II, 23, *op. cit.*, t. III, p. 116-117.
4. Dialogue I, 12, *op. cit.*, p. 60.
5. Voir G. Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, p. 219. La devise est également reprise par Rousseau dans le *Contrat social*, II, 7, éd. J. Ehrard, Paris, Garnier, 1975, p. 262.

lectique, si importante dans l'école écossaise comme chez Berkeley, entre la philosophie abstruse et le sens commun[1]. Quoi qu'il en soit, Berkeley donne le détail des techniques de communication des libres penseurs. Alciphron fait son autobiographie intellectuelle. Il commença par être latitudinaire parce qu'il ne considérait que les dissensions entre les sectes chrétiennes et recherchait un terrain d'entente, puis il fut déiste après avoir examiné les dissensions entre les religions du Livre et avoir vu qu'elles ne s'accordaient que dans le monothéisme, enfin il devint athée quand il découvrit la diversité irréductible de toutes les croyances. L'athéisme est l'apogée de cette progression fatidique et constitue le « grand secret » des libres penseurs[2]. Certes, c'est un lieu commun, chez les orthodoxes, d'affirmer que la pensée libérale d'un Tillotson est le premier degré du déisme. Mais l'*Alciphron* jette une vive lumière sur les hésitations des libertins et montre de quelle manière la position latitudinaire a pu constituer une des modalités de leur art d'écrire[3].

La théorie du secret et de l'art d'écrire n'est pas faite seulement par les censeurs, mais les libres penseurs eux-mêmes. L'intérêt de la pensée de Toland est ainsi de montrer une conscience aiguë du problème de la communication de la philosophie. Quel type d'espace public le déiste[4] peut-il se ménager, et de quelle manière ? La réponse de Toland aboutira à la formulation d'une théorie de la double philosophie. Le

1. Voir notre Introduction.

2. Dialogue I, 8-9, *op. cit.*, t. III, p. 48-49.

3. La *Théorie de la vision défendue et expliquée* revient sur ces questions à propos, spécialement, de Shaftesbury. Berkeley relève qu'il occupe apparemment une place à part, parmi les athées, puisqu'une « certaine manière d'écrire » lui permet de passer pour un partisan de la vertu et de la religion naturelle, notamment par la reprise, avec l'idée de sens moral, du *decorum* d'un Cicéron ; mais, sur le fond, il n'est que le plus discret des athées de ce temps : « Tout lecteur attentif peut découvrir que tels sont ses principes. » *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. II, trad. L. Déchery, p. 222-223.

4. On peut hésiter à qualifier Toland de déiste parce que, anticréationniste, il a pu faire un usage, comparable à celui de Spinoza, de la figure morale du Christ et se dire « nazaréen », alors que le déisme classique est plutôt créationniste et répugne à recourir, de quelque manière que ce soit, au christianisme. Toland préfère le qualificatif de « panthéiste », qu'il utilise à partir de 1705 (*Socinianism Truly Stated*). Le *Pantheisticon*, en 1720, abandonnera cependant les références testamentaires au profit d'autorités classiques, comme celle de Cicéron. Shaftesbury, dans les *Askêmata*, range son protégé, nous le verrons, au nombre des déistes de l'espèce matérialiste.

choix des modalités de la communication du panthéisme est cependant déterminé par les formes concrètes de l'espace public. Les hésitations que signale l'*Alciphron* trouvent leur explication dans une histoire des conditions politiques du commerce des idées. La tolérance instituée en Angleterre par l'Acte de 1689 ne signifiait pas, en effet, une entière liberté d'opinion. Athéisme et socinianisme font partie des troubles publics qui justifient l'intervention du magistrat. En ce sens, outre la réelle exclusion des charges publiques, en particulier pour les catholiques, les persécutions restent possibles. Tout est tolérable, hormis les désordres qui mettent en danger l'institution de la tolérance elle-même. La tolérance octroyée suppose en retour une conformité extérieure à un ordre politique et religieux instauré par l'Etat.

Toland est de ceux qui attendent de la tolérance plus qu'un droit discret et négatif accordé à la conscience de chacun – celui, somme toute, d'exercer sa liberté critique ou sa singularité religieuse comme à voix basse, ou en des espaces délimités et autorisés – et qui espèrent une propagation ouverte des lumières de la raison. Lorsque Toland, en 1697, rejoint l'Irlande pour oublier les déboires de *Christianity not Mysterious* devant le grand jury du Middlesex, il est présenté à Molyneux comme un ami de Locke et de Le Clerc. N'est-il pas l'objet, avec Locke, de l'accusation de socinianisme ? Mais un manque de retenue dans les *coffee-houses* irlandais, de bruyantes déclarations publiques conduisent Locke et Molyneux à se démarquer du trublion [1]. Après la condamnation au feu de *Christianity not Mysterious* par le parlement irlandais [2], son auteur se replie en Angleterre. Mais la tolérance, pour paraphraser une formule de Shaftesbury, ne peut pas s'accommoder d'une liberté philosophique dont la manière et l'expression ne sont pas encore assez modestes et civiles [3].

Le polémiste s'est ainsi heurté aux difficultés d'une contestation

1. Voir Des Maizeaux, *Some Memoirs of the Life and Writings of Mr John Toland, A Collection of Several Pieces of Mr John Toland*, vol. I (1726), p. XVIII.

2. *Ibid.*, p. XXIII-XXV.

3. Lettre à Jean Le Clerc du 6 mars 1705-1706 (vieux style) (*Life, Unpublished Letters...*, p. 352-354 et Rex A. Barrel, *Shaftesbury and « le Refuge français »*, p. 91-93). Voir notre chap. I, 1.

ouverte ; la tolérance qu'il espère pour l'Angleterre est plus que le régime juridique institué en 1689. La double philosophie, division de l'enseignement de la philosophie, oral ou écrit, en un pan ésotérique et un pan exotérique, est l'artifice requis pour remédier à l'absence d'un espace public véritablement libre. Parce que la critique ouverte n'est pas permise, la philosophie est contrainte de se replier sur un cercle d'initiés. La double philosophie doit être conçue comme une réaction, une solution trouvée par la philosophie devant l'impossibilité de sa libre communication. Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette doctrine ne soit formulée que tardivement, en 1720, à la fin du *Pantheisticon, sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae*, et dans la partie de *Tetradymus* intitulée *Clidophorus, or of the Exoteric and Esoteric Philosophy*. La double philosophie est un pis-aller ou un supplément : à défaut d'une libre parole, il convient de réduire le champ de plein exercice de la liberté critique à la sphère ésotérique, et de maintenir un exercice intense faute d'être étendu :

> [Le panthéiste] contemplera en silence et examinera tout seul les dogmes sacrés qui concernent la nature de Dieu (par exemple) ou celle des Ames, et il ne fera point part des Vérités ésotériques aux méchants, ni aux ignorants ; mais aux seuls Associés, ou à quelques autres gens habiles, intègres, et qui connaîtront déjà la nature des choses. Je sais bien que cette discrétion et cette retenue prudente ne plairont pas à tout le monde. Cependant, les Panthéistes ne cesseront pas d'être réservés, jusqu'à ce qu'il leur soit permis de penser ce qu'ils veulent et de dire ce qu'ils pensent[1].

Cette retenue est doublement limitée : d'une part, elle n'est que provisoire et contrainte ; d'autre part, elle est affichée, telle le sphinx[2] qui, devant le temple, annonce le secret, dit qu'il est sans dire ce qu'il est. La distinction entre l'ésotérique et l'exotérique ne se réduit pas à l'opposition du privé et du public ; au contraire, le cercle des initiés demeure un espace de publication : les panthéistes « ne traitent cette

1. *Petite dissertation sur la double philosophie*, annexe du *Pantheisticon*, dans A. Lantoine, *Un précurseur de la franc-maçonnerie : John Toland. Suivi de la traduction française du Pantheisticon*, *op. cit.*, p. 246. Lantoine reproduit un manuscrit clandestin que possédait son éditeur Emile Nourry. Pour le texte original, voir *Pantheisticon*, intr., texte latin et trad. italienne par O. Nicastro et M. Iofrida, Pise, ETS, 1996, p. 308.

2. Voir *Clidophorus*, dans *Tetradymus*, p. 70.

Philosophie nue, intègre et dépouillée de tout artifice et de toute obscurité, qu'à huis clos et avec des amis d'une prudence et d'une probité reconnue »[1]. De plus, le repli de la philosophie sur cet espace ésotérique, où elle peut se communiquer librement, n'implique pas du tout qu'elle se refuse à toute communication exotérique ; exotériquement, la communication se poursuit, mais par d'autres moyens : avec artifice et obscurité. Brouillée, codée, elle repose sur un art d'écrire. L'art d'écrire est la trace laissée dans la langue de l'enseignement exotérique par la libre pensée ésotérique : un art de lire peut découvrir dans l'enseignement exotérique son sens ésotérique. En somme, la double philosophie, constitution d'un espace public restreint, est l'effet du manque d'une tolérance absolue et de l'impossibilité d'un espace de communication étendu, homogène et transparent ; l'art d'écrire est à son tour l'effet de la double philosophie, comme un retour de l'ésotérique vers l'exotérique, une reconstitution indirecte, artificielle et fragile, de l'espace public étendu.

Clidophorus, ou *Le Porte-Clef*, est bien une histoire de la double philosophie[2]. Il faut comprendre que la double philosophie doit être interprétée à la lumière de ses origines, parce que tout son sens se trouve dans la structure qui l'a fait naître et qui repose sur un singulier effet de symétrie :

> Nous devrions cependant prendre soigneusement note de ce que les prêtres furent partout la cause qui poussa les philosophes à inventer ces manières occultes de parler et d'écrire. Car tandis que les prêtres dissimulaient avec industrie leurs mystères de peur que, s'ils étaient clairement entendus, ils puissent être exposés par les philosophes au rire du peuple, comme des choses mythiques, fausses et vaines, les philosophes, de l'autre côté, dissimulèrent leurs sentiments sur la nature des choses, sous le voile d'allégories divines, de peur que, s'ils étaient accusés d'impiété par les prêtres (comme il advint souvent), ils puissent être exposés à leur tour à la haine, sinon à la fureur, du vulgaire[3].

1. *Petite dissertation sur la double philosophie*, *op. cit.*, p. 240. Voir *Pantheisticon*, intr., texte latin et trad. italienne par O. Nicastro et M. Iofrida, *op. cit.*, p. 290.

2. Voir P. Lurbe, « *Clidophorus* et la question de la double philosophie », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), p. 379-398.

3. « We ought in the mean while most carefully to observe, that the Priests were every where the cause, why the Philosophers invented those occult ways of speaking and writing. For while the Priests industriously conceal'd their Mysteries, lest, being clearly understood,

Parce que les prêtres de l'antiquité, « qui se vantent d'une connaissance supérieure et surnaturelle, non sujette aux règles de la critique »[1], et tous ceux qui, égyptiens ou pythagoriciens, prétendent à une communication divine, refusent de vulgariser ce qui leur est révélé, en font mystère en le réservant aux initiés, et interdisent tout débat public, les philosophes ont été également contraints d'employer une « two-fold doctrine »[2], c'est-à-dire de limiter la critique ouverte au cercle des amis et de se conformer aux préjugés du vulgaire. L'idée de révélation, depuis les prêtres égyptiens et les « imposteurs païens » jusqu'à Moïse lui-même, emporte la prétention à une communication qui échappe à la critique de la communauté. La disparition d'un espace public étendu, due à l'interdiction faite au libre examen par les prêtres, l'enfermement ésotérique de leur savoir, produit une réaction symétrique chez les philosophes.

Assurément, les prêtres ne dissimulent leurs prétendus mystères que pour mieux soustraire leur imposture aux risques d'une contestation. Leur savoir ésotérique apparaît comme une mystification. A l'inverse, c'est la vraie doctrine qui est gardée secrète par les philosophes. L'ésotérisme clérical, situation souhaitée par les prêtres, interdit tout débat ; l'ésotérisme philosophique, situation subie, remédie à cette interdiction. Mais on ne comprendrait pas cette pensée si on en restait à cette opposition. La symétrie dissimule une identité : les véritables secrets de la religion égyptienne, derrière les voiles de la superstition destinés à complaire le vulgaire, ne sont rien d'autre que la doctrine panthéiste qui identifie la nature et la divinité[3]. La double philosophie est une invention qui répond à l'interdiction cléricale d'un débat public sur les mystères ; mais, derrière l'apparat exotérique des superstitions, le seul fond consistant de la religion que les prêtres refusent de dévoiler n'est-il pas précisément l'unique religion vraie, universelle et naturelle, le maté-

---

they might by the Philosophers be expos'd to the laughter of the people, as fabulous, false, and useless : the Philosophers, on the other hand, conceal'd their sentiments of the Nature of things, under the veil of divine allegories ; lest being accus'd of impiety by the Priests (which often happen'd) they might be expos'd in their turn to the hatred, if not to the fury of the Vulgar. » *Clidophorus*, p. 94.

1. *Ibid.*, p. 64.
2. *Ibid.*, p. 65.
3. *Ibid.*, p. 70-71.

rialisme panthéiste ? Il est conforme à la logique interne du panthéisme, qui se présente comme la vérité philosophique des religions révélées, de se retrouver lui-même, en quelque sorte, dans l'ésotérisme clérical. Et la *Petite dissertation*, qui se place constamment sous l'autorité du *De Natura Deorum* de Cicéron, ne manque pas d'insister sur la religiosité de l'ésotérisme panthéiste :

> Les Panthéistes peuvent être justement regardés comme Prophètes et d'une nature mystique. Car de même qu'autrefois *les Druides, qui avaient l'esprit plus élevé, étaient liés par des Sociétés* (suivant en cela les règles de Pythagore), *se sont élevés par l'étude des choses les plus cachées et les plus obscures*, de même les Associés socratiques s'appliquent à toutes les recherches où se sont illustrés les Druides et les Disciples de Pythagore [1].

Quelle différence entre un prêtre instruit dans les véritables doctrines et un philosophe ? Pourquoi les prêtres détruisent-ils par leur tyrannie tout espace public étendu, et contraignent-ils les philosophes, à leur tour, d'adopter un ésotérisme second ? Le seul intérêt que les prêtres puissent avoir à garder pour eux la vérité panthéiste, et à tenir le peuple dans l'ignorance, est le pouvoir que leur confère le secret. Les mystères ne sont pas autre chose que l'instrument de ce pouvoir des prêtres qui, à force de rétention et de dissimulation, s'assure à la fois le silence des masses amollies par les superstitions et, grâce aux prestiges du savoir, l'autorité. Tout autre, selon Toland, est le sens du secret philosophique. Il n'est destiné qu'à préserver une liberté fragile qu'une publication intempestive, comme le montre l'expérience de *Christianity not Mysterious*, risquerait de briser.

2. DÉISME, PROSTITUTION, IMPIÉTÉ

Il serait tentant d'interpréter les *Askêmata*, sur ce modèle, comme la doctrine ésotérique de Shaftesbury, par opposition aux *Caractéristiques*.

1. *Petite dissertation sur la double philosophie*, *op. cit.*, p. 239. Voir *Pantheisticon*, intr., texte latin et trad. italienne par O. Nicastro et M. Iofrida, *op. cit.*, p. 288.

Il ne s'agit cependant pas d'une doctrine, mais d'un entraînement. Et, comme tel, cet entraînement ne peut être dit ésotérique : il est simplement privé. Il s'adresse à soi, non à quelques-uns. L'ésotérisme est nécessairement une publication, ne serait-ce que pour les *happy few*. Tandis que l'exotérisme reste une expression, certes brouillée, de l'ésotérisme, puisqu'il le masque pour mieux le montrer, l'écriture publique de Shaftesbury n'est pas une expression de son écriture privée. Celle-là ne renvoie pas à celle-ci comme à son sens et son contenu véritable. On peut difficilement dire des *Askêmata* qu'ils sont le vrai contenu des *Caractéristiques*, même si celles-ci en réemploient des passages.

Assurément, le *Soliloque* remplit, dans l'économie du projet de Shaftesbury, une fonction comparable à celle de *Clidophorus*. Tous deux affirment publiquement la nécessité du secret. Mais, dans le cas du *Soliloque*, il ne s'agit pas d'un secret de polichinelle. S'il est un point sur lequel l'histoire a rendu justice à son auteur, c'est bien celui-là : le secret des *Askêmata* n'a pas été trahi. Toland est, au contraire, un militant bruyant de l'ésotérisme parce qu'il est un champion déçu de l'exotérisme.

Toute la question se ramène à celle de l'amitié. L'ésotérisme est la publication dans le cercle des amis. Mais les *Askêmata* sont une œuvre écrite à l'insu des amis et contre eux.

> TOUT SEUL ! – Comme vous le voyez : par manque d'une meilleure compagnie. Je possède une partie, c'est vrai, qui est appropriée à la compagnie, connaît la compagnie et en est connue ; mais aussi une partie qui est tout autre. [...] Pour la première de ces parties, c'est-à-dire la partie familière, conversante, *sociable* (car c'est ainsi qu'il faut l'appeler), je peux trouver assez de compagnons, une ample société ; mais pour l'autre, la partie *véritablement sociable*, où trouverai-je un compagnon, un aide ou un associé [1] ?

Alors que l'ésotérisme est toujours l'ésotérisme d'un *enseignement*, l'ascèse privée n'est même pas ésotérique parce qu'elle ne s'enseigne

1. « ALL ALONE ! – As you see : for want of better Company. I have a Part, 'tis true, that is fitt to come into Company, knows Company and is known ; but another Part that is not so. [...] For the first of these Parts, viz. the familiar conversible, *sociable* Part (for so it will be calld) I can find Companions enow, or large Society ; but for this latter, the *truly sociable*, where shall I find a Companion Helper or Associate ? » PRO 30/24/27/10, f 206 d-207 g, **301-302** (*Exer.*, 328-329).

pas. Shaftesbury considère du même œil ce qui, à propos de la doctrine de la double philosophie selon Toland, a été appelé espace public restreint et espace public étendu. Tous doivent être constitués. Faute de quoi, ils se ramènent à un lieu de perdition et d'imposture. A la sympathie qui pousse à se confier aux amis ou à tenter de les convaincre, les *Askêmata* opposent le « secret naturel »[1].

> Chaque fois qu'une certaine folie s'empare de toi, de celles qui invitent et entraînent à la familiarité et l'intimité, rappelle-toi ce qui a été dit ci-dessus. Rappelle-toi le SECRET NATUREL ; le combat, l'hostilité et l'opposition entre les principes ; la nature de cet abîme qui nous sépare. Rappelle-toi l'hypocrisie, l'imposture, la fourberie, l'usurpation : qui *ils* sont ; et ce que *moi-même* je suis. Qu'à cet instant nous nous entretenons masqués et travestis. Que je ne le prends pas pour ce qu'il est ; ni lui pour ce que je suis. Il se complaît avec un spectre ; et, moi-même, avec un autre spectre. [...] Déshabillez-nous ; mettez-nous nus l'un devant l'autre ; et voyons comment l'un et l'autre seront ébahis et stupéfiés. Voyons comment nous nous considérerons alors l'un l'autre. Comment supportera-t-il le spectacle de mes opinions ? Et moi les siennes, quand je les verrai à visage découvert et au naturel ? [...] Mes opinions, ou des affections telles que les miennes, peuvent-elles être endurées ? Ne suis-je pas un monstre pour lui ? Quand bien même il serait un de ceux de la meilleure qualité qui semblent des philosophes ? Et s'il était un croyant à sa manière ? Et s'il était un athée[2] ?

1. « Secretion » signifie la séparation. Il semble que Shaftesbury estime *contre nature* les passions qu'entraînerait la familiarité avec les autres. Une lecture puritaine a conduit B. Rand à voir dans ces thèmes un indice d'homosexualité, et à expurger en conséquence, dans *Life, Unpublished Letters...*, son édition des *Askêmata*. Nous signalons dans les notes de notre traduction des *Exercices*, *op. cit.*, les passages censurés par Rand.

2. « Whenever a certain Fondness comes upon Thee, such as invites and drawns towards Familiarity and Intimacy ; Remember what has been said above. remember the NATURAL SECRETION ; the Fight, Enmity, Opposition of Principles ; what it is that is plac'd as a Gulph between us. remember Hipocrity, Imposture, Imposition, Intruding : Who *they* are ; and What *I my Self* am. that we now talk to one another maskd, and in disguise. that I take not Him for Him ; nor he Me for Me. He pleases himself with a Specter ; and I myself with another Specter. [...] Set us Naked before one another ; and see how each will stare and be amaz'd. see how we shall then view one another. How will he bear the sight of my Opinions ? or how I his, when I see them bare-fac'd and naturall ? [...] Can my Opinions, or such Affection as mine, be bore with ? am not I a Monster to him ? what tho' he be one of the better sort, that seem to philosophize ? What if he be a Believer in a certain way ? What if he be an Atheist ? » PRO 30/24/27/10, f 67 d, **133** (*Exer.*, 168-169).

C'est l'espace public en général, qu'il soit ou non restreint aux associés, qui est inhabitable tant qu'il n'est pas constitué par les procédures spéciales que réalise la pratique du soliloque.

On doit distinguer, ici, entre une philosophie qui s'enseigne et une philosophie qui s'écrit. Toland, sans être un professeur, enseigne, et le problème de l'espace public le contraint à distinguer deux enseignements, l'un exotérique, l'autre ésotérique. Shaftesbury écrit, et le problème de l'espace public le contraint également à user de deux écritures, l'une publique, l'autre privée. Le dédoublement est similaire, mais n'a pas le même sens. L'écriture comme gouvernement de soi ne peut être ésotérique, elle est idiotique. Quant à l'ésotérisme, en lui-même, c'est-à-dire quand on l'envisage comme un enseignement réservé aux initiés, il n'a nul besoin d'être écrit. C'est quand il s'exprime dans les textes exotériques, entre les lignes, que l'ésotérisme requiert un art d'écrire. L'ésotérisme, pour Toland, est ainsi un remède dans le mal. On fait en petit ce qu'on n'a pas pu faire en grand. L'écriture de Shaftesbury n'est pas un pis-aller, mais une condition absolue de la constitution de l'espace public, en petit comme en grand, et de l'invention d'une saine autorité. On ne confondra pas le remède et la diète, la pharmacie du panthéisme et l'hygiène de l'ascèse.

Ce n'est pas simplement par tactique et intérêt que le déisme doit rester pudique. Le programme qu'énoncera un Lysiclès dans l'*Alciphron* court à l'échec. La véritable religion, qui exclut la révélation mais non la piété, ne doit pas être ouvertement communiquée parce qu'elle passerait pour de l'athéisme, ou un paganisme impie. Ce qu'elle est en effet, d'un certain point de vue : celui du vulgaire.

> Considère quel genre misérable constitue ce que nous appelons la *liberté de parole* sur les matières de religion et les rites établis du culte. Quel effet est produit, quand nous combattons ou attaquons des opinions telles que celles-là ; tout particulièrement si c'est fait d'une certaine manière, c'est-à-dire, si ce n'est en gardant une certaine économie et réserve ; si c'est violemment ; si c'est d'une façon mordante, et pour faire montre d'esprit ; si c'est pour user du ridicule et du mépris. [...] Ils ont bien cette bonne notion en général, qu'il y a un gouverneur suprême ; qu'il est puissant, qu'il est juste ; mais ils n'ont pas la juste connaissance de ce qu'est le pouvoir ni de l'impuissance ; de ce qui est juste, injuste, bien ou mal.

> [**121**] Comment pourraient-ils le savoir ? Où ont-ils appris à appliquer justement ces notions, et à les ajuster à leurs sujets propres ? Est-ce toi qui le leur enseigneras ? S'il n'en est rien, que leur enseignes-tu par cet autre biais, sinon l'impiété et l'athéisme ? Comment leur apparais-tu, sinon comme un homme sacrilège et profane ? C'est assurément ce que tu es, pour cette raison même. Car quel plus grand sacrilège est-il que de retirer les notions de la déité de l'esprit des hommes et d'y introduire l'athéisme ? C'est pourquoi, rappelle-toi, respecte ces rites, quels qu'ils soient, que certains à l'intérieur de leur propre esprit ont élevés à la déité, aussi bien que ces autres rites qu'on a élevés publiquement et dans ces temples extérieurs [1].

La « superstition moderne » ne doit pas être contestée directement. Elle constitue un pis-aller, ajoute Shaftesbury, parce qu'elle a le mérite d'être sans druides ni sacrifices humains. La conception stoïcienne de la πρόληψις est utilisée pour comprendre la relation entre les temples extérieurs et la vraie piété. Le christianisme n'est alors que la mauvaise application d'une prolepse. La piété philosophique est anticipée confusément par cette superstition [2]. Dans ce cas, il convient d'imiter « la chasteté, l'honnêteté, et la sainteté des Anciens », c'est-à-dire de *réserver* la philosophie et de participer formellement aux rites publics. Ce qui doit être caché

1. « Consider what a wretched kind that is which we call *free talking* about matters of Religion and the Establishd Rites of Worship : what the effect is, when we oppose or impugn such Opinions as those ; especially if it be done after a certain manner : that is to say, if it be not still with a certain Economy and Reserve : if it be vehemently ; if it be acutely, and as shewing Witt ; if it be rediculingly and with Contempt. [...] They have now the right Notion in generall ; that there is a Supream Ruler ; that He is powerfull, that He is just : but they know not rightly what is Power and what Impotence ; what is Just, Unjust, Right or Wrong. [**121**] How should they know ? where have they learnt to apply these Notions right, and accommodate them to their proper Subjects ? wilt thou teach them ? If not ; what dost thou teach them in this other way, but Impiety and Atheisme ? how dost thou appear to them but as one sacrelegiouse or prophane ? as indeed thou art, on this very account. for, what greater Sacrelege is there than which removes the Notions of Deity out of the Minds of Men, and introduces Atheisme ? remember therefore to respect these Rites, whatever they may be, which others have within their own Minds erected to the Deity, as well as those others Rites which they have publickly erected and in other outward Temples. » PRO 30/24/27/10, f 61 g-d, **120-121** (*Exer.*, 156-157).

2. Shaftesbury reprenait, dans le parchemin portatif qui les résumait, les *Askêmata*, **121** (*Exer.*, 157) : « Qu'est-ce qui te trouble ? La superstition moderne ? – Rends grâces de ce qu'elle n'est pas indienne. – Les prêtres chrétiens ? – Ce ne sont pas des druides. Rends grâces pour une superstition si inoffensive et si ingénieuse, si proche du platonisme. » PRO 30/24/27/11. Shaftesbury ne partageait manifestement pas l'intérêt de Toland pour les druides.

dans le déisme n'est pas l'impiété, mais la piété qui lui est propre, cette ferveur et cette πίστις païennes qui découvrent l'ordre universel et divin d'une nature incréée. Nous comprenons ainsi que Shaftesbury ait pu, à la fois, se convaincre dans les *Askêmata* qu'il ne pouvait exposer au grand jour le contenu véritable de sa philosophie et qu'il devait prendre soin de ne pas choquer le vulgaire, et publier la *Lettre sur l'enthousiasme* puis la diatribe antichrétienne des *Mélanges*. Il faut en inférer, sans que nous ayons encore tous les éléments pour le comprendre, que l'auteur estimait l'exposition directe de sa piété propre plus choquante que la diffusion, plus ou moins indirecte et voilée, de l'antichristianisme.

L'hypothèse d'une problématisation de la publicité, chez les libres penseurs, implique que la détermination de la position exacte de l'auteur, à partir de l'exposition de sa doctrine, est difficile. En effet, dans la mesure où le déisme n'est pas une position directement avouable, il existe, par-delà le contenu manifeste de l'œuvre, un déisme rentré. L'œuvre doit alors être lue à la lumière du postulat de l'art d'écrire. On objectera que le problème n'est pas là. Les polémistes orthodoxes ont bien souvent trouvé de meilleures raisons pour démontrer, sans l'ombre d'un doute, l'antichristianisme des *Caractéristiques*. La difficulté serait donc plutôt d'expliquer les contradictions et les hésitations. Aimable latitudinaire ou libre penseur ? Théiste sincère ou libertin ? Mais c'est bien le problème de la publication qui permet de trouver une solution déterminée à ces ambiguïtés. Parce qu'il est inquiet de la constitution de son propre espace public, le déisme de Shaftesbury, c'est-à-dire le projet d'établir une piété philosophique sur un fondement purement éthique et contre toute révélation, non seulement ne se professe pas directement, mais tend à s'exprimer par des formes toujours variées et non nécessairement compatibles. On peut comparer, de ce point de vue, la question de l'état futur dans l'*Enquête sur la vertu*, dont A. O. Aldridge prétend qu'elle reste compatible avec une position latitudinaire [1], avec les textes les plus radicaux des *Mélanges* qui assimilent

1. « Perceiving the iconoclastic passages in *Miscellaneous Reflections* in a total view of Shaftesbury, we can now be sure of his deism, but his first treatise, *An Inquiry Concerning Virtue*, was not openly antagonistic to revelation ». « Shaftesbury and the Deist Manifesto », art. cit., p. 304.

la révélation à des contes pour le vulgaire. Benjamin Hoadly pouvait soutenir des doctrines identiques, dans leur expression, à celles de l'*Enquête*[1], sans être réputé irréligieux, sinon par ses adversaires crypto-papistes. Nous avons vu, également, comment la *Lettre sur l'enthousiasme* exprime une philosophie de la disposition qui transforme en critique de la religion ce que la correspondance avec Ainsworth posait comme une préparation à une vie chrétienne[2].

On ne dira donc pas avec A. O. Aldridge que Shaftesbury présente plus « ouvertement » son antibiblisme dans les *Mélanges*. Il ne faut jamais perdre de vue que ce sont les plus intraitables des orthodoxes, comme John Brown, ou les plus sourcilleux des non-conformistes, comme John Leland, qui décodent l'art d'écrire. Sur ce point, Leo Strauss, répondant à l'objection selon laquelle les théologiens calvinistes ne furent pas trompés par le *Traité théologico-politique*, souligne que l'art d'écrire dissimule un « désaccord partiel, mais décisif, avec les croyants libéraux », mais non l'opposition manifeste à l'orthodoxie. Spinoza comptait sur la « sympathie » de ceux qui estimaient que l'enseignement essentiel de la Bible était moral[3]. Nous comprenons de cette manière que les *Caractéristiques* aient pu tromper leur monde. Non seulement ces essais passèrent aux yeux de Jean Barbeyrac pour l'œuvre d'un religieux libéral, mais, à la différence des textes de Toland, ils n'auront pas besoin de la

1. *Several Tracts...* (1715), III, *A Letter to the Reverend Dr. Francis Atterbury, Concerning Virtue and Vice* (1706), p. 126 : « virtue its own reward ». On ne peut pas soutenir que si l'homme ignorait l'existence d'un état futur – ce qui est la situation des païens – vertu et vice seraient indifférents. Néanmoins, Hoadly paraît s'opposer à Shaftesbury sur un point, l'usage du ridicule. Dans *A Brief Vindication of the Antient Prophets from the Imputations and Misrepresentations of such as adhere to our Present Pretenders to Inspiration. In a Letter to Sir Richard Bulkeley* (1709), dans *Several Tracts...*, V, Hoadly s'adresse à un défenseur des *French Prophets*. Il n'y a pas de nouvelle révélation à attendre après le Christ, hormis son retour (p. 232-233). On ne saurait assimiler les anciens et les nouveaux prophètes. Or cette assimilation revendiquée par les Cévenols est prise au mot par la *Lettre sur l'enthousiasme*, pour ridiculiser non seulement leurs nouvelles prophéties, mais tout christianisme inspiré. Hoadly ne manque pas de critiquer la tactique de Shaftesbury (p. 229-230), et est un des premiers à suggérer que la *Lettre* croit trouver dans le ridicule un « new test of truth ». Mais on pourrait très bien interpréter cette réserve de Hoadly comme une manière de se démarquer prudemment de Shaftesbury.

2. Voir notre chap. III, 1.

3. *Sur un art d'écrire oublié*, dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Seyden, Paris, PUF, 1992, p. 217.

diffusion manuscrite clandestine pour se populariser sur le continent. Il nous est difficile aujourd'hui de distinguer ce qui, dans l'art d'écrire, relevait d'un code transparent et ce qui constituait un voile plus épais.

Les polémiques menées par Toland sont, pour Shaftesbury, le modèle d'une inversion entre le privé et le public. Il n'est pas sûr que l'exposition tardive de la doctrine de la double philosophie change la question. Peu importe que le dévoilement du déisme soit exotérique ou ésotérique. Même ésotérique, cela reste une impudeur ; Shaftesbury savait combien le secret de Toland était insuffisant tant il était affiché ou affecté [1]. L'écriture privée, en tant que préparation, ne saurait paraître elle-même devant le public ou les amis. Pour l'ascèse, c'est-à-dire la désocialisation préparatoire, il faut une morale par provision qui règle les rapports avec autrui. Cette morale a pour principe l'enveloppement et pour modèle l'ironie socratique.

> Si le premier de ces trois *grands* [2] (dont le rôle fut préparatoire, L. III, chap. 22) s'enveloppa lui-même comme il le fit, et à *son* époque, qu'en est-il à plus forte raison pour *toi* ? Et en *ton* époque ?
> Si le siècle *alors* ne supportait pas une publication, comment pourrait-il bien la supporter *à présent* ?... Ce n'était pas alors encore mûr ; maintenant, c'est pourri.
> Rappelle-toi, par conséquent : selon la manière et le degré qui conviennent, le même enveloppement, la même ombre, le même rideau. La même douce ironie. Et veille à t'inventer sur cet article un caractère qui soit proportionné, à la fois par rapport à toi-même et à l'époque. A t'inventer une semblable contenance, semblables registre, ton, accent, compatibles avec la vraie gravité et simplicité, quoique accompagnés de bonne humeur et d'un genre de raillerie qui conviennent à l'enjouement divin dont il est question ailleurs [3].

1. Les quelques lettres conservées au Public Record Office témoignent d'une manie du secret. Elles ne sont pas signées et finissent parfois sur un « you know who ». Dans la lettre du 22 octobre 1705, Toland assure à Shaftesbury qu'il ne bavarde plus et ne fréquente plus les cafés. Cette lettre comporte aussi une allusion au *Grecian Club* qui accuserait Toland d'être passé du côté des *Tories* (PRO 30/24/20/105).

2. Socrate, Diogène de Sinope, Zénon de Citium. Voir *Entretiens*, III, 21, 18-19.

3. « If the first of the Three *Great-Ones* (who had the preparatory Part, L. 3. C. 22) involv'd himself as he did in *those* times ; how much more *thou* ? and in *these* ? / If the Age *then* bore not a Declaration ; how much less *now* ?...Then not ripe : now rotten. / Remember therefore, in manner and degree, the same Involution, Shadow, Curtain. The same soft Irony. and to find out a Character in this kind according to Proportion both in respect of Self and

L'exposition de l'ascèse serait sa dénaturation. L'« enveloppement » que Socrate pratiquait en son temps vaut *a fortiori* aujourd'hui ; le colloque intérieur, avec le démon, suppose un arrachement hors de l'époque. Si l'ascèse a pour finalité d'éviter l'imposture dans la communication, il n'y aurait pas de plus grande imposture que de publier l'ascèse elle-même. Les *Askêmata* qualifient de prostitution[1] un tel renversement, et pastichent Epictète pour s'interdire un tel *show* de la technique de soi :

> S'entretenir avec les autres au sujet de l'œuvre de culture de soi ; au sujet de ce qui se passe à l'intérieur ; quels vices demeurent, quels remèdes, quelle application ; c'est semblable à cette sorte de pédanterie qui consiste à raconter les maux et les médecines, quelle eau a été lâchée, quelles déjections. Homme ! En quoi cela nous importe-t-il ? Prends ta médecine, purge-toi, vomis, en sorte que tu puisses te porter mieux et venir au-dehors ; mais que nous importent les déjections ? Pourquoi nous entretenir de ta bile[2] ?

Le malentendu par excellence porte sur la question de la foi. La ferveur que la raison, comme nous l'avons vu, emprunte à l'enthousiasme, et qui découvre l'ordre de la nature, pourrait passer, en public, pour de l'athéisme. Il convient donc d'assurer un *modus vivendi* avec la superstition populaire qui rende possible un exercice pacifique des relations sociales et garantisse à la philosophie une sécurité suffisante. D'où le reproche constant que Shaftesbury fait aux déistes : ils prostituent la philosophie en exposant au grand jour des principes incompréhensibles et inadmissibles pour le vulgaire[3]. Encore ne sont-ils pas assez francs

---

Times. To find out such a Tenour as this, such a Key, Tone, Voice, consistent with true Gravity and Simplicity, tho' accompanyd with Humour and a kind of Raillery agreable to that divine Pleasantry mention'd elsewhere. » PRO 30/24/27/10, f 237 g, **362** (*Exer.*, 381).

1. Voir, par exemple, **371** et **193 bis** (*Exer.*, 390 et 238).

2. « To discourse with Others about the Work of Self-Improvement ; about what passes within ; what Vices remain, what Remedyes and Application ; is like that Sort of Pedantry which tells of Distempers and Physick, what Water has been made, what Stools. Man ! what have we to do with this ? Take thy Physick, purg, vomit, that thou mayst be well and come abroad : but what have wee [*sic*] to do with Stools ? why talk to us of Flegme ? » PRO 30/24/27/10, f 78 g, **154** (*Exer.*, 190).

3. Dans la lettre du 26 mai 1710, qui accompagne l'envoi du *Soliloque* à Lord Somers, Shaftesbury assure qu'il ne veut pas publier quoi que ce soit qui choque directement le public (PRO 30/24/22/4, f 354 d ; *Life, Unpublished Letters...*, p. 420-421).

pour exposer aussi clairement qu'Epicure le fond de leur pensée, et leur doctrine n'en est que plus dangereuse.

> Qui sont ces *déistes* ? Comment s'arroger ce nom ? en vertu de quel titre ou prétention ?... Le monde ! le monde ! Mais lequel ? Eh bien ? Une *masse modifiée* ? de la *matière* ? du *mouvement* ? [**249**]... Qu'est-ce que tout cela ? Qu'est-ce que la *substance* ? Qui le sait ? [...] Quel est ce *déisme* dont ils parlent ? En quoi diffère-t-il du simple *athéisme* ? Est-ce quelque secrète vertu (comme la magie) qu'ils assignent aux choses ? Est-ce la nature plastique, ou les atomes d'Epicure ? – Mais Epicure était plus sincère, car le sien est seulement un dieu pour le vulgaire, *ad populum phaleras* [« du clinquant bon pour le peuple »]. Mais il ne prétend pas le porter dans la philosophie, ni rien résoudre dans la nature par son moyen, ou par quelque principe de ce genre. Et il n'est personne pour appeler les atomistes des *déistes*... De quel système sont donc ces *déistes* ? Ce n'est ni celui de Démocrite, ni celui des épicuriens. Sont-ils péripapéticiens, platoniciens, pythagoriciens, pyrrhoniens ? Eh bien [1] ?

Stoïciens, ils ne le sont pas suffisamment, parce qu'ils substituent à la sage connexion de toutes choses un mécanisme aveugle et à la dilatation de l'esprit divin dans toute la nature on ne sait quel pouvoir de la matière. La charge porte manifestement contre le « pythagoricien » Toland. Substance et attribution essentielle du mouvement sont les termes précis dans lesquels les *Letters to Serena*, IV et V, publiées en 1704, pensent, prétendument contre Spinoza, la matière. Même la question de la « nature plastique » ne paraît pas renvoyer ici à Cudworth [2], mais au panthéiste irlandais [3]. Ce texte du second carnet des *Askêmata* date au plus tôt de

1. « Who are these *Deists* ? how assume this Name ? by what Pretence ?...The World ; the World ? say what ? how ? *a Modifyed Lump* ? *Matter, Motion* ? [**249**]...what is all this ? *Substance* what ? Who knows ? [...] What is this *Deisme* they talk of ? What difference from meer *Atheisme* ? Is it some secret Vertue (like Magick) which they assign to Things ? Is it the Plastick Nature ? or Epicurus's Atomes ? – But Epicurus was more sincere. for his is only a God for the Vulgar. *ad Populum Phaleras*. but he pretends not to bring this into Philosophy nor resolve any thing in Nature by this, or any such like Principle. Neither dos any one call the Atomists *Deists*... Of what System, then, are these *Deists* ? of Democritus's or the Epicurean's they are not. Peripateticks, Platonists, Pythagoreans, Pyrrhonists ? What ? » PRO 30/24/27/10, f 180 g-d, **248-249** (*Exer.*, 286-287).

2. Pour Cudworth, la nature plastique était tout au plus une *délégation* de Dieu. Voir *The True Intellectual System of the Universe* (1678), livre I, chap. III, sect. 37, *The Digression Concerning the Plastick Life of Nature, or an Artificial, Orderly and Methodical Nature.*

3. Voir, par exemple, le concept de puissance plastique dans *Two Essays Sent in a Letter from Oxford to a Nobleman in London* (1695).

1703. La destinataire des *Lettres* est Sophie-Charlotte, reine de Prusse. Les *Askêmata* mentionnent les relations de « T...d » et de la reine de Prusse comme un exemple de compromission courtisane[1]. Tout un faisceau de présomptions indique qu'il s'agit bien des préoccupations de Toland. Un supplément biffé au texte de la première version des *Moralistes*, l'*Enthousiaste sociable*, précise la critique en dénonçant les trois manières d'être matérialiste, selon qu'on se réclame de l'école spinoziste, cartésienne, ou lockienne.

> Que devrons-nous dire à cette sorte d'hommes qui, établissant une unique substance qu'ils disent *matérielle*, font de toute pensée un *mode* de cette substance qu'ils font passer, sous ces modifications et pour ainsi dire ce *découpage* par les diverses natures subalternes, pour une *divinité suprême* ? Que devrons-nous dire aux autres membres de la même famille philosophique qui font accomplir à la matière et au mouvement tout ce qui peut être fait par les créatures vivantes, et qui, pour résoudre les conséquences odieuses de cette hypothèse, dénient la vie aux animaux communs ? Que devrons-nous dire à ces autres qui, une fois qu'ils ont établi une déité sur une démonstration de ce que la matière ne peut pas penser, autorisent ensuite cette possibilité (par la puissance de Dieu) pour un système de pure matière de posséder la pensée ; et sont en mesure de faire servir leur *substance matérielle* à tous les effets et les fins qui étaient ceux de leur *substance immatérielle*[2] ?

La première manière est celle de Spinoza (dont Toland, dans les *Lettres à Séréna*, donne une variante en affirmant que le mouvement n'est pas simplement local, mais est un attribut de la substance), la

1. **197 bis** (*Exer.*, 242). Sur Toland, Leibniz et Sophie-Charlotte, voir M. Fichant, « Leibniz et Toland : philosophie pour princesses ? », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), p. 421-439.

2. « What shall we say then to a sort of Men who establishing one single Substance which they call *materiall*, make Thought of every kind to be *a Mode* of it, and give us this Substance, thus modify'd, and as it were *carv'd out* into the many inferiour Natures, for *a supream Deity*. What shall we say to others of the same Lineage in Philosophy who make Matter and Motion perform all that can be done by Living Creatures, and to solve the invidiouse Consequences of this Hypothesis, deny that common Animal have Life. What shall we say to others who when they have establish'd a Deity on a Demonstration that Matter cannot think, allow afterwards a possibility (by God's power) for a System of meer Matter to have Thought ; and can make their *material Substance* serve to all the intents and purposes of their *immaterial one* ? » PRO 30/24/26/6, f 32 d et 33 g. Ce passage, biffé sans doute pour sa forme trop scolaire, n'apparaît pas dans *Les Moralistes*.

deuxième est celle de Descartes, la troisième est celle de Collins, qui pousse à son terme l'hypothèse de Locke selon laquelle la matière pourrait penser.

Les *Askêmata*, comme ce supplément à l'*Enthousiaste sociable*, montrent que Shaftesbury ne se comptait pas lui-même au nombre des déistes. Mais c'est qu'il appelle ici déistes les matérialistes, non ceux qui rejettent une religion fondée sur la révélation et le pouvoir des prêtres [1]. On remarquera cependant que le terme de *theism* ou *theist* n'apparaît jamais dans les *Askêmata*. Dans la langue de l'époque, les termes sont d'ordinaire rigoureusement interchangeables, et cela reste valable dans les *Askêmata*. Doit-on tenir cependant pour insignifiant le fait que *Les Moralistes* préfèrent parler de *théisme* plutôt que de *déisme*, quand il s'agit de décrire la position de l'auteur [2] ? L'index des *Characteristicks* comprend pourtant trois entrées distinctes qui méritent d'être attentivement comparées. « Deist, the name set in opposition to christianity. II, 209 » montre un usage simplement péjoratif du terme. Or, ce passage des *Moralistes*, part. I, sect. 2, part de la synonymie usuelle des deux termes pour distinguer le vrai *théisme* de ce que les *déistes* en ont fait. Palémon s'adresse au sceptique Philoclès :

> Votre projet, me dites-vous, est en passe de me réconcilier avec votre caractère, dont je commençais à me défier. Car aussi hostile que je sois à la cause du *théisme* ou au nom de DÉISTE quand ils sont pris dans un sens qui exclut la révélation [3], je considère cependant que la racine de tout est,

1. Shaftesbury s'accorde avec les déistes sur la question du gouvernement de l'Eglise, et en particulier avec Tindal. Voir notre chap. IV, 2.

2. Les éditeurs de la traduction de l'*Enquête* dans *Œuvres complètes* de Diderot, t. I, « Le modèle anglais », Paris, Hermann, 1975, p. 297, soutiennent que « cette distinction entre *déisme* et *théisme* n'existe pas chez Shaftesbury ; c'est Diderot qui l'emprunte au *Traité de la véritable religion* de l'abbé De La Chambre ». Ce *Traité* fut publié en 1737. Mais il nous semble que la définition du théisme par De La Chambre (« le sentiment de ceux qui admettent l'existence de Dieu. Il est opposé à l'athéisme ») ne fait que reprendre les termes de l'*Enquête sur la vertu*, livre I, part. I, sect. 2 (*Char.*, II, 11) qui définit simplement le théiste comme celui qui croit en un gouvernement unique, intelligent et bon, du monde. Lorsque Diderot commente ce passage (*op. cit.*, p. 306) en notant : « gardez-vous bien de confondre ce mot avec celui de *déiste* » et renvoie à De La Chambre, il ne veut pas « masquer l'opinion réelle de Shaftesbury », mais l'exprime fidèlement.

3. C'est Palémon, c'est-à-dire le représentant, dans la fiction, de Lord Somers (destinataire originel de cette *lettre* qu'est en vérité le dialogue des *Moralistes*), et non Théoclès ou Philoclès, qui défend aussi vigoureusement la révélation contre les attaques déistes. Il est

> au sens strict, le THÉISME ; et que pour être chrétien confirmé, il est nécessaire d'être avant tout *bon* THÉISTE. Car le *théisme* peut seulement être opposé au *polythéisme* ou à l'*athéisme*. Et je ne peux souffrir d'entendre le nom de DÉISTE décrié (le plus sublime des noms) et de le voir opposé au *christianisme*. « Comme si notre religion était une sorte de *magie* qui ne dépendait pas de la croyance en un unique être suprême. Ou comme si la croyance ferme et rationnelle en un tel être, sur des fondements philosophiques, était une qualification impropre pour rien croire plus avant. »[1]

Déjà les corrections sur l'*Enthousiaste sociable* montraient une conscience aiguë de la nuance dans l'emploi des deux termes[2]. Et l'index des *Characteristicks* suffit à dissiper tout doute. Car l'entrée « theism », lorsqu'elle renvoie, entre autres références, à ce même passage des *Moralistes*, ne manque pas de donner une précision qui oppose nettement le théiste au déiste : il ne s'agit plus, en effet, du « name set in opposition to christianity » mais d'un « theism, to what must be oppos'd ». Ce à quoi le théisme est opposé n'est rien d'autre que la conviction des déistes qui *usurpent* un nom. *Les Moralistes*, part. II, sect. 3, indiquent en titre marginal une distinction entre les théistes

---

évident que *Les Moralistes* ne peuvent pratiquer, sur ce sujet, que la dénégation. Au mieux, on exposera une position cambridgienne ou latitudinaire. Ainsi le propos de Théoclès, part. II, sect. 3 (*Char.*, II, 269) : « 'Tis the Province of Philosophy alone to *prove* what *Revelation* does but *suppose*. » Les *Mélanges* s'embarrasseront moins de ces précautions.

1. « Your Project, said you, bid fair to reconcile me to your Character, which I was beginning to mistrust. For as averse as I am to the Cause of *Theism*, or Name of DEIST, when taken in a sense exclusive of Revelation ; I consider still that, in strictness, the Root of all is THEISM ; and that to be a settled Christian, it is necessary to be first of all *a good* THEIST. For *Theism* can only be oppos'd to *Polytheism*, or *Atheism*. Nor have I patience to hear the Name of DEIST (the highest of all Names) decry'd, and set in opposition to *Christianity*. "As if our Religion was a kind of *Magick*, which depended not on the Belief of a single Supreme Being. Or as if the firm and rational Belief of such a Being, on Philosophical Grounds, was an improper Qualification for believing anything further." » *Char.*, II, 209.

2. Sur l'exemplaire de l'*Enthousiaste sociable* qui a servi d'épreuve pour l'édition séparée de 1709 des *Moralistes*, on note en effet les corrections suivantes : 1. Dans « as averse as I am to the Cause of Theism, or name of Deist », un soulignement est rajouté sur « deist ». 2. Dans « I consider still, the Root of all is *Theism* », est précisé « that, in strictness ». 3. *Last but not least*, Shaftesbury avait d'abord écrit « it is necessary to be first a good Deist » pour ajouter un « of all » et, surtout, biffer le « d » de « deist » pour le remplacer par un « th ». PRO 30/24/26/4, f 17 d, 21. Sur la genèse des *Moralistes*, voir l'étude très précise de H. Meyer, *Limae Labor : Untersuchungen zur Textgenese und Druckgeschichte von Shaftesburys « The Moralists »*, *op. cit.*

nominaux et les théistes réels qui se ramène à l'opposition entre les déistes qui, à la suite de Hobbes, nient toute réalité de la vertu et les théistes proprement dits qui ont une véritable *foi*[1]. L'index y insiste en définissant le théisme comme « faith » et « belief ». Shaftesbury ne dira évidemment pas que cette « foi » a peu en commun avec le christianisme.

Cette distinction ne doit évidemment pas nous empêcher de considérer Shaftesbury comme un déiste. Manifestestement, il majore son opposition à ceux qu'il appelle déistes, en donnant au terme une signification qui le réduit aux matérialistes, pour rendre plus acceptables ses propres positions. Mais si nous redonnons au déisme son véritable contenu, c'est-à-dire l'antibiblisme et le combat contre le *priestcraft*, le théisme en est un parfait exemple, malgré ses dénégations. La question n'est pas de savoir si le *fatum* est mécanique ou épicurien, ou bien, sous une forme stoïcienne, compatible avec la providence d'une divinité partout diffusée, mais de suggérer que la croyance en la révélation – c'est-à-dire, essentiellement, en la création du monde et en l'état futur des sanctions – est non seulement inutile pour fonder la moralité et la piété, mais nuisible. A ce nouveau degré de définition du déisme, apparaît une opposition, bien plus importante, entre le théisme ou déisme shaftesburien et le déisme matérialiste, qui concerne non plus le contenu doctrinal mais le mode de communication de la doctrine. C'est l'opposition du militantisme et de la réserve.

Shaftesbury n'a pas eu le loisir de critiquer la théorie de la double philosophie qu'expose Toland, mais bien des pages des *Askêmata* montrent quel type de reproche il n'aurait pu manquer de lui faire. La question est en particulier celle des formes et degrés de la dissimulation, depuis la dissimulation qui se montre à ce sublime de l'art qu'est la dissimulation de la dissimulation :

> Rappelle-toi cette sorte de dissimulation qui est compatible avec la vraie simplicité : et, outre l'espèce de dissimulation innocente et excellente dont Socrate fit usage, rappelle-toi cette autre sorte (qui fut tout autant la sienne) qui cache ce qui se passe à l'intérieur et accommode nos manières à celles

1. *Char.*, II, 268-269.

de nos amis et de ceux qui nous entourent, pour autant que la chose reste sans danger. [...] Tiens-toi éloigné de toute affectation de gravité étudiée, ou d'avoir l'air, tandis que tu es en compagnie, de méditer des objets d'une nature sublime, et de mépriser ce qui t'entoure. Mais veille à ce que ce soit sincère, et non pas tel que l'effort soit manifeste : car ce serait là une affectation d'un genre pire encore et plus intolérable que la première. [...] – Le premier degré par conséquent est de manquer de cette dissimulation et d'être réellement grave et intérieurement absorbé par d'autres choses. Le degré suivant est de vouloir dissimuler la chose, et d'être satisfait sans faire de nous-mêmes un fardeau pour les autres, ou l'objet de leur admiration. Et, degré ultime, notre tâche est de veiller à ce que nous soyons toujours sincères en la matière, et de prendre bien garde à ne pas *mal dissimuler*. Car c'est alors que cela devient ce que nous appelons proprement de la *dissimulation*[1] : et rien ne peut être plus éloigné de la simplicité et de l'ingénuité véritables[2].

Ce « regardez comme je cache » n'est-il pas précisément ce qu'accomplira Toland en publiant la doctrine de la double philosophie ? L'enveloppement que prônent les *Askêmata* est si parfait que le voile lui-même doit rester invisible. L'est-il resté dans la publication ? Il y a un paradoxe : d'un côté, l'œuvre privée ne cesse de s'opposer au déisme militant et exige une pudeur extrême dans la communication ; de l'autre, certains textes des *Caractéristiques* lui vaudront la réputation de maître du plus dangereux déisme. Est-ce à dire que la publication ait outrepassé ce à quoi la préparation ascétique l'autorisait ?

1. C'est-à-dire de l'hypocrisie.

2. « Remember that sort of Dissimulation which is consistent with true Simplicity : and besides the innocent and excellent Dissimulation of the kind which Socrates us'd, remember that other sort (not less His) which hides what passes within, and accommodates our manners to those of our Friends and of people around us, as far as this with safety can be allow'd. [...] So far be Thou from any industriouse Affectation of Gravity, or from seeming, in the midst of Company, to meditate things of a high nature, and to despise what thou art about. But see that this be sincere, and not as that the Struggle may appear : for, this would be a wors sort of Affectation and more intollerable than the first. [...] – The first degree therefore, is to need this Dissimulation, and to be really Grave and inwardly intent on other things. The next is, to be willing to dissemble this, and to be satisfyed without making ourselves either the Burden, or the Admiration of others. And last of all, our Business is, to see that we be allways sincere in this, and to take care that we do not *ill dissemble*. for, it is then that this becomes what we properly call *Dissimulation* : nor can any thing be farther from true Simplicity and Ingenuity. » PRO 30/24/27/10, f 37 g, **72** (*Exer.*, 108).

3. LE MASQUE LATITUDINAIRE

Selon la conception du secret, telle qu'elle s'exprime dans les derniers écrits de Toland, la philosophie trouve dans l'ésotérisme un espace public restreint qui lui suffit, en attendant mieux, à s'exprimer pleinement et directement ; l'art d'écrire devient par là secondaire et, ne concernant proprement que la publication exotérique, n'est pas nécessité par toute communication [1]. Si le déisme de Shaftesbury n'apparaît pas nettement, tandis que la position panthéiste d'un Toland ne fait pas de doute, ce n'est pas parce que sa véritable doctrine resterait ésotérique, mais tout le contraire : refusant d'exposer ses idées franchement, même dans le *club* [2], Shaftesbury ne peut livrer ses positions qu'embrouillées. A l'art d'écrire revient donc en totalité la charge de faire entendre, comme dans un chuchotement, ce qui ne saurait être clamé haut et fort. *Sensus Communis* affirme nettement le lien entre la menace de la persécution et le recours au masque :

> Si on interdit aux hommes de dire sérieusement ce qu'ils pensent sur certains sujets, ils le feront ironiquement. Si on leur interdit même de parler sur ces sujets, ou s'ils estiment qu'ils courraient par là un véritable danger, alors ils redoubleront leur travestissement, s'envelopperont eux-mêmes dans les mystères, et parleront en sorte de ne pas se faire bien entendre, ou du moins pas clairement interpréter, par ceux qui sont prêts à leur causer du tort [3].

Shaftesbury fait mine de parler d'une stratégie qui n'est pas la sienne, et que des écrivains victimes du despotisme ou, comme les Italiens,

1. Voir notre article, « L'art de lire Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), p. 399-419.

2. Sur les relations entre Shaftesbury et Toland et leur implication commune, à la fin des années 90, dans les clubs républicains, voir les suggestions de A. B. Worden dans son introduction à l'édition de *Edmund Ludlow : A Voyce from the Watch Tower*, Londres, Offices of the Royal Historical Society, 1978.

3. « If Men are forbid to speak their minds seriously on certain Subjects, they will do it ironically. If they are forbid to speak at all upon such Subjects, or if they find it really dangerous for 'em to do so ; they will redouble their Disguise, involve themselves in Mysteriousness, and talk so as hardly to be understood, or at least not plainly interpreted, by those who are dispos'd to do 'em a mischief. » *Char.*, I, 71-72.

d'une « tyrannie spirituelle » sont contraints d'adopter. En Angleterre, le « persecuting spirit » n'existe plus. Mais la persécution ne désigne pas simplement le terrorisme d'Etat ; elle subsiste toujours, sous une forme réduite, quand l'expression de la pensée est, à l'occasion, considérée comme un désordre public.

Pour résoudre la question : que montrer en public ?, deux solutions sont mélangées, les masques, les codes. Ce sont pourtant là des usages du secret très différents. La correspondance avec Ainsworth, la fable des *Adept-Ladys*, la préface aux *Select Sermons* de Whichcote de 1698, en somme le type de texte que le quatrième comte invoquera dans son *Life Sketch* pour défendre la mémoire de son père[1], constituent un masque latitudinaire[2]. La dissimulation y est presque entière, puisqu'il s'agit de se faire passer pour quelqu'un d'autre. On ne peut y voir avec A. O. Aldridge une sincérité de jeunesse[3]. John Leland reconnaissait que des textes comme la préface aux *Sermons* de Whichcote ou les *Lettres à un jeune homme à l'université* parlaient en faveur de leur auteur. Mais il ne manquait pas d'ajouter : « et cependant on ne peut dénier qu'il y a maintes choses dans ses livres qui paraissent être évidemment calculées pour dénigrer le christianisme et les Ecritures Saintes »[4]. Plus violent est l'usage des codes de l'art d'écrire, dans les *Mélanges* en particulier. Leur fonction est désormais d'assurer une publication qui, bien qu'indirecte, emploie des méthodes facilement identifiables.

La *Lettre sur l'enthousiasme* utilise une méthode mixte ; le masque

1. Le *Life Sketch* (repris dans *Life, Unpublished Letters...*) se garde bien cependant de citer l'intégralité du passage de *The Adept Ladys* sur la communion. Shaftesbury commence par rappeler que la participation à la célébration de la cène est un devoir politique.

2. Sur l'usage général des masques, voir J. G. Hayman, « Shaftesbury and the search for a persona », *Studies in English Literature*, 10 (1970), 491-504.

3. « All evidence indicates... that in 1701-1702 Shaftesbury sincerely adhered to the doctrines of the Church of England. His militant antibiblical deism did not surface until much later. » « Shaftesbury's Rosicrucian Ladies », art. cit., p. 315. S'il est vrai que l'antibiblisme n'apparaît au grand jour qu'en 1711, dans les *Mélanges*, les textes privés, au tournant du siècle, ne laissent pas le moindre doute sur cette prétendue sincérité. Voir *Askêmata*, **120-121** (*Exer.*, 156-157) et PRO 30/24/27/11, cités précédemment.

4. *A View of the Principal Deistical Writers...*, *op. cit.*, I, 88. Leland revient sur cette question en III, 3. Il est remarquable que Shaftesbury soit le seul auteur pour lequel Leland ait reçu des lettres de protestation. N'est-ce pas la marque que le masque latitudinaire pouvait, parfois, bien tromper son monde ?

latitudinaire vire au code ironique. Shaftesbury se livre à un retournement des thèmes, que le public connaissait fort bien, des *Sermons* de Tillotson. Dans *The Folly of Scoffing at Religion*, Tillotson, maître des latitudinaires et de Gilbert Burnet en particulier, s'était attaqué à la raillerie dans les matières religieuses. Il est remarquable que Tillotson vise ces « faux-docteurs [qui] se moquaient des chrétiens, comme souffrant de cruelles persécutions dans l'attente vaine d'une chose qui vraisemblablement n'arrivera jamais »[1]. On a beau jeu de railler les persécutés du messianisme. La prophétie est, selon ceux qui s'en moquent, une peur de l'avenir du même ordre que la crainte des châtiments de l'au-delà :

> Il semble que leurs principes avaient beaucoup de rapport avec ceux des épicuriens qui nient la providence divine et l'immortalité de l'âme, et par conséquent le jugement à venir, avec les peines et les récompenses d'une autre vie, dont il doit être suivi. Ils regardaient ces grands et fondamentaux principes de toute religion, comme des songes d'une troupe de visionnaires qui, las de ce monde, se repaissaient de vaines imaginations d'un bonheur qui les attendait dans une autre vie[2].

Tillotson défend l'inspiration des anciens prophètes contre les critiques qui l'interprètent comme un enthousiasme. Pour Tillotson, le *distemper* du *wit* est aussi condamnable que celui de la mélancolie puritaine. Malgré qu'il en ait, l'auteur de la *Lettre* n'est qu'un épicurien de plus. Et pourtant, Shaftesbury se réclame constamment du théologien qui l'avait à l'avance condamné. Tillotson autorise l'idée d'une critique des Ecritures ; Dieu ne se communique pas en transcendant les règles de la grammaire et de la compréhension humaine :

> La raison est la faculté par laquelle on doit discerner les révélations. [...] En effet toute révélation suppose qu'elle est adressée à des hommes, c'est-à-dire à des créatures douées de raison. Dieu ne produit point en nous de nouvelles facultés, il ne fait que présenter de nouveaux objets à celles que nous avons déjà[3].

1. Voir *Sermons sur diverses matières importantes par feu Mr Tillotson, archevêque de Cantorbery*, trad. J. Barbeyrac, dans l'édition de 1754, t. I, sermon II, *De la folie de ceux qui se moquent de la religion*, p. 146.
2. *Ibid.*, p. 147-148.
3. T. III, sermon XXI, *De l'examen des esprits*, p. 83-84.

Les *Mélanges* se réclameront ainsi de Tillotson sur la question d'une critique de l'histoire et de l'établissement des textes bibliques[1], et citeront de longs extraits du *Rule of Faith* (1666), où Tillotson défend le droit de controverse et le canon protestant contre l'infaillibilité de l'Eglise romaine. Mais le latitudinaire, s'il nie qu'il y ait une version parfaite de l'Ecriture et une leçon unique des textes, affirme qu'on doit se contenter de ce que les traditions ont laissé ; il faut déterminer les interpolations et les corruptions, mais c'est évidemment pour mieux établir l'authenticité du texte. L'exigence de la libre lecture est transformée en un soupçon radical sur la révélation. Le *free-thinker* demande : quelle écriture ? quel canon ? quelle leçon ?

Pour Tillotson, il ne s'agit pas de critiquer la révélation en la repliant sur une exigence d'une raison railleuse, mais de poser la question protestante : qui a le droit de juger la révélation ? ce droit est-il réservé ? décidera-t-on à notre place ? C'est l'enjeu de la *dispute générale sur le juge des controverses*[2] qui oppose l'Eglise anglicane à l'Eglise romaine. Il y va d'une contestation fondamentale, d'une dispute sur le droit de dispute. Voici la réponse anglicane : parce qu'on ne saurait *refuser aux autres la liberté qu'on s'attribue à soi-même*, chacun doit être juge pour soi-même, et pour soi-même seulement. C'est en ce sens que la conscience est la voix de Dieu. Mais s'il faut refuser l'autorité de Rome parce qu'elle se réserve le droit d'interprétation et anéantit le droit de dispute, des *conducteurs* sont pourtant nécessaires : « il en est de ces choses [de la révélation] comme de toutes les autres connaissances ; pour les savoir, il faut les apprendre. » Donc, même si *chacun est presque capable d'en juger*[3], il faut croire en ceux qui les enseignent, même s'ils ne sont pas infaillibles, et ne contester ni leur interprétation de l'Ecriture, ni leur traduction, ni leur établissement du texte. Il n'y a pas d'infusion surnaturelle. Nous devons nous soumettre à l'autorité publique. Chez Shaftesbury, cette soumission deviendra purement extérieure, simple conformité qui ménage la liberté de pensée. Bien

1. *Char.*, III, 329 *sq.* Et *Char.*, III, 333 : « Je n'ai rien affirmé sur le chapitre de la religion, de la foi ou des mystères sacrés qui n'ait été légitimé ou confirmé par les hommes d'Eglise les plus renommés et les théologiens les plus respectés. »

2. *Op. cit.*, t. III, sermon XXI, p. 96.

3. *Ibid.*, p. 99.

plus, la *Lettre* affirme qu'aucune autorité ne peut nous dire de quoi nous pouvons ou non être juges[1].

La reprise de la langue latitudinaire n'est-elle pas ironique ? Déjà une pointe de la *Lettre* contre Edward Fowler, prélat qui croit aux fées, suffisait à interdire d'annexer complètement Shaftesbury aux latitudinaires ; Fowler, *Whig* actif, est l'auteur d'une réplique immédiate sous le titre de *Remarks upon the Letter to a Lord Concerning Enthusiasm*[2]. Plus généralement, il faut souligner que le latitudinarisme maintenait la puissance critique du *wit* à l'extérieur de la tempérance de l'*humour*. Tillotson rejetait à l'avance la raillerie de la *Lettre* :

> L'esprit est une très belle qualité ; mais une personne sage doit être toujours sur ses gardes, de peur d'en faire un mauvais usage. C'est un couteau tranchant, aussi propre à faire du mal que du bien, si l'on ne sait pas le bien conduire. Son véritable usage est d'égayer et d'animer la conversation, de mettre dans tout son jour la beauté de ce qui est digne de louange, de représenter au naturel les vices et les folies des hommes et d'en faire voir le ridicule. Si on l'emploie au contraire à tourner en railleries injurieuses les sujets les plus graves et les plus sérieux, il perd alors tout ce qu'il a d'estimable[3].

Le texte de la *Lettre* suit de près les arguments de Tillotson : quand elle affirme qu'il ne faut pas soustraire les sujets graves à la critique, elle ne fait que lui répondre[4]. Pour Tillotson, loin d'être compris comme la bonne disposition, l'esprit doit être cantonné dans le rôle de simple faculté, dangereuse parce que indifférente à ce qu'elle produit. La religion échappe au champ d'exercice de l'esprit. Nous comprenons mieux l'opération à laquelle la *Lettre sur l'enthousiasme* se livre. Faisant de la bonne humeur, conformément aux enseignements latitudinaires, le principe de la religion, mais identifiant *wit* et *humour*, elle élargit la juridiction ambiguë du *wit* à la religion entière.

1. *Char.*, I, 10.

2. Fowler pourrait également être responsable des *Reflections upon a Letter Concerning Enthusiasm* (1709), qui attestent le même souci, typique d'un *Whig* modéré, de défendre la tolérance, tout en refusant l'attaque contre le prophétisme primitif. Le catalogue de la bibliothèque de Shaftesbury mentionne les deux pamphlets.

3. *Op. cit.*, t. I, p. 170.

4. *Char.*, I, 11.

Shaftesbury, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, est tout à fait maître de la relation ambiguë qui l'unit aux *latitudinarian divines* et en joue à plaisir. Car c'est presque mot pour mot qu'il retourne les textes. Quelques indices suffiront. Tandis que Tillotson rappelle, citant Jean [1] : « *Mes chers frères, ne croyez pas à tout esprit ; mais examinez les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu ; car plusieurs faux prophètes se sont glissés dans le monde* [...], cet avis fut donné à l'occasion des faux prophètes et des faux docteurs qui s'élevèrent au commencement du christianisme » [2], Shaftesbury répond : « *pour juger si les esprits sont de Dieu*, nous devons antérieurement *juger notre propre esprit* » [3]. De plus, pour Tillotson, si l'apôtre nous incite à examiner, c'est bien « qu'il y a quelque moyen de distinguer les prétendus inspirés d'avec ceux qui le sont effectivement » [4]. Shaftesbury estime, nous le savons, que ce moyen est le *wit* lui-même, puisqu'il n'y a pas de marque qui distingue la véritable inspiration de l'inauthentique [5]. Quand Tillotson demande

> que personne cependant ne conçoive une idée désavantageuse de la religion, sous prétexte qu'il y a des gens assez hardis pour la mépriser et pour s'en moquer. Ce qui fait du tort à une personne, ou à une chose, ce n'est pas d'être exposée à la risée et au mépris, mais de mériter de l'être. Les choses du monde les plus graves et les plus sérieuses sont sujettes à être tournées en ridicule, [...] en un mot il n'y a rien qui soit à l'abri des plaisanteries [6],

Shaftesbury conclut qu'il faut rire de tout. Et lorsqu'il répond aux objections en posant une autorégulation du ridicule, il ne fait que détourner un argument des *Sermons* :

> [un homme sage] ne s'imaginera pas que ce à quoi tout est sujet soit une raison valable pour décréditer [*sic*] telle ou telle chose en particulier. Sur ce pied-là il faudrait tout mépriser. Mais certainement le plus court est de faire retomber le mépris sur ceux qui en voudraient changer tout ce qu'il y a d'estimable et d'excellent [7].

1. *Première épître*, 4, 1.
2. *Op. cit.*, t. III, sermon XXI, p. 80.
3. *Char.*, I, 54.
4. *Op. cit.*, t. III, p. 83.
5. *Char.*, I, 53.
6. *Op. cit.*, t. I, p. 171.
7. *Ibid.*, p. 173.

Les *Mélanges* reprendront littéralement Tillotson pour souligner que la vérité doit être considérée « frankly and openly »[1]. C'est que l'ensemble de la stratégie de la *Lettre* consistait à aller jusqu'au bout de l'affirmation de Tillotson, selon laquelle « la vérité a un air franc et ouvert, elle est pleine de courage et d'une noble hardiesse, elle ne demande qu'à se montrer ; elle a tant de confiance en sa propre force qu'elle s'offre d'elle-même au plus rigoureux examen »[2].

Nous avons montré précédemment la généalogie latitudinaire de la disposition[3]. Nous découvrons que la *Lettre sur l'enthousiasme* n'hérite pas simplement du latitudinarisme : elle le pastiche. Plus généralement, cette filiation est une revendication explicite des déistes[4]. Ainsi Anthony Collins compte Tillotson au nombre des libres penseurs dont il peut se réclamer. Il est pourtant évident que le recours latitudinaire au libre examen de la raison ne mettait pas en cause la révélation, mais la dédoublait : à la suite des platoniciens de Cambridge, les évêques latitudinaires considéraient que la raison était une première révélation, naturelle, requise pour accueillir la surnaturelle. Le déisme n'affiche ses origines libérales que pour mieux, à la fois, dissimuler et communiquer ses innovations irrévérencieuses et turbulentes. En clair, si les censeurs puritains ont pu accuser les penseurs de Cambridge et les théologiens latitudinaires d'être des déistes cachés, des libres penseurs clandestins, voire des athées, c'est parce que les vrais déistes, libres penseurs et athées avaient prétendu les premiers, comme le remarquait Berkeley[5], à une parenté qui, même si elle pouvait être attestée, avait aussi pour fonction de constituer un masque commode et amusant.

1. *Char.*, III, 332.
2. *Op. cit.*, t. III, p. 120.
3. Voir notre chap. III, 1.
4. Voir R. L. Emerson, « Latitudinarianism and the English Deists », *Deism, Masonry and the Enlightenment*..., éd. J. A. L. Lemay, Newark, University of Delaware Press, 1987.
5. *Alciphron, Œuvres, op. cit.*, t. III, p. 48-49.

4. LA STRATÉGIE EGYPTIENNE

Shaftesbury possédait l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon ; il ne devait pas ignorer la traduction anglaise du *Traité théologico-politique* parue l'année même de la Glorieuse Révolution ; il savait la manière dont les déistes avaient donné un tour subversif à une histoire qui, à l'origine, chez Simon, était critique sans être irréligieuse. Les pages des *Mélanges* sur les incertitudes de l'établissement du texte des *Ecritures* n'ont en elles-mêmes rien d'original. Mais c'est qu'elles constituent seulement un instrument dans un tableau plus vaste. Même si les adversaires orthodoxes du déisme de Shaftesbury, comme Leland, ont fait porter leurs attaques sur cette critique sceptique des textes, il convient de revenir à son véritable centre : la généalogie de la superstition.

Les *Mélanges* adoptent un mode de communication plus radical et moins subtil que la technique du masque latitudinaire. Bien avant Voltaire, le combat contre la superstition se donne une cible particulière, le judaïsme. Il s'agit d'un judaïsme proprement mythique, puisqu'il est rapporté à cette origine supposée que constitue la superstition égyptienne. Mais l'arbre est destiné à cacher la forêt. Cet antijudaïsme a une signification stratégique. Notre hypothèse est qu'il est une forme publiable que pouvait prendre, à l'époque, en Angleterre, l'antichristianisme. Cela ne signifie pas que la responsabilité d'un Shaftesbury, dans la genèse de l'antisémitisme moderne, doit être atténuée. Elle doit plutôt être précisée. Le commentateur, devant de tels textes, peut choisir entre au moins trois attitudes. La première, de loin la plus fréquente, est le silence. La seconde consiste à déplorer à juste raison ces textes et à les détacher implicitement de l'ensemble du projet philosophique, pour en faire l'émanation de l'esprit d'une époque, ce qu'ils sont d'une certaine manière[1]. Mais on

1. Voir D. Lories, *Le Soliloque ou conseil à un auteur*, Paris, L'Herne, 1994, Introduction, p. 51 : « Sans doute n'est-il pas faux de ne voir là que le banal antisémitisme du monde chrétien d'alors. [...] Il semble qu'on ne fasse qu'évoquer des choses entendues. Mais là est probablement la source de notre effroi : l'inconscience, et l'aveuglement au danger de tels

doit alors affronter une objection : pourquoi ces thèmes seraient-ils moins de leur auteur que d'autres ? pourquoi ne trouver là que la voix de la pire opinion ? Reste alors une troisième attitude. Elle consiste à rechercher la fonction de ces thèmes dans la pensée de Shaftesbury et, plus précisément, dans la problématique de l'art d'écrire ; elle permet d'affronter ces éléments qui, ordinairement, sont mis à l'écart par le commentateur. Un regard attentif découvrira que, loin de constituer une reprise inconsciente de l'antisémitisme chrétien, les textes incriminés reposent sur une entreprise délibérée de retournement antichrétien de cet antisémitisme. Dès la *Lettre sur l'enthousiasme*, Shaftesbury se montre un habitué de cette stratégie.

> Les *Juifs* étaient naturellement un peuple très sombre, et supportaient mal la moindre raillerie ; surtout en ce qui touchait les doctrines ou opinions religieuses. La religion était considérée d'un œil sourcilleux ; et la potence était le seul remède qu'ils pouvaient prescrire à tout ce qui pouvait se présenter comme une tentative d'installer une nouvelle révélation. Le maître argument était *crucifiez*, *crucifiez*.

A en rester là, on ne pourrait voir sous la plume de Shaftesbury que la reprise du préjugé. Mais la suite immédiate du passage trahit une autre intention :

> Mais avec toute leur méchanceté et leur acharnement contre notre Sauveur et contre ses apôtres qui le suivirent, si seulement ils avaient eu l'idée de jouer, par dérision envers sa personne, ce théâtre de marionnettes qu'aujourd'hui les papistes jouent en son honneur, je suis à même d'estimer qu'ils auraient sans doute fait à notre religion plus de mal que par toutes leurs autres violences [1].

---

propos et à leur incohérence, de la part d'un homme cultivé, de bonne volonté, qui se veut défenseur des libertés et de la tolérance. »

1. « The *Jews* were naturally a very cloudy People, and wou'd endure little Raillery on any thing ; much less in what belong'd to any Religious Doctrines or Opinions. Religion was look'd upon with a sullen Eye ; and Hanging was the only Remedy they cou'd prescribe for any thing that look'd like setting up a new Revelation. The sovereign Argument was, *Crucify, Crucify*. But with all their Malice and Inveteracy to our Saviour, and his Apostles after him, had they but taken the Fancy to act such Puppet-Shews in his Contempt, as at this hour the Papists are acting in his Honour ; I am apt to think they might possibly have done our Religion more Harm, than by all their other ways of Severity. » *Char.*, I, 29-30.

Les Juifs manquaient d'humour ; s'ils en avaient eu, le christianisme, privé de martyr, aurait fait long feu. Conformément à l'art d'écrire, qui accommode le propos aux capacités du vulgaire, Shaftesbury emprunte complaisamment les oripeaux de l'antisémitisme chrétien pour le retourner contre le christianisme. C'est ainsi qu'il faut lire l'ensemble des textes qui s'en prennent au judaïsme ancien.

Les *Mélanges* vont plus loin. Comme cette inversion antichrétienne de l'antisémitisme constitue un code aisément reconnaissable, il faut remonter plus haut. La stratégie égyptienne, conformément aux méthodes de l'art d'écrire, consiste à substituer une partie à la totalité de l'objet visé. L'attaque, comme dans la fable, est métonymique et elliptique [1]. Au lieu d'affronter le christianisme ouvertement, on lui substitue le judaïsme ancien ; et pour ne pas risquer encore la censure, on substitue au judaïsme ancien les immémoriales superstitions égyptiennes. Préciser l'antijudaïsme de Shaftesbury, c'est situer sa responsabilité – qui, par ses conséquences, est proprement irresponsable – dans un curieux usage philosophique des préjugés. L'art d'écrire est ici, littéralement, pervers.

Avant d'entrer dans les détails de la stratégie égyptienne, il convient de proposer quelques pistes pour une interprétation globale de ce lien qui unit la philosophie morale, non à l'antisémitisme politique, mais à l'antijudaïsme ou antibiblisme [2]. La question politique contemporaine de la minorité juive et l'image du judaïsme ancien sont, pour Shaftesbury, disjointes. La première est celle du sort des séparatistes. Shaftesbury ne s'exprime pas dans les *Caractéristiques*, dont les références concernent toujours le judaïsme ancien, sur la question des droits des Juifs anglais ; mais sa ligne politique *Country Whig*, constamment attachée à une réduction des dogmes anglicans à l'essentiel et au plus commun et, solidaire-

1. Voir notre chap. V, 7.

2. Il faudrait distinguer, très grossièrement, au moins trois types : 1. L'antisémitisme chrétien qu'on pourrait dire traditionnel. 2. Ce que nous appelons l'antijudaïsme antichrétien, et qui nous paraît caractéristique des Lumières, jusqu'à Voltaire, en passant par le *Moral Philosopher* de Thomas Morgan. 3. L'antisémitisme raciste et politique. Le propre du type 2 est de puiser des moyens d'exposition dans le type 1, tout en différant radicalement du type 3. Ces distinctions sont probablement simplistes. Mais il est essentiel d'admettre, pour comprendre la situation des textes de Shaftesbury, que l'antisémitisme n'est ni une notion univoque ni un phénomène historique continu, mais qu'il implique une plurivocité et des ruptures.

ment, à une extension des droits des dissidents, ne fait aucun doute. En particulier, au moins jusqu'en 1704, Shaftesbury et Toland collaborent dans la rédaction de pamphlets politiques [1] et mènent un combat suivi pour la défense des minorités non conformistes. Or, comme c'est explicite chez le second, les Juifs anglais méritent, ainsi que n'importe quelle secte protestante, la plus complète tolérance [2]. Cette défense du judaïsme contemporain, chez Toland, n'est pas seulement un élément du programme d'un *Whig* radical, mais fait corps avec son projet philosophique. Il identifie profondément la position des libres penseurs à celle des sectaires auxquels les *Tories* refusent les emplois publics. C'est pourquoi Toland, à la différence de Shaftesbury, retrouve dans le christianisme juif des nazaréens sa propre situation d'hétérodoxe [3]. Le programme de protection de la minorité juive anglaise et le projet du *Nazarenus* d'une résurrection, à partir de l'Evangile de Barnabé, des formes primitives du christianisme comme secte du judaïsme, devaient, dans l'esprit de Toland, se recouvrir largement. Shaftesbury, en revanche, s'il peut adhérer au programme politique, est très éloigné du projet nazaréen. Sur le judaïsme ancien, les positions sont antagonistes. Le philosémitisme affiché de Toland n'est cependant pas moins stratégique que l'antijudaïsme de Shaftesbury. Il s'agit d'arracher le christianisme primitif, non dogmatique, non superstitieux, aux christianismes institutionnels et de retrouver, dans l'enseignement moral du Christ ou dans l'ésotérisme de Moïse, les vérités les plus simples de la philosophie. Il reste que Toland, comme Shaftesbury, et à la suite des déistes de la génération précédente, tel Charles Blount [4], ne manque pas de distinguer entre la religion savante de Moïse – le

1. C'est le cas des *Paradoxes of State*, 1702. Sur l'engagement public de Toland, voir P. Carrive, *La Pensée politique anglaise*, *op. cit.*, p. 269-300.

2. Voir en particulier *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland...*, Londres, 1714. Une traduction par Pierre Lurbe est à paraître aux PUF, dans la collection « Fondements de la politique ».

3. La première lettre de *Nazarenus* affirme que les premiers chrétiens sont au judaïsme officiel dont ils procèdent ce que les non-conformistes sont à l'Eglise anglicane, et, plus généralement, ce que les libres penseurs sont à la religion reçue. Voir *Le Nazaréen ou le Christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans, traduit de l'Anglois de Jean Toland*, Londres, 1777, p. 73-74.

4. Sur Blount, qui n'est pas seulement un plagiaire de Herbert de Cherbury, voir U. Bonanate, *Charles Blount : Libertismo e Deismo nel Seicento Inglese*, Florence, La Nuova Italia, 1972.

panthéisme – et les superstitions dans lesquelles, à des fins politiques, il tient le peuple juif[1].

Si on entend par antijudaïsme l'attaque, distincte de la question de la tolérance à l'égard des Juifs comme minorité contemporaine, contre le mythe d'un rapport servile, extérieur et purement rituel, c'est-à-dire, comme le dit l'époque, « formel », à la loi, il est clair qu'il existe un lien, ni superficiel, ni contingent, entre cet antijudaïsme et la philosophie morale que les déistes revendiquent au XVIIIe siècle. Une étude précise nécessiterait, entre autres textes, l'examen de *Christianity as Old as the Creation* (1730) de Matthew Tindal et du *Moral Philosopher* (1737-1740) de Thomas Morgan. Le judaïsme ancien est caricaturé comme une religion mercenaire manipulée par une caste de prêtres. Shaftesbury ne s'excepte pas de ces codes des controverses déistes. Il utilise comme un repoussoir le mythe d'un peuple que les libres penseurs, à l'exception de Toland qui, lui, n'a pas choisi Athènes *contre* Jérusalem, qualifient presque mécaniquement de « stupide »[2]. Les relations entre Dieu et les Juifs sont régies par l'observance aveugle de la Loi et par l'obéissance à des médiateurs qui, comme Moïse, reproduisent le système égyptien de l'ésotérisme et de l'exotérisme. La piété ne repose pas sur la πίστις, la confiance dans l'ordre du Tout, mais sur la crainte ; le commandement divin n'exige pas la compréhension d'une nature raisonnable mais la simple soumission. Ce dernier grief est celui que la *Lettre sur l'enthousiasme* et la préface aux *Sermons* de Whichcote adressent aux religions mélancoliques qui, comme le calvinisme radical, conçoivent la divinité comme un *pouvoir* despotique[3].

Un examen de la stratégie égyptienne des *Mélanges* dégage les mécanismes de substitution d'objets, du judaïsme au christianisme, de la

1. Voir notre étude sur « L'art de lire Toland », art. cit., et l'ouvrage de J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge UP, 1992, en particulier les chap. 4 et 5.

2. Par exemple, *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 55) : les lois sont accommodées aux « stubborn Habit and stupid Humour » du peuple. De même Morgan, dans le *Moral Philosopher*, I, 118 : « most grossly ignorant, and most stupid people » (cité par Leslie Stephen, *History of the English Thought in the Eighteenth Century*, 3e éd., Smith, Elder and Co., 1902, I, 168).

3. Voir notre chap. III, 1.

superstition égyptienne au judaïsme. L'argumentation puise ses instruments dans le *De Legibus Hebræorum* (1685) de John Spencer, lui-même fondé sur Maïmonide et sur Strabon[1]. Comme le dira Freud, Moïse était égyptien : c'est un prêtre qui, perpétuant des rites anciens, utilise les superstitions du peuple à des fins politiques. A l'origine, en Egypte, il y a le fonds de crédulité qu'exploitent les prêtres pour s'assurer une hégémonie politique et économique. Le mode d'explication est matérialiste[2], la métaphore est constamment arithmétique[3]. La fin véritable que poursuit le clergé héréditaire est l'extension de son empire foncier ; la « quantité de superstition » est en raison directe de la quantité de prêtres[4]. La multiplication des ordres religieux, la multiplication des biens, la multiplication des divinités vont ensemble[5]. L'Etat, sur le modèle asiatique de l'empire superstitieux[6], est absorbé par le clergé, dont le fonds de commerce est un sublime mélancolique. Mais, sous cette superstition égyptienne, c'est le judaïsme ancien qui est visé : les Juifs étaient dans une « dépendance servile » à l'égard des Egyptiens et retombaient constamment dans leurs superstitions[7].

L'hypothèse de l'art d'écrire, pour mesurer la portée de cette stratégie égyptienne, est indispensable. Lorsque Shaftesbury affirme que le fonds est inépuisable et que les « nouveaux modes de culte » ne lui feront jamais défaut[8], il prend soin de ne pas exclure le christianisme de cet avenir de la superstition.

> Il saute aux yeux, à mon sens, que dans les premiers temps de toutes les religions, quand les peuples étaient encore barbares et sauvages, il ne cessait

1. Pour une présentation sommaire de Spencer, voir J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken...*, *op. cit.*, p. 155-157. Sur la reprise de ces thèmes chez Charles Blount, voir, *ibid.*, p. 146. Le *De Legibus Hebræorum* est cité dans la note des *Mélanges*, II, chap. 1 (*Char.*, III, 55-56).

2. Il faut sur ce point comparer les *Mélanges* avec la généalogie égyptienne des *Letters to Serena*, II, de Toland.

3. Voir, par exemple, *Char.*, III, 59.

4. *Char.*, III, 46.

5. *Char.*, III, 49-51. Shaftesbury reprend le slogan harringtonien : « Dominion must naturally follow Property ».

6. Sur le lien entre immensité, désert et superstition, voir *Les Moralistes*, part. III, sect. 1 (*Char.*, 386-388).

7. *Char.*, III, 53-55.

8. *Char.*, III, 49.

> d'exister un penchant ou une tendance vers la part sombre de la superstition, qui entre autres horreurs produisit celle du *sacrifice humain*. Une chose de cette nature peut bien être tirée même de l'Ecriture Sainte[1].

Le travail de sape des *Mélanges* repose sur une extension à toute religion positive de la critique des superstitions. Rien ne permet d'affirmer que le christianisme échappe aux coups que subit la superstition égyptienne. Il constitue la première cible, même si, dans l'ordre de l'explicitation, elle apparaît la plus lointaine.

Le passage de la *Lettre sur l'enthousiasme*, cité précédemment, sur le « cloudy people »[2] n'a pas manqué de susciter les réactions du public. Shaftesbury, dans les *Mélanges*, II, chap. 3, pour défendre la *Lettre*, transpose dans le judaïsme le combat de la libre pensée et de la superstition. Il entend dissocier la sagesse des législateurs et prophètes et les mœurs populaires. L'attaque contre le peuple de la Bible déplaît-elle à des lecteurs protestants ? Il suffit alors de compléter et corriger la stratégie égyptienne par une reprise du thème classique de la double philosophie. Si l'humeur du peuple juif est sombre, celle de ses chefs, comme Moïse, Saül, David[3], sait être joyeuse à l'occasion. Shaftesbury attribue aux prophètes un état mélancolique, c'est-à-dire un « dark enthusiasm », capable de se réfléchir et de se critiquer dans la bonne humeur, au moyen de la musique et de la danse. De même, les Psaumes, le *Livre de Job*, les *Proverbes*, Jonas et le Christ[4] font preuve d'*humour*. Il faut comprendre que la mélancolie du peuple juif serait livrée aux pires excès de la superstition si ses prophètes et ses législateurs n'employaient contre elle la bonne humeur. Cette réponse aux accusations que suscita la *Lettre sur l'enthousiasme* ne satisfait pas Leland, qui y voit une raillerie de plus[5]. Mais il faut admettre qu'elle ne constitue pas un simple

1. « To me it plainly appears, That in the early times of all Religions, when Nations were yet barbarous and savage, there was ever an Aptness or Tendency towards the dark part of Superstition, which among many other Horrours produc'd that of *human Sacrifice*. Something of this Nature might possibly be deduc'd even from Holy Writ. » *Mélanges*, II, 3 (*Char.*, III, 124).
2. *Char.*, I, 29.
3. *Char.*, III, 115-117.
4. *Char.*, III, 118-123. Sur l'*humour* du Christ, voir notre chap. V, 7.
5. *A View of the Principal Deistical Writers...*, *op. cit.*, I, 103.

argument *ad hoc* ; elle exprime plutôt une stratégie permanente dans les *Mélanges*, dont l'importance ne doit pas être sous-estimée. Shaftesbury tente de produire une distinction, dans le judaïsme ancien, entre le vulgaire et les religieux éclairés. A celui-là l'abattement mélancolique et la crainte d'une divinité obscure ; à ceux-ci, un sursaut de bonne humeur et un savoir plus relevé sur les choses divines. En d'autres termes, la double humeur n'est qu'une manifestation de la double philosophie. Abraham, dès l'origine, tenait ses « doctrines occultes » des Egyptiens [1]. Tout un fil hermétique court dans l'histoire sommaire que les *Mélanges* donnent du judaïsme. Avec le déclin du monde antique, une fois dissoutes les écoles des philosophes, les bigots remplacent les vrais prophètes :

> Les *mystères* qui étaient jusque-là traités avec un profond respect, et étaient soustraits aux yeux du vulgaire, devinrent publics et furent prostitués, étant imposés, par la coercition et la violence, aux capacités et aux conceptions inadaptées de l'humanité. Les traditions *juives* elles-mêmes et le savoir *cabalistique* subirent ce destin. Ce qui était naturellement le sujet d'une spéculation et d'un examen profonds devint l'objet obligé d'un assentiment étroit et absolu. L'explication *métaphorique* et *mythologique* des choses sacrées fut entièrement renversée. La liberté de jugement et de commentaire fut confisquée [2].

Ces « jewish traditions » s'opposent évidemment aux superstitions du « cloudy people ». Il existait donc des mystères qui, pour les initiés, encourageaient la libre investigation des choses divines et utilisaient un langage figuré. C'est précisément ce mode mythologique qui, pour Charles Blount, Thomas Burnet, John Toland, est caractéristique de

1. *Char.*, III, 52-53.

2. « *Mysterys* which were heretofore treated with profound respect, and lay unexpos'd to vulgar Eyes, became publick and prostitute ; being enforc'd, with Compulsion and Violence, on the unfitted Capacitys and Apprehensions of Mankind. The very *Jewish* Traditions, and *Cabalistick* Learning underwent this Fate. That which was naturally the Subject of profound Speculation and Inquiry, was made the necessary Subject of a strict and absolute Assent. The *metaphorical*, *mythological* Account of Sacred Things, was wholly inverted. Liberty of Judgment and Exposition taken away. » *Char.*, III, 81. La cabale serait ancienne comme le monde et constituerait l'expression ésotérique de la véritable religion qu'on dissimule au vulgaire. Ce thème est particulièrement développé dans les *Archaelogiae Philosophicae* (1692) de Thomas Burnet que Shaftesbury connaissait bien.

l'ésotérisme supposé des fondateurs de religions. Le récit de la création est le type même de discours métaphorique qui dissimule une compréhension en réalité non créationniste de l'univers, sur le modèle stoïcien pour Shaftesbury, ou sur le modèle matérialiste du *Pantheisticon*. Il existe ainsi un judaïsme humoristique et philosophique[1]. Les *Mélanges*, II, chap. 2, ne laissent aucun doute sur ce point :

> Chez les païens cultivés du monde antique, ces provinces différentes de la *religion* et de la *philosophie* étaient maintenues, on le sait, sans la moindre interférence entre l'une et l'autre. Si dans certaines nations barbares le *philosophe* et le *prêtre* étaient joints en un seul homme, on peut observer que les mystères, quoi qu'ils fussent, qui naquirent de cette conjonction extraordinaire, étaient gardés secrets et n'étaient pas divulgués. C'était une assez grande satisfaction pour le *prêtre-philosophe*, si le parti initié conservait respect et vénération pour la tradition et le culte du temple, en se soumettant à tous égards aux pratiques et aux rites du culte requis. On ne tenait ensuite aucun compte de la *foi philosophique* du prosélyte ou du fidèle. Ses opinions lui étaient abandonnées, et il pouvait philosopher conformément à l'école ou à la secte étrangères qui lui plaisait. Même parmi les *Juifs* eux-mêmes, le SADUCÉEN (*un matérialiste*, et un adversaire de l'immortalité de l'âme) était aussi bien admis que le PHARISIEN qui, des écoles de PYTHAGORE, PLATON, ou d'autres philosophes postérieurs de la GRÈCE, avait appris à raisonner sur des *substances immatérielles* et sur *l'immortalité naturelle des âmes*[2].

1. On comprend que les adversaires orthodoxes de Shaftesbury ou de Toland aient constamment prétendu défendre la religion *du vulgaire* contre l'accusation de superstition ; c'est bien le sort qu'on lui réserve qui constitue la pierre de touche.

2. « Among the polite Heathens of the antient World, these different Provinces of *Religion* and *Philosophy* were upheld, we know, without the least interfering with each other. If in some barbarous Nations the *Philosopher* and *Priest* were join'd in one, 'tis observable that the Mysterys, whatever they were, which sprang from this extraordinary Conjunction, were kept secret and undivulg'd. 'Twas Satisfaction enough to the *Priest-Philosopher*, if the initiated Party preserv'd his Respect and Veneration for the Tradition and Worship of the Temple, by complying in every respect with the requisite Performances and Rites of Worship. No Account was afterwards taken of *the Philosophick Faith* of the Proselyte, or Worshipper. His Opinions were left to himself, and he might philosophize according to what foreign School or Sect he fancy'd. Even amongst the *Jews* themselves, the SADDUCEE (*a Materialist*, and Denyer of the Soul's Immortality) was as well admitted as the PHARISEE ; who from the Schools of PYTHAGORAS, PLATO, or other latter Philosophers of GREECE, had learnt to reason upon *immaterial Substances*, and *the natural Immortality of Souls.* » *Char.*, III, 76-77.

Shaftesbury ne projette-t-il pas sa propre position philosophique dans ce personnage, non conformiste pour des raisons philosophiques, qui ne conçoit qu'une conformité extérieure à l'Eglise officielle ? Il est singulier que l'expression de « philosophick faith » désigne bien l'enthousiasme philosophique, tel qu'il se manifeste dans les *Askêmata*[1]. L'art d'écrire pratique volontiers la mise en abyme. Shaftesbury, comme Toland, attribue sa propre position de dissidence philosophique, au sein d'une Eglise d'Etat, à une secte philosophique dans le judaïsme ; n'est-il pas un nouveau saducéen, hostile à l'hypothèse de la résurrection des morts et de l'état futur, attaché à la paix civile ?

5. LE CULTE DU DÉMON

Cette distinction entre les cérémonies publiques du temple et la foi philosophique n'est pas seulement un artifice destiné à permettre au déisme de retrouver derrière les religions positives, et en particulier la superstition égyptienne, une doctrine occulte universelle. Le dispositif a une signification plus profonde, qui engage le statut même de la philosophie et les modalités de son exposition. Le panthéisme de Toland est lui aussi la conviction secrète des législateurs et des prophètes, qui adoptent leur propos à la capacité du vulgaire, avant que les prêtres ne transforment le secret tactique en un prestige des mystères, et l'usage des fables en un commerce des superstitions. Mais Toland ne se sert pas seulement du modèle de la double vérité pour dégager une doctrine universelle, comme une religion naturelle que les institutions cléricales ont corrompue, il cherche également, par ce moyen, à penser la communication de sa philosophie. Il en va de même dans Shaftesbury. Même si, comme nous l'avons vu, la double philosophie est profondément remaniée, même si l'idée d'un enseignement ésotérique est d'une certaine manière rejetée, il reste que la division entre le temple intérieur

1. Voir notre chap. IV, 1.

et le temple extérieur, entre la ferveur et les dehors cérémonieux et affectés, est essentielle pour comprendre la manière dont Shaftesbury conçoit la question de la publication. La piété secrète de l'auteur constitue le reste que dissimulent les fables. Il importe maintenant de déterminer quel est ce culte privé que nous supposons derrière les voiles.

Il convient donc de quitter l'apparat de l'art d'écrire et de revenir aux *Askêmata*. Nous avons vu de quelle manière cette ascèse prépare la publication ; mais avons-nous assez mesuré les implications, dans l'ascèse elle-même, de cette fonction préparatoire ? Plus précisément, si la finalité ultime de la technique de soi est dans la communication qu'elle prépare, cette technique de soi, nécessairement, est comme hantée par la communauté des autres. L'écriture, dans l'ascèse, s'est fermée, par provision, à l'espace public, mais elle ne cesse de le viser. Bref, si les *Askêmata* préparent la publication, ils doivent être souterrainement habités par un public, même au comble de la retraite. Il reste, par conséquent, pour vérifier définitivement l'hypothèse du rapport de préparation, à découvrir cet effet de rétroaction du public dans la préparation privée. L'écriture ascétique ne s'adresse à personne, ne regarde personne, mais elle ne saurait être complètement indifférente à la communauté des autres sans perdre sa fonction de préparation et, par là, le fil ténu qui la relie au monde.

L'enthousiasme n'a cessé d'être défini comme une adresse, un élan qui porte au-delà de soi ; quand la réflexion du soliloque le replie sur lui-même pour le différencier et l'épurer, l'adresse persiste dans l'enthousiasme, même si c'est encore soi-même qu'on apostrophe comme un autre. Nous pressentons de la sorte la solution : l'écriture privée ne s'adresse à personne, sinon à soi-même. Est-ce à dire que le public qui hante l'ascèse ne soit rien d'autre que le soi ? Cette réponse est vraie, en un sens, mais sans être suffisamment déterminée. Manque le concept sous lequel serait pensé ce soi qui, c'est manifeste, est cela seul à quoi l'ascèse s'adresse effectivement. La seule altérité qui reste pour l'exercice est bien celle du soi ; cette altérité est réelle, elle porte le soi au-delà de soi, conformément à l'idée d'enthousiasme, même quand il s'adresse à lui-même, parce qu'il y a une véritable dualité agonistique entre le je et le tu des *Askêmata*. Nous avons là l'objet que

nous cherchions ; mais il nous reste à découvrir le concept qui, formulé par les *Askêmata* eux-mêmes, permettrait de penser cet objet et signifierait précisément le public dans le privé, une rétroaction de la communauté des autres dans la solitude de la préparation. Seule la découverte d'un tel concept peut montrer que l'interprétation n'est pas arbitraire. Peut-on en déduire les propriétés principales ?

1. Cette étude a proposé d'identifier l'enthousiasme et la communication sous toutes ses formes et particulièrement sous la forme de l'allocution philosophique de Shaftesbury lui-même. Il doit donc être possible d'appliquer au soliloque ce que la *Lettre sur l'enthousiasme* nous a appris sur l'objet de l'adresse : l'enthousiasme est l'imagination d'une présence. Il ne s'agit pas d'un objet déterminé et situé, mais d'une apparence, qui, confusément, affecte. Cela vaut pour l'hallucination du fanatique comme pour l'imagination de l'amant. L'objet ou dédicataire de l'adresse privée est assurément le soi ; mais ce soi doit prendre l'aspect d'une présence. 2. Le terme de l'adresse, de plus, est une figure du public. Le soliloque est toujours déterminé par une intentionnalité qui porte le soi à se viser comme un autre. En somme, même réduit au soi, l'objet visé a la fonction d'un public. Le concept qui permet de penser le soi comme le terme de l'adresse, dans les *Askêmata*, doit signifier directement un public. 3. En outre, si les *Askêmata* sont bien le journal d'une constitution du dialogue avec soi-même, l'adresse y subit un travail qui la modifie constamment et profondément. Elle n'est pas d'emblée réflexive, mais plutôt difficilement réfléchie, retournée grâce aux astuces de la rhétorique ascétique. Dès lors, l'objet de l'adresse, sans cesser d'être un public, et tout en s'avérant, au bout du compte, être le soi, doit passer du plus public au plus privé, du plus extérieur au plus intime, selon les états de la réflexion de l'enthousiasme dans le soliloque. 4. Technique de soi, l'écriture privée est néanmoins un enthousiasme dont l'horizon ne se borne pas au soi, mais touche au sublime : c'est l'ordre divin de l'univers qui exprime l'ordre produit en soi par l'ascèse. Le terme de l'enthousiasme ascétique doit être autant la nature divine que le soi. Le soi s'apostrophe dans l'exercice pour mieux s'élancer dans le Tout. Le concept qui permet de penser l'objet

de l'adresse doit exprimer cette dualité. Il reste à déterminer de quelle manière il n'y a pas là une contradiction.

Or il existe une notion, dans les *Askêmata*, qui remplit ces exigences : celle du spectateur. 1. Elle est constamment attachée à l'idée d'une présence. 2. Elle signifie un public. 3. Ce qu'elle désigne varie du plus public au plus privé. 4. Identifié à la déité, le spectateur constitue le premier objet que vise l'adresse enthousiaste ; identifié au démon, il désigne le soi lui-même, dans sa capacité qu'il a de s'adresser à lui-même.

Le spectateur, en ce sens, apparaît dès les premiers développements des *Askêmata*, d'emblée comme une présence intime, et opposée à la présence des spectateurs au théâtre du monde et de la mondanité.

> Voici qu'ils me troublent par leur mépris. Mais si de plus grands et de meilleurs qu'eux étaient présents et m'applaudissaient, je relèverais la tête, les mépriserais tous entièrement et tout ce qu'ils peuvent penser ou dire. – Eh bien ! N'est-il pas une présence plus considérable que tout ceci ? N'est-il aucune intelligence, aucune conscience dans le Tout ? Ou tout n'est-il là-bas qu'aveuglement, ignorance et impuissance ? Ou cet être est-il un spectateur plus négligeable et qui mérite moins que tu t'en soucies[1] ?

La présence de ce spectateur divin hante confusément. Dans cette première occurrence du thème, rien ne dit, certes, que ce spectateur est une figure du soi ; pourtant, notons-le, c'est bien une conscience. En tout cas, il ne fait pas de doute que la notion signifie un public auquel on s'adresse, même quand on parle à d'autres ou à soi, parce que toujours on le prend à témoin. La notion de spectateur est directement tirée de la métaphore théâtrale traditionnelle dans le stoïcisme[2]. Ainsi, si le monde est un théâtre, la divinité en est le maître et c'est à ce titre qu'elle est un spectateur éminent :

1. « These by their Contempt disturb me. But if Greater and Better then [*sic*] these were present and applauded me, I should bear up, and should contemn them wholly and what they thought or said. – Why, Man ! is there not a Greater Presence than all this ? is there no Intelligence, no Consciousness in the Whole ? or is all there Blindness, Ignorance and Impotence ? or is that Being a more Inconsiderable Spectator and less worthy thy Concern ? » PRO 30/24/27/10, f 22 g, **42** (*Exer.*, 80).

2. Adam Smith connaissait le *Soliloque* aussi bien que le stoïcisme. Son concept du *spectateur impartial*, dans la *Théorie des sentiments moraux*, n'est pas sans rapport avec la « pratique domestique ».

> *Est-ce là tout ? N'ai-je donc rien de meilleur à jouer ?* C'est ainsi que tu deviens un de ces acteurs rebelles et querelleurs qui se révoltent contre le maître du théâtre. Car, il est manifeste que, tant que tu es dans cet état d'esprit, tes égards vont aux spectateurs, non à Lui seul dont l'approbation t'importe ; puisque, sous ce rapport, tout *rôle* est également grand et digne, s'il est accepté convenablement, et accompli dans la joie, la bienveillance, la gratitude, en homme [1].

Le concept de spectateur est le produit de ce que Shaftesbury appelle une inversion à partir de l'idée de public [2].

Pour déterminer la nature de ce concept qui doit signifier le public dans l'ascèse la plus privée, nous avons assimilé le soliloque pratiqué par les *Askêmata* à un enthousiasme réfléchi. C'est à ce titre qu'on pouvait prétendre caractériser le concept cherché comme le concept d'une présence. Il est remarquable que le texte des *Askêmata* lui-même autorise cette assimilation, puisque, pour déterminer la présence du spectateur dans l'enthousiasme philosophique, il la confronte explicitement à la présence hallucinatoire dans l'enthousiasme fanatique :

> Espères-tu, comme l'un de ces visionnaires, voir un trône, une lumière éclatante, une cour et une suite ? Est-ce là ta notion d'une *présence* ? Attends-tu le moment où tu seras frappé et stupéfié comme le vulgaire l'est par les apparences et la montre ? Misérable folie ! – Mais si jamais, sans rien de cela, il est *ici*, réellement présent, un témoin de tout ce que tu fais, un spectateur de toutes tes actions et confident de tes pensées les plus intimes ; comment se fait-il que tu ne vives pas avec lui, au moins comme avec ne serait-ce qu'un ami ? Qui oserais-tu traiter ainsi ? De qui oses-tu jamais dédaigner ainsi la présence, le témoignage, l'opinion ? [...] Est-ce là ta conception de la déité et ta croyance ? Es-tu toujours avec toi-même comme si tu étais *seul* ? – C'est, en effet, croire, et ne pas croire [3].

1. « *Is this all ? must I have nothing better to act ?* and thus thou becomest one of those seditiouse and quarrellsome Actors that mutiny against the Master of the Stage. for, it is plain, whilst thou art thus affected, thy regard is towards Spectators, not towards Him whose approbation alone thou hast need of ; since in this respect, every *Part* is equally great and worthy, if duly accepted and chearfully, benignly, gratefully, manfully, discharg'd. » PRO 30/24/27/10, f 41 d, **81** (*Exer.*, 117).

2. Voir notre chap. III, 2.

3. « Dost thou, like one of those Visionaryes, expect to see a Throne, a shining Light, a Court and Attendance ? is this thy Notion of *a Presence* ? and dost thou wayt till then, to be struck and astonish'd as the Vulgar are with such appearances and Shew ? – Wretched Folly ! – But if without all this, He be *here*, actually present, a Witness of all thou dost, a

Ce passage confirme, si besoin en était, l'hypothèse selon laquelle l'enthousiasme philosophique emprunte à l'enthousiasme fanatique, non seulement son nom, mais la puissance qui manque à la raison. L'*inversion* de la notion de présence n'est qu'un cas particulier de cette conversion. Selon la même méthode, le public, au sens ordinaire du terme, est retourné en un public éminent. Car c'est bien un public qu'on prend à témoin, et cette opinion est assurément une forme d'opinion publique. Si les *Askêmata* sont la préparation privée à la publication, ils doivent substituer un témoin intérieur au témoin extérieur[1], c'est-à-dire à la scène mondaine.

On remarque que le spectateur est très précisément ce qui fait que, lorsqu'on est avec soi, on n'est pas seul ; autant dire que le soi, lorsqu'il s'adresse à lui-même, se tient encore dans une certaine communauté. Or, ces passages des *Askêmata*, que nous citons dans l'ordre de leur rédaction, montrent une progressive intériorisation du spectateur. La divinité en soi est si intime qu'elle finit par prendre la forme du démon.

> – Je suis relégué dans la solitude. – Donc je suis laissé en meilleure compagnie. Je ne suis pas contraint à prêter attention à des bagatelles ; je ne suis pas diverti ou détourné d'une autre présence et contemplation. Je suis tout à moi, tout entier vers Dieu et ce génie, ce compagnon qu'Il m'a donné et qui gouverne à Sa place et ne veille qu'à Son plaisir[2].

Spectator of all thy Actions, and privy to thy inmost thoughts ; how comes it that thou liv'st not with Him, at least but as with a Friend ? who is there whome thou wouldst thus treat ? whose presence, whose testimony, whose opinion dost thou ever slight thus ? [...] Is this thy Conception and Belief of a Deity ? art thou still with thy Self, as if *alone* ? – This, in effect, to believe and not believe. » PRO 30/24/27/10, f 47 g, **92** (*Exer.*, 130).

1. « Witness » se dit ordinairement, dans les *Askêmata*, du public auquel on exhiberait l'ascèse, renversant par là l'économie du public et du privé. Pour cet emploi, voir par exemple **387-389** (*Exer.*, 404-405) : « Ou voudrais-tu dévoiler un *faux soi* déréglé, faire en sorte que les autres remarquent le combat intérieur, et les appeler à être témoins de cette chose, ton *régime* et ton traitement dans cet état de maladie ? [...] Et la sévérité intérieure (dans l'opposition de la joie ou du chagrin) n'est pas très dure à cacher, si elle est l'objet d'une honnête visée. Mais souffre seulement une fois qu'elle cherche le paraître, **[389]** laisse-la simplement sembler avoir besoin de témoins, et vois sur-le-champ comme elle choque et dégoûte ! » Il n'est pas indifférent que le même terme soit utilisé pour signifier le spectateur intérieur : cela montre qu'il s'agit bien d'un reste *inversé* de l'espace public dans l'intimité de la préparation.

2. « – I am thrown into Solitude. – Therefore I am left with better Company. I am not oblig'd to mind trifles : I am not diverted or calld away from another Presence and Contemplation. I am all my own, and intire toward Deity and that Genius and Companion which

> [...] Tous les autres arts ont besoin de quelque chose d'extérieur, matériaux, spectateurs, auditeurs : ainsi l'architecture, la rhétorique, la musique, etc. Cet art est le seul à porter en lui ses matériaux (car il est son propre sujet), et non seulement ses matériaux, mais ses spectateurs : car lui-même se contemple lui-même ; et il ne cherche pas d'autres témoins que ceux qui sont toujours présents ; c'est-à-dire la déité et ce génie intérieur[1].

Le démon paraît se substituer à la divinité, comme s'il était son délégué. Mais c'est tout simplement que le démon est en petit, c'est-à-dire en soi, ce que la divinité, qui est aussi un soi[2], est en grand : « Le Δαίμων et τὸ Δαιμόνιον ; τὸ Ἡγεμονικόν et τὸ Θεῖον. La copie et l'original. La même chose, ici, dans le microcosme, et dans τὸ Πᾶν. »[3] Démon et divinité sont absolument de même nature ; le premier est, comme le montre l'analyse du *Soliloque*, le soi en tant qu'il s'adresse à lui-même, l'esprit en tant qu'il se traite lui-même et s'apparaît à lui-même comme un autre ; la seconde est le soi de la nature qui exprime et développe dans le Tout la divinité qui est cultivée en soi. Pour le sage stoïcien, s'identifier au soi véritable, c'est-à-dire à la partie maîtresse, c'est se diviniser. Le δαίμων, selon Epictète et Marc-Aurèle, n'est qu'une parcelle de Zeus. Il n'y a donc pas de contradiction entre l'identification du spectateur intérieur au démon et son identification à la déité. Les *Askêmata* tendent à passer de la divinité au génie intérieur ; mais c'est que la divinité est déjà intérieure, déjà présente dans le soi et, à ce titre, elle n'est pas moins que le génie un spectateur intime. Simplement, prise dans le dialogisme de l'ascèse, elle se fait démon. Shaftesbury n'a pas inventé cette ambiguïté. Il la reprend des stoïciens : les *Entretiens* n'appellent-ils pas le dieu « un autre », et ne le présentent-ils pas dia-

---

He has given me, and which governs for Him, and only wayts His Pleasure. » PRO 30/24/27/10, f 64 g, **126** (*Exer.*, 163).

1. « All other Arts stand in need of something exteriour, as Materialls, Spectators, Auditors : so Architecture, Rhetorick and the rest. This Art alone carryes its Materialls with it (for it is its own Subject) and not only its Materialls, but Spectators : for, Itself contemplates Itself ; nor dos it seek other Witnesses than such as are allways present ; viz. Deity and that inward Genius. » PRO 30/24/27/10, f 66 g, **130** (*Exer.*, 166).

2. Voir, par exemple, **286** (*Exer.*, 314) : « La nature n'est-elle pas un soi ? »

3. **210** (*Exer.*, 253).

loguant avec l'homme, comme s'il n'était que l'autre pôle de ce discours intérieur qu'est la raison[1] ?

Les deux témoins, la déité et le génie intérieur, ne diffèrent que comme le macrocosme et le microcosme, et sont « toujours présents ». Aussi n'hésitera-t-on pas à dire qu'ils sont le soi en tant qu'il est un public pour lui-même, ou ce qui reste du public quand tout est retourné et réduit au soi. Le spectateur intérieur est un « compagnon » et garantit qu'une communauté minimale subsiste dans le soliloque ascétique. Le spectateur privé est le substitut de l'espace public. La publication, que prépare l'ascèse, revient dans l'ascèse sous la forme d'un fantôme. Nous savons de quelle manière l'enthousiasme, dans le fanatisme comme dans la poésie, est animé d'un mouvement essentiel de personnification[2]. En tant qu'adresse, l'enthousiasme se donne nécessairement le fantasme d'un public. Repliée sur elle-même dans le soliloque, l'adresse se donne un public minimal personnifié comme génie intérieur. L'attachement au démon, dans le *Soliloque* comme dans les *Askêmata*, n'est pas gratuit : il répond à une contrainte interne au processus de constitution de l'autorité et de l'espace public.

En écrivant les *Askêmata*, Shaftesbury avait constamment à l'esprit le mot de Marc-Aurèle : « Qui a choisi son propre esprit, son démon, et les mystères à célébrer en l'honneur de sa vertu ne joue pas la tragédie, ne gémit pas, n'a besoin ni de la solitude ni d'une nombreuse compagnie. »[3] La théorie de la préparation privée suffit à expliquer cet intérêt constant pour le spectateur intérieur. Mais qu'en est-il de ces « mystères » ? Shaftesbury entendait-il rendre, comme Marc-Aurèle, un culte à son démon ?

> Rappelle-toi toujours *le jardin et les bosquets* A L'INTÉRIEUR. C'est là qu'il te faut construire ; là qu'il te faut ériger ces statues, ces vertus, ces ornements ou ordonnances d'architecture que tu juges nobles. Là tu peux te promener à loisir et en paix ; contempler, régler, disposer. Et pour ceci un simple champ ou une allée ordinaire feront tout autant l'affaire ; et, à

1. Voir, par exemple, *Entretiens*, I, 30, 1. On remarque également qu'en III, 13, 13, c'est bien dans un soliloque que la divinité est appelée l'Autre.
2. Voir notre chap. I, 4.
3. *Pensées*, III, 7.

> dire vrai, bien mieux... Les Ὄργια [« mystères »] de la vertu (Marc-Aurèle, III, 7) et ces promenades et ces allées intérieures... / *Compositum jus Fasque animo, sanctosque Recessus / Mentis*. [« La loi humaine et divine bien disposée dans l'âme, et les replis sacrés de l'esprit. »] [1]

Le partage entre la préparation privée et la publication, entre l'intérieur et l'extérieur, prend exemplairement la forme d'une distinction entre un culte secret et des intérêts mondains. A l'intérieur de l'esprit se tient la divinité. La référence au culte intime qui est dû au démon, dans Marc-Aurèle, est conjointe à la référence à Perse, tirée de la deuxième *Satire*, sur la véritable piété due aux dieux : l'honnêteté, en elle-même, constitue la seule vraie prière, par opposition aux supplications publiques. Cette conjonction n'est pas unique dans les *Askêmata* :

> Il est ridicule d'admirer la générosité d'une attitude, l'incorruptibilité, la magnanimité ; et d'admirer en même temps ces choses extérieures, quand c'est de leur mépris que les précédentes tiennent leur être et leur constitution.
>
> C'est pourquoi ou bien ces réalités intérieures, les ὄργια [« mystères »] de la vertu, et les replis sacrés de l'esprit, méritent l'admiration, ou elles ne la méritent pas. Si elles ne la méritent pas, alors cesse d'exercer ton admiration sur cet objet ; si elles la méritent, alors cesse de l'exercer sur l'objet opposé [2].

On ne s'étonnera pas de voir directement liées la question du culte dû à la vertu du démon et l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur. Simplement, la célébration de ces mystères doit se substituer aux compromissions mondaines et, plus généralement, à toute publicité.

1. « Remember ever *the Garden and Groves* WITHIN. There build ; there erect what Statues, what Vertues, what Ornaments or Orders of Architecture thou thinkest Noblest. There walk at leasure and in peace ; contemplate, regulate, dispose. and for this, a bare Feild [*sic*] or common Walk will serve full as well ; and, to say truth, much better... The Ὄργια of Vertue (M. 3 : 7) and these Inward Walks and Avenues. / *Compositum jus Fasque animo, sanctosque Recessus / Mentis*. » PRO 30/24/27/10, f 217 g, **322** (*Exer.*, 348).

2. « It is rediculouse to admire a generouse Behaviour, Incorruptibleness, Magnanimity ; and at the same time, admire any of those outward things from the Contempt of which these first are fram'd and have being. / Therefore, either these internall matters, the ὄργια of Vertue, and the sacred recesses of the Mind, are worthy of admiration, or they are not. if they are not ; then cease to admire in this way. if they are ; then cease to admire in that other. » PRO 30/24/27/10, f 40 d, **79** (*Exer.*, 115).

Nous avons vu que la double philosophie, chez Toland, pour asseoir une communauté restreinte et supplétive, se réapproprie la pratique du secret qu'elle dénonce chez les prêtres. Les philosophes transforment en protection un dispositif qui, chez les clercs, était le moyen d'un assujettissement. La communauté ésotérique est de nature ecclésiale : elle se regroupe autour des rites, et nourrit un culte en son sein. Toland est conscient de cette symétrie entre les modalités de la communication de sa critique de la religion et les modalités de la communication religieuse. Mieux, il la revendique et en joue. C'est une nécessité pour la constitution de l'espace public panthéiste. La distinction, dans Shaftesbury, entre ascèse et publication a été nettement opposée à cette division entre l'ésotérisme et l'exotérisme. Néanmoins, Shaftesbury trouve aussi dans la distinction de deux niveaux une solution au problème de la communication. Le premier niveau n'est pas celui de la communauté avec les amis, de la « sodalité socratique », mais celui de la communauté avec le démon. C'est pourquoi le secret est plus radical et exigeant.

Il ne fait pas de doute que les *Askêmata* vouent un véritable culte à la divinité [1]. Une lecture attentive des *Askêmata* découvre un rapport direct entre le thème des mystères et le problème de la publication. Aux replis de l'esprit, enveloppements profonds où se dissimule le démon, s'opposent les explications publiques. La publication de l'ascèse est un blasphème. Si Shaftesbury prétend retrouver une piété païenne, c'est

1. Shaftesbury aime, comme c'est le cas dans les *Notes sur Epictète*, opposer la louange à cette supplication qu'est la prière chrétienne. Dans les *Askêmata*, **100** (*Exer.*, 137-138), il renvoie au chap. 16 du premier livre des *Entretiens*, sur les hymnes qu'on doit chanter à la providence qui se révèle dans la nature. Plus explicite encore est ce passage du second carnet : « Voilà la *dévotion* généreuse. C'est là être le serviteur dévoué du vrai maître. C'est là être véritablement et sincèrement dévoué, pieux, et tout à la fois libre, divinement libre : car autrement qu'est-ce qu'être dévoué ? Dans ce cas, pleure, gémis, proteste, tords-toi les mains. Fais tes suppliques. Et à la fin *soumets-toi*, comme on dit. Mais vois quelle *soumission*, quel genre de résignation est par là attesté. / Chante extérieurement les louanges, flatte, magnifie, porte aux nues ; mais vois si la nature et si ton propre cœur ne forment pas un démenti intérieur. / Les choses sont ainsi. Rappelle-toi encore, et sois indulgent à l'égard des autres. Car comment pourrait-il en être autrement ? Cela doit-il leur être enseigné ? Veille à ne pas être toi-même un fou, et sottement impie.... Abstiens-toi ! », **217** (*Exer.*, 259-260). La prière, conservée au Public Record Office (PRO 30/24/26/7, f 8 d-13 g), que reproduit F. H. Heinemann dans « The philosopher of enthusiasm. With material hitherto unpublished », *Revue Internationale de Philosophie*, 6 (1952), 294-322, n'est en ce sens certainement pas chrétienne, mais tout simplement stoïcienne.

bien en ce sens-là. En témoignent, par exemple, deux passages importants des *Askêmata* :

> [« Les actes qui proviennent de principes bien digérés. »] Qu'il en soit ainsi, et, dans l'action elle-même, ἔργα, pas moins, pas davantage. Pas un mot, pas une syllabe de plus. Mais tout entier en toi-même et seulement à toi-même. Et tu dois y veiller comme à une chose sacrée, à ne jamais transgresser [1].

> [« Et si sur quelque principe... »] etc., parag. 69. Silence au sujet des θεωρήματα [« principes »] et tout le reste... Si c'était nécessaire *alors*, combien davantage encore *aujourd'hui* ? Aujourd'hui que l'ensemble est un mystère et reste inconnu ? Une folie, un vrai blasphème... Et ne serait-ce pas assurément une folie et un blasphème de publier de la sorte ce qui est ainsi sacré ?... Comme devrait être sacrée cette réserve, ce silence, plus que tout autre, qu'il y a à ne pas publier, révéler, dévoiler... Les mystères de Cérès. L. III, chap. 21. Prostitution haïssable [2] !

Shaftesbury emprunte à Epictète une comparaison qui signifie la nécessité, avant tout enseignement, d'une purification. Le respect de la réserve et du secret qu'implique la préparation ascétique à la publication est semblable à l'obéissance aux règles d'initiation dans les mystères d'Eleusis [3]. La sphère privée des *Askêmata* n'est pas réduite au soi seul,

1. « [...] Be it so then, and in very deed, ἔργα. nothing less : nothing more. Not a Word not a syllable besides : but all within thy self, and to thy Self alone. and this to be as Sacred with thee : never to be transgressd. » PRO 30/24/27/10, f 150 g, **188 bis** (*Exer.*, 234). La référence est au *Manuel*, XLVI, 2 : « Ne montre pas aux profanes tes principes, mais les actes qui proviennent de principes bien digérés. »

2. « [...] Silence about the θεωρήματα and all belonging... If *then* ; how much more *now* ? now that the Whole is a Mistery and unknown ? a Madness a meer Blasphemy... And woud not this indeed be Madness and Blasphemy thus to expose what is thus sacred ?... How sacred shou'd this Reserve and Silence be, above all other, not to expose, reveal, betray... The Misteryes of Ceres. L. 3 : C. 21. Detestable Prostitution ! » PRO 30/24/27/10, f 241 d, **371** (*Exer.*, 389-390). « C. 69 » désigne le *Manuel*, XLVI, 2. La deuxième référence est aux *Entretiens*, III, 21, 13-16. Nous corrrigeons notre traduction : dans « the whole is a mistery », nous avions lu à tort « misery ».

3. Le texte fait aussi référence au mot d'Horace : « Il est aussi une récompense promise au silence fidèle. Je défendrai à qui aura divulgué les rites de la mystérieuse Cérès d'habiter sous les mêmes poutres que moi. » Horace, *Odes*, III, 2, v. 25-28. L'allusion à Cérès se retrouve à la fin des *Askêmata*, dans une citation du parchemin qui résume l'essentiel des carnets (PRO 30/24/27/11) ; elle désigne également la nécessité du secret et de l'enveloppement : « Ne s'excuser ; ni ne faire montre de l'œuvre intérieure ; ni allusion ; ni œillade.

mais maintient une communauté avec cette figure du soi comme un autre qu'est le spectateur intérieur. Le soliloque ascétique ne doit pas cesser de célébrer cette communauté difficile parce que absolument privée et suspendue à la fiction du démon. Shaftesbury rend de la sorte un culte obsessionnel à ses propres opérations ascétiques, pour ne pas perdre, dans la retraite préparatoire, l'espace public minimal dont la présence lui est indispensable.

On trouve dans le *Soliloque*, part. I, sect. 2, une présentation du génie intérieur qui reprend, point par point, les caractéristiques de la notion de spectateur intérieur des *Askêmata*. Mais le *Soliloque* masque pudiquement la piété privée des *Askêmata* en attribuant à la naïveté des seuls Anciens ce que l'auteur pratiquait secrètement lui-même. Le texte cite Perse, insiste sur l'idée que la relation avec le démon est l'affaire la plus religieuse : tout y est. Et pourtant, Shaftesbury ne présente le culte du spectateur intime que comme une image antique du soliloque. C'est une chose qui, dit-il, ne peut pas être sérieusement *prise à la lettre* :

> Cette opinion [l'antique croyance dans le démon], si, prise à la lettre, elle était vraie, pourrait être du plus grand usage, sans aucun doute, pour l'établissement de notre système et de notre doctrine. Car ce serait, infailliblement, une sorte de sacrilège ou d'impiété avérée que de fuir la compagnie d'un *hôte* si divin, et en quelque manière de la bannir de notre sein, en refusant d'entrer avec lui dans ces entretiens secrets, qui seuls pourraient l'habiliter à devenir notre *conseilleur* et *guide*. Mais j'estimerais déloyal de procéder à partir d'une telle hypothèse [...]. [Les Anciens] estimaient qu'il y avait là une œuvre plus religieuse qu'aucune prière, qu'aucun service dans un temple. Et voilà ce qu'ils nous conseillaient d'apporter en ce lieu, comme la meilleure offrande que nous pouvions faire : *Compositum Jus, fasque animi, sanctosque Recessus / Mentis*. Perse, *Satires*, II [1].

– Seulement la pourpre. Point de sérieux, justifications, etc. : – Cérès. Mystère » (**394**, *Exer.*, 411).

1. « This Opinion, were it literally true, might be highly serviceable, no doubt, towards the Establishment of our System and Doctrine. For it wou'd infallibly be prov'd a kind of Sacrilege or Impiety to slight the Company of so Divine *a Guest*, and in a manner banish him our Breast, by refusing to enter with him into those secret Conferences, by which alone he cou'd be enabled to become our *Adviser* and *Guide*. But I shou'd esteem it unfair to proceed upon such an Hypothesis [...]. They esteem'd this a more religious Work, than any Prayers, or other Duty in the Temple. And this they advis'd us to carry thither, as the best

Parce que l'ascèse est absolument réservée, ce que l'œuvre privée accomplit sur le mode d'un exercice essentiel à la constitution du soi ne peut être présenté, dans l'œuvre publiée, que sur le mode de l'hypothèse. En outre, lorsque ces pages rappellent que les Anciens avaient avec leur génie des « secret conferences » parce qu'il était leur « adviser », elles reprennent le problème qu'affrontait l'ouverture du *Soliloque*, celui de l'« advice », c'est-à-dire du caractère prescriptif de la communication et de la prétention à la maîtrise du sens commun[1]. Parce qu'il éclaire le sage, le démon a pour fonction de conseiller le conseilleur. Nous avons vu que la solution du problème de la communication supposait sa réflexion. En tant que double du soi, le démon personnifie cette solution : il est à la fois le public et le maître.

Nous comprenons pourquoi les *Askêmata* qualifient le renversement, qui consisterait à professer l'ascèse, de « prostitution », « transgression », « impiété ». Le cœur de l'ascèse est piété et fidélité stoïciennes : ce qui ne signifie pas seulement une reconnaissance par la raison de l'ordre en soi et dans le Tout, mais exige l'expérience d'une foi.

> L'opiniâtreté de cette foi est telle qu'elle contredit les sens mêmes et les imaginations, les préjugés habituels et presque naturels de l'humanité, le témoignage des hommes, les idées reçues du monde, les pensées louables et en apparence les plus innocentes, les jugements irrécusables, et de légitimes imaginations : comme relativement à ce qui est bon, ce qui est mauvais ; ce qui est digne d'être choisi, ce qui en est indigne, ce qui est indifférent et ce qui est de conséquence. Si par *raison* on entend bien la *raison du monde*, c'est là en effet *démentir la raison* et (si vous voulez aussi) *le sens commun*. [« Ce qui dépend de nous, ce qui ne dépend pas de nous. »] N'est-ce pas là également une *foi* ? N'est-ce pas là également un *mystère* ? Rappelle-toi alors, et respecte ces mystères d'un autre genre, car tout est FOI, et sans la *foi* tout doit être *athéisme*[2].

Offering which cou'd be made : *Compositum Jus, fasque animi, sanctosque Recessus / Mentis.* Pers. Sat. 2. » *Char.*, I, 168-170.

1. Voir notre chap. II, 3.

2. « The Stubbornness of this Faith is such as to contradict the very Senses, the Imaginations, the habitual and allmost natural Opinions of Mankind, the Report of Men, the receiv'd Notions of the World, the plausible, and in all appearance most innocent Thoughts, unexceptionable Judgments and warrantable Fancyes ; as of what is Good, what Ill : what eligible, what uneligible : what indifferent, and what of Concern. If by *Reason* be understood *the Reason of the World* ; this is indeed *giving Reason* and (if you will too) *common Sense the*

Shaftesbury appelle athéisme un déisme public et militant. Les relations entre le privé et le public paraissent suivre les principes théologico-politiques de la tolérance : la piété privée ne doit pas troubler l'ordre. Tel est le sens de la sacralisation du secret : la foi du philosophe est définie comme un *mystère* par opposition à une série, imaginations, préjugés, idées reçues, rumeurs, qui se résume dans le *sens commun*. L'espace public suppose, pour être habitable, le mystère d'une réserve.

La pratique du soliloque apparaît alors comme l'« arcane suprême »[1] de la philosophie. Quand on sait dans quelle piètre estime Shaftesbury tenait les alchimistes[2], on ne peut qu'être étonné par l'importance d'un vocabulaire hermétique dans les *Caractéristiques*. S'agit-il d'une simple convention ? Les analyses précédentes ont montré l'existence d'une opposition entre les mystères et leur profanation publique. L'hermétisme est un langage pour dire les difficultés propres à la communication de la philosophie. Déjà, dans Toland, le mystère ne désignait pas seulement l'imposture des prêtres, mais la forme sociale du secret. Il semble que les penseurs déistes et républicains, qui affrontent la nécessité d'un certain repli, doivent détacher l'hermétisme de son usage alchimique pour l'appliquer, comme un modèle, au seul problème des transmutations de l'espace public. Il en va ainsi dans les *Caractéristiques*. Le terme de *mystery*, pour désigner la préparation de l'auteur, est récurrent[3]. Le soliloque est fréquemment comparé à une pratique religieuse[4]. Cet usage du sacré est constamment en rapport avec la question du privé et du public. Les *Mélanges* assurent que l'attaque de la *Lettre sur l'enthousiasme* contre le christianisme n'empêche pas que l'auteur a sa religion.

Lye. [...] Is not this equally *Faith* ? is not this equally *Mistery* ? / Remember then : and respect those other Misteryes. for all is FAITH : and without *Faith* all must be *Atheisme*. » PRO 30/24/27/10, f 179 d, **247** (*Exer.*, 285).

1. *Soliloque*, part. I, sect. 2 (*Char.*, I, 186).

2. Voir, par exemple, l'interprétation que donne A. O. Aldridge de *The Adept-Ladys*, art. cit.

3. Voir, par exemple, *Char.*, I, 206, 209, 226, 355.

4. Le texte donne l'exemple, tiré de la *Cyropédie* de Xénophon, d'un peuple dont la *religion* était de s'apostropher soi-même *viva voce* dans la solitude (*Char.*, I, 159-160). De même, Shaftesbury fait mention, même s'il s'en moque, des soliloques religieux qui ont aussi leurs « formulaires et rituels » (*Char.*, I, 164-165).

> En dépit des grands airs de SCEPTICISME que notre auteur prend dans sa première pièce, je ne peux, après tout, m'empêcher de m'imaginer que même là il s'avère lui-même, au fond, un *véritable* DOGMATIQUE, et montre manifestement que son *opinion*, sa *croyance*, sa *foi* privées sont aussi fortes que celles de n'importe lequel de ces *dévots* ou *bigots*[1].

Une « private faith » est au moins une « foi propre », et peut être une foi « privée » en un sens plus fort. C'est, au moins, une croyance qu'on a du mal à entendre, et qui, vraisemblablement, ne peut pas être mise à nu publiquement. Il convient alors de clarifier d'une part ce qui, dans cette « religion de l'auteur », relève du mystère inviolable, et d'autre part ce qui doit pouvoir se communiquer, sans s'exposer à la persécution, de la même manière que les croyances des sectaires et des prophètes méritent de s'exprimer sans subir la rigueur du magistrat.

Shaftesbury met en effet sur le même pied sa religiosité philosophique et les autres croyances. Ce n'est évidemment pas qu'il estime équivalentes ses positions philosophiques et les superstitions qu'il combat. L'enthousiasme raisonnable est placé sur le même plan juridique que les religions. Nous savions qu'en tant qu'enthousiasme la philosophie est une foi. Mais nous découvrons maintenant que les conditions théologico-politiques que Shaftesbury recommande pour sa philosophie sont celles-là mêmes qu'il exige pour les croyances religieuses. Il ne s'agit pas seulement d'énoncer que Shaftesbury identifie tolérance philosophique et tolérance religieuse, mais plutôt d'avancer qu'il peut appliquer le modèle théologico-politique de la tolérance à sa philosophie parce qu'elle constitue véritablement une religion. Quelle preuve avons-nous de cette identification entre la philosophie et une croyance religieuse ? C'est tout simplement le concept d'enthousiasme. L'identité nous était donnée dès l'origine. L'enthousiasme raisonnable n'est pas d'une autre nature que le fanatisme. Il procède de la même énergie,

1. « Notwithstanding the high Airs of SCEPTICISM which our Author assumes in his first Piece ; I cannot, after all, but imagine that even there he proves himself, at the bottom, a *real* DOGMATIST, and shews plainly that he has his private *Opinion*, *Belief*, or *Faith*, as strong as any *Devotee* or *Religionist* of 'em all. » *Mélanges*, III, chap. 1 (*Char.*, III, 133). L'inversion, dans les *Askêmata*, de l'enthousiasme en affection philosophique donne un poids singulier à ce « as strong as » qu'on prendrait à tort pour une simple provocation. Voir notre chap. IV, 1.

mais calmée, réfléchie, critiquée. Dans ce cas, la tolérance que Shaftesbury réclamait, dans la *Lettre sur l'enthousiasme*, pour les prophètes cévenols, contre les rigueurs du magistrat, n'était pas le simple alibi d'une satire du christianisme. Elle n'est pas différente de celle que doit obtenir la philosophie. La lettre à Le Clerc du 6 mars 1706, avec laquelle nous avons ouvert le dossier de l'enthousiasme, traitait ensemble l'athéisme des philosophes et le fanatisme des sectaires. Nous comprenons désormais que le traitement n'était pas simplement parallèle et qu'était engagée une identité plus profonde. La philosophie, procédant de la même source que le fanatisme, mais la détournant selon la méthode de l'inversion, a trouvé son propre intérêt dans la défense de toute dissidence. La communication procède partout du même élan, et rencontre les mêmes difficultés.

Toland assimile de la même manière sa propre position philosophique à celle d'un non-conformiste. Si la philosophie réclame le statut juridique d'une croyance religieuse particulière, ce n'est pas par simple perversité. Elle ressuscite un christianisme nazaréen et communautaire ; quant à Shaftesbury, il a sa piété propre. En tant que *Country Whigs*, ils n'ont cessé, tous deux, de défendre le droit de conformité occasionnelle pour les non-conformistes, c'est-à-dire la possibilité pour les dissidents de participer pour la forme à la Sainte Cène anglicane afin d'obtenir les certificats qui leur permettront d'accéder aux emplois publics[1]. Il s'agit non seulement de faire inscrire dans le droit une pratique illégale mais fréquente, mais d'aller plus loin que l'Acte de Tolérance de 1689 et de travailler ainsi à la transformation de l'Eglise anglicane en un cadre formel, purement politique, destiné à rendre possible la coexistence pacifique des sectes. Ce programme des vieux *Whigs* reprend constamment les vues que défendait Harrington : contre les prétentions politiques des prêtres, il convient, selon la conception érastienne, d'instituer

1. Sur l'identification du philosophe et du non-conformiste, voir non seulement la première lettre de *Nazarenus* (*Le Nazaréen*, *op. cit.*, p. 73-74), mais la préface des *Letters to Serena* de 1704. L'essai d'ecclésiologie, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, publié en 1726 par Des Maizeaux dans *A Collection of Several Pieces of Mr John Toland*, vol. II, fut rédigé en 1704-1705 et trouve son prétexte dans la controverse contemporaine sur la conformité occasionnelle.

une religion civile dont les articles seraient minimaux et qui garantirait une entière liberté de conscience[1]. Harrington, qui utilisait des armes semblables à celles de Hobbes dans le combat contre le cléricalisme, mais dans un tout autre but, trouvait dans le judaïsme ancien la structure formelle, sous le contrôle du magistrat, qui garantissait la liberté de conscience dont le christianisme primitif avait abusé[2]. Mais Toland et Shaftesbury voient dans ce modèle harringtonien plus qu'un simple dispositif de pacification religieuse et de combat contre le *priestcraft*. L'économie de la conformité occasionnelle permet à l'hétérodoxe de trouver, en sacrifiant aux exigences réduites d'un ordre public, un mode de survie, voire de développement, et de communication. Le cadre érastien que le républicanisme avait proposé est appliqué, non plus simplement dans une politique des cultes, mais à la politique de la philosophie. L'art d'écrire ne cesse de pratiquer l'équivalent littéraire de cette conformité occasionnelle. Le philosophe a ses mystères, qu'il ne saurait dévoiler vraiment sans choquer le public ; mais il peut communiquer quelque chose de sa foi philosophique et habiter pacifiquement un espace public à qui il donne des gages minimaux. La relation entre l'Eglise d'Etat et la croyance dissidente est le modèle que Shaftesbury et Toland trouvent à leur disposition pour penser le rapport entre l'espace public et l'auteur. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les protestations de soumission à l'Eglise d'Etat qu'on rencontre dans les *Caractéristiques*, et que Leland, dans son *Examen des principaux auteurs*

1. Shaftesbury possédait naturellement l'édition par Toland, en 1700, des *Œuvres* de Harrington, qui comprend le « Discours politique sur l'ordination » (2e part. de *The Prerogative of Popular Government*, 1658). On trouve dans les *Shaftesbury Papers* (sous le titre de *Reflections upon the Roman Commonwealth*, PRO 30/24/47/4) une copie manuscrite de la première partie de l'*Essay upon Roman Government* de Moyle qui, rédigé à la fin des années 90, ne fut publié qu'en 1726. Moyle développe, à la suite de Harrington, le thème cicéronien de la religion civile et trouve dans la conformité extérieure le moyen d'une pensée libre. Sur le « républicanisme romain » du *Country Whig* Walter Moyle, voir J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken...*, *op. cit.*, p. 182-194.

2. Voir, par exemple, *Aphorisms Political*, XLIII, *The Political Works of James Harrington*, éd. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 767. Voir M. Goldie, « The civil religion of James Harrington », *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, éd. A. Pagden, Cambridge UP, 1987, p. 197-224. Sur les modalités de l'exégèse de Harrington, voir L. Borot, « L'interprétation républicaine de la Bible chez Harrington », dans *L'Interpretazione nei Secoli XVI e XVII*, dir. G. Canziani e Y. C. Zarka, Milan, FrancoAngeli, 1993.

déistes, jugeaient entièrement hypocrites, alors qu'elles signifiaient, bien sincèrement, qu'une certaine hypocrisie était indispensable à la communication de la philosophie[1].

Dans les *Moralistes*, Théoclès distingue l'athée qui nie et mérite la rigueur du magistrat, et l'athée qui doute, contre lequel le magistrat ne peut rien, parce qu'il ne peut entrer dans le secret des cœurs. Notons que ce n'est pas le sceptique qui est distingué de l'athée qui nie, mais bien un autre genre d'athée, qui ne l'est pas moins. L'athée qui nie serait-il l'athée qui parle, tandis que l'athée qui doute doit se taire ? En un sens, c'est vrai pour le premier : nier, c'est dire tout haut qu'on nie. Mais cela ne veut pas dire que le second se tait, et cela n'empêche pas qu'il puisse nier à sa manière. Car Philoclès comprend que l'athée qui doute ne mérite pas la persécution, non parce qu'il serait absolument silencieux, mais parce qu'il a plutôt droit à la « liberté du débat ». Or, il faut bien sortir des « inmost bosoms » et des « secret thoughts » pour participer à un débat ! Dans ce cas, l'athée qui doute n'est pas muet, mais discret. Le propos n'est donc pas d'affirmer, à la suite de Hobbes, que les replis de la conscience, par opposition aux déclarations publiques, sont inviolables ; mais plutôt que le philosophe et le magistrat doivent être séparés : le magistrat répond à l'athée trop bruyant, tandis qu'il revient au philosophe de débattre avec l'athée discret[2]. Théoclès retrouve chez les Anciens le modèle théologico-politique de l'expression de l'athée dans l'espace public :

> La liberté qu'impliquait cette méthode philosophique n'était jamais considérée comme nuisible pour la religion, ou préjudiciable pour le vulgaire, puisque nous voyons que ce fut une pratique usuelle, dans l'écriture comme dans la conversation, parmi les grands hommes d'un peuple vertueux et religieux ; et que même ceux qui officiaient sur l'autel, et étaient les gardiens du culte public, participaient à ces libres débats[3].

1. *Char.*, III, 105.
2. *Les Moralistes*, part. II, sect. 3 (*Char.*, II, 260-261).
3. « The Freedom taken in this Philosophical way was never esteem'd injurious to Religion, or prejudicial to the Vulgar : since we find it to have been a Practice both in Writing and Converse among the Great Men of a Virtuous and Religious People ; and that even those who officiated at the Altars, and were the Guardians of the Publick Worship, were Sharers in these free Debates. » *Char.*, II, 262.

Philoclès objectera que l'époque chrétienne est autre, et que Cudworth, pour son *True Intellectual System of the Universe*, comme l'auteur de l'*Enquête sur la vertu*, fut accusé d'athéisme. Mais ce schème, qui associe culte public et libre débat, n'est pas périmé ; il est précisément celui que réclament, sous couvert de défendre la conformité occasionnelle des séparatistes, les *free thinkers*.

Il existe une réserve qui est la piété de l'auteur, sous la forme de la préparation ascétique par le soliloque. Elle constitue un mystère qui ne doit être trahi à aucun prix. Le temple des *Askêmata* est scellé et respecte la résolution de Jésus Ben Sira sur laquelle ils s'achèvent : « qui placera une garde sur ma bouche et, sur mes lèvres, le sceau de la discrétion ? »[1] Le secret, en ce sens, est irréductible. C'est la relation à soi-même que la communication suppose comme son préalable, et qui, en tant que telle, est incommunicable. Exposer ce mystère ne serait pas le corrompre simplement, mais l'anéantir. Cette « foi privée » comprend toutefois certains éléments qui ne relèvent pas étroitement de la préparation de la communication et sont d'un autre ordre. Il en va ainsi de l'antichristianisme, qui est impliqué par le retour au culte socratique et l'adoption du panthéisme stoïcien[2], mais qui ne se confond pas totalement avec la réserve structurelle de l'autorité. Alors que Shaftesbury oppose l'exigence d'un secret radical au déisme militant d'un Toland, au point que nous avons pu distinguer fortement, dans un

1. *Siracide*, XXII, 27, *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1988, p. 1366. Voir *Askêmata*, **395** (*Exer.*, 412).

2. La question de la mort est la pierre de touche. Les *Askêmata* la présentent comme un simple transport : « Où est l'*abîme qu'il faut* (dit-on) *franchir* ?... Un abîme à franchir !... Ces histoires ne valent-elles pas celles du vulgaire ? / Est-il un passage, ou une traversée, un transport ou un changement, plus naturel que cette animation, ce souffle ou cet esprit [*Breath or Spirit*] qui passe d'un canal ou d'un ruisselet à une autre eau ? / Selon l'image bien connue des poètes, une rivière qui débouche dans la mer ; d'abord peut-être depuis des contrées rocheuses et escarpées... *Non sine Montium / Clamore vicinaeque Silvae* / Mais elle coule enfin avec douceur dans le sein de Thétis. / *Cum Pace delabentis Etruscum / In Mare.* » **293** (*Exer.*, 321-322). Ne s'agit-il pas d'une dissolution dans ce qui est appelé l'« océan de l'être » en **26** (*Exer.*, 68) ? Il apparaît de la sorte que Shaftesbury a murmuré ce que Toland pouvait déclamer dans son *Clito : A Poem on the Force of Eloquence* (1700), où est défendue l'idée d'un Dieu âme du monde : « And Death is only to begin to be / Some other thing, which endless change shall see / (Then why should men to dy have great fear ? / Tho nought's Immortal, all Eternal are) ».

premier temps, le modèle de la double philosophie et la dualité de l'écriture de soi et de l'art d'écrire pour le public, ces éléments doctrinaux liés à l'ascèse, mais qui ne se confondent pas avec elle, permettent de rapprocher Shaftesbury de Toland et de la libre pensée. Tandis que la piété de l'auteur, au sens de la préparation de la communication, est pour Shaftesbury cet incommunicable qui le met à part de ces libres penseurs qui n'ont cessé de rechercher une libre parole, l'impiété de l'auteur, au sens d'une conception hostile à l'hypothèse de la création et des sanctions (c'est-à-dire, globalement, son refus de la révélation), doit pouvoir s'exprimer, mais indirectement et de manière plus ou moins voilée. C'est alors que Shaftesbury rencontre les mêmes difficultés que les *free thinkers* et reprend des solutions communes, en particulier le modèle théologico-politique de la conformité occasionnelle qu'utilisait également Toland. La religion de l'auteur, entendue non plus comme l'ascèse préparatoire, mais comme la doctrine panthéiste qui lui était associée, est un culte particulier qui peut s'accommoder d'un culte public pourvu que celui-ci, en retour, garantisse son exercice. Nous comprenons alors pourquoi les *Askêmata* demandent un secret radical pour la piété philosophique qui, aux yeux du public, est une impiété, tandis que les *Caractéristiques* n'hésitent pas à attaquer la révélation. C'est que le culte du démon comprend un élément nécessairement secret, la préparation de l'autorité, et un élément dont le secret est contingent et réactif, le combat contre la superstition. La philosophie fait du premier secret un mystère inviolable, mais travaille à lever le second. Le soliloque a pour fonction de préparer l'enthousiasme philosophique : la pratique du soliloque est séparée, mais l'enthousiasme philosophique doit ménager son développement dans l'espace public.

Conclusion

Dans les *Askêmata*, l'écriture philosophique est une manière de vivre. Le moyen de la constitution de l'autorité réside dans l'exercice dont *Soliloquy* montre la rhétorique ; la vertu de l'auteur tient toute dans ce style privé. L'identité des manières de vivre et des manières d'écrire est virtuellement atteinte – au prix de perpétuelles exhortations – dans ce lieu idiosyncrasique où se prépare et se règle la publication. La communication trouve ainsi possibilité et garantie dans le moment de sa réflexion. Mais cette identification de la vie et de l'écriture ne s'accomplit qu'au prix d'un autre dédoublement. Si la préparation, par laquelle l'auteur produit l'accord avec soi, est impubliable, l'écriture, par laquelle se publie une philosophie soucieuse d'obtenir l'accord des esprits, se différencie radicalement de l'écriture privée qui la rend possible. La vertu et la piété philosophiques des *Askêmata* ne pouvant se présenter directement, les *Caractéristiques* mobilisent les ressources d'une publication indirecte et voilée. Nous avons montré que Shaftesbury donne à cette réserve une forme – l'ascèse – et un contenu – un panthéisme stoïcien et antichrétien – qu'il tend à confondre. On peut certes l'expliquer par le fait que les textes anciens, auxquels il retourne directement, sans passer par la tradition du stoïcisme chrétien, lui découvrent à la fois le modèle de l'exercice du dialogue avec soi et celui d'une piété philosophique dépourvue des superstitions du christianisme. Nous avons cependant suggéré de quelle manière la piété de l'auteur, au sens de la pratique qui constitue la disposition requise par la communication, n'est pas exactement du même ordre que la piété propre du philosophe, au sens d'une

résurrection du panthéisme stoïcien. Nous pouvons maintenant comprendre la différence entre ce que nous appelions, dans notre introduction, une éthique de la réserve et une politique de l'art d'écrire. Le secret de la piété du philosophe est déterminé par les préjugés de l'époque ; il peut être levé partiellement, et il l'est en effet, grâce aux masques et codes de l'art d'écrire. Le secret de la piété de l'auteur, au contraire, constitue ce que nous avons appelé une réserve structurelle, puisqu'il est ce rapport à soi que suppose le dialogue avec les autres et, en particulier, la publication. Shaftesbury trouve le modèle de cet enveloppement dans l'ironie socratique. Il revient également à l'art d'écrire, non de l'exposer, mais d'en signaler l'existence et d'en marquer la nécessité. Telle est la fonction que remplit *Soliloquy, or Advice to an Author*. Quant à la forme que prend cette réserve, le dialogue avec le démon, Shaftesbury n'envisage pas qu'elle puisse être autre, tant sa philosophie ne cesse de reprendre la manière dont les stoïciens, sous l'autorité revendiquée de Socrate, avaient conçu ce que M. Foucault appelle la subjectivation, ce gouvernement de soi par lequel le gouvernement des autres est rendu possible.

C'est dans le mouvement même qui rapporte la communication à l'exercice privé, comme à son principe de constitution en tant que tel incommunicable, que s'amorce la différenciation irréversible de l'écriture éthique, qui forme l'autorité, et de l'art d'écrire par lequel l'autorité s'exerce publiquement. Or le rapport entre l'art d'écrire et les mœurs publiques est tout autre que la relation entre les manières d'écrire et les manières de vivre dans l'ascèse. Tandis que ces dernières s'identifient dans un même *habitus* philosophique de notation et de progrès, l'art d'écrire entretient un rapport distant et équivoque avec les mœurs. Les « *manners* » auxquelles les *Characteristicks* ont affaire sont évidemment celles du public, et en particulier les préjugés du temps ; les mœurs des *Askêmata*, ce sont, somme toute, les tours des *Askêmata* eux-mêmes. L'exhortation, quand il s'agit de soi, est directe et même violente. C'est, dans le secret de l'ascèse, la relation la plus découverte, par laquelle le soi se questionne. L'écriture prend alors la forme d'une apostrophe frontale, qui ne ménage jamais l'apostrophé. Mais quand il s'agit des autres, et de cette nécessaire exhortation qu'enveloppe la communication de la philosophie, il ne saurait être question d'une apostrophe

directe, ni d'une interrogation à découvert. L'exhortation s'introduit selon un mode indirect, comme ces conseils que les poètes donnent secrètement, sans « exposer ouvertement leur prétention »[1]. C'est que la position d'auteur, et en particulier de sage, est une prétention démesurée en comparaison de l'égale dignité des participants que suppose la communication et qu'exprime le concept de sens commun. L'écriture, dans ce cas, est un art. Elle en était un dans l'ascèse, elle était même une « rhétorique », mais en un tout autre sens. Cette fois, la rhétorique consiste à insinuer, non à apostropher. C'est l'art d'écrire, au sens étendu de la poétique et plus spécifiquement au sens que Leo Strauss n'a pas inventé, mais retrouvé dans les classiques d'une pensée libre.

La philosophie de Shaftesbury se trouve alors balancée entre deux tentations : une esthétique de l'existence, dans l'œuvre privée, et, dans l'œuvre publique, un art des fables. L'art d'écrire signifie que la piété déiste ne saurait s'adresser frontalement aux mœurs pour les réformer. Les ambitions de réforme ne peuvent être réalisées qu'au prix d'une politique de conformité extérieure. Shaftesbury n'expose pas directement dans l'espace public le fond de son antichristianisme et de son panthéisme stoïcien ; il ménage une communication oblique, susceptible de ne pas troubler l'ordre. D'où l'usage du masque latitudinaire, et la pratique qui consiste à brandir l'épouvantail de Hobbes. Nous avons montré que ce régime est l'équivalent, dans la publication de la philosophie, du système théologico-politique de la conformité occasionnelle. La limite de la publication philosophique, comme de toute croyance, est le désordre public, et cette limite doit être constamment repoussée. Mais ce combat suppose de la part du non-conformisme philosophique qu'il se plie formellement, pour les besoins de la publication, à des exigences de la communauté qui, même réduites au minimum, demeurent. Alors que, pour la question du *commonwealth* et l'interprétation de la « balance du pouvoir », Shaftesbury, avec les *Country Whigs*, ne reprend de Harrington qu'un vocabulaire républicain dont la Glorieuse Révolution a profondément changé le sens, il suit plus directement Harrington dans les questions du gouvernement de l'Eglise, et fait de

1. *Char.*, I, 155.

son érastianisme tolérant un modèle pour la communication de la philosophie. Mais si la discrétion de l'antichristianisme est relative, et n'est au fond adoptée que par provision, l'autre pan de la « religion de l'auteur », qui lui est mêlé, a pour destin de rester celé.

C'est le long processus par lequel s'engendre la disposition de l'auteur, s'installe le « soi naturel », se règle le « soi économique ». Le gouvernement de soi reprend, dans les *Askêmata*, la technique stoïcienne de l'usage critique des représentations, dont l'écriture n'est pas seulement le moyen, mais, sous la forme d'un art de la mémoire, l'essence. La matière de l'esprit est l'« opinion »[1], ce qu'Epictète appelait δόγμα, c'est-à-dire la représentation en tant que lui est jointe, confusément ou non, une évaluation ; toute la vie est donc imagination et usage critique des imaginations par l'écriture[2]. Non seulement cette écriture ascétique ne peut être dite aux autres, mais, au sens où elle est l'instrument du progrès, sa fonction n'est pas de dire quelque chose à quelqu'un. Certes, cette écriture s'adresse bien au démon, qui est *soi-même comme un autre*. Or le démon est la figure du public, ce qui reste de l'espace public lorsqu'il a été congédié. Nous pouvons dire qu'il est l'espace public intériorisé. Mais nous désignons par là seulement la manière, technique, par laquelle le démon a été constitué, c'est-à-dire le fait qu'il a été obtenu par le moyen rhétorique de l'*inversion* de la notion de témoin. L'intériorisation est formelle, elle est retournement. Cela ne signifie pas du tout que, dans le soliloque, le public serait présent sous une forme condensée. Le culte du démon marque une rupture, et non une identification. Et comme le risque de l'identification, ou, pour reprendre les termes des *Askêmata*, de la « sympathie » et de l'« harmonie »[3], est double, la rupture est double elle aussi : par rapport à soi, par rapport

1. *Askêmata*, **143** (*Exer.*, 179).

2. « Pourquoi écrire ? Pourquoi toute cette activité, embellir, dessiner, crayonner, encore et encore, toujours la même chose ? Pour quoi faire ? – Pour quoi, sinon pour l'art ? Non pour la montre ; mais pour la pratique, l'exercice, le progrès... ... Ecrire ; brûler aussitôt. Dessiner, et effacer. De la craie, un mur, une planche, tout ce qui te tombe sous la main. » **191 bis** (*Exer.*, 237).

3. « Si une harmonie d'un genre extérieur est entretenue, les choses empireront, et tu t'apercevras bientôt que tu commences à t'harmoniser *à l'intérieur*. Au bout du compte, toute l'harmonie du genre opposé sera perdue ; ces autres mesures et nombres, brisés et déréglés. » **123** (*Exer.*, 159-160).

à l'espace public, fût-il seulement le cercle des amis. Tout d'abord, le culte du démon interdit au soi de s'identifier avec le « moi », ses passions et ses intérêts, mais lui donne un interlocuteur transcendant et l'incite à considérer sa nature comme une conquête, dont il convient de reprendre sans fin l'installation. L'accord avec soi n'est possible qu'au prix d'un désaccord. Ensuite, le culte du démon interdit au soi de s'identifier avec les autres et d'entrer dans une « familiarité »[1] qui excéderait les devoirs sociaux, et le pousse à considérer la communication avec les autres comme la tâche la plus difficile et qui ne constitue que l'horizon de l'ascèse, qu'elle prépare, c'est-à-dire qu'elle diffère. Shaftesbury ne reprend pas seulement le rapport, dont le stoïcisme impérial avait développé le thème, entre la participation à la communauté et le repli sur l'examen critique des représentations qui est la tâche propre du λόγος ; il comprend aussi que la conception stoïcienne de la παιδεία, dont nos contemporains sous-estiment de ce point de vue l'importance, est en elle-même une éthique de la communication de la philosophie. Ce lien profond avait été expérimenté par Socrate : le signe démonique marquait un empêchement ou une mise en garde devant la difficulté de l'engagement et de l'exposition publique. Il reste que le culte du démon, qui s'éloigne du sens commun pour mieux le retrouver, risque constamment de le perdre et d'être « hors de sens ». C'est toute l'ambiguïté d'une suspension préparatoire de la communication. L'époque trouvait naturellement dans le soliloque l'exemple d'une folie philosophique.

L'opposition classique, dont P. Hadot a montré l'importance, entre la philosophie comme exercice de la sagesse et la philosophie comme discours sur la philosophie, permet de décrire en partie les relations entre cette œuvre privée et l'œuvre publique. Mais cette économie ne va pas sans paradoxes : un livre publié qui ne peut exhiber sa propre autorité ; un travail d'autorisation privé qui ne peut faire un livre. En somme, si l'exercice préparatoire est un raccourci vers la sagesse, le dogme publié en est un détour. Le raccourci et le détour ne se rejoignent

1. « Retranche la familiarité, l'intimité et cette sympathie d'un mauvais genre. Apprends à être auprès du soi ; à t'entretenir avec le soi. Converse avec ton propre cœur. Que ce soit là ton compagnon. Car quel autre le sera ? » **176** (*Exer.*, 211).

dans aucun livre, pas même *Soliloquy*, parce que toute l'économie de l'habilitation de l'autorité repose sur l'impossibilité de cette jonction. *Soliloquy* est certes la publication la plus proche de l'œuvre privée, en ce qu'elle montre l'articulation des deux versants ; mais elle reste une publication, et, comme telle, ne présente pas dans leur naturel les conditions qu'elle indique indirectement. *Soliloquy* thématise cette impossibilité, et c'est seulement sur ce point, c'est-à-dire négativement, qu'il rejoint les *Askêmata* : ceux-ci comme celui-là affirment que publier la méditation, non seulement serait la pire indécence, mais reviendrait à ruiner l'édifice fonctionnel de la préparation à la publication. En ce sens, ce qui peut être publié du travail de subjectivation, c'est assurément sa méthode générale, mais surtout le caractère impubliable de son effectuation concrète. *Soliloquy* est, pour reprendre une image du *Clidophorus* de Toland, le sphinx devant le temple des *Askêmata* : il montre à tous que la piété véritable ne doit être vue de personne. La philosophie de la communication se tient alors, de manière aporétique, entre les deux extrêmes d'un cynisme de l'écriture ascétique et d'une sophistique de l'art d'écrire. La subjectivation s'accomplit *en aparté*. A la nudité de l'ascèse s'opposent les déplis de la socialité, au nombre desquels on doit compter tous les drapés de l'art d'écrire. Et, selon l'image des *Askêmata*[1], la nudité de l'écriture secrète a ceci de singulier qu'elle ne trouve jamais de vêtements qui puissent l'exprimer ; tout comme les vêtements de l'art d'écrire ont leur paradoxe : ils ne peuvent être ôtés.

LA RESERVE STRUCTURELLE ET L'ETHIQUE DE LA DISCUSSION

Nous avons ouvert cette étude en marquant que son occasion était la découverte d'une certaine préfiguration de l'éthique contemporaine de la discussion. Malgré un accord profond sur la logique de la pré-

1. **133** (*Exer.*, 169).

supposition du sens commun, la conception d'une communication sur le modèle de l'argumentation, dont le privilège paraît exorbitant, éloigne la philosophie contemporaine des positions d'un Shaftesbury. Dans notre introduction, il nous semblait que le dissentiment le plus important ne concernait pas seulement le statut général de la communication, que Shaftesbury interprète comme un enthousiasme et non comme une argumentation ni même une discussion, mais surtout le statut de la communication de la philosophie, et en particulier de la philosophie de la communication. Shaftesbury ne conçoit pas, en effet, que la philosophie ne soit pas une œuvre. Le paradigme de la discussion ne suffit pas pour la philosophie, qui ne se contente pas de dire, mais qui élabore un résultat distinct de son énonciation, essentiellement sous une forme écrite. Dans ce cas, disions-nous, l'éthique de la communication de la philosophie n'est pas seulement une pragmatique, mais, nécessairement, une poétique. Il ne s'agit pas seulement d'une différence de conception entre la philosophie de Shaftesbury et l'éthique contemporaine de la discussion, mais d'une objection que celle-là pourrait faire à celle-ci. Philosopher n'est pas discuter, mais produire une pensée. Dans ce cas, l'exigence de l'œuvre, et la rencontre corrélative du problème des styles et des genres, n'est pas contingente, mais constitue une contrainte interne dont on peut dire, sans ironie, qu'elle est suffisamment attestée par les productions mêmes des penseurs de la discussion.

Il est cependant, dans la philosophie de Shaftesbury, un point que nous pouvons plus directement retourner, en forme de question, contre le projet d'une pragmatique transcendantale de la discussion. L'aporie de la scission entre les procédures du soliloque et les procédures du dialogue avec les autres est certes déterminée par l'économie de la philosophie de Shaftesbury. Mais elle touche plus généralement la tentative d'asseoir l'accord des esprits, qui est une prétention essentielle, non seulement de la philosophie, mais de toute communication véritable, sur un accord avec soi. Le rapport entre ces deux sortes d'accord, dans Shaftesbury, est conçu sur le modèle stoïcien ; mais on aurait tort de souligner la particularité de ce modèle, puisqu'il est celui de la double gouvernementalité, des autres et de soi, dont M. Foucault, dans ses

derniers travaux, a montré qu'elle constitue un problème qui, s'il a été posé explicitement dans la philosophie classique et hellénistique, a une portée beaucoup plus vaste. On ne s'étonnera pas qu'une éthique de la communication, aujourd'hui, puisse subir certains effets de cette aporie et montrer que sa validité dépasse la manière stoïcienne dont Shaftesbury avait pensé la publication de la philosophie. Il est ainsi indéniable que K. O. Apel, dans un exposé de la pragmatique transcendantale de la discussion, a rencontré, non l'aporie elle-même, mais son élément principal : la nécessité du soliloque.

C'est à l'occasion d'un examen de la question de l'autonomie chez Kant que l'*Ethique de la discussion* de K. O. Apel fait allusion à un certain régime du gouvernement de soi qui serait requis dans la « reconnaissance des normes du discours argumentatif »[1]. Les normes de la communication, essentiellement le droit égal des interlocuteurs, leur solidarité et leur co-responsabilité, sont reconnues implicitement dans l'exercice même de la discussion. Ce ne sont donc pas des contraintes extérieures ou arbitraires, mais des exigences auxquelles on se soumet nécessairement et librement. Nécessairement, parce qu'elles sont toujours engagées par la pratique même de la discussion ; librement, parce que chacun se les donne à lui-même en acceptant sa position d'être raisonnable. Apel retrouve dans ce double mouvement l'idée kantienne de l'autonomie législatrice, par laquelle l'être raisonnable n'est pas déterminé par des motifs extérieurs ou des inclinations, mais par la seule loi que tout être raisonnable peut s'imposer à lui-même. Il n'importe pas ici d'examiner la justesse de la lecture que K. O. Apel donne de Kant, ni, en particulier, la pertinence de la critique suivante : l'autonomie, telle qu'elle est présentée par Kant, serait difficile à comprendre, et la distinction kantienne destinée à éclairer la possibilité de l'autonomie, entre l'appartenance de l'homme au monde intelligible et au monde empirique, échoue, parce que alors un « conflit moral entre devoir et inclination » ne serait plus pensable. C'est le complément que propose Apel qui nous concerne directement. Si l'autonomie n'est pas éclaircie par la distinction entre le citoyen du monde intelligible et l'appartenance

1. *Ethique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994, p. 44.

au monde phénoménal, qui relèverait encore, selon Apel, d'une « métaphysique dualiste », elle peut l'être en revanche par l'idée d'une « différence entre deux rôles distincts au sein de la pensée, considérée comme *discussion avec soi-même* »[1]. La différence entre la position législatrice et la soumission à la loi, c'est-à-dire le fait que nous sommes, comme l'atteste le sentiment du respect, comme affectés par l'impératif, n'a pas à être décrite par une double nature de l'homme, mais doit être rapportée à la manière dont nous nous constituons comme êtres raisonnables, capables de « nous appartenir à nous-mêmes »[2]. De manière assurément mystérieuse et allusive, c'est tout le projet de *Soliloquy* qui est ressuscité par Apel. La manière dont nous nous constituons comme êtres raisonnables, c'est-à-dire comme sujets du dialogue argumenté avec les autres, est elle-même dialogique. La « différence des rôles » est attestée « dans la mesure où il y a bien une *autocritique*, des *reproches faits à soi-même*, une *condamnation de soi par soi*, et d'autres choses semblables »[3].

La comparaison entre cette « différence des rôles » et l'institution du soliloque pourrait sembler arbitraire, parce qu'il ne s'agit pas, chez Apel, de la question du « conseil à un auteur ». Certes, conformément à l'esprit de l'entreprise, qui ne rapporte pas la communication, pas même celle de la philosophie, à l'exigence poétique au sens aristotélicien, l'éthique de la communication envisage une forme d'autorité qui n'est pas l'*authorship* de qui commet une œuvre, mais celle par laquelle on est auteur de ses engagements dans la communication argumentée. L'auteur, en ce sens plus général, est le sujet pensant en tant qu'il est sujet du dialogue. Il reste que la notion d'auteur, pour Shaftesbury, si elle trouvait son accomplissement dans la paternité littéraire, signifiait d'abord la disposition de qui s'engage dans la communication, quelle qu'en soit la nature. La méthode du soliloque était bien conseillée aux auteurs *stricto sensu*, mais seulement parce que leur cas était « le plus urgent »[4]. La pré-

1. *Ibid.*

2. Selon la formule de J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, *op. cit.*, p. 511, note 42.

3. *Ethique de la discussion*, p. 44.

4. « Nous pourrions maintenant procéder à l'examen en bonne et due forme de cette épreuve, ou exercice [la méthode du soliloque], en tant qu'il concerne tous les hommes en général. Mais le cas des auteurs en particulier, étant, comme nous le comprenons, le plus

supposition d'une certaine réserve était un réquisit de la communication en général, même si elle trouvait son application exemplaire dans le problème littéraire de l'autorité. Aussi le fait que K. O. Apel ne rencontre pas la question du soliloque à propos de la position d'auteur au sens étroit n'interdit d'aucune manière une confrontation avec la notion que Shaftesbury avait mise essentiellement en rapport avec la question de la publication de l'œuvre.

Apel retrouve très exactement le problème de l'exhortation de soi qui, selon Shaftesbury, doit rendre possible l'exhortation des autres. C'était la nécessité de cette éloquence, par laquelle on peut se mettre en mesure de s'engager dans le dialogue public, qui animait les *Askêmata*[1]. Bien plus, ce que l'*Ethique de la discussion* appelle « autocritique », qui n'est pas l'aveu ou la confession, mais plutôt le questionnement actif de soi, est au principe d'une institution du sujet raisonnable et de son acceptation libre des normes internes de la communication. Or, c'est très précisément la fonction du soliloque, comme nous l'avons vu, de prévenir toute tentation d'appropriation du sens commun. La position d'auteur est une prétention à la maîtrise communicationnelle, alors que la pratique de la communication suppose nécessairement qu'on renonce à cette illusion et qu'on reconnaisse en particulier ce que K. O. Apel dénomme la « justice », c'est-à-dire le droit égal des interlocuteurs. *Soliloquy* s'ouvrait sur cette difficulté, et trouvait dans le dialogue avec soi le moyen par lequel on peut accéder à la position d'auteur en général, de « sujet du dialogue », sans succomber à la tentation de la violence proprement autoritaire. La fonction du soliloque était donc bien de rendre possible la « libre reconnaissance des normes », non simplement du « discours argumentatif », mais de toute communauté. Par conséquent, nous sommes en droit de soumettre à l'éthique de la discussion l'aporie que rencontre la philosophie de Shaftesbury. Autant l'art d'écrire, entendu comme une politique de la communica-

---

urgent, nous appliquerons cette règle, au premier chef, à ces gentilhommes [...]. » *Char.*, I, 188-189.

1. « Ne fais rien tant que tu ne t'es pas suffisamment exhorté toi-même ; et il sera bien assez temps de considérer qui d'autre tu devrais exhorter, et de quelle manière. » *Askêmata*, **80** (*Exer.*, 116).

tion de la philosophie, pouvait sembler très éloigné des préoccupations contemporaines relatives à une éthique de la discussion, autant la question éthique d'une réserve de l'autorité ne peut manquer de lui être posée. Si la publication, au sens très large de toute participation à l'espace public, mais également sous la forme d'une exposition de la philosophie, suppose une préparation par la technique du soliloque ou, en tout cas, l'institution d'un accord critique avec soi-même, cette relation avec soi est, en vertu d'une nécessité structurelle, impubliable. Communiquer implique la libre reconnaissance d'un certain nombre de normes ; mais le travail par lequel on se met en mesure de reconnaître ces normes de la communication ne saurait être communiqué sans être profondément subverti, mieux, détruit *dans son principe*. L'acte par lequel se constitue le « sujet du dialogue » et qui est, selon Apel, un dialogue avec soi, ne peut pas être exposé, ou, si l'on préfère, toute exposition de ce genre n'est pas une exposition *de cet acte*. De la même façon, si la reconnaissance des normes s'accompagne du travail négatif de l'« autocritique », nous n'ignorons pas de quel genre relève l'« autocritique » publique et de quelle manière elle constitue le plus grave travestissement.

Tout en maintenant que les normes de la discussion ne peuvent pas être refusées par une conduite qui fasse sens, l'*Ethique à l'âge de la science* reconnaissait qu'il est de ma seule responsabilité d'adhérer au principe de co-responsabilité [1]. Apel affirme que l'« autocompréhension » est une tâche difficile et solitaire [2], mais en même temps, en particulier contre le décisionnisme d'un Popper, que la « compréhension de soi » est obligatoire au sens où son refus est une autodestruction [3]. Comme le souligne J.-M. Ferry, le dépassement de l'égoïsme dans la communauté doit être « médiatisé par les décisions de conscience de tous les individus » [4]. Dans ce cas, même si je ne peux pas échapper au contrat par lequel j'adhère aux principes de l'échange, non seulement ce contrat

1. Voir les dernières lignes, assurément obscures, de l'*Ethique à l'âge de la science, op. cit.*, p. 137-138.
2. *Ibid.*
3. Voir J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op. cit.*, p. 516-517.
4. *Ibid.*, p. 510.

est implicite, mais il est destiné à le rester. Or l'éthique de la discussion tend à exiger une forme d'aveu : soit le rebelle, qui la refuse, s'obstine, et il est excommunié, soit il reconnaît qu'il était pris, par son refus, dans une contradiction performative, et il est racheté. Quoi qu'il advienne, et qu'il le reconnaisse ou non, la formulation de son refus atteste les normes de la communication qu'il refuse. On pourrait en rester là, mais il faut pourtant que la reconnaissance devienne explicite. La différence est donc simplement entre le péché obstiné et le péché confessé.

J.-M. Ferry a souligné le « risque idéologique » de l'éthique de la discussion[1]. Il n'est pas dans notre propos de faire un procès à K. O. Apel. Ces difficultés réelles ne suffisent pas à hypothéquer l'éthique de la discussion, mais marquent les limites au-delà desquelles elle s'exposerait à un danger plus considérable. Il nous paraît manifeste qu'exiger une exhibition de cet accord avec soi anéantirait l'espace public et lui substituerait le pire despotisme. De manière symétrique, et comme le despotisme et le fanatisme font système, l'exhibition volontaire de ce qui fait, d'une manière ou d'une autre, la position de sujet de la communication ne serait pas sans rapport avec la manière dont l'enthousiaste donne en spectacle son inspiration. De même que le fanatisme n'est pas seulement dans le refus des normes de la communication, mais aussi dans l'exhibition du moment de subjectivation qui légitime prétendument ce refus, de même le despotisme n'est pas seulement dans la destruction de toute communauté, mais aussi dans l'exigence d'une exhibition de l'adhésion à une communauté.

Non sans hésitation, Apel souligne le caractère non solitaire et non autarcique du sujet du dialogue. Même s'il poursuit entre soi et soi un dialogisme appris avec les autres, le gouvernement de soi comme préparation du gouvernement des autres comporte pourtant, d'une manière fatale, quelque chose d'autarcique. Il constitue une solitude irréductible, qu'on peut dire à la suite des cyniques κατὰ φύσιν, non parce qu'elle serait sans artifice ni technique – au contraire, c'est une dramaturgie dont l'apprentissage est évidemment social et même litté-

1. *Ibid.*, p. 560.

raire – mais parce qu'elle correspond au besoin le plus vital dans une diététique de la communication. C'est bien la préparation même de la communication, la constitution du soi qu'elle requiert, qui la met en péril. Ce travail de subjectivation, qui rend possible la reconnaissance des normes de l'espace public (non pas simplement les normes sociales, mais plutôt les principes de réciprocité et de justice qui gouvernent tout échange), même s'il doit à la communication avec les autres des techniques qu'il ne fait que retourner contre le soi, même s'il est, sous la forme de l'éducation, la plus haute ambition de la communauté, suspend la communication. Non toute communication (puisqu'il continue à dialoguer avec le « soi naturel » et peut, même, en tant que « soi économique » continuer à dialoguer *sur d'autres sujets* avec les autres), mais *la sienne*, au sens où il est incommunicable ; dès lors, il est constamment menacé par le risque d'une rupture radicale. La manie communicationnelle et la plus profonde mélancolie constituent des folies égales et qui font système. Mais ce que Shaftesbury appelait le « secret naturel », la séparation radicale du processus par lequel on devient auteur, non d'un livre, ni même seulement de sa parole, mais de sa vie avec les autres, est un risque dont rien ne saurait dispenser. S'il est vrai que le « solipsisme méthodique », que combat légitimement Apel, se réfute lui-même par le fait même que sa communication atteste les normes qu'il dénie, l'idéal d'une communication sans reste ne pourrait non plus être soutenu sans contradiction : présupposant, d'une manière ou d'une autre, et qu'elle soit ou non réduite à la portion congrue, une constitution du sujet de la communication, cet idéal trouve sa limite dans le caractère nécessairement réservé de cette constitution.

Le « secret naturel » ne veut pas dire que le sujet est privé. Au contraire, la position de sujet est un rôle public : dans l'échange, nous reconnaissons les normes minimales de la communauté, et nous sommes reconnus en retour comme « sujets de dialogue ». Mais notre relation à cette position publique de sujet est une autre affaire. L'acte par lequel nous pouvons devenir des sujets de l'échange ne s'échange pas. Que cet acte soit structurellement réservé ne signifie pas du tout qu'il soit ineffable ou muet. Il n'est pas muet, puisqu'il mobilise toute une éloquence et même, en un sens, est bavard. Il n'est pas ineffable, puisque,

comme Shaftesbury l'a fait dans *Soliloquy*, on peut en parler et en donner une description détaillée. Le fait que cet acte ne puisse être exhibé sans être par là même détruit ne doit être confondu ni avec la thèse d'un indicible, ni avec l'idée d'une expérience dans le silence de l'intériorité. Shaftesbury donne à cette subjectivation la forme stoïcienne de l'usage critique des représentations ; Apel, quand il fait allusion au dialogue avec soi, n'en produit pas une forme radicalement différente. Mais cette forme a nécessairement une histoire, parce qu'elle est étroitement liée à la conception de l'éducation. Si elle est un élément de l'éducation, voire son sommet, elle est difficile à manier, elle est un élément conflictuel, qui peut même s'opposer violemment aux exigences de la communication. Car la forme, par laquelle se produit l'appartenance à soi, peut varier, selon l'histoire de l'éducation, tout en conservant la structure générale de l'exercice. Or l'exercice n'est pas seulement l'entraînement, imposé nécessairement, en vue de certaines capacités, mais aussi l'acte par lequel on se met, ou on ne se met pas, en mesure d'assumer ces capacités. Il marque précisément le point où l'entreprise du « thérapeute social » cède le pas sur une autarcie irréductible. Bien que la communauté doive veiller à en garantir publiquement les conditions et à en fournir les instruments, cette tâche ne peut être contrôlée par un autre que soi. On dit que la communauté peut exiger ce contrôle de chacun. Certes, elle est en droit d'attendre de chacun qu'il respecte les normes de l'échange, mais elle ne peut s'assurer de ce qu'une reconnaissance correspond à ce respect, lorsqu'il existe, ni entreprendre d'obtenir qu'une reconnaissance le produise, quand il fait défaut. Le gouvernement de soi n'est pas la même chose que ce contrôle de soi, entendu comme un *credo* de la responsabilité que chacun devrait pouvoir réciter sur demande. En ce sens singulier qui est parfois donné au contrôle et à la responsabilité, la procédure implicite et infinie par laquelle on devient capable d'un dialogue reste incontrôlable.

Bibliographie

1. ŒUVRES DE SHAFTESBURY

1. Documents du Public Record Office

On ne trouvera pas ici un inventaire, mais une liste de documents, pour la plupart autographes, des *Shaftesbury Papers* (*A collection of documents, also entry-books of letters, written by, and correspondence of, the third Earl of Shaftesbury*) que nous avons utilisés pour cette étude. Nous reproduisons les titres du catalogue et nous donnons en gras les divisions principales des archives.

PRO 30/24/20 (1691-1707) [*sic*]

PRO 30/24/20/143, *Thirteen letters from Lord Shaftesbury to Michael Ainsworth* (1707-1710).

PRO 30/24/21 (1708-1712)

PRO 30/24/21/225, *Rough draught of the Life of the third Earl of Shaftesbury by his son the fourth Earl.*

PRO 30/24/21/226, *Sketch of the Life of the third Earl of Shaftesbury... by his son the fourth Earl.*

PRO 30/24/21/227, *De la vertu et créance d'une divinité* [trad. Des Maizeaux d'une partie de l'*Inquiry Concerning Virtue*].

PRO 30/24/21/240, *Several loose papers and memoranda.*

PRO 30/24/22

PRO 30/24/22/4, *Entry-book of letters* (1703-1711).

PRO 30/24/22/4, *Small entry-book of letters* (1704-1705).

PRO 30/24/22/7, *Entry-book of letters* (1706-1711).

PRO 30/24/23

PRO 30/24/23/10, *Catalogus bibliothecae Chelseyanae* [bibliothèque de Chelsea] (1708).

PRO 30/24/23/11, *Catalogus librorum græcorum et latinorum utriusque bibliothecae, viz. Ægidianae* [bibliothèque de Saint-Giles] *et Chelseyanae* (1709).

PRO 30/24/23/12, *Catalogus librorum anglicorum, gallicorum, italicorum..., utriusque bibliothecae, viz. Ægidianae et Chelseyanae* (1709).

PRO 30/24/23/8, *Copy-book of letters* (1711-1712).

PRO 30/24/23/9, *Entry-book of letters* (1712-1713).

PRO 30/24/24

PRO 30/24/24/16, *Manuscript volume, containing sermons... by Dr. Benjamin Whichcote.*

PRO 30/24/24/17, *Another manuscript volume, containing sermons with notes, by the third Earl of Shaftesbury.*

PRO 30/24/25

PRO 30/24/25/21, *Two manuscript little books, containing draft index.*

PRO 30/24/26

PRO 30/24/26/1, *Virtuoso copy-book* (1712-1713) [*A Letter Concerning the Art or Science of Design...* ; *A Notion of the Historical (...) Tablature of Hercules...* ; *Instructions for Mr Darby*, etc.].

PRO 30/24/26/4, *The Moralists : A Philosophical Rhapsody... full of corrections and additions* [préparation de copie des *Moralists* sur *The Sociable Enthusiast*].

PRO 30/24/26/5 *Another copy of the above in sheets, without any of the manuscript alterations* [*The Sociable Enthusiast*].

PRO 30/24/26/6, *Supplements to the preceding Philosophical Rhapsody.*

PRO 30/24/26/7, *Nine manuscripts having reference to the Characteristics of Lord Shaftesbury.*

PRO 30/24/26/7, *Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum.*

PRO 30/24/26/8, *Jugement de Monsieur Leibnitz sur les différents ouvrages qui composent les Characteristicks.*

PRO 30/24/26/9, *Judgment on the several Treatises in the Characteristicks. Manuscript translation of the preceding.*

PRO 30/24/27

PRO 30/24/27/10, 1 et 2, *Two note-books* [*Askêmata* I et II].

PRO 30/24/27/11, *Manuscript note-book... Laws, Rules...* (1704).

PRO 30/24/27/12, *Manuscript note-book* [*Excerpta*].

PRO 30/24/27/13, *Manuscript note-book* [*Commonplace-book*].

PRO 30/24/27/14, *Manuscript note-book..., containing a Design of a Socratick History* [*Socraticks*].

PRO 30/24/27/15, *Manuscript Note-book on Art, Painting, Ancient and Modern Masters...* (Naples, 1712) [projet des *Second Characters, or the Language of Forms*, qui devait joindre à *Plasticks, or the Original Progress and Power of*

*Designatory Art, A Letter Concerning the Art or Science of Design, written from Italy (on the occasion of Some Designs in Painting), to my Lord *****, A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules, An Appendix Concerning the Emblem of Cebes*].

PRO 30/24/27/16, *Notes not set down in the margin of my little Colon-edition* [*Notes sur Epictète*].

PRO 30/24/27/17, *Four letters from Des Maizeaux to Lord Shaftesbury*.

PRO 30/24/27/20, *Lord Shaftesbury to Mr Coste*, 1/10/1706.

PRO 30/24/27/27, *The Picture of Cebes, Disciple of Socrates* [trad. de la *Tabula Cebetis*].

PRO 30/24/30

PRO 30/24/30/98 [liste de corrections de Des Maizeaux sur sa traduction de l'*Inquiry*].

PRO 30/24/45/80, *Miscellaneous letters...*

PRO 30/24/46A

PRO 30/24/46A/81, *The Adept Ladys or the Angelick Sect...* (1701-1702).

PRO 30/24/46A/82, *Letter to Mons. Coste*, 15/11/1706.

PRO 30/24/47, *Instructions on the new edition* (1712) [consignes pour l'édition de 1714 des *Characteristicks*].

2. British Library

C 28 g 16 : Préparation de copie sur les *Characteristicks* de 1711 pour l'édition de 1714.

3. Editions des œuvres de Shaftesbury

1. Standard Edition

Standard Edition, Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings, in English with German Translation, éd. W. Benda, G. Hemmerich, W. Lottes, E. Wolff, *et. al.*, Stuttgart, Fromman-Holzboog. Deux séries : I, « Æsthetics » ; II, « Moral and Political Philosophy ».

I, 1 (1981) : *Soliloquy* ; *A Letter Concerning Enthusiasm* ; *The Adept Ladys*.

I, 2 (1989) : *Miscellaneous Reflections*.

I, 3 (1992) : *Sensus Communis*.

I, 4 (1993) : Notes et index des *Characteristicks*.

II, 1 (1987) : *The Sociable Enthusiast* ; *The Moralists*.

II, 2 (1984) : *An Inquiry Concerning Virtue* (1699) ; *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711).

Une édition des *Askêmata* est prévue (II, 4 et 5).

2. Œuvres par ordre de parution

Select Sermons of Dr. Whichcot [*sic*], préface, Londres, 1698.

An Inquiry Concerning Virtue, in two Discourses, Londres, 1699.

Paradoxes of State, Relating to the Present Juncture of Affairs in England and the Rest of Europe, Londres, 1702 [en collaboration avec John Toland].

A Letter Concerning Enthusiasm, Londres, 1708.

The Moralists, a Philosophical Rhapsody. Being a Recital of certain Conversations upon Natural and Moral Subjects, Londres, 1709.

Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour, Londres, 1709.

Soliloquy : or, Advice to an Author, Londres, 1710.

Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 3 vol. [Vol. I : *A Letter Concerning Enthusiasm* ; *Sensus Communis, or an Essay on the Freedom of Wit and Humour* ; *Soliloquy, or Advice to an Author*. Vol. II : *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* ; *The Moralists : a Philosophical Rhapsody*. Vol. III : *Miscellaneous Reflections on the preceding Treatises, and other Critical Subjects*], Londres, 1711 [reprint, Hildescheim, Georg Olms, 1978].

A Notion of the Historical Draught or Tablature of Hercules, According to Prodicus, Londres, 1713.

Characteristicks..., 3 vol., 2e éd. corrigée, Londres, 1714 [1715 ?].

Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University, Londres, 1716 [correspondance avec Michael Ainsworth, voir PRO 30/24/20/143].

Letters from the Right Honourable the Late Earl of Shaftesbury, to Robert Molesworth..., éd. John Toland, Londres, 1721.

A Letter Concerning the Art or Science of Design, dans *The Present State of the Republick of Letters*, I (1728).

Characteristicks... [avec *A Letter Concerning Design*], 3 vol., 5e éd., Londres, 1732.

Characteristicks... [avec *A Letter Concerning Design*], 3 vol., 6e éd., Londres, 1737.

Letters of the Earl of Shaftesbury, Author of the Characteristicks, collected into one volume [Glasgow], 1746.

Characteristicks..., 3 vol., Birmingham, 1773.

Original Letters of John Locke, Algernon Sidney and Lord Shaftesbury..., éd. T. Forster, Londres, 1830.

Original Letters of John Locke, Algernon Sidney and Lord Shaftesbury..., éd. T. Forster, 2e éd., Londres, 1847.

Characteristicks..., éd. et annot. W. M. Hatch, Londres, 1870 [seul 1 vol. paru].

Characteristics..., éd. J. M. Robertson, 2 vol., Londres, Grant Richards, 1900.

The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, éd. B. Rand, Londres, Swan Sonnenschein, 1900.

Second Characters, or the Language of Forms, by the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury, éd. B. Rand, Cambridge UP, 1914.

An Inquiry Concerning Virtue or Merit, éd. D. Walford, Manchester UP, 1977.

An Old-Spelling, Critical Edition of Shaftesbury's Letter Concerning Enthusiasm and Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour, éd. R. B. Wolf, Londres, Garland Pub., 1988.

Shaftesbury and « le Refuge français ». Correspondence, éd. R. A. Barrel, Lewiston, E. Mellen Press, 1989.

L. E. Klein prépare actuellement une nouvelle édition des *Characteristicks*.

3. *Traductions françaises*

Dans les traductions du XVIIIe siècle, nous avons consulté :

Essai sur l'usage de la raillerie, trad. J. Van Effen revue par Pierre Coste, Amsterdam, 1710.

*Principes de la Philosophie Morale ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu. Avec Réflexions*, Paris, 1745 [*Œuvres Complètes de Denis Diderot*, t. I, « Le Modèle Anglais », Paris, Hermann, 1975].

Œuvres de Mylord Comte de Shaftsbury... [*sic*] [s.n.], 3 vol., Genève, 1769 [éd. Jean-Baptiste Robinet. Reprend certaines des traductions antérieures, dont les *Principes* de Diderot. La réédition de 1780 mentionne le nom de l'éditeur et attribue la traduction à Jean-Baptiste Pascal]. Françoise Badelon prépare actuellement une édition de ces *Œuvres*.

Traductions contemporaines :

Mylord Shaftesbury. A Letter Concerning Enthusiasm, texte anglais, trad., présent. et annot. par A. Leroy, Paris, PUF, 1930.

Exercices [*Askêmata*, PRO 30/24/27/10, 1 et 2], trad., présent. et annot. par L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993.

Soliloque ou conseil à un auteur, trad., présent. et annot. par D. Lories, Paris, L'Herne, 1994.

Lettre sur l'art et la science du dessin, trad., présent. et annot. par F. Brugère et L. Hariot, *Revue d'Esthétique*, 28 (1995-1996), 209-215.

2. ŒUVRES CLASSIQUES ET MODERNES

Nous indiquons d'abord les titres (tels qu'ils apparaissent dans les catalogues PRO 30/24/23/10, PRO 30/24/23/11, PRO 30/24/23/12) de certains ouvrages que Shaftesbury possédait dans ses résidences de Saint-Giles et de Chelsea [1]. Cette liste (A) n'est pas exhaustive [2] et n'est donc pas exclusive. Elle est destinée à indiquer une bonne partie de nos références classiques et modernes dans les éditions que Shaftesbury fréquentait. La *Standard Edition* en cours devrait donner une édition scientifique des catalogues. Nous indiquons entre crochets le nom de l'auteur lorsqu'il n'est pas indiqué par le catalogue.

La liste (B) mentionne d'autres ouvrages anciens et modernes. Ces ouvrages sont soit postérieurs à Shaftesbury, soit antérieurs ou contemporains. Dans ce dernier cas, deux possibilités : 1. L'ouvrage figure *sous une autre édition* dans la liste (A). 2. L'ouvrage ne figure pas dans la liste (A). On peut alors se reporter à la « Bibliographie raisonnée des sources de Shaftesbury », dans J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, *op. cit.*, p. 696-729, qui ne s'appuie pas seulement sur les catalogues, mais aussi sur les références explicites dans les *Characteristicks* et d'autres textes.

1. Ouvrages extraits des catalogues des bibliothèques de Shaftesbury (liste A)

The Holy Bible printed at the theatre in Oxford, 1692.
Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, 1705.
Andronicus de Rhodes, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum Paraphrasis*.
Aristote, Aristoteles Lutetiae Parisiorum, 1629.
– *La Poétique*, 1692 [trad. A. Dacier].
[Arnauld et Nicole], *La Logique ou l'art de penser*, 1685.
[Astell Mary], Wotton's *Bart'lemy Fair : or, an Enquiry after Wit*, 1709.
Atterbury Francis, *Sermons*, 1708.

1. Sur la bibliothèque de Shaftesbury, voir H. Meyer, « Ex libris Shaftesburys : die Bibliothek eines europäischen Auflklärers », *Wölfenbütteler Forschungen*, 2 (1977), 75-90. Sur la manière dont Bayle a alimenté cette bibliothèque, voir ses quelques lettres à Shaftesbury dans R. A. Barrel, *Shaftesbury and « le Refuge français »*. *Correspondence*, *op. cit.*

2. Nous avons renoncé, en particulier, à donner toutes les éditions de Platon, Xénophon, Aristote, Epictète, que mentionnent les catalogues.

Saint Augustin, *De Civitate Dei*, 1570.
Bacon, *Opera*, 1638.
Balzac, Jean-Louis Guez de, *Lettres*, 1638.
Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, 1702.
– *Philosophical Commentary...*, 1708.
– *Reflections Occasion'd by the Comet*, 1708.
[Blount Charles], *Anima Mundi* [s.d.].
Bodin, *De Republica*, 15.. [*sic*].
– *Methodus Historiarum*, 1607.
[Bouhours Dominique], *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, 1682.
– *La Manière de bien penser...*, 1688.
Boyle Robert, *General History of the Air*, 1692.
Burnet Gilbert, *History of the Reformation*, 1679.
– *Exposition of the 39 articles*, 1705.
– *Life of the Earl of Rochester*, 1680.
Burnet Thomas, *Archælogiae Philosophicae, sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus*, libri duo, 1692.
Cébès, *Cebetis Tabula* [éd. Jacobus Gronovius], 1689.
Chillingworth William, *Religion of Protestants*, 1638.
Cicéron, *De Natura Deorum*, 1572.
Clarendon, Edward Hyde, comte de, *Survey of Mr Hobbs his Leviathan*, 1676.
Coryate Thomas, *Cruditys*, 1611.
Cudworth Ralph, *Intellectual System of the Universe*, 1678.
Cureau de la Chambre, Marin, *Les Characters des passions*, 1658.
Descartes, *Opera Philosophica*, 1664.
– *Epistolae*, 1668.
– *Les Passions de l'âme*, 1679.
Donne, *Sermons*, 1640.
– *Poems*, 1669.
Du Fresnoy, *De Arte Graphica*, 1695 [trad. John Dryden].
Du Vair Guillaume, *The Moral Philosophy of the Stoics englished*, 1664.
Epictète, *Epictetus et Cebes cum Simplicio et Arriano*, 1595 [éd. H. Wolf de Cologne, dite « Colon-edition ». Voir ci-dessus PRO 30/24/27/16].
Erasme, *Adagia*, 1629.
– *Colloquia*, 1655.
Eraste, *De Excommunicatione*, 1649.
Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, 1699.
Ficin Marsile, voir Platon.
Filmer, *Patriarcha*, 1680.
Fletcher Andrew, *A Discourse of Government, etc., of Scotland, etc.*, 1698.
– *Discorse delle Cose di Spagna*, 1698.
Fontenelle, *Nouveau dialogue des morts*, 1683.

– *Histoire des oracles*, 1686.
– *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686.
– *Dialogues of the Dead*, 1708.
[Fowler Edward], *Remarks upon the Letter to a Lord Concerning Enthusiasm*, 1708.
– *Reflections upon a Letter Concerning Enthusiasm*, 1709 [attribution incertaine].
Gataker Thomas, voir Marc-Aurèle.
Gherardi, *Le Théâtre italien*, 1695.
Gronovius Jacobus, *Thesaurus Græcarum Antiquitatum*, 1698.
Grotius, *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, 1648.
– *De Jure Belli et Pacis*, 1650.
Harrington, *Commonwealth of Oceana*, 1656.
– *Commonwealth of Oceana, etc.*, 1700 [*Works*, éd. John Toland].
Heidegger Jean-Henri, *Historia Sacra...*, 1667.
Herbert de Cherbury, *De Veritate et de Causis Errorum*, 1656.
– *De Religione Gentilium*, 1663.
Hickes George, *Spinoza Reviv'd*, 1709.
Hobbes, *Leviathan*, 1651.
– [*The Questions*] *Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1656.
Horace, Horatius Daciero, 1681.
– Horatius par le P. Tarteron et Pierre Coste, 1710.
Huarte, *Trial of Wits*, 1596.
Julien, *Epistle to the Citizens of Bostra*, 1681.
Junius, *De Pictura Veterum*, 1694.
La Fontaine, *Fables choisies*, 1699.
Laud, *Sermons*, 1651.
Lawson George, *Examination of Mr Hobbs his Leviathan*, 1657.
Le Bossu René, *Traité du poème épique*, 1675.
Le Clerc Jean, *Bibliothèque choisie*, 11 vol.
[Leslie Charles], *A Short and Easy Method with the Deists and the Jews*, 1699.
Lipse Juste, *Opera Omnia*, 1614.
Locke, *Epistola de Tolerantia*, 1689.
– *Essay*, 1690.
– *Two Treatises of Government*, 1690 [au catalogue avec Filmer].
– *Que la religion chrétienne est très raisonnable*, 1703.
– *Posthumous Works*, 1706.
– *Some Familiar Letters*, 1708.
Longin, Longinus Tanaquilli Fabri, 1663.
Lucrèce, Lucretius Oberti Gifanii, 1595.
Lucy William, *Confutation of Mr Hobbs his Leviathan*, 1673.
Machiavel, *Tutte le opere*, 1550.
– *Disputationes de Republica*, 1643.

– *Princeps*, 1643.
– *Works*, 1675.
[Malebranche], *De la Recherche de la vérité*, 1674.
Marc-Aurèle, Antoninus his *Meditations Concerning Himself* by Meric Casaubon, 1634.
– Marcus Antoninus Gatakero Cantabrigiae, 1652.
– Antonin avec des remarques de Mr et de Mad Dacier, 1691.
Maxime de Tyr, Tyrius Daniele Hensio, 1614.
Milton, *Paradise Lost*, 1668.
Molesworth Robert, *Account of Denmark*, 1694.
Molière, *Œuvres posthumes*, 1684.
Montaigne, *Essais*, 1610.
More Henry, *Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, 1660.
– *Collection of Several Philosophical Writings*, 1662.
Naudé Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, 1667.
[Neville Henry], *Plato Redivivus*, 1681.
Norris John, *Letters Philosophical and Divine*, 1695.
Palladio, *Of Architecture*, 1668.
Platon, Plato Ficini, 1590.
Plutarque, *Traité de la superstition* composé par Plutarque et traduit par Mr Le Fevre, 1666.
Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, 1672.
[Rapin René], *Reflections upon the Eloquence of these Times*, 1672.
Regius [Loys Le Roy], *Of the Variety of Things*, 1594.
[La Rochefoucauld], *Reflexions et maximes morales*, 1690.
Sacheverell Henry, *Dr Sacheverell' Tryal before the House of Peers*, 1710.
Saint-Evremond, *Œuvres*, 1670 [troisième partie des *Œuvres meslées*].
– *Œuvres meslées*, 1706 [éd. P. Des Maizeaux].
– *Mélanges curieux des meilleures pièces* [éd. P. Des Maizeaux], 1706.
Sidney Algernon, *Discourses Concerning Government*, 1698.
Simon Richard, *Histoire critique du Vieux Testament*, 1680.
Souverain Mathieu, *Le Platonisme dévoilé*, 1700.
Taylor Jeremy, *Rule and Exercices of Holy Living and Dying*, 1654.
– *Ductor Dubitantium*, 1657.
Tillotson, John, *Sermons*, 1681.
– *Works*, 1707.
Tindal Matthew, *Rights of the Church*, 1706.
– *Defence of the Rights*, 1707.
– *Four Discourses*, 1709.
Toland John, *Christianity Not Mysterious*, 1696.
– *Anglia Libera*, 1701.
– *Vindicius Liberius*, 1702.

– *Oratio Philippica*, 1707.
– *Adeisidæmon et Origines Judaicae*, 1709.
[Trenchard John], *The Natural History of Superstition*, 1709.
Vanini, *Dialogi*, 1616.
Voiture, *Œuvres*, 1654.
Vossius, *Institutiones Oratoriae*, 1643.
– *Rhetorices*, 1664.
Whichcote Benjamin, *Several Discourses*, 1701.
Whitehall John, *Answer to Mr Hobbs Leviathan*, 1679.
Wotton William, *Reflections upon Antient and Modern Learning*, 1705.

2. Autres ouvrages classiques et modernes (liste B)

Anonyme, *Enthusiastick Impostors No Divinely Inspir'd Prophets*, 1707.
Anonyme, *A Dissuasive Against Enthusiasm...*, 1708.
Accetto Torquato (1641), *De l'Honnête dissimulation*, trad. M. Blanc-Sanchez, Lagrasse, Verdier, 1991.
Addison et Steele, *Selections from* The Tatler *and* the Spectator (1709-1712), éd. R. J. Allen, Fort Worth, Rinehart, 2e éd., 1970.
Andrews Robert, *Animadversions on Mr Brown's Three Essays on the Characteristicks*, 1752.
Apulée, *De Deo Socratis*, éd. P. Thomas, Leipzig, Teubner, 1908.
Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1979.
– *Rhétorique*, éd. et trad. M. Dufour, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1960.
– *Poétique*, éd. et trad. E. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980.
Saint Augustin, *Soliloquies and Immortality of the Soul*, éd. et trad. anglaise G. Watson, Warminster, Aris and Phillips, 1990.
Bacon Francis, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, trad. G. Rombi et D. Deleule, Paris, PUF, 1987.
– *Du Progrès et de la promotion des savoirs* (1605), trad. M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991.
Balguy John, *A Letter to a Deist*, 1726.
– *A Second Letter to a Deist*, 1731.
– *The Foundation of Moral Goodness*, 1728-1729.
Berkeley, *De l'Obéissance passive* (1712), présent. et trad. D. Deleule, Paris, Vrin, 1983.
– *Alciphron, ou le petit philosophe* (1732), trad. S. Bernas, *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. III, Paris, PUF, 1992.
– *Théorie de la vision défendue et expliquée* (1733), trad. L. Déchery, *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. II, Paris, PUF, 1987.
Birch Thomas, *A General Dictionary*, 1739.

Blair Hugh, *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, 1783.
Blount Charles, *Great is Diana of the Ephesians*, 1680.
– *Miscellaneous Works*, 1695.
Brown John, *Three Essays on the Characteristics*, 1751.
Brueys David-Augustin de, *Histoire du fanatisme de notre temps*, 1709.
Bruno Giordano, *Des Fureurs héroïques* (1585), éd. et trad. P. H. Michel, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
Bulkeley Richard, *An Answer to Several Treatises Lately publish'd on the Subject of the Prophets*, Londres, 1708.
Burnet Gilbert, *Histoire de ce qui s'est passé de plus mémorable en Angleterre pendant la vie de Gilbert Burnet, évêque de Salisbury*, trad. Jean Barbeyrac, 1735.
– *Défense de la religion*, trad. Armand de la Chapelle, 1738.
Burnet Thomas, *The Sacred Theory of the Earth*, 1690.
– *Remarks on John Locke* (1697-1699), éd. G. Watson, Doncaster, Brynmill, 1989.
Burton Robert, *The Anatomy of Melancholy* (1621), éd. T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair, 3 vol., Oxford, Clarendon, 1989-1994.
Butler Joseph, *The Analogy of Religion*, 1736.
Campbell George, *The Philosophy of Rhetoric*, 1776.
Caraccioli Louis-Antoine de, *La Conversation avec soi-même*, 1762.
Casaubon Méric, *A Treatise Concerning Enthusiasme*, 1655.
Castiglione Baldassare, *Le Livre du courtisan* (1528), trad. A. Pons d'après Chappuis, Paris, GF-Flammarion, 1991.
Charron Pierre, *De la Sagesse* (1601), Paris, Fayard, 1986.
Cicéron, *De l'Orateur*, éd. et trad. E. Courbaud et H. Bornecque, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1966-1971.
[Pseudo-Cicéron] *Rhétorique à Herennius*, trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
Clarke Samuel, *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion*, 1706.
Collins Anthony, *Priestcraft in Perfection*, 1710.
– *A Discourse of Free Thinking*, 1713.
– *A Discourse Concerning Ridicule and Irony*, 1729.
Cudworth Ralph, *Traité de morale et Traité du libre arbitre* (1731 et 1838), trad. J.-L. Breteau, Paris, PUF, 1995.
Cumberland Richard, *De Legibus Naturae*, 1672.
Day Robert, *Free Thoughts in Defence of a Future State... With Occasional Remarks on... An Inquiry Concerning Virtue*, 1700.
Dennis John, *An Essay upon Publick Spirit*, 1711.
Derham William, *Physico-Theology*, 1713.
– *Astro-Theology*, 1715.
Des Maizeaux Pierre, éd., *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion*

naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres, 1720.
Diderot, *Œuvres Complètes*, t. I, « Le Modèle Anglais », Paris, Hermann, 1975.
Dryden John, *Of Dramatic Poesy* (1668) *and Other Critical Essays*, éd. G. Watson, Londres, Everyman, 1962.
Du Bos Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719.
Epicure, *Lettres et Maximes*, éd. et trad. M. Conche, Paris, Editions de Mégare, 1977.
Epictète, *Entretiens*, éd. et trad. J. Souilhé, 4 vol., 2e éd. corr., Paris, Les Belles Lettres, 1975.
– *Manuel*, trad. et annot. E. Cattin, intr. et postface par L. Jaffro, Paris, GF-Flammarion, 1997.
Erasme, *Œuvres choisies*, éd. J. Chomarat, Paris, Livre de Poche, 1991.
Evans Theophilus, *The History of Modern Enthusiasm, from the Reformation to the Present Times*, 1757.
Ficin Marsile, *Three Books on Life*, éd. et trad. anglaise C.V. Kaske et J. R. Clark, New York, Renaissance Society of America, 1989.
Geddes James, *An Essay on the Composition and Manner of Writing of the Antients, Particularly Plato*, 1748.
Gracian Baltasar, *L'Homme de cour* (1647), trad. A. de la Houssaie, Paris, G. Lebovici, 1972.
Guazzo Stephano, *La Civil Conversazione*, 1574.
Harrington James, *The Political Works of James Harrington*, éd. J. G. A. Pocock, Cambridge UP, 1977.
– *Océana*, trad. P. F. Henry (1795), rév. F. Delastre, intr. J. G. A. Pocock, trad. C. Lefort et D. Chevaux, Paris, Belin, 1995.
Harris James, *Philosophical Arrangements*, 1775.
Herbert de Cherbury, *Le Salut du laïc* (1645), trad. J. Lagrée, Paris, Vrin, 1989.
Hickes George, *Two Treatises, One of the Christian Priesthood, the Other of the Dignity of the Episcopal Order*, Londres, 1707.
Hoadly Benjamin, *Several Tracts Formerly Published*, 1715.
– *The Nature of the Kingdom of Christ*, 1717.
Hobbes, *Léviathan* (1651), trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983.
– *De la Liberté et de la nécessité* (1654), *Œuvres de Hobbes*, dir. Y. C. Zarka, t. XI/1, trad. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993.
– *Béhémoth* (1679), *Œuvres de Hobbes*, dir. Y. C. Zarka, t. IX, trad. L. Borot, Paris, Vrin, 1990.
Hog James, *Notes about the Spirit's Operations*, 1709.
Hume, *The Philosophical Works*, éd. T. H. Green et T. H. Grose, 4 vol., Londres, 1874-1875 [reprint, Scientia Verlag, Aalen, 1964].
– *L'Histoire naturelle de la religion*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1989.

– *Dialogues and Natural History of Religion*, éd. J. C. A. Gaskin, Oxford UP, 1993.
Humfrey John, *An Account of the French Prophets*, 1708.
Hurd Richard, *Dialogues on the Uses of Foreign Travel... Between Lord Shaftesbury and Mr Locke*, 1764.
– *Moral and Political Dialogues with Letters on Chivalry and Romance*, 1765.
Hutcheson Francis, *Collected Works*, éd. B. Fabian, 7 vol., Hildescheim, Georg Olms, 1969-1971.
– *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), trad. et présent. A.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991.
La Boétie, *Œuvres complètes*, éd. L. Desgraves, 2 vol., Bordeaux, William Blake, 1991.
La Bruyère, *The Characters or Manners of the Age*, 1702.
La Chambre François Ilharart de, *Traité de la véritable religion*, 1737.
Lacy John, *A Cry from the Desert*, 1707.
Lamy François, *De la Connaissance de soi-même*, 1694-1696.
Le Clerc Jean, *A Treatise of the Causes of Incredulity*, 1697.
– [éd.] *Menandri et Philemonis Reliquiae*, 1709.
– [éd.] Eschine le Socratique, *Dialogi Tres, grece et latine*, 1711.
– *Monsieur Le Clerc's Extract and Judgment of the Characteristicks*, 1712.
Leibniz, voir ci-dessus PRO 30/24/26/8 et Des Maizeaux.
Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers*, 1754-1756.
Lessing, *Laocoon* (1766), trad. Courtin revue, Paris, Hermann, 1990.
– *Nathan le Sage* (1779), trad. F. Rey, Paris, José Corti, 1991.
Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
– *Lettre sur la tolérance* [trad. Jean Le Clerc] *et autres textes*, intr. et trad. J. F. Spitz, Paris, GF-Flammarion, 1992.
Louvreleul Jean-Baptiste, *Fanaticism reviv'd*, 1707.
Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, 3 vol., Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.
Mandeville Bernard, *La Fable des abeilles* (1714), intr., trad. et annot. P. Carrive et L. Carrive, Paris, Vrin, 1974.
– *La Fable des abeilles*, deuxième partie (1729), intr. P. Carrive, trad. et annot. L. Carrive, Paris, Vrin, 1991.
– *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, 1720 et 1729 [une traduction française anonyme du XVIIIe, éd. P. et L. Carrive, est à paraître à la Voltaire Foundation].
Marion Elie, *Avertissements prophétiques*, 1707.
Mazel Abraham et Marion Elie, *Mémoires inédits d'Abraham Mazel et d'Elie Marion sur la Guerre des Cévennes*, éd. C. Bost, Paris, Publication de la Huguenot Society, 1931.

Mesnard Philippe, *Les Faux Prophètes convaincus*, 1708.
Misson Maximilien, *Théâtre sacré des Cévennes* (1707), éd. J.-P. Richardot, Paris, Editions de Paris, 1996.
Montagu, Lady Mary Wortley, *Lettres, L'Islam au péril des femmes. Une anglaise en Turquie au XVIII siècle*, trad. A.-M. Moulin et P. Chuvin, Paris, La Découverte, 1991.
More Henry, *Enchiridion Ethicum* (1666), editio nova, 1695.
Morgan Thomas, *The Moral Philosopher*, 1737-1740.
Morris Corbyn, *An Essay Towards Fixing the True Standards of Wit, Humour, Raillery, Satire, and Ridicule*, 1744.
Morvan de Bellegarde Jean-Baptiste, *Reflexions upon Ridicule*, 1706.
– *Reflexions upon the Politeness of Manners*, 1707.
Moyle Walter, *The Works*, 2 vol., 1726.
– *The Whole Works*, 8 vol., 1727.
Rapin René, *Réflexions sur la poétique de ce temps* (1675), éd. E. T. Dubois, Genève et Paris, Droz, 1970.
Rapin-Thoyras Paul, *Dissertation sur les Whigs et les Torys*, 1717.
Saint-Evremond, *Lettres*, 2 vol., éd. R. Ternois, Paris, Didier, 1967-1968.
Scott Walter, *A Collection of Scarce and Valuable Tracts* [principalement extraits de la bibliothèque de John Somers], 1809-1815.
Sénèque, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.
Smith Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), éd. D. D. Raphael et A. L. Macfie, Oxford, Clarendon, 1976.
– *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, éd. J. M. Lothian, Londres et Edimbourg, Nelson, 1963.
Spencer John, *De Legibus Hebræorum*, 1685.
Spinoza, *A Treatise Partly Theological and Partly Political*, 1689.
Stephens William, *An Account of the Growth of Deism in England*, 1696.
Stillingfleet Edward, *Origines Sacrae or a Rational Account of the Grounds of the Christian Faith*, 1662.
Strabon, *The Geography*, éd. et trad. anglaise E. W. Warmingham, 8 vol., Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1967.
Swift, *Œuvres*, trad. E. Pons, Paris, 1965.
Taylor Jeremy, *The Liberty of Prophesying*, 1647.
Temple William, *Essay upon Antient and Modern Learning*, 1690.
Tillotson John, *Sermons sur diverses matières importantes*, trad. Jean Barbeyrac, 1738 et 1754.
Tindal Matthew, *Christianity as Old as the Creation*, 1730.
Toland John, *Two Essays Sent in a Letter from Oxford to a Nobleman in London*, 1695.
– *Clito : A Poem on the Force of Eloquence*, 1700.

– *Letters to Serena*, 1704.
– *Socinianism Truly Stated*, 1705.
– *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland... Containing also A Defence of the Jews Against all Vulgar Prejudices in all Countries*, 1714 [trad. P. Lurbe à paraître aux PUF, Fondements de la politique].
– *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718 [J. A. I. Champion prépare une édition pour la Voltaire Foundation].
– *Pantheisticon sive formula celebrandae sodalitatis socraticae* (1720), intr., texte latin et trad. italienne par O. Nicastro et M. Iofrida, Pise, ETS, 1996.
– *Tedradymus, containing Hodegus, Clidophorus, Hypatia, Mangoneutes*, 1720.
– *A Collection of Several Pieces of Mr John Toland*, éd. Des Maizeaux, 1726.
– *Le Nazaréen ou le christianisme des juifs, des gentils et des mahométans*, 1777.
Vauvenargues, *Fragments sur Montaigne*, éd. J. Dagen, Paris, Champion, 1994.
Vico Giambattista, *Principes d'une science nouvelle* (1730), trad. A. Doubine, Paris, Nagel, 1986.
Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), préf. R. Pomeau, Paris, GF-Flammarion, 1989.
Whichcote Benjamin, *Select Sermons* [éd. Shaftesbury], 1698.
– *Moral and Religious Aphorisms*, 1753.
Wilkins John, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, 1675.
Woodward John, *An Essay towards a Natural History of the Earth*, 1699.
– *Of the Wisdom of the Antient Egyptians*, 1777.
Wotton William, *A Letter to Eusebia : Occasioned by Mr Toland's Letters to Serena*, 1704.
– *The Rights of the Clergy in the Christian Church asserted...*, 1707.

3. ETUDES

1. Ouvrages

Abel H., *Stoizismus und frühe Neuzeit : zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin, De Gruyter, 1978.
Abrams M. H., *The Mirror and the Lamp : Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford UP, 1953.
Albersmeyer-Bingen H., *Common-Sense. Ein Beitrag zur Wissensoziologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1986.
Apel K. O., *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communi-*

cationnelle et les fondements de l'éthique, trad. Raphaël Lellouche et I. Mittmann, PU de Lille, 1987.
– *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrière, Combas, L'Eclat, 1994.
– *Ethique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994.
Armogathe J. R., éd., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchêne, 1989.
Audi P., *L'Autorité de la pensée*, Paris, PUF, 1997.
Bacharach A., *Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizschen*, Strasbourg, Thanner, 1912.
Bandini L., *Shaftesbury, etica e religione : la morale del sentimento*, Bari, Laterza, 1930.
Barnes A., *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.
Bate W. J., *From Classic to Romantic : Premises of Taste in XVIIIth-Century England*, New York, Harper, 1961.
Beljame A., *Men of Letters and the English Public in the Eighteenth-Century, 1660-1744*, Paris, Hachette, 1897.
Benitez M., *La Face cachée des Lumières*, Paris, Universitas, 1996.
Berman D., *A History of Atheism in Britain, from Hobbes to Russell*, Londres, Routledge, 1988.
Bernstein J. A., *Shaftesbury, Rousseau and Kant. An Introduction to the Conflict between Æsthetic and Moral Values in Modern Thought*, Rutherford, Fairlegh Dickinson UP, 1980.
Blitzer C., *An Immortal Commonwealth. The Political Thought of James Harrington*, New Haven, Yale UP, 1960.
Bloch O. et Porset C., éd., *Le Matérialisme au siècle des Lumières*, Paris, Klincksieck, 1992.
Bloch O., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997.
– [éd.] *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1990.
Blondel E., *Le Risible et le dérisoire*, Paris, PUF, 1988.
Bonanate U., *Charles Blount : Libertismo e Deismo nel Seicento Inglese*, Florence, La Nuova Italia, 1972.
Bosc H., *La Guerre des Cévennes*, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille, 1974.
Boyce B., *The Theophrastan Character in England*, Londres, F. Cass, 1967.
Brett R. L., *The Third Earl of Shaftesbury : a Study in Eighteenth-Century Literary Theory*, Londres, Hutchinson's University Library, 1951.
Broome J. H., *An Agent in Anglo-French Relationships, Pierre Des Maizeaux*, Ph. D., Londres, London University Library, 1949.
Brown S., éd., *British Philosophy and the Age of the Enlightenment*, Londres, Routledge, 1996.

Brugère F., *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité*, thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre, 1996.
Brykman G., *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.
– *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1994.
Bulckaen D., éd., *L'Enthousiasme dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Nanterre, Publications de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles, 1991.
Burnett G. A., *The Reputation of Cicero among the English Deists, 1696-1776*, Ph. D., California, 1947.
Burns J. H. et Goldie M., éd., *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*, éd. franç. J. Ménard et C. Sutto, Paris, PUF, 1997.
Byrne P., *Natural Religion and the Religion of Nature*, Londres, Routledge, 1989.
Canziani G. et Zarka Y. C., éd., *L'Interpretazione nei Secoli XVI e XVII*, Milan, FrancoAngeli, 1993.
Carabelli G., *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, Florence, La Nuova Italia, 1975.
– *Errata, addenda e indici*, Ferrare, Universita degli studi di Ferrara, 1978.
Carrau L., *La Philosophie religieuse en Angleterre de Locke jusqu'à nos jours*, Paris, Félix Alcan, 1888.
Carrive P., *Bernard Mandeville. Passions, vices, vertus*, Paris, Vrin, 1980.
– *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Paris, Didier-Erudition, 1983.
– *La Pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1994.
Cassirer E., *Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England*, Vortrag der Bibliothek Warburg, IX, 24, Leipzig et Berlin, 1931.
– *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig et Berlin, 1932.
– *The Platonic Renaissance in England...*, trad. J. Pettegrove, Londres, Nelson, 1953.
– *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.
Certeau M. de, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.
Champion J. A. I., *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge UP, 1992.
Christensen J., *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
Cléro J. P., *La Philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.
Colie R. L., *Light and Enlightenment : a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge UP, 1957.
Cottret B., *Terre d'exil*, Paris, Aubier, 1985.

– *Bolingbroke. Exil et Ecriture au siècle des Lumières*, thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre, 1988.
– *La Glorieuse Révolution d'Angleterre*, Paris, Gallimard/Julliard, 1988.
Cottret B. et Martinet M.-M., *Partis et factions dans l'Angleterre du premier XVIIIe siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987.
Courtine J.-J. et Haroche C., *L'Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVIe-début XIXe)*, Paris, Rivages, 1988.
Courtines L. P., *Bayle's Relation with England and the English*, New York, Columbia UP, 1938.
Cragg G. R., *From Puritanism to the Age of Reason, a Study of Changes in the Religious Thought within the Church of England, 1660-1700*, Cambridge UP, 1950.
– *The Church and the Age of Reason, 1648-1789*, Londres, Penguin, 1960.
Daniel S. H., *John Toland : His Methods, Manners, and Mind*, Kingston et Montréal, Mc-Gill-Queen's UP, 1984.
Davenport P. M., *Moral Divinity with a Tincture of Christ ? An Interpretation of the Theology of Benjamin Whichcote*, Nimègue, Peeters, Tissen, 1972.
Delatte A., *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les Présocratiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
Deleule D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979.
Dens J. P., *L'Honnête homme et la critique du goût*, Lexington, French Forum, 1981.
Deporte M. V., *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*, San Marino, Huntington Library, 1974.
Dodds E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, trad. M. Gibson, Flammarion, 1977.
Domson C. A., *Fatio de Duillier and the Prophets of London*, New York, Arno Press, 1981.
Durham W. H., *Critical Essays of the XVIIIth-Century, 1700-1725*, New Haven, Yale UP, 1915.
Edelstein L., *The Meaning of Stoicism*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1966.
Elledge S., *XVIIIth-Century Critical Essays*, Ithaca, Cornell UP, 1961.
Evans R. R., *Pantheisticon : The Career of John Toland*, New York, Peter Lang, 1991.
Ferry J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
Flew A., *Hume's Philosophy of Belief*, Londres, Routledge, 1961.
Folkierski W., *L'Esthétique de Shaftesbury*, Cracovie, 1920.
– *Entre le classicisme et le romantisme*, Cracovie, 1925 [reprint, Paris, Champion, 1969].
Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
– *Histoire de la sexualité, II, L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
– *Histoire de la sexualité, III, Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

– *Dits et Ecrits*, éd. D. Defert et F. Ewald, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994.
Fouke D. C., *The Enthusiastical Concern of Dr Henry More : Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Leiden, Brill, 1997.
Fowler T., *Shaftesbury and Hutcheson*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington, 1882.
Frantz R. W., *The English Traveller and the Movement of Ideas, 1660-1732*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967.
Frey B., *Shaftesbury und Henry Fielding. Shaftesburys Ethik und Humorgedanke in Henry Fieldings komischen Epos*, Berne, Arnaud, 1952.
Fries T., *Dialog der Aufklärung. Shaftesbury, Rousseau, Solger*, Tübingen, Francke, 1993.
Fumaroli M., *La Diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994.
Gadamer H. G., *L'Art de comprendre*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
– *Vérité et Méthode*, trad. E. Sacre, revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
Garin E., *L'Illuminismo Inglese : I Moralisti*, Milan, Fratelli Bocca, 1942.
Gaskin J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1978.
Gay P., *The Enlightenment : An Interpretation*, 2 vol., Londres, Wildwood House, 1967-1973.
Godard de Donville L., éd., *D'un Siècle à l'autre : Anciens et Modernes*, Actes du XVIe Colloque du CMR 17, Marseille, 1987.
Goldschmidt V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 4e éd., 1979.
Grean S., *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics : a Study in Enthusiasm*, Athens, Ohio UP, 1967.
Greiner W. F., *English Theories of the Novel, II : XVIIIth-Century*, Tübingen, Nimeyer, 1970.
Grell O. P., Israel J. I. et Tyacke N., *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon, 1991.
Grudsinski H., *Shaftesburys Einfluss auf Chr. M. Wieland*, Stuttgart, Metzler, 1913.
Guintini C., *Toland e i liberi pensatori del '700*, Florence, Sansoni, 1974.
– *Panteismo e ideologia repubblicana*, Bologne, Il Mulino, 1979.
Habermas J., *L'Espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.
– *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, trad. J.-M. Ferry, vol. 2, trad. J. L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
– *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996.
Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981.
– *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992.
– *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Hanson L., *Government and the Press, 1695-1763*, Oxford UP, 1936.
Harrison P., *« Religion » and the Religions in Eighteenth-Century Enlightenment*, Cambridge UP, 1990.
Harth P., *Swift and Anglican Rationalism*, Chicago UP, 1961.
Hefelbower S. G., *The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago UP, 1918.
Heyd M., *« Be Sober and Reasonable ». The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995.
Hijmans B. L., *Askesis : Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, Van Gorcum, 1959.
Hill C., *Le Monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, trad. S. Chambon et R. Ertel, Paris, Payot, 1972.
Hirschman A. O., *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, Paris, PUF, 1980.
Hirzel R., *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Hildescheim, Georg Olms [reprint], 1963.
Holmes G., éd., *Britain after the Glorious Revolution (1689-1714)*, 9e éd., Londres, Macmillan, 1989.
– *Religion and Party in late Stuart England*, Londres, Historical Association, 1975.
Howell W. S., *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Princeton UP, 1956.
Hull W. I., *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*, Swarthmore, Swarthmore College, 1941.
Hunt J., *Religious Thought in England from the Reformation to the End of the Last Century*, Londres, Straham, 1870-1873.
Hunter M. et Wootton D., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon, 1992.
Hutton S., éd., *Henry More (1614-1687) : Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990.
Jacob M. C., *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Londres, Allen and Unwin, 1981.
Jones R. F., *Ancients and Moderns : a Study of the Background of the Battle of the Books*, Saint Louis, Washington University Studies, 1936.
Jordan L., *Comparative Religion : Its Genesis and Growth*, Edimbourg, T. and T. Clarke, 1905.
Joutard P., *Les Camisards*, Paris, Gallimard/Julliard, 1976.
– *La Légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977.
Kibedi Varga A., *Les Poétiques du Classicisme*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990.
Klein L. E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness : Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*, Cambridge UP, 1994.
Klibansky R., Panofsky E. et Saxl F., trad. F. Durand-Bogaert et L. Evrard, *Saturne et la Mélancolie*, Paris, Gallimard, 1990.

Klingenspor F., *Montaigne und Shaftesbury in ihrer praktischen Philosophie*, Braunschweig, F. Bosse, 1908.
Knox R. A., *Enthusiasm : a Chapter in the History of Religion with Specific Reference to the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Oxford, Clarendon, 1950.
Kolakowski L., *Chrétiens sans Eglise*, trad. A. Posner, Paris, Gallimard, 1987.
Koselleck R., *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979.
Labrousse E., *Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle*, Paris, Vrin, 1961.
– *Pierre Bayle*, 2 vol., La Haye, Nijhoff, 1963, 1964.
– *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987.
Lagrée J., *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.
– [éd.] *Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles*, Cahiers de philosophie politique et juridique, 25, PU de Caen, 1994.
Lang B., *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford, Blackwell, 1990.
Lantoine A., *Un précurseur de la franc-maçonnerie : John Toland. Suivi de la traduction française du Pantheisticon*, Paris, Emile Nourry, 1927.
Larthomas J.-P., *De Shaftesbury à Kant*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1985.
Laski H. J, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York, H. Holt, 1920.
Laux H., *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993.
Leidhold W., *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Fribourg, K. Alber, 1985.
Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1942.
Lurbe P., *John Toland : de la raison à la cité*, thèse de doctorat, Université de Dijon, 1987.
Lutaud O., *Les Deux Révolutions d'Angleterre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.
– *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.
Malherbe M. et Brugère F., éd., *Actes du Colloque Shaftesbury de l'Université de Nantes*, Paris, Champion, à paraître en 1998.
Marsh R., *Four Dialectical Theories of Poetry : an Aspect of English Neoclassical Criticism*, Chicago UP, 1965.
Marshall D., *The Figure of Theater : Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*, New York, Columbia UP, 1986.
Martin J. J., *Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume*, Halle, C. A. Kæmmerer, 1905.
Martinet M.-M., *Art et nature en Grande-Bretagne au XVIII siècle*, Paris, Aubier, 1980.
Mathiot J., *Adam Smith, philosophie et économie*, Paris, PUF, 1990.
Mendus S., éd., *Justifying Toleration : conceptual and historical perspectives*, Cambridge UP, 1988.

Meyer H., *Limae Labor : Untersuchungen zur Textgenese und Druckgeschichte von Shaftesburys « The Moralists »*, Francfort, Peter Lang, 1978.
Micheletti M., *« Animal capax religionis ». Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Pérouse, Benucci, 1984.
Mintz S. I., *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge UP, 1962.
Monk S. H., *The Sublime. A Study of Critical Theories in XVIIth-Century England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
Muirhead J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, New York, Macmillan, 1931.
Nicastro O., *Politica e religione nel Seicento inglese*, Pise, ETS, 1996.
Badelon-Nicol F., *Le Choix moral chez Shaftesbury*, thèse de 3e cycle, Université de Paris I, 1983.
Nicolson M. H., *Mountain Gloom and Mountain Glory : the Development of the Æsthetics of the Infinite*, Ithaca, Cornell UP, 1959.
Ogg D., *England in the Reigns of James II and William III*, Oxford, Clarendon, 1955.
O'Higgins J., *Anthony Collins, the Man and his Works*, La Haye, Nijhoff, 1970.
Patrides C. A., *The Cambridge Platonists*, Cambridge UP, 1980.
Pauley W. C., *The Candle of the Lord : Studies on the Cambridge Platonists*, New York, Macmillan, 1937.
Pienarr W. J. B., *English Influences in Dutch Literature, and Justus Van Effen as Intermediary*, Cambridge UP, 1929.
Pitassi M. C., *Entre Croire et Savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987.
Pocock J. G. A., *Politics, Language and Time*, New York, Athenæum, 1973.
– *Le Moment machiavélien*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997.
Poliakov L., *Histoire de l'antisémitisme*, 4 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1955-1977.
Price M., *To the Palace of Wisdom : Studies in Order and Energy from Dryden to Blake*, Garden City, Doubleday, 1964.
Raphael D. D., *The Moral Sense*, Oxford UP, 1947.
– [éd.] *British Moralists*, 2 vol., Oxford UP, 1962.
Redwood J. A., *Reason, Ridicule and Religion : the Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, Londres, Thames and Hudson, 1976.
Reedy G., *The Bible and Reason : Anglicans and Scripture in late Seventeenth-Century England*, Philadelphia, University of Pensylviana Press, 1985.
Reesink H. J., *L'Angleterre et la littérature anglaise dans les trois plus anciens périodiques français en Hollande de 1684 à 1709*, Paris, 1931 [reprint, Genève, Slatkine, 1971].
Rehorn F., *Moral Sense und Moralprinzip bei Shaftesbury*, Inaugural-Dissertation, Bonn, C. Georgi, 1882.
– *Uber das Verhältnis Shaftesburys zu Lessings Laokoon,* Francfort, 1886.

Richetti J., *Philosophical Writing : Locke, Berkeley, Hume*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1983.
Rist J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge UP, 1969.
Rivers I., éd., *Books and their Readers in Eighteenth-Century England*, New York, Leicester UP, 1982.
Robbins C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1959.
Roberts J. D., *From Puritanism to Platonism in Seventeenth-Century England*, La Haye, Nijhoff, 1968.
Roberts T. A., *The Concept of Benevolence, Aspects of Eighteenth-Century Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1973.
Rogers G. A. J., Vienne J.-M. et Zarka Y. C., éd., *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
Rossi P., *I Segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milan, Feltrinelli, 1979.
– *Clavis Universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, trad. P. Vighetti, Grenoble, J. Millon, 1993.
Sachse W. L., *Lord Somers : a Political Portrait*, Manchester UP, 1975.
Saint-Girons B., *Fiat Lux. Une philosophie du sublime*, Paris, Quai Voltaire, 1993.
Sandbach F. H., *The Stoics*, Londres, Chatto and Windus, 1975.
Sayous E., *Les Déistes anglais et le christianisme principalement depuis Toland jusqu'à Chubb (1696-1738)*, Paris, 1838.
Schings H. J., *Melancholie und Aufklärung*, Stuttgart, Metzler, 1977.
Schlegel D. B., *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1956.
Schönfeld V., *Die Ethik Shaftesburys*, Budapest, H. Heutschel, 1920.
Schrader W. H., *Ethik und Anthropologie in der Englischen Aufklärung. Der Wandel der Moral-Sense Theory von Shaftesbury bis Hume*, Hambourg, F. Meiner, 1984.
Schwartz H., *Knaves, Fools and Mad Men, and that Subtile Effluvium*, Gainesville, University of Florida Press, 1978.
– *The French Prophets. A Study of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1980.
Simon I., éd., *Three Restoration Divines : Barrow, South, Tillotson*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1967-1976.
Speck W. A., *Tory and Whig : a Struggle in the Constituencies, 1701-1715*, Londres, Macmillan, 1970.
Spingarn J. E., *Critical Essays of the Seventeenth-Century*, Oxford UP, 1957.
Starobinski J., *Le Remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
– *Table d'orientation : l'auteur et son autorité*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989.

Steineman J., *Richard Simon. Les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
Stephen L., *English Thought in the Eighteenth-Century*, 3e éd., Londres, Smith, Elder and Co., 1902.
Stephenson H. W., *Thomas Firmin, 1632-1697*, Ph. D., Oxford, 1949.
Sternberg G., *Shaftesburys Æsthetik*, Inaugural-Dissertation, Breslau, 1915.
Stettner L., *Das philosophische System Shaftesburys und Wielands Agathon*, Halle, 1929 [reprint, Tübingen, Nimeyer, 1975].
Strauss L., *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988.
– *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989.
– *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991.
– *Le Testament de Spinoza*, trad. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1991.
– *Le Discours socratique de Xénophon*, trad. O. Seyden, Combas, L'Eclat, 1992.
– *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Seyden, Paris, PUF, 1992.
Stürmer L., *Der Begriff « Moral Sense » in der Philosophie Shaftesburys*, Königsberg, R. Lankeit, 1928.
Sullivan R., *John Toland and the Deist Controversy*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1982.
Sweetman J. E., *Shaftesbury et la critique d'art*, Ph. D., Londres, 1955.
Szczucki L., éd., *Socinianism*, Varsovie, Polish Scientific Publications, 1983.
Tave S. M., *The Amiable Humorist*, Chicago UP, 1960.
Taylor C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge UP, 1989.
Torrey N. L., *Voltaire and the English Deists*, New Haven, Yale UP, 1930.
Tosel A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.
Trevor-Roper H., *De la Réforme aux Lumières*, trad. L. Ratier, Paris, Gallimard, 1972.
Tucker S. I., *Enthusiasm : a Study in Semantic Change*, Cambridge UP, 1972.
Tulloch J., *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth-Century*, Edimbourg, Blackwood, 1874.
Tuveson E. L., *Millenium and Utopia*, Berkeley, University of California Press, 1949.
– *The Imagination as a Means of Grace. Locke and the Æsthetics of Romanticism*, Berkeley, University of California Press, 1960.
Tyacke N., *Anti-Calvinists : the Rise of English Arminianism, 1590-1640*, Oxford, Clarendon, 1987.
Uehlein F., *Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesburys Philosophical Regimen*, Fribourg, K. Alber, 1976.
Uphaus R. W., *The Impossible Observer. Reason and the Reader in XVIIIth-Century Prose*, Lexington, University of Kentucky Press, 1979.

Van Delft L., *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.
Velardi R., *Enthusiasmos. Possessione rituale e teoria della communicazione poetica in Platone*, Rome, L'Ateneo, 1989.
Venturi F., *Jeunesse de Diderot*, trad. J. Bertrand, Paris, 1939 [reprint, Genève, Slatkine, 1967].
Viala A., *Naissance de l'écrivain*, Paris, Minuit, 1985.
Vienne J.-M., *Raison et expérience : les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991.
Vœlke A. J., *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Cerf, 1993.
Voitle R., *The Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713*, Baton Rouge et Londres, Louisiana State University, 1984.
Walker D. P., *The Decline of Hell : Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torments*, Londres, Routledge and Kegan, 1964.
– *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the XVth to the XVIIIth Century*, Londres, Duckworth, 1972.
Wallace J., *Immediacy : the Development of a Critical Concept from Addison to Coleridge*, Amsterdam, Rodopi, 1973.
Walters G. B., *The significance of Diderot's « Essay sur le mérite et la vertu »*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971.
Webber J., *The Eloquent « I ». Style and Self in XVIIth-Century Prose*, Madison, University of Wisconsin Press, 1968.
Weiser C. F., *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*, Leipzig, Teubner, 1916.
Wolff E., *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18. Jahrhunderts. Der Moralist und die literarische Form*, Tübingen, Nimeyer, 1960.
Worden A. B., *Edmund Ludlow : A Voyce from the Watch Tower*, Londres, Offices of the Royal Historical Society, 1978.
Yates F. A., *L'Art de la mémoire*, trad. D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975.
Yolton J. W., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
– *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon, 1991.
Zac S., *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965.
Zani L., *L'Etica di Lord Shaftesbury*, Milan, Marzorati, 1954.
Zanta L., *La Renaissance du stoïcisme au XVI siècle*, Paris, 1914 [reprint, Genève, Slatkine, 1975].
Zarka Y. C., *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.
– [éd.] *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.
– [éd.] *Les Platoniciens de Cambridge : une métaphysique de la morale*, *Archives de Philosophie*, 3 (1995).

2. Articles

Alderman W. E., « Bibliographical evidence of the vogue of Shaftesbury in the eighteenth-century », *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters*, 21 (1926), 57-70.

– « Shaftesbury and the doctrine of moral sense in the eighteenth-century », *Publications of the Modern Language Association*, 46 (1931), 1087-1094.

– « Shaftesbury and the doctrine of benevolence in the eighteenth-century », *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters*, 26 (1931), 137-159.

– « Shaftesbury and the doctrine of optimism », *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters*, 28 (1933), 297-305.

Aldridge A. O., « Shaftesbury and the test of truth », *Publications of the Modern Language Association*, 60 (1945), 129-156.

– « Lord Shaftesbury's literary theories », *Philosophical Quaterly*, 24 (1945), 45-64.

– « Shaftesbury's earliest critic », *Modern Philology*, 44 (1946), 10-22.

– « Two versions of Shaftesbury's *Inquiry Concerning virtue* », *The Huntington Library Quaterly*, 13 (1949-1950), 207-214.

– « Shaftesbury, christianity, and friendship », *Anglican Theological Review*, 3 (1950), 121-136.

– « Shaftesbury and the Deist Manifesto », *Transactions of the American Philosophical Society*, 41 (1951), 297-385.

– « Shaftesbury's rosicrucian ladies », *Anglia*, 103 (1985), 297-319.

Anselment R. A., « Socrates and the Clouds : Shaftesbury and a Socratic Tradition », *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), 171-182.

Armstrong R. L., « Cambridge Platonists and Locke on innate ideas », *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 187-202.

Aronson J., « Shaftesbury on Locke », *The American Political Science Review*, 53 (1959), 1101-1104.

Arregui J. V., « La teologia de la belleza en Shaftesbury y Hutcheson », *Thémata*, 13 (1995), 11-35.

Ascoli G., « L'affaire des prophètes français à Londres », *Revue du dix-huitième siècle*, 1 et 2 (1916).

Babolin A., « Morale e religione in Shaftesbury », *Revista di Filosofia Neoscolastica*, 4 (1984), 560-568.

Balibar E., « Identité et conscience de soi dans l'*Essai* de Locke », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1995), 455-477.

Bate W. J., « The sympathetic imagination in XVIIIth-century English criticism », *Journal of English Literary History*, 12 (1945), 144-164.

Berman D., « Anthony Collins and the question of atheism in the early part

of the XVIIth-century », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 75 (1975), 85-102.
– « Deism, Immortality and the Art of Theological Lying », *Deism, Masonry and the Enlightenment*, éd. J. A. L. Lemay, Newark, University of Delaware Press, 1987.

Bredvold L., « The tendency toward platonism in neoclassical æsthetics », *Journal of the History of Ideas*, 1 (1934), 91-119.

Brett R. L., « The third Earl of Shaftesbury as a literary critic », *Modern Language Review*, 37 (1942), 136-146.

Brewer D., « The philosophical dialogue and the forcing of truth », *Modern Language Notes*, 5 (1983), 1241-1243.

Brugère F., « Esthétique et ressemblance chez Shaftesbury », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1995), 517-531.
– « Nature et communauté chez Shaftesbury et Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 303-314.
– « Shaftesbury : esquisse d'un manifeste théiste dans l'*Enquête* », *Revue Philosophique*, 1 (1997), 9-19.

Brykman G., « Berkeley, lecteur et critique de Spinoza », *Recherches sur le XVIIIe siècle*, Paris, CNRS, 1978.
– « Le mythe de l'intériorité chez Locke », *Archives de Philosophie*, 4 (1992), 575-586.
– « Les deux christianismes de Locke et de Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 281-301.

Casati E., « Quelques correspondants français de Shaftesbury », *Revue de Littérature Comparée*, 11 (1931), 219-236.
– « Hérauts et commentateurs de Shaftesbury en France », *Revue de Littérature Comparée*, 14 (1934), 615-645.

Champion J. A. I., « The politics of pantheism », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 259-280.

Chapin C., « British references to Shaftesbury, 1700-1800. Additions, with commentary, to A. O. Aldridge's list », *Philosophy Research Archives*, 13 (1987-1988), 315-329.

Colgan M., « The language of landscape : truth or pleasing delusion ? », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, 193 (1980), 1736-1741.

Colie R. L., « Spinoza and the early english deists », *Journal of the History of Ideas*, 20 (1959), 23-46.

Cope K. L., « A rhapsody on disagreement, the shaftesburian essay and the literary incorporation of strife », *Prose Studies*, 12 (1989), 207-223.

Crane R. S., « Suggestions towards a genealogy of the man of feeling », *Journal of English Literary History*, 1 (1934), 205-230.

Dagen J., « Vauvenargues et les philosophes de Montaigne à Shaftesbury », Vauvenargues, *Fragments sur Montaigne*, Paris, 1994.

Daniel S. H., « Political and philosophical uses of fables in eighteenth-century England », *The Eighteenth-Century*, 23 (1982), 151-171.

Davidson J. W., « Criticism and self-knowledge in Shaftesbury's *Soliloquy* », *Enlightenment Essays*, 5 (1974), 50-61.

Downes K., « The publication of Shaftesbury's *Letter Concerning Design* », *Architectural History*, 27 (1984), 519-523.

Dupuy J. P., « Au principe des approches communicationnelles du politique, la philosophie écossaise du XVIIIe siècle », *Hermès*, 1 (1988), 72-85.

Emerson R. L., « Latitudinarianism and the English Deists », *Deism, Masonry and the Enlightenment*, éd. J. A. L. Lemay, Newark, University of Delaware Press, 1987.

Fichant M., « Leibniz et Toland : philosophie pour princesses ? », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 421-439.

Frankena W., « Hutcheson's moral sense theory », *Journal of the History of Ideas*, 16 (1955), 356-375.

Gatti A., « Estetica e cosmologia in Shaftesbury », *G. Crit. Filos. Ital.*, 71 (1992), 87-101.

Gawlick G., « Hume and the deists : a reconsideration », *David Hume, Bicentenary Papers*, éd. G. Morice, Edinburgh UP, 1977.

Golden S. A., « Benjamin Furly's library : an intermediary in Anglo-Dutch literary relations », *Hermathena*, 96 (1962), 16-20.

Goldie M., « The civil religion of James Harrington », *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, éd. A. Pagden, Cambridge UP, 1987.

Grean S., « Self-interest and public interest in Shaftesbury's philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 2 (1964), 37-45.

Gundert H., « Enthusiasmus und Logos », *Lexis*, 2 (1949), 25-46.

Harrison A., « Sur les origines celtes de John Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 345-355.

Hayman J. G., « The evolution of *The Moralists* », *Modern Language Review*, 64 (1969), 728-733.

– « Shaftesbury and the search for a persona », *Studies in English Literature*, 10 (1970), 491-504.

Heinemann F. H., « John Toland and the Age of Enlightenment », *Review of English Studies*, 20 (1944), 125-146.

– « John Toland and the age of reason », *Archiv für Philosophie*, 4 (1950), 35-66.

– « The philosopher of enthusiasm. With material hitherto unpublished », *Revue Internationale de Philosophie*, 6 (1952), 294-322.

Holmes G., « The Sacheverell riots : the crowd and the Church in early XVIIIth-century London », *Past and Present*, 72 (1976), 55-85.

Jacob M. C., « John Toland and the Newtonian Ideology », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 32 (1969), 307-331.

Jaffro L., « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », *Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles, Cahiers de philosophie politique et juridique*, 25, éd. J. Lagrée, PU de Caen, 1994.
– « L'art de lire Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 399-419.
– « Ethique et morale », *Notions de Philosophie*, III, éd. D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995.
– « Humour et libre pensée. Shaftesbury et le rire du daimôn », *Lumière et Vie*, 230 (1996), 37-51.
– « La question du sens moral et le lexique stoïcien », à paraître dans les *Actes du Colloque Shaftesbury de l'Université de Nantes*, éd. M. Malherbe et F. Brugère, Paris, Champion.
Lacoue-Labarthe P. et Nancy J.-L., « Le dialogue des genres », *Poétique*, 21 (1975), 148-175.
Larthomas J.-P., « Humour et enthousiasme », *Archives de Philosophie*, 3 (1986), 355-373.
Leatherbarrow D., « Character, geometry, and perspective. The third Earl of Shaftesbury's principles of garden design », *Journal of Garden History*, 4 (1984), 332-358.
– « Plastic character, or, how to twist morality with plastics », *Res*, 21 (1992), 124-141.
Lellouche R., « La fondation de la morale et l'éthique du discours de Karl-Otto Apel », *Hermès*, 1 (1988), 160-186.
Lories D., « Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant », *Etudes Phénoménologiques*, 9-10 (1989), 189-217.
Lottes W., « The Judgment of Hercules. Shaftesbury und die *ut pictura poesis* Tradition », *Anglia*, 107 (1989), 330-343.
Lurbe P., « Le spinozisme de John Toland », *Spinoza au XVIII siècle*, éd. O. Bloch, Paris, Klincksieck, 1990.
– « John Toland et l'épicurisme », *Archives de Philosophie*, 3 (1994), 559-573.
– « *Clidophorus* et la question de la double philosophie », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 379-398.
– « Le christianisme au miroir de l'Islam dans le *Nazarenus* de John Toland », *Dix-huitième siècle*, 27 (1995), 335-347.
Macciantelli M., « Shaftesbury e l'entusiasmo », *Riv. Estet.*, 31 (1991), 79-87.
Malherbe M., « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1991), 551-571.
– « La raison polémique chez John Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 357-368.
Markley R., « Style as philosophical structure : the contexts of Shaftesbury's *Characteristicks* », *The Philosopher as Writer. The Eighteenth-Century*, éd. R. Ginsberg, Londres, Associated University Press, 1987.

Marshall T., « Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 et 3 (1984), 232-267 et 322-347.

Massa D., « Giordano Bruno's ideas in seventeenth-century England », *Journal of the History of Ideas*, 38 (1977), 227-242.

Méchoulan H., « Une vision laïque du religieux », *Amsterdam XVII siècle. Marchands et philosophes : les bénéfices de la tolérance*, éd. H. Méchoulan, Paris, Autrement, 1993.

Meyer H., « Ex libris Shaftesburys : die Bibliothek eines europäischen Aufklärers », *Wölfenbütteler Forschungen*, 2 (1977), 75-90.

Moore C. A., « Shaftesbury and the ethical poets in England, 1700-1760 », *Publications of the Modern Language Association*, 36 (1916), 264-325.

Mori Gianluca, « L'athée spéculatif selon Bayle », *De l'Humanisme aux Lumières : Bayle et le Protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elizabeth Labrousse*, éd. M. Magdelaine et M. C. Pitassi, R. Whelan et A. McKenna, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.

Mortensen P., « Shaftesbury and the morality of art appreciation », *Journal of the History of Ideas*, 55 (1994), 631-650.

Norton D. F., « Shaftesbury and the two scepticisms », *Filosofia*, 19 (1968), 713-724.

– « Hutcheson's moral sense theory reconsidered », *Dialogue*, 13 (1974), 3-23.

O'Connell S., « Lord Shaftesbury in Naples, 1711-1713 », *Volume of the Walpole Society*, 54 (1988 et 1991), 149-219.

Ottow R., « Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith », *Leviathan*, 4 (1991), 558-574.

Paknadel F., « Shaftesbury's illustrations of the *Characteristics* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 37 (1974), 290-312.

– « "Sad Virtuosos" ou l'erreur de Locke selon Shaftesbury », *L'Erreur dans la littérature et la pensée anglaise, Actes du Centre Aixois de Recherches Anglaises*, Aix, 1980.

– « Libertés et tolérance chez Shaftesbury : l'affaire des Illuminés des Cévennes », *Tolérances et intolérances dans le monde anglo-américain*, Université de Nantes, 1981.

Pestilli L., « Lord Shaftesbury e Paolo de Matteis : Ercole al bivio tra teoria e pratica », *Storia dell'arte*, 68 (1990), 95-121.

Portier F., « Un Mécène anglais et les artistes italiens au début du XVIIIe siècle. Lord Shaftesbury, Antonio Verrio et Paolo de Matteis », *Etudes anglaises*, 4 (1989), 401-410.

Primer I., « Mandeville and Shaftesbury : somes facts and problems », *Mandeville Studies, New Explorations...*, La Haye, Nijhoff, 1975.

Prostko J., « "Natural conversation set in view" : Shaftesbury and moral speech », *Eigteenth-Century Studies*, 1 (1989), 42-61.

Purpus E. R., « The plain, easy, and familiar way : the dialogue in English literature, 1660-1725 », *Journal of English Literary History*, 17 (1950), 47-58.
Rémusat C. F. de, « *Characteristics* de Shaftesbury », *Revue des Deux Mondes*, 42 (1862), 449-484.
Rogers P., « Shaftesbury and the æsthetics of rhapsody », *The British Journal of Æsthetics*, 12 (1972), 244-257.
Saccamano N., « Authority and publication : the works of "Swift" », *The Eighteenth-Century*, 25 (1984), 241-262.
Schmidt F., « John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe », *Apocrypha*, 1 (1990), 119-145.
Schneewind J. B., « Natural law, skepticism, and method of ethics », *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), 289-308.
Scott-Taggart M. J., « Socratic irony and self-deceit », *Ratio*, 14 (1972), 1-15.
Seidengart J., « L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 315-343.
Sherman C., « In defence of the dialogue : Diderot, Shaftesbury, and Galiani », *Romance Notes*, 15 (1973), 268-273.
Simonutti L., « Shaftesbury e la Bibliothèque choisie », *G. Crit. Filos. Ital.*, 66 (1987), 235-281.
Stolniz J., « On the origins of æsthetic disinterestedness », *Journal of Æsthetics and Art Criticism*, 20 (1961), 131-143.
– « On the significance of Lord Shaftesbury in modern æsthetic theory », *Philosophical Quaterly*, 11 (1961), 97-113.
Sweetman J. E., « Shaftesbury's last commission », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 19 (1956), 110-116.
Tiffany E. A., « Shaftesbury as Stoic », *Publications of the Modern Language Association*, 38 (1923), 642-684.
Townsend D., « Shaftesbury's æsthetic theory », *Journal of Æsthetics and Art Criticism*, 41 (1982), 205-213.
– « From Shaftesbury to Kant : the development of the concept of æsthetic experience », *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), 287-305.
Tuveson E. L., « The origin of the moral sense », Huntington Library Quaterly, 11 (1947-1948), 241-259.
– « The importance of Shaftesbury », *Journal of English Literary History*, 20 (1953), 267-299.
– « Shaftesbury and the age of sensibility », *Studies in Criticism and Æsthetics*, 1660-1800, éd. H. Anderson et J. S. Shea, Minneapolis, 1970.
Uphaus R. W., « Shaftesbury on art : the rhapsodic æsthetic », *Journal of Æsthetics and Art Criticism*, 27 (1969), 341-348.
Voitle R., « Shaftesbury's moral sense », *Studies in Philology*, 52 (1955), 17-38.
– « The reason of the English Enlightenment », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, 27 (1963), 1735-1774.

– « Lord Shaftesbury and sentimental Morality », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, 263 (1989), 489-491.

Weiner M., « John Toland and Judaism », *Hebrew Union College Annual*, 16 (1941), 215-242.

Weinsheimer J., « Shaftesbury in our time : the politics of wit and humor », *The Eighteenth-Century*, 36 (1995), 178-188.

Welsh C. W., « A note on the meaning of "Deism" », *Anglican Theological Review*, 38 (1956), 160-165.

Whitaker S. F., « Pierre Coste et Shaftesbury (avec une lettre inédite) », *Revue de Littérature Comparée*, 25 (1951), 241-253.

– « The first edition of Shaftesbury's *Moralists* », *The Library*, 7 (1952), 235-241.

Wind E., « Shaftesbury as a patron of art », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 2 (1938), 186-188.

Wolf R. B., « The publication of Shaftesbury's *Letter Concerning Enthusiasm* », *Studies in Bibliography*, 32 (1979), 236-241.

– « The first two editions of Shaftesbury's *Characteristics* : corrigenda and addenda to Meyer's *Limae Labor* », *Papers of the Bibliographical Society of America*, 78 (1984), 349-359.

– « Shaftesbury's wit in a *Letter Concerning Enthusiasm* », *Modern Philology*, 86 (1988), 46-53.

– « Shaftesbury's just measure of irony », *Studies in English Literature, 1500-1900*, 3 (1993), 565-585.

Zarka Y. C., « Identité et ipséité chez Hobbes et Locke », *Philosophie*, 37 (1984), 5-19.

– « Ralph Cudworth et le fondement de la morale : l'action, le sujet et la norme », *Archives de Philosophie*, 3 (1995), 405-420.

Index

Achard Guy, 159, 351.
Addison Joseph, 104, 260, 346, 350.
Ainsworth Michael, 130, 203, 206, 207, 208, 281, 291, 341, 344.
Aldridge A. O., 91, 185, 210, 257, 280, 281, 291, 319, 366.
Andronicus de Rhodes, 135, 346.
Apel K. O., 7-12, 14, 16, 107, 334-338, 355.
Aristote, aristotélisme, 50, 67, 68, 70, 71, 85, 88, 97, 134-137, 163, 201, 209, 217, 220, 228, 230, 232, 234, 255, 346, 350.
Ascoli Georges, 41, 366.
Astell Mary, 40, 346.
Atterbury Francis, 261, 281, 346.
Audi Paul, 23, 356.
Augustin (saint), 155, 347, 350.

Bacon, 69, 76, 77, 146, 147, 154, 158, 256, 347, 350.
Badelon Françoise, 345.
Balguy John, 188, 350.
Balibar Etienne, 174, 366.
Balmès Anne-Dominique, 173, 353.
Barbeyrac Jean, 45, 52, 281, 292, 351.
Barnes Annie, 51, 356.
Barrel Rex. A., 39, 52, 271, 345, 346.
Basnage Jacques, 51, 52.
Bayle Pierre, 51, 52, 177, 180, 248, 347.
Ben Jonson, 27.
Bennett G. V., 45.
Berkeley, 9, 18, 26, 41, 45, 79, 145, 228, 262, 268, 269, 296, 350.
Blair Hugh, 243, 246, 351.
Bloch Olivier, 55, 205, 356.
Blount Charles, 262, 300, 302, 304, 347, 351.
Boileau, 231.
Bolingbroke, Henry Saint John, vicomte, 244.
Bonanate U., 300, 356.
Borot Luc, 322.
Bosc H., 41, 46, 356.
Bost C., 42, 353.
Bouhours, 232, 347.
Boyle, 31, 347.
Breteau Jean-Louis, 129, 351.
Brett R. L., 210, 356, 367.
Broome J. H., 177, 356.
Brown John, 92, 98, 136, 281, 351.

Brueys David-Augustin de, 46, 47, 351.
Brugère Fabienne, 24, 345, 357, 361, 367.
Brykman Geneviève, 18, 35, 269, 350, 357, 367.
Bulkeley Richard, 281, 351.
Burnet Gilbert, 45, 208, 292, 347, 351.
Burnet Thomas, 86, 174, 264, 304, 347, 351.
Burton Robert, 145, 351.

Campbell George, 145, 351.
Canziani Guido, 322, 357.
Caraccioli Louis-Antoine de, 155, 351.
Carrache, 186.
Carrive Paulette, 30, 35, 55, 197, 244, 300, 353, 357.
Carroll William, 205.
Casati Edmond, 51, 367.
Casaubon Méric, 67, 108, 351.
Cassirer Ernst, 24, 71, 128, 357.
Cavalier Jean (de Sauve), 41.
Cébès, 81, 347.
Champion J. A. I., 301, 302, 322, 355.
Chillingworth William, 261, 347.
Christensen J., 23, 357.
Cicéron, 50, 57, 159, 206, 242, 270, 275, 347, 351.
Clarendon, Edward Hyde, comte de, 127, 347.
Colie R. L., 203, 205, 357, 367.
Collins Anthony, 208, 249, 286, 296, 351.
Condillac, 118.
Corelli, 168.
Corneille, 231.
Coryate Thomas, 145, 347.
Coste Pierre, 26, 139, 250, 255, 343, 345, 348.
Courtine Jean-Jacques, 70, 155, 358.
Courtines L. P., 51, 358.
Cratès, 230.
Cropley John, 56, 257.
Cudworth Ralph, 69, 129, 143, 182, 201, 284, 324, 347, 351.
Cumberland Richard, 60, 182, 351.
Cyniques, 230, 235, 338.

Dacier André, 232, 253, 346, 348, 349.
Daudé Jean, 44.
Davenant Charles, 102.
De La Chambre François Ilharart, 286, 353.
Deleule Didier, 35, 45, 262, 350, 358.
Démocrite, 284.
Descartes, 31, 138, 347.
Des Maizeaux Pierre, 34, 95, 132, 177, 248, 271, 321, 341, 343, 349, 351, 355.
Diderot, 25, 177, 237, 286, 345, 352.
Diogène de Sinope, 282.
Domson C. A., 44, 358.
Doria Paolo Mattia, 224.

Emerson R. L., 296, 368.
Epictète, 31, 79, 84, 107, 121, 123, 143, 145, 146, 148, 152, 154, 157, 158, 167, 191, 192, 213, 283, 312, 315, 316, 330, 346, 347, 352.
Epicure, épicurisme, 49, 59, 82, 84,

85, 107, 200, 206, 208, 284, 288, 292, 352.
Eschine le Socratique, 191, 353.

Fage Durand, 41.
Fatio de Duillier Nicolas, 44.
Fénelon, 260, 347.
Ferry Jean-Marc, 335, 337, 338, 358.
Fichant Michel, 285, 368.
Ficin Marsile, 50, 347, 349.
Fielding, 260.
Firmin Thomas, 129, 130.
Fletcher John, 27.
Folkierski W., 24, 358.
Fontenelle, 252-254, 347.
Forster T., 51, 344.
Foucault Michel, 328, 333, 358.
Fowler Edward, 294, 348.
Frankena W., 173, 368.
Freud, 302.
Frey B., 260, 359.
Fumaroli Marc, 235, 359.
Furly Benjamin, 51, 257, 261.

Gadamer Hans Georg, 12, 359.
Gataker Thomas, 108, 348, 349.
Goethe, 24.
Golden S. A., 51, 368.
Goldie Mark, 322, 368.
Grean Stanley, 23, 173, 359, 368.
Grudsinski, H., 24, 359.
Guazzo Stephano, 70, 155, 235, 352.

Habermas Jürgen, 7, 8, 10, 11, 13, 16, 359.
Hadot Pierre, 158, 331, 359.
Hamlet, 79.
Haroche Claudine, 70, 155, 358.
Harrington James, 63, 201-203, 231, 302, 321, 322, 329, 348, 352.
Harrison Peter, 53, 360.
Hayman J. G., 291, 368.
Heinemann F. H., 315, 368.
Herbert de Cherbury, 300, 348, 352.
Heyd Michael, 42, 67, 360.
Hickes George, 205, 348, 352.
Hill John, 233.
Hirzel R., 237, 360.
Hoadly Benjamin, 261, 281, 352.
Hobbes, 11, 13, 20, 54, 84, 105, 106, 127, 129, 182, 200-206, 208, 288, 322, 329, 348, 352.
Hog James, 40, 352.
Homère, 228, 235, 254.
Horace, 26, 70, 108, 138, 200, 220, 229, 247, 316, 348.
Huarte de San Juan, 132, 348.
Hull W. I., 51, 360.
Hume, 19, 23, 26, 30, 99, 133, 165, 170, 172, 244, 352.
Hurd Richard, 244, 353.
Hutcheson Francis, 25, 173, 176, 189, 353.

Jean (saint), 101, 295.
Joutard Philippe, 46, 360.
Juvénal, 108.

Kant, 24, 25, 334.
Klein L. E., 22, 95, 345, 360.
Knox Ronald, 47, 361.

Labrousse Elizabeth, 177, 361.
La Bruyère, 113, 254, 353.
La Chambre François Ilharart de, *voir*

De La Chambre François Ilharart de.
Lacoue-Labarthe P., 232, 369.
Lacy John, 43, 353.
La Fontaine, 252, 253, 257, 348.
Lang Berel, 26, 361.
Lantoine Albert, 263, 272, 361.
La Rochefoucauld, 113, 114, 184, 349.
Larthomas Jean-Paul, 24, 35, 41, 51, 57, 134, 346, 361, 369.
Lawson George, 127, 348.
Le Bossu René, 232, 255, 348.
Le Clerc Jean, 38, 40, 51, 53, 131, 132, 191, 193, 206, 249, 250, 261, 271, 321, 348, 353.
Le Dœuff Michelle, 146, 147, 350.
Leibniz, 24, 34, 95, 96, 98, 137, 139, 140, 162, 285, 342.
Leland John, 137, 202, 281, 291, 297, 303, 322, 353.
Leroy André, 47, 345.
Lessing, 18, 24, 353.
Locke, 26, 51, 105, 126, 150, 174, 176, 182, 199, 201, 202, 204, 206, 244, 257, 261, 271, 286, 348, 353.
Longin, 50, 88, 348.
Lories Danielle, 29, 297, 345, 369.
Louvreleul Jean-Baptiste, 40, 353.
Lucien, 82.
Lucrèce, 49, 107, 348.
Lucy William, 127, 348.
Lurbe Pierre, 273, 300, 355, 361, 369.
Lutaud Olivier, 263, 361.

Maïmonide, 302.
Malebranche, 61, 177, 349.
Malherbe Michel, 244, 352, 361, 369.
Mandeville Bernard, 60, 63, 353.
Marc-Aurèle, 31, 108, 143, 155, 230, 312-314, 349.
Marion Elie, 42, 43, 44, 51, 353.
Markley R., 27, 221, 369.
Mazel Abraham, 42, 44, 353.
Ménandre, 249, 353.
Meyer Horst, 22, 287, 346, 362, 370.
Michaux Henri, 84.
Micheletti M., 128, 362.
Micklethwayte Thomas, 56, 57, 250, 258.
Milton, 264, 349.
Mintz S. I., 127, 362.
Misson Maximilien, 42, 51, 354.
Molesworth Robert, 102, 244, 344, 349.
Molyneux William, 271.
Montaigne, 145, 234, 235, 263, 349.
More Henry, 50, 57, 67-69, 174, 182, 349, 354.
Morgan Thomas, 299, 301, 354.
Moyle Walter, 322, 354.

Nancy J.-L., 232, 369.
Newton, 31.
Norton D. F., 176, 370.
Nourry Emile, 272.

Paknadel Félix, 34, 42, 370.
Patrides C. A., 130.
Paul (saint), 261.
Perse, 314, 317.
Pitassi Maria Cristina, 51, 362.
Platon, platorisme, 14, 17, 31, 50, 71, 82, 84, 85, 88, 100, 101, 121, 156,

210, 229, 230, 237, 238, 240-243, 284, 305, 346, 347, 349.
Pocock J. G. A., 201, 231, 322, 352, 362.
Polybe, 57.
Popper Karl, 11, 337.
Portalès Charles, 44.
Primer I., 51, 370.
Purpus E. R., 237, 371.
Pyrrhon, pyrrhonisme, 284.
Pythagore, pythagorisme, 274, 275, 284, 305.

Quintilien, 50.

Rand Benjamin, 35, 45, 158, 203, 205, 248, 249, 277, 345.
Raphaël, 83, 168.
Rapin René, 228, 232, 349, 354.
Reesink H. J., 52, 362.
Rehorn F., 24, 362.
Richetti J., 26, 363.
Robertson J. M., 33, 345.
Robinet Jean-Baptiste, 130, 345.
Rosencreutz, 258.
Rousseau, 23, 25, 118, 177, 269.

Sacheverell Henry, 45, 261, 349.
Sachse W. L., 40, 363.
Saint-Evremond, 132, 133, 349, 354.
Schiller, 24.
Schwartz Hillel, 41, 48, 51, 60, 363.
Sénèque, 233, 354.
Shaftesbury quatrième comte de, 291, 341.
Shaftesbury septième comte de, 161.
Sherman C., 371.
Sidney Algernon, 51, 349.
Simon Richard, 297, 349.
Simonutti L., 52, 371.
Siphacio, 168.
Smith Adam, 241, 309, 354.
Socrate, socratisme, 23, 32, 80, 87, 98, 148, 220, 229, 230, 235, 239, 282, 283, 288, 328, 331.
Somers John, 40, 45, 199, 244, 246, 247, 248, 283, 286, 354.
Spencer John, 302, 354.
Spinoza, 17, 20, 182, 202, 203, 264, 270, 281, 284, 285, 297, 354.
Stanhope James, 199, 201, 202.
Steele Richard, 104, 260, 350.
Stephen Leslie, 301, 364.
Stephenson H. W., 129, 364.
Sternberg, G., 24, 364.
Stettner L., 24, 364.
Strabon, 302, 354.
Strauss Leo, 7, 17-21, 28, 31, 161, 281, 329, 364.
Swift, 40, 47, 139, 249.

Tave S. M., 104, 364.
Taylor Charles, 148, 364.
Taylor Jeremy, 48, 261, 349, 354.
Tiffany E. A., 23, 371.
Tillotson John, 52, 104, 270, 292-296, 349, 354.
Tindal Matthew, 203-208, 249, 286, 301, 349, 354.
Toland John, 9, 20, 37, 45, 102, 177, 201, 203, 208, 248-250, 257, 263, 270-272, 275-278, 281, 282, 285, 288-290, 300-306, 315, 319-324, 332, 344, 348, 349, 354.
Torrey N. L., 53, 364.
Trenchard John, 55, 350.

Tucker S. I., 50, 364.

Uehlein Friedrich, 23, 364.

Van Delft Louis, 56, 365.
Van Helmont Francis Mercure, 162, 257.
Vico, 12, 221, 223, 230, 355.
Vienne Jean-Michel, 174, 363, 365.
Virgile, 210.
Voitle Robert, 22, 35, 257, 258, 365, 371.
Voiture, 350.
Voltaire, 53, 228, 297, 299, 355.

Warburton William, 244.
Whichcote Benjamin, 34, 37, 51, 126-130, 133, 134, 137, 291, 301, 342, 344, 350, 355.
Whitehall John, 127, 350.
Winckelmann, 24.
Wolf Hieronymus, 347.
Wolff E., 27, 210.
Worden A. B., 290, 365.
Wotton William, 40, 350, 355.
Wren Christopher, 231.

Xénocrate, 230.
Xénophon, 23, 199, 230, 319, 346.

Yates F. A., 158, 365.

Zarka Yves Charles, 35, 201, 322, 352, 357, 365, 372.
Zénon, 282.

Table des matières

Introduction 7
Méthode et objet 22
Etablissement des textes. Conventions 33

1. *L'enthousiasme ou l'état de nature de la communication* 37
1. L'affaire des prophètes 38
2. Le projet d'une histoire naturelle de l'homme 53
3. Extension et indifférenciation de l'enthousiasme 60
4. Enthousiasme et personnification 71

2. *La culture de l'enthousiasme* 91
1. *Humour* et réflexion 93
2. Sens commun et espace public 102
3. Soliloque et préparation 110

3. *Diététique de la communication* 125
1. Disposition et réception 126
2. Ascèse et autorité 144

4. *Réinterprétation ascétique des dogmes* 161
1. La passion philosophique contre l'impuissance de la raison 163
2. Le sens moral et la culture du goût 173

5. *Poétique de la philosophie* 209
1. La critique de l'enthousiasme et la question du style 210
2. Les styles contre la méthode 215

3. Généalogie politique des styles 220
4. Mélange des genres 232
5. Un modèle perdu : le dialogue 237
6. Pratique épistolaire et négligence 246
7. La morale et la fable 252

6. *Art d'écrire et double philosophie* 267
1. Le modèle de la double philosophie 268
2. Déisme, prostitution, impiété 275
3. Le masque latitudinaire 290
4. La stratégie égyptienne 297
5. Le culte du démon 306

Conclusion 327
La réserve structurelle et l'éthique de la discussion 332

Bibliographie 341
1. Œuvres de Shaftesbury 341
2. Œuvres classiques et modernes 346
3. Etudes 355

Index 373

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Septembre 1998 — N° 45 612

Cet ouvrage a été composé par
I.G.S. - Charente Photogravure à L'Isle-d'Espagnac (16)

puf

Éthique de la communication et art d'écrire

Éthique de la communication et art d'écrire

A partir d'une enquête sur l'œuvre de Shaftesbury (1671-1713), en qui Montesquieu et Diderot virent une figure fondatrice des Lumières, ce livre entend reprendre la question contemporaine de la communication. Deux problèmes, aujourd'hui, sont trop souvent séparés : celui de l'éthique de la discussion et de la formation d'un espace public — c'est l'objet de la réflexion de Jürgen Habermas et de Karl-Otto Apel ; celui de la communication de la philosophie et de la manière dont elle s'adresse à son public — ce problème anima l'œuvre de Leo Strauss. Ce livre montre l'unité de ces questions et prend position dans le débat contemporain sur les limites de l'idéal communicationnel. La philosophie éthique et politique, qui cherche à promouvoir la liberté de penser et de discuter, doit préalablement réfléchir aux conditions de sa propre communication. C'est pourquoi Shaftesbury est le grand théoricien de l'écriture philosophique : qu'est-ce qu'écrire et être auteur, pour un philosophie ? Et, en même temps, il préfigure les théories de la discussion : qu'est-ce que s'entendre ? selon quelles modalités les normes de l'entente peuvent-elles s'imposer à nous ?

Laurent Jaffro est ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure et maître de conférences de philosophie à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

175FF

Didier Thimonier Photo © Giraudon. Raphaël : Chambre de la signature. L'École d'Athènes. Rome. Vatican.