

L'ART DE LIRE TOLAND

Laurent JAFFRO

RÉSUMÉ : La compréhension de l'œuvre de John Toland suppose qu'on étudie ses différentes stratégies d'exposition. Il faut distinguer entre une première tentative de propagande ouverte, puis le choix de l'art d'écrire au sens que lui donne Leo Strauss, enfin le repli des dernières années sur la communauté ésotérique. Cette étude souligne que Toland a réfléchi les modalités de la communication de sa philosophie et a tenté de répondre à une question importante : comment une hétérodoxie peut-elle s'exposer dans l'espace public ?

Mots clés : John Toland, libre pensée, panthéisme, espace public, communication philosophique.

SUMMARY : *In order to reevaluate John Toland's philosophy, this paper focuses on its various strategies of communication. Three methods are to be distinguished : the attempt at open propaganda, the art of writing according to Leo Strauss' definition, the final recourse to esoteric groups. Toland considers the ways he can communicate his thought and tries to answer a central question : how can heterodoxy be unfolded in the public sphere ?*

Keywords : *John Toland, free-thought, pantheism, public sphere, communication of philosophy.*

ZUSAMMENFASSUNG : Will man das Werk Tolands verstehen, muß man die verschiedenen Darstellungsstrategien untersuchen, die er benutzt hat. Dabei muß man zwischen drei Methoden unterscheiden : erstens einer offenen Propaganda, zweitens der Kunst zu schreiben (im Sinne von Leo Strauss, d.h. unter Verwendung von Simulationstechniken), und schließlich dem in den letzten Jahren erfolgten Rückzug in den Kreis der Esoteriker. Toland hat darüber nachgedacht, wie sich seine Philosophie vermitteln läßt, und er hat eine Antwort auf die schwierige Frage gesucht, wie sich eine Heterodoxie der Öffentlichkeit darstellen läßt.

Stichwörter : John Toland, Freidenkertum, Pantheismus, Öffentlichkeit, Übermittlung der Philosophie.

Laurent JAFFRO, né en 1963, est ancien élève de l'École normale supérieure et maître de conférences à l'université de Paris I-Panthéon-Sorbonne. Ses domaines de recherche sont la philosophie britannique des XVII^e et XVIII^e siècles, le déisme et la libre pensée, enfin, la question théologico-politique.

Adresse : Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, U.F.R. de philosophie, 17, rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05.

L'adversaire d'un philosophe n'est pas ordinairement considéré comme son meilleur lecteur. Or, dans la réception de la pensée de John Toland, cette vue commune rencontre un certain démenti. La perspicacité, par exemple, d'un William Wotton¹, d'un Jacques de La Faye², plus tard d'un John Leland³, témoigne d'une intelligence des thèses de Toland — de toutes ses thèses ? tout le problème est là — qui, en forçant le trait, n'a rien à envier à celle d'un d'Holbach, même si l'usage en est complètement opposé. Curieusement, la meilleure façon de comprendre Toland est de lui faire un procès d'intention. Par exemple, vouloir expliquer les *Letters to Serena* selon la méthode scolaire revient à manquer leur portée. Seule une interprétation soupçonneuse permet de dépasser le simulacre de la réfutation de Spinoza à laquelle Toland prétend se livrer, dans la lettre IV. L'explication suppose une confiance dans l'auteur, et la nécessité de s'appuyer sur l'ordre manifeste de sa pensée. Le soupçon présume, au contraire, qu'il existe, par-delà cet ordre manifeste, une pensée drapée dans les voiles d'un art d'écrire.

Pourtant, ni le recours à l'interprétation ni même l'hypothèse de l'art d'écrire ne suffisent à expliquer pourquoi l'on peut dire qu'un adversaire orthodoxe de Toland, de quelque obédience qu'il soit, le comprend fort bien. En effet, la méthode interprétative, en elle-même, s'accommode mal de la mauvaise foi. Or, dans le cas de la pensée de Toland, un ecclésiastique anglican ou un pasteur non conformiste, adoptant comme règle de lecture la question *où donc veut-il en venir ?*, s'égarent rarement. Quant à l'art d'écrire, il est clair que les auteurs classiques qui le pratiquent — on songe avant tout à Spinoza — sont, c'est peu dire, mal compris par leurs adversaires. Leo Strauss, soutenant l'hypothèse de l'art d'écrire, refuse la méthode du procès d'intention et de la mauvaise foi⁴. Mieux, son herméneutique est compatible avec le principe de l'explication ; il maintient, en effet, que tout ce que l'on peut avancer pour lire un auteur doit être tiré de

1. William WOTTON, *A Letter to Eusebia : Occasioned by Mr Toland's Letters to Serena*, Londres, 1704. Dans l'ensemble de cette étude, nous nous sommes appuyé sur le travail de Giancarlo CARABELLI, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, Florence, La Nuova Italia, 1975 (complété par *Errata, addenda e indici*, Ferrare, Università degli studi di Ferrara, 1978).

2. Jacques de LA FAYE, *Defensio Religionis, necnon Mosis et Gentis Judaicae, contra duas Dissertationes Joh. Tolandi, quarum una inscribitur Adeisidaemon, altera vero Antiquitates Judaicae*, Utrecht, 1709.

3. John LELAND, *A View of the Principal Deistical Writers*, 3 vol., Londres, 1754-1756. J. Leland fait porter sa critique surtout sur *Amyntor* (1699).

4. Leo STRAUSS, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. Olivier BERRICHON-SEDEYN, Paris, Presses-Pocket, 1989, p. 59.

ses seules œuvres, et que le contenu manifeste demeure évidemment un sol indispensable de l'interprétation. Enfin, Leo Strauss n'entend pas par *art de lire* la lucidité du censeur, mais la sympathie d'un lecteur qui se laisse gagner à la cause.

Il faut, par conséquent, quelque chose de plus que l'herméneutique de l'art d'écrire pour justifier la singulière clairvoyance des malveillants. Il est nécessaire que Toland lui-même ait donné un statut nouveau à l'art d'écrire. Il transforme une méthode de dissimulation, dans les temps de persécution, en un code de communication. Un argument en faveur de cette hypothèse est qu'il a complaisamment publié sa théorie de l'art d'écrire, dans *Clidophorus*⁵, invitant par là même le lecteur à pratiquer un art de lire inédit : la malveillance et l'antipathie y deviennent des vertus de la compréhension. Bien plus, la préface de *Nazarenus*⁶ contient une étourdissante exposition de l'art d'écrire, sous l'apparence d'une attaque ironique contre l'art de lire des orthodoxes et des prêtres. Toland fait de ce problème de la communication un objet essentiel de sa propre réflexion. La question n'est donc pas seulement : comment lire Toland ? mais : quel type de lecture l'art d'écrire de Toland autorise-t-il ? Surtout : quelles peuvent être les limites de l'art de lire des prêtres ?

L'ART D'ÉCRIRE DES *LETTERS TO SERENA*

Les *Letters to Serena* de 1704 sont destinées à une large publication. L'art d'écrire ne doit pas être confondu avec l'ésotérisme. La distinction entre ésotérisme et exotérisme, telle que l'entendra Toland en 1720, dans *Clidophorus* et dans le *Pantheisticon*, correspond à la différence entre un enseignement, oral ou écrit, réservé aux amis, à quelques sages, et un enseignement écrit publié. Dans l'ésotérisme entendu comme une exposition privée, pour les *happy few*, l'art d'écrire comme technique de dissimulation n'est évidemment pas nécessaire. L'art d'écrire a pour domaine d'exercice l'enseignement publié. On peut le définir comme la trace de l'enseignement ésotérique au sein même de l'exposition exotérique. Les *Letters to Serena* peuvent être montrées à quiconque, affirme leur préface. Elles ne se veulent pas du tout ésotériques, ce qui ne les empêche pas de mobiliser un art d'écrire. Entre l'ésotérisme, tel que l'entend Toland, et l'art d'écrire, un certain usage du secret persiste, mais sa fonction change.

5. John TOLAND, *Clidophorus, or of the Exoteric and Esoteric Philosophy*, in *Tetradymus*, Londres, 1720.

6. Id., *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, Londres, 1718.

Dans l'ésotérisme, il s'agit du secret social du club⁷ ou de ce que le *Pantheisticon* appellera une société socratique, c'est-à-dire d'un espace public restreint; dans l'art d'écrire, tandis que l'enseignement s'expose dans l'espace public étendu (quiconque), le secret se maintient sous la forme littéraire des voiles et des drapés dans lesquels la pensée s'enveloppe.

Selon une méthode qu'il partage avec l'ensemble des déistes⁸ et des polémistes anticléricaux, Toland commence par demander à bénéficier de la tolérance commune. Ce qui signifie précisément que la libre pensée prétend se trouver sur le même pied juridique que les non-conformistes et, ce qui n'est pas la même chose, que les latitudinaires qui, au sein de l'Église, les défendent :

« Le roi Guillaume ne me fait pas plus quartier qu'à ce si considérable corps de protestants et de loyaux sujets que sont les non-conformistes anglais et [...] ne me témoigne pas plus d'indulgence qu'à tous les membres modérés de l'Église d'État »⁹.

Shaftesbury et Toland n'ont pas seulement en commun des convictions de *Country Whigs*, mais l'art de faire passer leurs positions subversives sous le masque d'un protestantisme libéral¹⁰ et d'exiger, pour les philosophes qu'ils sont, la tolérance qu'ils demandent pour les croyants sectaires. Parce que cet usage d'un masque latitudinaire ne dupe pas l'époque, les adversaires des déistes n'ont pas tardé à mettre dans le même sac les libres penseurs et des ecclésiastiques libéraux et consacrés, comme Tiltotson¹¹. Il reste que le précaire équilibre théologico-politique instauré par

7. On trouve dans l'introduction de A. Blair WORDEN à son édition de *Edmund Ludlow : A Voyce from the Watchtower*, Londres, Offices of the Royal Historical Society, 1978, p. 40 sq., d'intéressantes suggestions sur les relations entre Shaftesbury et Toland et leur implication, dès la fin des années 1690, dans les clubs républicains.

8. Toland se dit *panthéiste* et non *déiste*. Sur cette question, on peut tout à la fois soutenir que : 1) par sa position vis-à-vis des religions positives et révélées, et sa prétention à se présenter comme la religion naturelle, le panthéisme est un cas particulier du déisme — c'est un déisme matérialiste; 2) par son contenu, c'est-à-dire son anticréationisme et (ce qui est très important chez Toland) son recours au modèle moral du Christ, le panthéisme peut s'opposer à certains déismes. Le déisme tel que le définit Pierre VIRET, selon le Dictionnaire de Pierre BAYLE qui cite l'épître dédicatoire du 2^e volume de l'*Instruction chrétienne*, 1564, est en ce sens l'inverse du panthéisme tolandien : « J'ai entendu qu'il y a de cette bande, qui s'appellent [*sic*] Déistes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à Atheiste. Car pourautant [*sic*] qu'atheiste signifie celui qui est sans Dieu, ils veulent donner à entendre qu'ils ne sont pas du tout sans Dieu, à cause qu'ils croyent bien qu'il y a quelque Dieu, lequel ils reconnoissent mesme pour createur du ciel et de la terre, comme les Turcs; mais de Jesus-Christ, ils ne sçavent que c'est, et ne tiennent rien ne de luy ne de sa doctrine. »

9. J. TOLAND, *Letters to Serena* (cité par la suite comme *Serena*), Londres, 1704, préf. Nous donnons nos propres traductions des textes de Toland, sauf pour *Nazarenus*.

10. Dans la *Lettre sur l'enthousiasme* (écrite en 1707), Londres, 1708, SHAFTESBURY prend également la pose latitudinaire pour rendre acceptable sa critique de l'inspiration religieuse.

11. *Latitudinarian* est une appellation qui, originellement péjorative, puisqu'elle signifie *laxiste*, a été reprise à leur compte par les ecclésiastiques de la Basse Église.

la loi dite sur la tolérance¹² de 1689 constitue à la fois ce que des whigs comme Shaftesbury et Toland défendent pour l'ensemble des communautés religieuses (à l'exception des catholiques, qui représentent le pouvoir de l'étranger) et ce qu'ils entendent appliquer à leur propre cas. La liberté religieuse est l'alibi de la liberté de critiquer la religion.

L'art d'écrire des *Letters to Serena* utilise principalement deux techniques : 1) une généalogie implicite du christianisme, si on entend par là les églises instituées, à partir des superstitions égyptiennes ; 2) une pseudo-réfutation de Spinoza.

Dans la lettre II, Toland ramène la question de l'immortalité de l'âme à une opinion qui a une histoire. Le paganisme, dans l'art d'écrire des anti-cléricaux, constitue une variation expérimentale pour comprendre indirectement le christianisme. Il est aisé, pour le lecteur même orthodoxe, d'admettre une histoire d'une croyance, rapportée à des conditions matérielles et à des causes morales, chez les païens. L'extension de cette histoire au christianisme demeure tacite. Les fondateurs sont les Égyptiens, qui communiquent leurs fictions aux Grecs, aux Indiens, aux Chaldéens, aux Gaulois, aux Bretons¹³ ; Moïse, conformément aux thèses, constamment réutilisées par les libres penseurs, d'un Strabon, dépend, pour son instruction ésotérique, des prêtres égyptiens¹⁴. Le matérialisme de Toland ne s'entend pas seulement au sens d'une réduction métaphysique à la matière, mais, ici, au sens d'une explication par les circonstances matérielles. La *cause occasionnelle* de la croyance dans l'immortalité se trouve dans les rites funéraires et dans les rites de commémoration. La pratique de l'embaumement induit l'idée d'une vie souterraine et, par là, de l'enfer ; la dénomination des constellations au moyen des noms de personnes mémorables conduit à l'idée d'une vie après la mort. Comme toute superstition, cette croyance implique, outre des conditions matérielles, une situation affective particulière : la terreur devant la mort¹⁵. Quant au judaïsme et au christianisme, Toland ne manque pas d'ironiser, d'abord en faisant mine de les excepter de cette généalogie. Après avoir exposé la généalogie égyptienne, Toland ajoute en effet : « Tel était l'état de l'immortalité de l'âme, parmi ces nations qui n'étaient pas illuminées par la révélation

12. Le terme n'y figure pas. Voir, sur ce point, Bernard COTTRET, *La Glorieuse Révolution d'Angleterre (1688)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1988, p. 143.

13. *Serena*, p. 52-53.

14. Voir *Serena*, p. 39 : Toland ne l'indique qu'en passant. C'est un des thèmes principaux des *Origines Judaicae* de 1709. J. de LA FAYE, dès 1709, in *op. cit. supra* n. 2, part. II, chap. vi-viii, fait porter sur ce point ses critiques. De même Pierre-Daniel HUET, dans les *Mémoires de Trévoux*, XXXIV, sept. 1709, combat la stratégie égyptienne de Toland.

15. On doit cependant se demander si ces causes, morales et matérielles, suffisent à rendre compte de la superstition. Ne faut-il pas cette condition préalable que constitue l'hégémonie des « *Egyptian Priests* » ? Sans l'existence d'un clergé, la crédulité aurait-elle été abusée ?

divine »¹⁶. Puis il précise que, si la révélation atteste évidemment l'immortalité, s'étendre sur ses questions reviendrait à « dépasser le propos d'un simple historien »¹⁷. Toland vient de citer longuement les arguments de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien contre l'immortalité de l'âme, trop longuement pour qu'on ne comprenne pas qu'il reprend à son compte ces thèses matérialistes ; surtout quand il feint de répéter une sorte de *credo quia absurdum*, alors que chacun sait qu'il est l'auteur d'un *Christianisme sans mystères*, pour énoncer :

« Quoique les hommes [dont Pline l'Ancien] abandonnés à eux-mêmes peuvent errer, il est impossible que Dieu mente ; et ce qu'il a révélé, *bien que cela ne tombe pas en tout point sous notre sens*, doit cependant être vrai et absolument certain »¹⁸.

Voilà proprement une antiphrase exemplaire dans l'art d'écrire. Toland conclut la lettre II en ajoutant qu'il ne prend pas le temps de réfuter Pline l'Ancien parce que Serena n'a pas besoin d'antidote contre ce poison. À propos de techniques similaires dans *Adeisidaemon* et les *Origines Judaicae*, Leibniz déjouera les trop grosses ficelles de l'art d'écrire tolandien :

« Mais comme cette opinion¹⁹ (que vous marquez rejeter vous même) est mal fondée ; il eut été à souhaiter, Monsieur, que vous ne l'eussiez rapportée qu'avec une réfutation convenable, que vous donniez peut-être ailleurs. Mais il seroit tousjours mieux de ne pas differer l'antidote après le venin »²⁰.

On ne remarque pas assez que la lettre IV est uniquement destinée à préparer la lettre V, c'est-à-dire à faire passer la potion du panthéisme sous couvert d'une réfutation de Spinoza. Toland multiplie les déplacements : le système de Spinoza est *entièrement* faux, même s'il renferme *incidemment* quelques vérités²¹. Le seul reproche que les *Lettres* fassent vraiment au spinozisme est de ne pas traiter la question de l'origine du mouvement. Spinoza ne serait pas plus satisfaisant que Descartes ou Newton. Toland examine trois possibilités : 1) un système qui part d'une matière inerte sans renvoyer l'origine du mouvement à Dieu. Un tel système est faux²² ;

16. *Serena*, p. 53.

17. *Serena*, p. 67.

18. *Serena*, p. 66. Nous soulignons.

19. C'est-à-dire le panthéisme originel de Moïse et des philosophes d'Orient.

20. Lettre de Leibniz à Toland, 30 avr. 1709, in J. TOLAND, *A Collection of Several Pieces of Mr John Toland*, Londres, 1726, vol. II, p. 385. L'art de lire de Leibniz est marqué encore par cette observation, *ibid.*, p. 384 : « Pour ce qui est de votre but, j'avoué qu'on ne sauroit assez foudroyer la Superstition ; pourveu qu'on donne en même temps les moyens de la distinguer de la véritable Religion ; autrement on court risque d'enveloper [*sic*] l'une dans la ruine de l'autre auprès des hommes, qui vont aisément aux extremités. »

21. *Serena*, p. 135.

22. Il s'agit du système des « mathématiciens », c'est-à-dire de Newton. Voir *Serena*, p. 141 : « *The Mathematicians generally take the moving Force for granted.* »

2) un système, celui de Descartes, qui renvoie l'origine du mouvement à Dieu. Toland avance ce qui est une mauvaise raison, mais assez bonne pour sa réfutation : un tel système est dangereux, puisqu'il rend Dieu responsable du mal ; 3) un autre système, celui de Spinoza. Un tel système ne traite pas la question. On mesure la maigreur de ce dernier reproche. La solution de Toland attribue le mouvement essentiellement à la matière. Mais, peut-on lui objecter, en quoi cette attribution résout-elle mieux la question de l'origine que le prétendu silence de Spinoza ? Elle la supprime simplement. De plus, quand il s'agit de caractériser ce mouvement essentiel, envisagé dans sa globalité et son principe, par opposition aux mouvements particuliers, Toland le dénomme *action*. La thèse est donc que la matière, c'est-à-dire l'être, agit par elle-même : « *internal Energy, auto-kinesy, or essential Action of all Matter* »²³. La dernière lettre ne manque pas d'indiquer, de surcroît, que cette action essentielle de la matière est implicite dans la notion de *conatus ad motum*²⁴. Or, on ne comprend pas en quoi l'être dans Spinoza serait plus inerte et moins actif que la matière tolandienne. La charge contre Spinoza est de pure diversion et masque derrière une querelle de mot l'accord scandaleux. Toland emploie à dessein contre Spinoza une conception de l'attribution qui, non spinoziste, ne peut qu'embrouiller la question. William Wotton, dans *A Letter to Eusebia*, ne manque pas de relever, illustrant le principe étonnant selon lequel, dans la lecture de Toland, la malveillance est clairvoyance, que le réfuteur est bien pire que le réfuté²⁵. Enfin, un lecteur attentif²⁶ relèvera que l'énoncé « le système de Spinoza est entièrement faux » a une signification très particulière. Ce qui est faux, c'est le *système*, c'est-à-dire la forme de la systématité, non son contenu. Toland ne cesse de répéter le reproche du manque de fondement²⁷. En clair, il suggère à qui sait le lire qu'il ne prétend pas être *moins spinoziste*, mais *plus rigoureux* que Spinoza.

LA PRÉFACE DE NAZARENUS : L'ART D'ÉCRIRE SUR L'ART D'ÉCRIRE

De l'art d'écrire tolandien les *Lettres à Serena* montrent la pratique. La théorie en est écrite, avec le même art, bien sûr, dans la préface de *Nazare-*

23. *Serena*, p. 193.

24. *Serena*, p. 237.

25. W. WOTTON, *op. cit. supra* n. 1, p. 47-51.

26. Margaret C. JACOB n'est pas assez sensible à cette comédie de la réfutation. Voir son article, pourtant si informé, « John Toland and the Newtonian Ideology », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXXII, 1969, p. 318-319.

27. *Serena*, p. 135, 137, 139.

nus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity (1718), constitué de deux lettres de 1709, au point d'être présentée sous la forme d'une liste de techniques que pratiqueraient injustement ses accusateurs. Toland joue l'innocent. L'art d'écrire est dévoilé au grand jour, négativement, dans ces artifices et pratiques infâmes des prêtres mercenaires, en douze points, qui forment un art de lire dont Toland fait semblant de s'indigner. Mais cette feinte est tout aussi bien un aveu insolent ; comme l'art d'accuser des prêtres est fondé sur l'art d'écrire des libres penseurs dont il n'est que l'envers et l'effet, Toland vend la mèche en faisant mine de se défendre. L'art d'écrire sur l'art d'écrire consiste ici à feindre d'ironiser sur la mauvaise foi — en vérité si lucide — de ceux qui traquent l'athéisme ou l'hérésie. Outre la règle essentielle qui consiste à rendre la question plus ou moins importante qu'elle n'est, leurs principes sont en particulier les suivants :

« Ils ont soin de déguiser les raisons les plus essentielles et les arguments les plus solides ; ils s'emparent en criaileries sur des incidents de nulle conséquence et souvent étrangers à la question [...].

Ils affectent avec une malice étudiée d'écarter le point principal d'une question, pour imputer à l'auteur des desseins tout contraires à ceux qu'il a eus en effet, et qu'il a exprimés ; et jugeant des autres par eux-mêmes, ils supposent qu'il doit y avoir quelques tours de scélératesse cachés dans l'intention de cet auteur ; parce que leur maxime à eux-mêmes est de penser d'une certaine façon et de s'exprimer d'une autre, toutes les fois que leur intérêt l'exige [...]»²⁸.

Des propositions d'un auteur qu'ils entreprennent de décrier, ils entendent à merveille tirer des conséquences odieuses qu'il n'aura ni pensées ni prévues [...] »²⁹.

La sophistique de Toland n'attend-elle pas cet art de lire de ses meilleurs lecteurs ? Ne lit-on pas ici le ressort intime de l'écriture des *Letters to Serena* ? Le second point cité, c'est-à-dire la méthode qui consiste à soupçonner un auteur de ne parler que par antiphrase et prétérition, est illustré dans cette même préface de *Nazarenus*. Toland écrit en effet :

« Une des erreurs les plus grossières de ces *Nazaréens* et qui a été celle des Apôtres pendant un certain temps, étoit la notion grossière et terrestre qu'ils avoient de la personne de Jésus-Christ et de son règne sur la terre. »

Le lecteur, surtout s'il est un de ces prêtres mercenaires, n'aura pas tort d'imputer à l'auteur des desseins tout contraires à ceux qu'il a exprimés.

28. Nous citons la traduction française parue à Londres en 1777, *Le Nazaréen ou le Christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans, traduit de l'Anglois de Jean Toland* (cité par la suite comme *Le Nazaréen*), préf., p. XXXIII. L'attribution de cette traduction à d'Holbach est très controversée.

29. *Le Nazaréen*, p. XXXIV.

Ici encore, le sceau de l'art d'écrire se rencontre dans le geste qui consiste à différer l'antidote. Toland ajoute en effet que ces erreurs (arianisme ou socinianisme) « demandent une discussion trop exacte et trop étendue pour une Lettre »³⁰.

Enfin, le onzième point de l'art de lire des prêtres ne laisse aucun doute sur les arrière-pensées de Toland quand il prétend dénoncer la mauvaise foi des accusations d'hérésie :

« Une pratique encore qui leur réussit assez bien, est d'imposer à leur antagoniste le nom odieux de quelque hérésie, soit ancienne ou nouvelle, qui ne se trouve que trop souvent être un nom dont on déshonore la vérité même »³¹.

N'est-ce pas avouer que la prétendue mauvaise foi des critiques orthodoxes est, en fait, perspicacité ?

Le contenu de la première lettre de *Nazarenus* — à laquelle nous nous limiterons — confirme nos soupçons. Elle établit simultanément que le Christ ne renverse pas la loi de Moïse, mais l'accomplit³², et que cette loi avait pour seul fondement « la conservation de la Théocratie ou République » des juifs³³. Toland applique à l'Église primitive les cadres théologico-politiques de l'Angleterre tolérante. Ainsi, le Christ et les Apôtres pratiquaient la conformité occasionnelle³⁴ à l'égard des rites juifs. Ici encore, Toland confond volontairement la position des chrétiens non conformistes (au premier rang desquels le Christ lui-même !) et sa position propre : « Je suis aussi porté qu'un autre sur la conformité occasionnelle entre des Églises qui ne différeront point entr'elles [*sic*] sur des choses d'une très-grande importance »³⁵. En clair, les premiers chrétiens sont dans la même condition que les panthéistes tolandiens. Leur religion, essentiellement morale, peut prétendre à la tolérance de la part de la nation dont ils font partie. La religion nationale, c'est-à-dire le judaïsme, est ce que devrait être l'anglicanisme : un instrument pour la vie communautaire, une religion civile³⁶. Les premiers chrétiens, juifs, ceux qu'on appelle les naza-

30. *Le Nazaréen*, p. VII.

31. *Le Nazaréen*, p. XXXVII.

32. *Le Nazaréen*, p. 72.

33. *Le Nazaréen*, p. 70-71. Toland cite Maïmonide à l'appui.

34. Sur cette notion, voir G. V. BENNETT, « Conflict in the Church », in Geoffrey HOLMES, *Britain after the Glorious Revolution (1689-1714)*, 9^e éd., Londres, Macmillan, 1987, p. 167 sq. Il s'agit de la manière dont les *dissenters* rusent avec la nécessité de participer au culte anglican pour obtenir une charge publique. En communiant de temps en temps *pour la forme*, ils prétendent obtenir leur certificat. Le débat est très vif et présent : les whigs soutiennent cette pratique illicite comme un droit qui doit couronner la tolérance.

35. *Le Nazaréen*, p. 73-74.

36. Voir Elie BENOIST, *Mélanges de Remarques critiques, historiques, théologiques, sur les deux dissertations de M. Toland, intitulées l'une l'homme sans superstition, et l'autre les origines judaïques*, Delft, 1712, p. 325 : cet adversaire protestant de Toland résume la position

réens, observaient la loi de Moïse ; les gentils convertis au christianisme en furent dispensés. Mais, afin qu'une *communauté*³⁷ subsiste entre chrétiens-juifs et chrétiens-gentils, il fallait que ceux-ci respectent les quatre interdits minimaux de ceux-là³⁸, tirés de la loi de Noé qui, à la différence de celle de Moïse, vaut pour tout le genre humain. Dans un beau passage, Toland souligne que l'essentiel, pour une communauté, est de pouvoir s'asseoir à la même table. C'est pour cela que l'interdit est avant tout alimentaire et en cela, aussi, que la religion est *civile* :

« Je demande si aujourd'hui encore il n'y a rien autre chose que l'inobservation de ces quatre préceptes, qui rendent toute société impraticable entre les Juifs et les Chrétiens, quoique les premiers vivent parmi les autres dans une sorte d'esclavage³⁹. C'est une observation commune à tous les hommes, qu'il ne peut jamais y avoir de société cordiale entre des gens qui ne peuvent jamais boire et manger ensemble. La liaison que la table met naturellement entre les hommes, étoit désignée par les sacrifices anciens qui s'offroient pour des nations entières, pour des villes, pour des familles : à ces sacrifices on buvoit et on mangeoit ensemble ; cela se pratiquoit aux traités les plus solennels [*sic*] de paix et d'alliance, et ça été le dessein de l'institution de Jésus-Christ à son dernier souper »⁴⁰.

Toland avoue ici son rêve de convier panthéistes, mahométans, juifs et chrétiens à la même table. Mais, dans le *Pantheisticon*, l'époque, insuffisamment propice, contraint les panthéistes à se consoler par des agapes pri-

de Toland sur ce point. Elle reprend celle de « Strabon [qui] trouve à propos de dire que Moïse faisoit servir la Religion à la politique ».

37. Dans *The Primitive Constitution of the Christian Church, with an Account of the Principal Controversies about Church-Government, which at Present Divide the Christian World*, in J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 20, vol. II — écrit en 1704-1705 selon G. CARABELLI, in *op. cit. supra* n. 1, p. 258 — Toland propose une définition précise de l'*ecclesia*. Si on entend par église « *a form'd Society with proper rites, officers, laws, and government* » (*ibid.*, p. 146), cette notion n'apparaît pas dans le Nouveau Testament. L'*ecclesia* primitive n'implique pas de gouvernement propre, c'est-à-dire pas de clergé (*ibid.*, p. 150), tout au plus des pasteurs qui sont démocratiquement élus (*ibid.*, p. 194 *sq.*). Toland défend le sens grec originel : *ecclesia* signifie toute assemblée (*meeting*) appelée pour écouter un discours. Mais c'est pour mieux lui donner un sens contemporain. Car il assimile la position des non-conformistes, dont les whigs défendent le droit de libre assemblée, à celle des églises primitives : « *Thus Meetings are now oppos'd to Churches in England, which, after all, are but two words for the same thing* » (*ibid.*, p. 148). La formule « la véritable église » est dénuée de sens (*ibid.*, p. 176), puisqu'il y a autant d'églises qu'il existe d'assemblées. Mieux, les églises varient selon les intérêts des gouvernements civils. Toland tranche ainsi la question du *Church-Government* : pas de gouvernement propre de l'église, mais une soumission de l'église au gouvernement, c'est-à-dire à la constitution nationale. La communauté civile peut être aidée par la religion ; au fond, l'*ecclesia* bien comprise est la société elle-même.

38. Voir *Le Nazaréen*, p. 78 : il faut « s'abstenir de la pollution des Idoles, de la fornication, des chaires étouffées et du sang ». La formule provient des Actes des apôtres, 15, 20.

39. Rappelons que J. TOLAND est l'auteur d'un remarquable *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, Londres, 1714.

40. *Le Nazaréen*, p. 79-80.

vées, à l'insu des nations et des villes. Il n'y a pas de contradiction. À défaut de pouvoir s'asseoir à la table d'une véritable religion civile, les panthéistes sont conviés à un repas plus confidentiel.

La fin de la première dissertation enfonce le clou : c'est la loi morale ou loi naturelle, c'est-à-dire le sens commun, qui est le contenu véritable de la religion. Elle n'a qu'une seule fonction : rendre une société possible entre les hommes⁴¹. Le Christ n'apporte pas de nouvelle révélation, pas d'*autre* révélation que celle de la raison et celles des lois de Noé et de Moïse. Toland prend encore le masque latitudinaire : « Le Docteur Withekeot [*sic*] disoit ordinairement que la loi naturelle faisoit onze douzièmes dans toutes les religions du monde »⁴². Le père des platoniciens de Cambridge, Benjamin Whichcote, sert de caution à une thèse qui, si elle accepte la dénomination de nazaréenne, refuse d'être assimilée à l'hérésie socinienne⁴³. Mais le socinianisme n'est-il pas *un nom dont on déshonore la vérité même* ? L'art d'écrire pratique toujours la même stratégie qu'on pourrait dire des calendes grecques :

« Pour ne pas trop tomber dans la digression, quoique je sois instruit à fonds [*sic*] de ce en quoi consiste au juste la vraie croyance en Jésus-Christ et le christianisme, je n'y prétends en traiter que lorsque je rendrai publiquement compte de ma religion, ainsi que je vous l'ai promis »⁴⁴.

Pour justifier sa réticence à tenir parole, Toland élaborera plus tard sa théorie de la double philosophie : tout ne peut pas être rendu public. Mais ne faut-il pas lire ici que le fond de la religion du Christ, pour lui, n'est autre que le panthéisme lui-même ? Ce serait dépasser la lettre du texte ; mais n'est-ce pas ici nécessaire ?

Jacques de La Faye, dans sa *Defensio Religionis* de 1709⁴⁵, contre l'*Adeisidaemon* et les *Origines Judaicae* de Toland, entreprend de débarasser la pensée de son adversaire de tous ses voiles et de la mettre à nu. La Faye clôt donc sa critique sur le curieux exposé du *Symbolum Fidei Tolandicae*, constitué par deux séries, l'une d'articles négatifs, l'autre d'articles affirmatifs. L'art de lire poussé à son extrémité aboutit à la suppression de tous les artifices de l'art d'écrire. Voici ce que nie, entre autres, la foi de Toland : les esprits incorporels, l'éternité et la prééminence de l'intellect, la providence de la puissance divine, l'immortalité de l'âme humaine, les peines et les récompenses dans la vie future, l'origine authentique et divine des Écritures, les miracles de Moïse et du Christ. Voici ce

41. *Le Nazaréen*, p. 121-122.

42. *Le Nazaréen*, p. 124.

43. *Le Nazaréen*, p. 144-145.

44. *Le Nazaréen*, p. 143.

45. J. de LA FAYE, *op. cit. supra* n. 2.

qu'affirme, entre autres, le *credo* panthéiste : le monde et la nature des choses sont l'unique divinité, inengendrée et impérissable, la religion est la fiction spécieuse des politiques, la religion du vulgaire est la superstition, les instituteurs et les législateurs des lois sacrées sont des esprits rusés et artificieux, Moïse et les auteurs du Pentateuque étaient des panthéistes, ou, selon le mot que préfèrent les modernes, des spinozistes⁴⁶. Jacques de La Faye précise trois points qui marquent cependant les limites de sa lucidité : Toland affirmerait que l'athéisme est la connaissance naturelle et la religion des plus sages des hommes, que l'athée est meilleur citoyen que le théiste, que la religion nuit à la république. Certes, il reprend bien le paradoxe de Bayle⁴⁷ — et c'était là son intérêt à publier l'*Enquête sur la vertu* de Shaftesbury, en 1699, puisque la naturalité du sens moral légitime l'idée d'un athée vertueux —, mais ce que La Faye appelle en latin théiste, Toland le nommerait plutôt dévot de telle église instituée ; ce que La Faye appelle athée, Toland le dénomme panthéiste. Pour ce dernier, le vrai théiste — ou le déiste, puisque les deux mots sont presque toujours synonymes dans l'anglais de l'époque —, c'est-à-dire le panthéiste, le vrai chrétien, c'est-à-dire le nazaréen, sont meilleurs citoyens que l'athée, si on entend par là l'homme sans religion, et non l'adversaire des christianismes institués et traditionnels. Ce qui nuit à la république, ce n'est pas toute religion, mais celle des superstitieux, c'est-à-dire celle qu'utilisent les prêtres.

Point essentiel : nous découvrons là les limites de l'art de lire des adversaires de Toland. Jacques de La Faye refuse absolument d'entrer dans les justifications politiques de ce qu'il appelle ironiquement la foi de Toland. Anticlérical, certes, et également antichrétien, si on entend par là la lutte contre les églises établies, irrégieux, si on désigne ainsi un esprit fort ; mais Toland, à la suite de James Harrington⁴⁸, loin de vouloir expulser toute religiosité, entend fonder une religion civile conforme à ce qui pour lui, est la source de toute légitimité, la communauté ecclésiastique primitive. Le recours au plus ancien autorise les vues les plus modernes. Sous l'an III, une présentation d'*Aphorismes politiques* (traduction de *A System of Poli-*

46. Dès l'origine — puisque c'est Toland qui invente le terme —, *panthéiste* est explicitement tenu pour un synonyme de *spinoziste*. J. de La Faye se contente de répéter le texte des *Origines Judaicae*, La Haye, 1709, p. 117 : « *Mosem enimvero fuisse Pantheistam, sive, ut cum recentioribus loquar, spinosistam, incunctanter affirmat in isto loco Strabo : eum namque exhibet docentem, nullum dari Numen a materia et compage mundi hujus distinctum, ipsamque Naturam ; sive rerum Universitatem, unicum esse et supremum Deum ; cujus partes singulas Creaturas dicas, et totum, si velis, Creatorem.* »

47. *Serena*, p. 134.

48. Sur la dette de Toland à l'égard de James Harrington, dont il édita les œuvres en 1700, voir le remarquable ouvrage de Justin CHAMPION, *The Pillars of Priestcraft Shaken, the Church of England and its Enemies (1660-1730)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, en part., p. 198-209. Voir également les analyses de l'auteur, in *ibid.*, p. 188-191, sur le thème de la religion civile dans l'*Essay on Roman Government* de Moyle.

tics), directement inspirée par le travail éditorial de Toland, résume sur ce point la question :

« L'essence du gouvernement démocratique, quant à sa forme constitutionnelle relative au culte religieux, est d'avoir un clergé populaire et des livres reconnus pour divins et sacrés, comme l'écriture sainte, avec un directoire de religion nationale, et un conseil ou commission chargés tout-à-la-fois du maintien de cette religion et de la liberté de conscience »⁴⁹.

On pourrait nous reprocher une confusion : la communauté panthéiste, si restreinte selon le *Pantheisticon*, n'est pas la même chose que la communauté civile ; le credo panthéiste n'est pas la même chose que la religion nationale. D'un côté, la vraie religion, réservée à quelques-uns ; de l'autre, un usage politique des superstitions, à la suite, entre autres, du Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live* (I, 11-15). Cette divergence, pourtant, n'est qu'une divergence *de fait*. Il est clair, d'une part, que le repli des panthéistes dans un petit groupe n'est qu'un pis-aller, comme un remède dans le mal. D'autre part, il nous semble que le souhait de Toland, en fait de religion civile, est très différent d'une superstition à l'usage du vulgaire. Il est hors de question pour le philosophe, affirmera vigoureusement *Clidophorus*⁵⁰, de perpétuer la duperie des prêtres. À quelles conditions y a-t-il superstition ? Le premier critère est politique : les conditions se trouvent dans l'existence d'une faction des prêtres qui mettent en danger la communauté. Une religion nationale, soustraite au pouvoir des prêtres, serait-elle encore une superstition ? Son contenu serait moral, son culte se limiterait à une forme minimale et qui convienne à tous, elle resterait constamment compatible avec la liberté de conscience la plus entière. Bien plus, Toland affirme que le Christ ne pratiquait pas la double philosophie⁵¹ ; c'est même ce qui différencie son enseignement de l'ésotérisme supposé de Moïse. Idéalement, le panthéisme devrait être, si l'époque le permettait, aussi dépourvu de mystères que le christianisme véritable.

C'est une des plus considérables difficultés que rencontre le commentateur de Toland. Il doit être ici plus lucide que les prêtres. La religion

49. *Aphorismes politiques de J. Harrington*, Paris, 1795, p. 175. Voir James HARRINGTON, « *The Commonwealth of Oceana* » and « *A System of Politics* », éd. J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 285. Selon les *Aphorismes*, le clergé populaire est « électif et au choix du peuple ». Dans la démocratie, l'interprétation des écritures n'est réservée ni à l'État — même si celui-ci organise les formes extérieures du culte — ni au clergé — qui n'existe plus comme pouvoir autonome.

50. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 82-83.

51. Voir, par ex., *The Primitive Constitution of the Christian Church*, in *op. cit. supra* n. 20, vol. II, p. 131 : « *Christ did not institute one Religion for the learned, and another for the vulgar. It is recorded on the contrary, that (1) the common People heard him gladly, that (2) he preach'd the Gospel to the poor.* »

civile que prône Toland n'est-elle qu'un usage cynique des superstitions, ou bien est-elle en rapport avec le panthéisme ? Les textes manquent sur ce point. Notre art de lire doit puiser à la seule lumière naturelle. De fait, le clergé est un empire dans un empire. Par réaction, il faut cet autre empire dans l'empire qu'est le club ésotérique. Mais l'institution d'un espace public ouvert et étendu, dont Toland est constamment frustré, impliquerait la dissolution d'un empire comme de l'autre. En clair, la distinction entre religion nationale pour tous et panthéisme pour les élus est relative et réactive. La théorie de l'ésotérisme de 1720 est très exactement pour Toland une morale par provision qui reste hélas définitive. Assurément, il était moins dangereux d'attribuer explicitement le spinozisme à Moïse qu'au Christ. En se disant nazaréen⁵², Toland nous donne la clef : c'est un même christianisme qui pour lui constitue la *vraie religion* et la religion qui doit permettre la communauté des juifs et des gentils. Mais la formule *la vraie religion* est embarrassante : nous savons que pour Toland l'expression n'a de sens que si elle ne désigne ni telle religion positive ni cette chose impossible que serait le dogme d'une religion universelle. Il faut donc qu'elle constitue un fond commun qui se manifeste sous des formes différentes, stoïcisme, judaïsme de Moïse et de la Cabale, philosophies orientales, spinozisme, nazarénisme, selon les circonstances. C'est précisément la fonction que *Clidophorus* attribue au panthéisme⁵³.

DE L'ART D'ÉCRIRE À LA DOUBLE PHILOSOPHIE

La seule manière de clarifier l'écheveau des productions de Toland — ce devrait être un préalable à sa lecture détaillée — est d'esquisser une histoire des manières dont il a envisagé le problème de l'exposition de sa pensée. Il conviendrait de distinguer trois étapes. Une première tentative est celle de la propagande ouverte. C'est l'époque de *Christianity not Mysteriorious* (1696), des déboires de celui qui, réfugié en Irlande après la condamnation du livre par le Grand Jury du Middlesex, se présente comme un ami de John Locke et William Molyneux tout en provoquant des scandales dans les *coffee-houses*⁵⁴. Cette manière d'habiter l'espace public est directe et

52. *Le Nazaréen*, p. 135.

53. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Voir *infra* n. 64.

54. Pierre DES MAIZEAUX, dans *Some Memoirs of the Life and Writings of Mr John Toland*, in J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 20, vol. I, p. XVIII, cite une lettre de Molyneux à Locke du 27 mai 1697 : « *To be free, and without reserve to you, I do not think his Management, since he came into this City, has been so prudent. He has rais'd against him the clamours of all parties ; and this, not so much by his Difference in Opinion, as by his unseasonable way of discoursing, propagating and maintaining it. Coffee-houses, and public Tables, are not proper places for serious discourses relating to the most important truths.* »

violente. Elle échoue, parce qu'une autre violence lui répond, celle, par exemple, du parlement irlandais qui ordonne en septembre 1697 l'auto-dafé⁵⁵ de *Christianity not Mysterious*⁵⁶. Notons la cohérence du contenu de l'ouvrage et de la forme de sa publication : tout est dit rationnellement dans les Écritures ; je dis tout, ou presque, sur cette question. Mais le Toland propagandiste n'habite pas à proprement parler l'espace public, au mieux il y séjourne, le plus souvent il ne fait guère plus que le traverser. La seconde tentative est celle de l'art d'écrire, marquée par les écrits de 1704 et 1709⁵⁷ en particulier. L'espace public est alors pensé sur le modèle de la communauté minimale que l'Église officielle, selon le vœu des whigs, devrait respecter et garantir ; le libre penseur souhaite bénéficier de la situation d'un non-conformiste, même si ses propres positions sur les questions religieuses font frémir autant les sectaires que les orthodoxes. L'art d'écrire serait une manière indirecte et pacifique d'habiter l'espace public, s'il ne se transformait, comme on l'a vu, en une convention de communication que les adversaires ne tardent pas à reconnaître et à identifier. Le scandale, c'est-à-dire le désordre public, n'est que différé par l'art d'écrire. On sait que l'Acte de Tolérance de 1689 pose comme limite à l'expression de toute croyance le désordre public : les panthéistes, comme les illuminés, doivent savoir se tenir. Pour reprendre une formule que Shaftesbury emploie au sujet des hypothèses des athées et des libertins, dans une lettre à Jean Leclerc, Toland ne parvient pas à adopter une « expression qui soit plus modeste et plus civile, et, dans cette mesure-là, moins dangereuse »⁵⁸. D'où

55. Dans la préface, intitulée « Narrative », p. 26, de *An Apology for Mr Toland in a Letter from Himself to Members of the House of Commons in Ireland; written the day before his Book was resolv'd to be burnt by the Commitee of Religion...* (1697), J. TOLAND a cette intéressante remarque : « *The Custom was first introduc'd by the Popish Inquisitors, who perform'd that Execution on the Book when they could not seize the Author whom they had destin'd to the Flames.* »

56. *Op. cit. supra* n. 54, p. XXIII-XXV.

57. Il faut inclure ici la rédaction des deux lettres du *Nazarenus*.

58. « 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. » On trouve une édition imparfaite du texte anglais de cette lettre, datée du 6 mars 1705-1706 (vieux style), in Benjamin RAND, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, Londres/New York, Swann Sonnenschein/Macmillan, 1900, p. 352-354. Pour

la troisième tentative, celle de la double philosophie. On renonce à habiter l'espace public le plus étendu, pour constituer des espaces publics supplémentaires et restreints : le cercle ésotérique des amis, où l'on reste toujours *entre soi*. Cette solution apparaît tardivement au premier plan de la pensée de Toland, avec les œuvres de 1720, le *Pantheisticon* et la partie de *Tetradymus* intitulée *Clidophorus*⁵⁹. Nous devons donc placer l'art d'écrire comme une solution intermédiaire entre la première tentative de publication ouverte et l'ultime recours à l'ésotérisme.

On a vu que l'art d'écrire ne se confond pas du tout avec l'ésotérisme entendu comme un enseignement destiné aux seuls amis. Il reste que la théorie de la double philosophie précise sa place et sa fonction. Toland prend l'exemple de Héraclite :

« Une clef manquait aux lecteurs, qui puisse leur ouvrir une voie vers sa signification secrète ; et cette clef — pour la suggérer *en passant*⁶⁰ — doit être, pour l'essentiel, prise par l'expert aux écrivains eux-mêmes »⁶¹.

L'art de lire doit s'appuyer sur la lettre des textes, mais *pour l'essentiel* seulement. Il reste une partie de l'interprétation qui repose sur le soupçon ; au premier chef, sur le soupçon d'une duplicité dans l'écriture elle-même. Quand un auteur paraît se contredire en ses divers passages, il faut faire l'hypothèse de la double philosophie⁶². Lorsque le propos se conforme aux préjugés du vulgaire, il convient d'y lire, derrière la fable, une signification plus relevée.

Il est clair que la technique de dissimulation que constitue l'art d'écrire est relativement indépendante du contenu de ce qui est dissimulé. Dans l'histoire de la philosophie, même si elle est essentiellement liée aux questions les plus dangereuses, religieuses et politiques, elle peut servir à tout autre chose qu'au panthéisme. Mais aux yeux de Toland, il existe une solidarité plus étroite entre la théorie de la double philosophie — dans laquelle l'art d'écrire s'inscrit, mais, comme on l'a vu, sans se confondre avec elle — et les positions panthéistes. On ne peut pas suivre Peter Harrison quand il soutient, à propos du *Pantheisticon*, que

« ce n'est pas ce panthéisme [de Bruno] qui constitue le noyau religieux de la philosophie ésotérique. Le point le plus proche d'une affirmation d'une

une édition établie sur le manuscrit, voir Rex A. BARREL, *Shaftesbury and « le Refuge français »*. *Correspondence*, Lewiston, E. Mellen Press, 1989, p. 91-93.

59. Certes, la distinction entre l'ésotérisme et l'exotérisme apparaît brièvement in *Serena*, p. 56.

60. En français dans le texte.

61. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 76.

62. *Ibid.*, p. 85.

croissance religieuse se trouve dans l'assertion que " la raison est la loi véritable et primitive, la lumière et la splendeur de la vie ". [...] La religion des panthéistes consiste à être gouverné par cette loi, et non par les " fictions mensongères et superstitieuses des hommes ", qui ne sont " ni claires ni universelles ". Toland ne rapportait pas de contenu plus spécifique à sa religion. Elle se présente plus comme une décision méthodologique que comme un ensemble de croyances ; pour être exact, c'est une religion de la raison »⁶³.

Malheureusement, Peter Harrison omet de citer les énoncés explicitement panthéistes qui précèdent ce passage de la seconde partie du *Pantheisticon* sur la raison comme loi. La cérémonie vient de s'ouvrir sur des formules qui détournent des expressions bien connues de Paul et de Jean. Bien plus, une lecture attentive de *Clidophorus* montre que l'ésotérisme, selon Toland, a pour contenu précis le panthéisme⁶⁴. Certes, c'est une lapalissade que de dire que le contenu de l'ésotérisme n'est pas bien connu ni défini. Toland mentionne une anecdote très éclairante, relative au premier comte de Shaftesbury⁶⁵ :

« Ceci me rappelle ce que me raconta un proche parent du vieux Lord Shaftesbury. Ce dernier conversant un jour avec le major Wildman 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. À quoi Lord Shaftesbury répondit aussitôt : *Madame, les hommes sages ne le disent jamais* »⁶⁶.

Si nous ne sommes pas des sages, notre condition est nécessairement celle de cette dame toute à ses travaux d'aiguille. Il faut par conséquent soutenir que Toland, avec la théorie de la double philosophie, cesse d'utiliser l'art d'écrire comme une arme parmi d'autres, non nécessairement légitimée par son sujet, pour enfin trouver le médium le plus étroitement adapté au panthéisme⁶⁷, du moins à une époque qui ne saurait l'admettre. Réserve indis-

63. Peter HARRISON, « Religion » and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 90.

64. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 70 (sur Parménide), p. 71 (sur Isis, assimilée à la nature), p. 75 (sur le créationisme à l'usage du vulgaire de Platon), p. 78 (sur le panthéisme de la Cabale), etc.

65. Entre autres erreurs, Albert LANTOINE, in *Un Précurseur de la franc-maçonnerie : John Toland, 1670-1722, suivi de la traduction française du Pantheisticon*, Paris, Émile Nourry, 1927, p. 123-124, confond cet *old Lord Shaftesbury* avec son petit-fils, le philosophe — qui est sans doute la *near relation* de qui Toland tient cette anecdote.

66. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 94-95.

67. D'où une lecture de l'histoire des philosophies et des religions, qui consiste à retrouver systématiquement le panthéisme dans les ésotérismes les plus primitifs, afin d'autoriser le panthéisme des modernes. C'est également de cette manière qu'il convient d'interpréter l'inté-

pensable : on ne saurait en effet douter que la forme d'exposition idéale du panthéisme est, purement et simplement, la publication la plus complète. La solidarité entre panthéisme et ésotérisme, même si elle est étroite, n'est donc qu'une alliance conjoncturelle. Toland envie le Christ de n'avoir eu besoin ni d'écriture — et *a fortiori* d'art d'écrire — ni d'ésotérisme. C'est encore parce qu'une publication complète demeure jusqu'au bout son idéal qu'il ne peut s'empêcher d'*afficher* son ésotérisme, tout comme le Sphinx⁶⁸, chez les Égyptiens, indiquait à l'extérieur l'existence du secret.

CONCLUSION

Les modes de communication d'une pensée subversive peuvent osciller entre la plus grande franchise — proprement intolérable même à l'époque de la tolérance — et l'ésotérisme le plus étroit, en passant par toutes les modalités intermédiaires que comporte l'art d'écrire. C'est Diderot qui en explore la diversité, dans la conclusion des notes de sa *Réfutation d'Hemsterhuis* :

« Vous êtes encore un exemple, entre beaucoup d'autres, dont l'intolérance a contraint la véracité et habillé la philosophie d'un manteau d'arlequin, en sorte que la postérité, frappée de leurs contradictions dont elle ignorera la cause, ne saura que prononcer sur leurs véritables sentiments. Les Eumolpides firent admettre et rejeter alternativement les causes finales par Aristote. Ici Buffon pose tous les principes du matérialisme, ailleurs il avance des propositions tout à fait contraires. Et que dire de Voltaire, qui dit avec Locke que la matière peut penser, avec Toland que le monde est éternel⁶⁹, avec Tindal que la liberté est

rêt de Toland pour la tradition hermétique. Comment peut-on persister, à l'aube du XVIII^e siècle, à poser les *hermetica* en modèle, alors qu'on sait, depuis Isaac Casaubon, qu'ils n'expriment pas la *prisca theologia* d'un prêtre égyptien ? Toland retient surtout de l'hermétisme la légitimation d'une stratégie de communication. Sur ce point, sa dette à l'égard de Thomas Burnet est profonde : voir, dans les *Miscellaneous Works* de Charles BLOUNT, Londres, 1695, p. 2 sq., 20 sq., 30 sq., etc., la traduction anglaise d'extraits des *Archaeologiae Philosophicae* (II, 7 et 8), qui accompagne *A Letter to my Worthy Friend Mr Gildon in Vindication of Dr Burnet*. Ainsi, le récit de la création par Moïse « *seems to have been but a pious Allegory, which Moses was forced to accommodate to the weak understandings of the vulgar* » (*ibid.*, p. 2-3). Voir également *Archaeologiae Philosophicae : Or the Ancient Doctrine Concerning the Originals of Things [...] Faithfully Translated into English*, 1692, p. 60-63. La tradition hermétique est aussi bonne à prendre que les évangiles apocryphes, quand on entend conteminer la Révélation et projeter la communauté panthéiste dans le passé le plus lointain. Toland a besoin d'une telle source pour légitimer l'usage d'un secret philosophique et la constitution d'espaces publics restreints, si importants à l'âge des Lumières. Voir Reinhardt KOSELLECK, *Le Règne de la Critique*, trad. de Kritik und Krise, par Hans HILDENBRAND, Paris, Minuit, 1979, en part., p. 50-82.

68. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 70.

69. Cette composition de la libre pensée moderne à partir, en particulier, des « paradoxes » de Locke et de Toland, se rencontre dans *The Deist's Manual*, Londres, 1705, de Charles GILDON, l'éditeur repenté des *Oracles de la raison* de Ch. Blount.

une chimère, et qui admet un Dieu vengeur et rémunérateur? A-t-il été inconséquent? Ou a-t-il eu peur du docteur de Sorbonne? Moi, je me suis sauvé par le ton ironique le plus délié que j'aie pu trouver, les généralités, le laconisme, et l'obscurité. Je ne connais qu'un seul auteur moderne qui ait parlé nettement et sans détour; mais il est bien inconnu »⁷⁰.

Diderot distingue ainsi entre l'écriture sans art d'écrire de d'Holbach, l'art d'écrire maladroit et contraint d'Hemsterhuis, l'art d'écrire de Voltaire, et son propre art d'écrire — qui est tout simplement la littérature. Car les fables ne servent pas seulement à duper les mauvais lecteurs, elles sont aussi au principe du roman. L'art d'écrire de Toland n'a cependant pas la qualité de celui de Diderot.

Quand la préface de *Nazarenus* faisait mine de s'indigner contre l'art d'accuser des prêtres, elle se bornait à adresser au lecteur un clin d'œil complice. L'art d'écrire, chez ce polémiste professionnel, a perdu de sa subtilité originelle : il montre bien plus qu'il ne dissimule. Dans ce chiffre du commerce des idées, la fonction de communication l'emporte désormais entièrement sur la fonction de dissimulation. À une époque et en un État où la persécution ne s'exerce plus que dans les marges d'une tolérance juridiquement instituée⁷¹, il ne faut pas s'étonner que l'art d'écrire cesse d'être la clef d'une subtile clandestinité philosophique et soit retourné en code de communication, commode et amusant, pour un anti-christianisme insolent⁷². La « manière embrouillée, obscure et énigmatique »⁷³ est en vérité une rhétorique transparente.

La pratique de l'art d'écrire légitime chez l'adversaire un art de lire; un regard paranoïaque en est presque justifié. Mais cette question de l'exposition n'est pas de pure forme. Toland en fait un problème capital, celui de la constitution d'un espace de publication, et c'est en cela surtout qu'il est philosophe. Les conditions de cet espace sont pour lui indissolublement théologico-politiques, dans chacune des trois configurations que nous avons dégagées. C'est flagrant pour l'ésotérisme panthéiste, dont les activités sont réglées par une liturgie qui n'a pas seulement de sens que parodique. C'est évident pour la religion nationale libérée de l'empire des prêtres dont rêve Toland. Cela reste vrai dans le cas de l'art d'écrire qu'il pratique à l'époque d'une tolérance imparfaite. Nous proposons en effet une définition précise de l'art d'écrire tolandien : *une conformité occa-*

70. Denis DIDEROT, *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Le Club français du livre, 1971, p. 105.

71. Les catholiques en souffrent plus que les libres penseurs.

72. Nous entendons par anti-christianisme le combat contre les religions chrétiennes positives et instituées. Ce qui n'empêche pas Toland de se réclamer d'un autre christianisme, nazaréen : voir *Le Nazaréen*, p. 135, dans lequel Jésus est le plus clair et le plus raisonnable des prophètes.

73. J. TOLAND, *op. cit. supra* n. 5, p. 73.

sionnelle littéraire, par un *non-conformiste* radical. Une manière de communier, pour la forme, à la Sainte Cène de l'espace public, et en attendant mieux. Mais c'est la table réduite du *Pantheisticon* qui fut son dernier souper.

Laurent JAFFRO
(juin 1994).