

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 52 (2002)
Heft: 2-3: Les normes de la croyance religieuse

Artikel: Shaftesbury : enthousiasme et expérience religieuse
Autor: Glauser, Richard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381649>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SHAFTESBURY : ENTHOUSIASME ET EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

RICHARD GLAUSER

Résumé

Nous étudions la dimension religieuse de l'enthousiasme chez Shaftesbury. Après avoir distingué un sens négatif et un sens positif du terme, il convient de distinguer deux formes positives de l'enthousiasme. La première renvoie à une expérience religieuse de Dieu, la seconde concerne l'expérience religieuse du monde. Nous étudions les rapports entre les deux sortes d'expériences religieuses, ainsi qu'entre celles-ci et l'expérience esthétique. Nous tentons d'articuler la connexion profonde entre expérience esthétique et religion dans la philosophie de Shaftesbury.

Shaftesbury décrit la religion comme «une discipline et un progrès de l'âme vers la perfection»¹. La discipline exigée est à la fois intellectuelle, morale et spirituelle. La perfection visée est sans doute ce qu'il nomme ailleurs le «théisme parfait»². La religion est décrite de manière dynamique ; c'est un «progrès de l'âme», un processus, un itinéraire dont le parcours suppose un développement de l'esprit. De quel progrès s'agit-il au juste ? En quoi consiste-t-il ? Nous répondrons à la fin du présent article. Auparavant, nous voudrions montrer que le parcours est jalonné de certaines expériences religieuses qui sont le développement naturel d'autres expériences plus élémentaires, esthétiques³. D'autre part, nous voudrions montrer qu'il convient de distinguer deux sortes

¹ *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1^{ère} éd., 1711, 2^e éd. revue par l'auteur 1714 ; dorénavant *Characteristics*], éd. L. E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 269. Les textes cités dans le présent article ont été publiés séparément avant d'être intégrés, avec des modifications, dans les *Characteristics*.

² Cf. *op. cit.*, p. 166. Sous la plume de Shaftesbury, les termes «théisme» et «déisme» sont parfois équivalents, parfois distincts ; sur cette question cf. L. JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, P.U.F., 1998, p. 283-289.

³ Certes, le terme «expérience religieuse» ne se trouve pas sous la plume de Shaftesbury. Le terme «expérience esthétique» ne s'y trouve pas non plus ; Shaftesbury est pourtant justement célèbre pour avoir été le premier, au XVIII^e siècle, à dégager les contours d'une expérience spécifiquement esthétique. Pour une vue plus détaillée de l'expérience esthétique chez Shaftesbury, cf. notre «Aesthetic Experience in Shaftesbury», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2002. Le présent article et celui-là sont complémentaires.

d'expériences religieuses très différentes sur ce parcours. Elles apparaissent, selon nous, dans sa discussion critique de l'enthousiasme. Le thème de l'enthousiasme est un des plus récurrents de la pensée de Shaftesbury, puisqu'il figure à divers titres dans toute la série des écrits constituant les *Characteristics*.

Si l'état de «perfection» spirituelle que vise la religion est le «théisme parfait», comme nous le suggérons plus haut, il importe de tenir compte du jeu d'oppositions entourant cette notion chez Shaftesbury. Cela nous permettra également de préciser ce qui distingue le théisme parfait d'autres modes, moins parfaits, du théisme. Le théisme *en général* s'oppose évidemment à l'athéisme. Mais à l'intérieur du domaine du religieux Shaftesbury oppose *sa propre version* du théisme à ce qu'il considère comme deux formes de fausse religion. Ces sortes de religion erronée étaient largement discutées de son vivant. La première forme de fausse religion peut être décrite comme une conception générale des rapports entre l'homme et Dieu, centrée autour de la thèse du volontarisme divin. La seconde est ce que l'on peut appeler un enthousiasme immodéré, excessif. Les deux formes de fausse religion sont donc indépendantes l'une de l'autre, et même de nature assez hétérogène, puisque la première est une *théorie* fausse au sujet de Dieu et de son rapport à l'homme, tandis que la seconde est une *attitude* inappropriée par rapport à Dieu.

Face à l'enthousiasme mélancolique et maladif caractéristique de la seconde forme de religion erronée, Shaftesbury ne cesse d'affirmer la réalité d'un enthousiasme de bon aloi, noble et positif. Celui-ci fait une première apparition, timide et marginale, dans la *Lettre sur l'enthousiasme* (1^{ère} édition 1708), mais par la suite il vient à occuper une place centrale dans l'œuvre de Shaftesbury, en particulier dans *Les moralistes* (1^{ère} édition 1709) et la deuxième *Miscellany* (1711)⁴. Nous souhaitons montrer que l'enthousiasme, aussi bien dans sa forme négative que dans sa forme positive contient des expériences religieuses. Quant à la distinction entre deux sortes d'expériences religieuses à laquelle nous faisons allusion plus haut, il s'agit d'une distinction, située à l'intérieur de la forme noble de l'enthousiasme, entre deux sortes d'expériences qui sont toutes deux véridiques. Nous verrons que la forme négative de l'enthousiasme, en revanche, contient des expériences religieuses non véridiques. C'est seulement à partir de la deuxième partie du présent essai que nous aborderons la question de l'enthousiasme et de l'expérience religieuse. En effet, le théisme de Shaftesbury, tout comme sa conception de l'enthousiasme noble, se comprennent en grande partie par opposition aux formes de fausse religion qu'il dénonce. Il convient donc, au préalable, de dire quelque chose de celles-ci, en commençant par la thèse volontariste et ses suites. Cela nous permettra de

⁴ Il y a bien une évolution de la pensée de Shaftesbury au sujet de l'enthousiasme, évolution qu'il importerait d'étudier en détail. Nous ne pouvons le faire ici. Saisissons l'occasion pour signaler, de manière générale, que toute la présente étude concernant l'enthousiasme et l'expérience religieuse chez Shaftesbury exigerait d'être complétée et approfondie sur plusieurs points. Nous ne présentons ici qu'une approche préliminaire.

préciser la notion de théïsme, puis de «théïsme parfait», chez Shaftesbury. C'est à quoi nous consacrons la première partie du présent travail.

1. *La thèse volontariste et ses suites*

Sous le nom de «volontarisme» (qui ne se trouve pas sous la plume de Shaftesbury) il convient d'entendre la conjonction des thèses suivantes : (1) les règles morales sont autant de commandements issus de la volonté divine ; (2) ces commandements sont arbitraires par rapport à notre raison ; (3) l'homme, de par sa nature, est indifférent, voire réfractaire, à s'y conformer. La première thèse n'est pas problématique en soi ; il n'y a rien d'étrange pour un philosophe chrétien à penser que les règles morales sont voulues par Dieu. Ce sont les deux autres thèses qui sont sujettes à controverse. En premier lieu, le caractère arbitraire des règles morales par rapport à notre raison proviendrait, dans l'hypothèse volontariste, de ce que les règles morales sont voulues et instituées par Dieu, mais ne le sont pas *parce* qu'elles sont bonnes ; elles ne seraient pas voulues et instituées par lui en raison de sa connaissance d'un bien, d'une fin ou de valeurs indépendants de lui. Au contraire, elles seraient instituées par lui seulement parce que voulues par lui. L'homme ne connaîtrait donc aucune raison de penser que les commandements de Dieu sont justifiables – pourquoi ceux-ci plutôt que d'autres ? – autrement que par sa seule volonté. Bref, la distinction entre le bien et le mal ne serait pas fondée sur autre chose que la volonté de Dieu, comme si son entendement n'avait pas pour objet, antérieurement à sa volonté, une fin ou un bien intrinsèque éternel. Pire, s'il n'y a pas quelque bien intrinsèque – connu de Dieu antérieurement à l'acte de sa volonté – auquel il ordonne les règles morales qu'il institue, il n'est pas possible de dire que Dieu lui-même agit en vue de ce bien. Et dans ce cas, il n'y a pas, sauf révélation, de raison de penser que le monde soit produit en vue d'une quelconque finalité. C'est dire que volontarisme divin sur le plan théologique et pur mécanisme sur le plan physique font bon ménage.

En second lieu apparaît la question du rapport de notre nature humaine aux commandements divins. En effet, la position décrite jusqu'ici rend plausible ce que Charles Taylor appelle «la double extériorité» de la loi divine par rapport à nous ⁵. Premièrement, l'homme ne peut apprendre ce qu'est le bien ou la vertu en s'examinant lui-même, ses passions, ses inclinations naturelles et sa raison, ni même en examinant sa place naturelle dans le monde. Au contraire, pour savoir ce qu'est le bien et la vertu, il doit connaître les décrets de Dieu. Deuxièmement, à cause de la corruption de l'homme par le péché originel, ou bien la loi divine (c'est-à-dire l'ensemble des règles morales) va à l'encontre des inclinations naturelles de l'homme et de la pente naturelle de sa volonté,

⁵ Cf. CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 248 sq. ; trad. fr. *Les sources du soi*, Paris, Seuil, 1998.

ou bien à tout le moins l'homme est par nature indifférent à s'y conformer. Bref, les règles de la vertu prennent la nature humaine en quelque sorte à rebrousse-poil. De même que l'univers physique du XVII^e siècle, purement mécanique, est vidé de toute tendance à réaliser quelque finalité naturelle, de même la nature humaine est, par elle-même et sans grâce divine, dépourvue de toute inclination profonde à suivre les commandements de Dieu et à réaliser des fins bonnes. Shaftesbury réagira tout à la fois contre cette conception de l'univers physique et contre cette vue de l'homme.

Une autre thèse accompagne le volontarisme décrit jusqu'ici. Elle n'est pas impliquée, mais tout de même suggérée, par ce qui précède. En effet, si les commandements divins auxquels l'homme est censé se conformer sont rationnellement arbitraires et doublement extérieurs (aux sens indiqués plus haut), alors il semble que les motifs principaux pour lesquels on pourrait s'efforcer de devenir vertueux soient la crainte d'une punition et l'espoir d'une récompense. Ce sont d'ailleurs bien ces sentiments que l'Église cherche à cultiver chez les fidèles afin de les amener à un comportement moral.

Or, aux yeux de Shaftesbury, cette conception générale du rapport de l'homme à Dieu, qui est associée à la thèse du volontarisme, implique une perversion fondamentale de la religion et de la morale. Voyons cela en commençant par la morale. Pour Shaftesbury, comme pour Spinoza, le vice est son propre châtement, et la vertu sa propre récompense. La vertu n'a pas d'autre récompense. Par conséquent, c'est méconnaître la nature même de la vertu que de croire que Dieu assigne à la vertu une récompense extérieure, distincte d'elle, comme si la vertu, une fois atteinte, ne se suffisait pas à elle-même. C'est une erreur tout aussi grave que de croire que l'on pourrait réussir à devenir vertueux en étant poussé par la crainte d'une punition ou par l'espoir d'une récompense, quand bien même la récompense serait notre salut éternel.

Notons ici que pour Shaftesbury la thèse erronée suivant laquelle la vertu aurait une récompense extérieure à elle – par exemple, notre salut – est étroitement liée à la thèse, également fausse, selon laquelle les lois morales, c'est-à-dire les décrets divins, iraient à l'encontre de la nature humaine. Plus exactement, c'est bien parce qu'on a soutenu la seconde thèse (en alléguant la corruption de notre volonté par le péché originel) que l'on a trouvé nécessaire de défendre la première. En effet, si la volonté humaine n'est pas naturellement inclinée vers la vertu ni naturellement repoussée par le vice, comment motiver les fidèles à rechercher la vertu et à s'écarter du vice, si ce n'est en promettant à leurs efforts des récompenses ou des peines qui, elles, motivent la volonté, mais qui représentent alors nécessairement des choses distinctes, respectivement, de la vertu et du vice ?

Or Shaftesbury s'insurge contre l'idée suivant laquelle les lois morales prendraient la nature humaine à rebrousse-poil. Au contraire, selon lui, l'homme a une inclination naturelle envers le bien et la vertu. Certes, cette disposition doit se développer avant de devenir vertu. Elle peut d'ailleurs se développer plus ou moins bien, correctement ou incorrectement, tout comme

une plante peut parvenir plus ou moins bien à l'éclosion et à la floraison, voire ne pas y parvenir du tout, en raison d'accidents naturels. Cependant, même dans sa forme la moins développée, la tendance naturelle au bien que Shaftesbury voit en tout homme est l'exact contraire de la tendance au mal, ou à l'indifférence morale, habituellement assignée à la volonté humaine par suite du péché originel. Dès lors, pourrait-on dire, au lieu de prendre la nature humaine à contre-courant, les règles morales la prennent dans le bon sens. Loin de s'opposer aux inclinations naturelles de l'homme, elles servent à rendre plus claire et distincte à celui-ci la finalité morale qu'il poursuit naturellement. Selon nous, le rôle proprement normatif des règles morales chez Shaftesbury consiste à dresser des garde-fous visant à canaliser, dans la direction de la vertu, la tendance naturelle de l'homme à l'égard du bien moral, de sorte qu'en suivant ces règles il parvienne plus aisément à la vertu, son développement pratique optimal. Les règles sont un peu comme le tuteur d'une plante : par elle-même, celle-ci a naturellement tendance à pousser verticalement et dans la direction de la lumière, mais des accidents naturels peuvent l'en détourner, voire la faire dépérir ; le tuteur a pour fonction d'aider la plante à se développer de manière optimale. On le devine sans peine : la conception que se fait Shaftesbury des rapports entre l'homme et Dieu ne pourra concéder qu'une place très marginale au péché originel, à la corruption de l'homme, et à l'importance de la grâce et du salut par rapport à cette vie.

Passons à présent aux erreurs du volontarisme et de ses suites par rapport à la théologie et à la religion. Une première erreur est d'encourager un rapport somme toute absurde entre l'homme et Dieu. Rapport que Shaftesbury considère comme «bassement intéressé et propre à un esprit servile» (*mercenaryness and a slavish spirit*)⁶. Car agir uniquement par crainte d'une punition, même divine, c'est agir de manière servile ; agir dans l'espoir d'une récompense divine, même d'un bonheur éternel, c'est s'imaginer qu'on peut entretenir avec Dieu un rapport mercantile (je veux bien suivre ses commandements, mais en échange il faut qu'il me donne le salut éternel qu'il a promis). Ces attitudes sont certainement compatibles avec le genre de rapport que l'homme aurait à l'égard du Dieu décrit plus haut dans le cadre du volontarisme, c'est-à-dire d'un Dieu dont on aurait exalté la puissance et la volonté au détriment de la sagesse, de la bonté et de l'amour. Mais elles sont incompatibles avec le rapport fondé sur l'amour que l'homme est censé avoir pour Dieu, et que celui-ci a pour l'homme⁷.

Une deuxième erreur, plus fondamentale, est de placer la puissance et la volonté divines au-dessus de l'entendement, de la sagesse, de la bonté et de

⁶ *Characteristics*, p. 269.

⁷ Cf., par exemple, *Characteristics*, p. 268-269 et 271. Cf. aussi *The Preface to Select Sermons of Dr. Whichcote* ajouté par Thoemmes Press dans le premier volume de leur réimpression de l'édition des *Characteristics* de J. M. Robertson, *Shaftesbury Collection*, Bristol, Thoemmes Press, 1995, t. I.

l'amour. Shaftesbury, à l'inverse, accorde plus d'importance à l'intelligence et à la bonté. Ainsi, l'intelligence est le seul des attributs divins qu'il mentionne dans sa définition d'un dieu : un dieu est «tout ce qui est supérieur au monde, à quelque degré que ce soit, ou qui règne dans la nature avec discernement et intelligence (*a mind*)»⁸. De même, l'intelligence et la bonté sont les seuls attributs mentionnés dans sa définition du théisme. Le théisme est la croyance que «tout est gouverné, ordonné et réglé pour le mieux par un principe prévoyant (*designing*) ou intelligence (*mind*) nécessairement bon et permanent»⁹.

On notera en passant le caractère explicitement cosmologique du théisme chez Shaftesbury. La définition de l'athéisme l'est tout autant, puisque c'est la croyance «qu'il n'y a pas de cause, de mesure ou de règle des choses si ce n'est le hasard, de sorte que ni l'intérêt du tout, ni celui des particuliers, ne peut être dit le moins du monde prévu (*designed*), poursuivi, ou recherché»¹⁰. Dire que théisme et athéisme sont conçus en termes cosmologiques, c'est dire que la notion même de théisme est celle d'une nature ordonnée et organisée conformément au dessein d'une intelligence supérieure, ayant en vue le bien du tout comme des parties. Autrement dit, la notion de théisme, pour Shaftesbury, implique celle de providence¹¹. La notion d'athéisme, en revanche, est celle d'une nature soumise au règne du hasard. Raison pour laquelle Lucrèce et les épicuriens sont considérés comme des athées.

En somme, il ne suffit pas de dire que Shaftesbury place résolument l'intelligence et la bonté divines au-dessus de la volonté et de la puissance. Il faut dire surtout qu'intelligence et bonté divines sont en quelque sorte lisibles dans la nature à cause de la providence qui s'y trouve à l'œuvre. Nous verrons qu'il est possible d'avoir une certaine expérience de la nature *comme* parcourue de providence divine. Pareille expérience doit sans doute être une expérience religieuse de la nature. Non point une expérience dans laquelle la nature se présente comme (identique à) une divinité, mais dans laquelle la nature manifeste en quelque sorte une divinité transcendante. C'est la question que nous examinerons sous peu.

Avant de poursuivre, notons une conséquence importante de ce qui précède. Si, en effet, la bonté est un des attributs les plus importants de Dieu, et si, d'autre part, chaque homme contient en lui une tendance naturelle au bien, on comprend que notre connaissance de Dieu dépende de la connaissance de nous-

⁸ *Characteristics*, p. 165.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «Nothing can be more unbecoming than to talk magisterially and in venerable terms of “a supreme nature”, “an infinite being”, and “a deity” when all the while a providence is never meant nor anything like order or the government of a mind admitted» (*op. cit.*, p. 267) («Rien n'est plus inconvenant que de parler sur un ton magistral et avec vénération d'une 'nature suprême', d'un 'être infini' et d'une 'déité', tant que l'on n'entend pas dire qu'il s'agit d'une providence et que l'on n'admet pas l'ordre et le gouvernement d'un esprit»).

mêmes, c'est-à-dire d'une connaissance des affections naturelles qui nous disposent à rechercher et à poursuivre le bien. En effet, nous ne pouvons savoir ce qu'est la bonté suprême sans savoir ce qu'est la bonté en général et la vertu morale ¹². Et nous pouvons connaître cela si, et seulement si, nous commençons par nous examiner nous-mêmes, nos affections naturelles et nos dispositions, et découvrons en nous une tendance au bien ¹³. Car, contrairement à d'autres qualités, notamment aux qualités esthétiques, la bonté est une qualité, dit Shaftesbury, dont «on ne peut avoir une connaissance satisfaisante sans posséder soi-même cette qualité dans une mesure satisfaisante» ¹⁴. Par conséquent, notre connaissance de Dieu dépend nécessairement de la connaissance du bien que nous pouvons découvrir en nous-mêmes.

2. Enthousiasme et expérience religieuse

Shaftesbury s'oppose à deux formes très différentes de fausse religion. La religion erronée (à ses yeux) considérée dans la section précédente est constituée d'un ensemble de thèses plus ou moins étroitement associées qui forment une théorie, une doctrine de philosophie théologique. L'autre forme de fausse religion que Shaftesbury critique, et qu'il convient d'aborder maintenant, se caractérise, non pas par une théorie, mais par une certaine pratique et une attitude, prétendument fondées sur une sorte d'expérience religieuse assimilée à une illumination ou à une inspiration divine directe. Cette expérience est une sorte d'enthousiasme. Toutefois, selon Shaftesbury, si un enthousiasme de cette sorte a bien pour effet de conduire à une religion erronée, il existe une autre sorte d'enthousiasme qu'il accepte et qu'il cherche à promouvoir. Dans la section présente, nous introduisons une distinction entre l'enthousiasme négatif que Shaftesbury critique, et l'enthousiasme positif qu'il accepte. Les deux peuvent être considérés comme des sortes d'expériences religieuses, mais seul le second est susceptible de conduire au véritable théisme.

Lorsque Shaftesbury publie sa *Lettre sur l'enthousiasme* en 1708, le débat sur l'enthousiasme dure depuis plus de cinquante ans en Angleterre. Un des ouvrages importants sur le sujet était le *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) du platonicien de Cambridge, Henry More. La question est relancée par l'arrivée à Londres, en 1706, de Camisards, protestants millénaristes issus des Cévennes, qui adoptent publiquement une attitude religieuse extravagante ¹⁵. Shaftesbury

¹² Cf. *op. cit.*, p. 266 ; cf. aussi p. 20-21.

¹³ Cf. *op. cit.*, p. 21-22. C'est pourquoi dans *Les Moralistes* Théoclès, qui s'efforce de faire connaître à Philoclès la nature du bien, commence par tenter de montrer à celui-ci l'inclination – située en lui-même (Philoclès) – vers le bien (cf. *op. cit.*, p. 254).

¹⁴ «But we can have no tolerable notion of goodness, without being tolerably good» (*op. cit.*, p. 22).

¹⁵ À ce sujet, cf. H. SCHWARTZ, *The French Prophets. A Study of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1980.

condamne leur prétention à être directement illuminés par Dieu, mais recommande d'user à leur endroit de raillerie plutôt que de répression. Toujours est-il qu'à la fin de la *Lettre*, après avoir fait une étude critique de l'enthousiasme au sens négatif qu'on lui donnait couramment au XVII^e siècle, il fait une distinction entre deux formes d'enthousiasme, et dit qu'il est lui-même un enthousiaste en un sens ¹⁶. Certes, en un premier temps il oppose inspiration et enthousiasme, disant que la première est «un sentiment véritable (*a real feeling*) de la Présence Divine», tandis que le second en est un faux sentiment. Mais, quelques lignes plus bas, il explique que l'inspiration «peut être correctement nommée 'enthousiasme divin', car le terme signifie 'présence divine' et a été employé par [Platon] pour exprimer *tout ce qu'il y a de sublime dans les passions humaines*» ¹⁷.

De ce passage ressortent trois choses. Premièrement, Shaftesbury distingue bien en fin de compte deux formes d'enthousiasme. L'un est négatif, l'autre positif. Lui-même se réclame de l'enthousiasme positif. Deuxièmement, lorsque Shaftesbury parle du sentiment d'une présence divine, il n'interprète pas ce sentiment conformément à son sens originel – sens qu'il connaît, bien sûr – comme le sentiment d'une *possession*, comme si le sujet était *possédé* par une divinité (ce qui abolirait en partie la distinction entre l'esprit fini et la divinité). Il l'interprète comme une *vision*, c'est-à-dire comme une expérience spirituelle analogue à une expérience perceptuelle, ou comme une connaissance par appréhension (ce qui préserve la distinction entre l'esprit fini et la divinité) ¹⁸.

¹⁶ *Characteristics*, p. 28.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 27 ; nos italiques.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 27 : «when the mind is taken up in *vision* and fixes its *view* either on any real object or mere spectre of divinity, when it *sees* or *thinks it sees*, anything prodigious and more than human» («lorsque l'esprit est absorbé dans une *vision* et fixe son *regard* sur quelque objet divin, ou bien réel ou bien seulement chimérique, lorsqu'il *voit*, ou *pense voir*, quelque chose de prodigieux et de supérieur à l'homme» [nos italiques]). Nous défendrons plus bas l'idée suivant laquelle Shaftesbury admet une sorte de perception, ou d'intuition, intellectuelle de Dieu et de sa beauté, sans toutefois nous prononcer sur la question de savoir si cette expérience est accessible en cette vie ou seulement en un au-delà. Certes, on peut hésiter à admettre cette interprétation, d'abord pour des raisons théoriques, ensuite parce que les termes «vision» et «contemplation» qui reviennent sous la plume de Shaftesbury peuvent être pris en un sens métaphorique, de telle sorte, pourrait-on objecter, que l'expérience en question soit une certaine *pensée* de Dieu et de sa beauté plutôt qu'une perception intellectuelle. Il convient de répondre, premièrement, que l'on peut dissiper quelque peu nos réticences théoriques en songeant qu'il n'y a pas d'argument fort montrant qu'il est impossible à un Dieu tout-puissant (pouvant faire tout ce qui est logiquement possible) de faire en sorte qu'une de ses créatures ait de lui une intuition intellectuelle. Deuxièmement, il y a au moins cinq passages où Shaftesbury parle de la vision ou de la contemplation de Dieu d'une façon telle qu'il serait dogmatique de les considérer comme métaphoriques : cf. *Characteristics*, p. 257 et 277 ; *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony Earl of Shaftesbury*, ed. B. Rand, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 32 (surtout) et 252 ; un texte de Shaftesbury publié par F. H. Heinemann, in «The Philosopher of Enthusiasm, With Material Hitherto Unpublished», *Revue Internationale*

Troisièmement, la différence qu'il pose entre les deux formes d'enthousiasme, négative et positive, est essentiellement la distinction entre «a real feeling of the Divine Presence and [...] a false one», c'est-à-dire entre la forme véridique et la forme non véridique d'un même genre d'expérience perceptuelle. L'expérience non véridique représente, dit Shaftesbury, «un simple spectre de la divinité». L'expérience véridique, faut-il donc inférer, représente Dieu tel qu'il est. D'après ce que nous avons vu plus haut, cela signifie qu'il doit être représenté comme suprêmement intelligent, bon (vertueux) et aimant. L'expérience est donc une expérience cognitive, puisqu'elle est ou bien véridique ou bien non véridique ; c'est aussi une authentique expérience religieuse.

Toutefois, au même endroit de la *Lettre*, Shaftesbury introduit un nouveau point de vue sur l'enthousiasme qui semble perturber le résultat de la lecture que nous avons poursuivie jusqu'ici. En effet, il note – nous l'avons vu – que pour Platon, le terme «enthousiasme» exprime «tout ce qu'il y a de sublime dans les passions humaines». Puis Shaftesbury poursuit avec approbation : «Tel était l'esprit qu'il [Platon] reconnaissait aux héros, aux hommes d'état, aux poètes, aux orateurs, aux musiciens et même aux philosophes eux-mêmes. Et nous ne pouvons, nous non plus [...], manquer d'attribuer à un noble enthousiasme toutes les grandes choses réalisées par ceux-là. De sorte que presque chacun de nous connaît quelque chose de ce principe»¹⁹. Faut-il en conclure que Shaftesbury croit que toutes ces personnes ont eu des expériences religieuses au sens décrit plus haut, c'est-à-dire des expériences représentant Dieu de manière véridique, ou bien même de manière non véridique ? Voilà qui serait étrange. Car, comment pourrait-il croire que le Dieu chrétien qu'il envisage se serait régulièrement manifesté de façon véridique, tel qu'en lui-même, à Platon et à tous les grands hommes de l'Antiquité dont parle celui-ci ? D'ailleurs Shaftesbury ajoute que même certains athées ne sont pas exempts d'enthousiasme²⁰. Par conséquent, selon nous, Shaftesbury fait usage ici d'un sens plus large de «enthousiasme» que celui que nous avons rencontré – et utilisé – jusqu'ici. C'est ce que nous voudrions montrer.

L'idée suivant laquelle presque chacun de nous connaît quelque chose de l'enthousiasme n'apparaît qu'en passant dans la *Lettre*. Mais elle est reprise et discutée au début de la deuxième *Miscellany*. À cet endroit le «presque» de la *Lettre* disparaît, car Shaftesbury dit à présent «chacun de nous connaît quelque chose de ce principe»²¹, et non plus «presque chacun de nous connaît quelque chose de ce principe». Dans la *Miscellany* Shaftesbury reconnaît n'avoir pas donné de définition précise de l'enthousiasme dans la *Lettre* ; il se propose de réparer ce défaut en disant «qu'il y a un pouvoir des nombres,

de *Philosophie*, 6, 1952, p. 316. Cf. aussi S. GREAN, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio University Press, 1967, p. 249.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 27-28.

²⁰ Cf. *op. cit.*, p. 27 ; cf. aussi p. 26 et 366.

²¹ *Op. cit.*, p. 351 ; cf. p. 352.

de l'harmonie, de la proportion et de la beauté en tout genre qui naturellement captive le cœur et élève l'imagination à l'opinion ou à la conception de quelque chose de majestueux et de divin»²². Bien sûr, ce n'est (toujours) pas une définition précise de l'enthousiasme. Mais il est possible de reconstruire ce que Shaftesbury veut dire ; ce faisant, nous obtiendrons un sens élargi de l'enthousiasme.

Dans le dernier passage cité, il est question de nombres, de proportion, d'harmonie et de beauté. Lorsque Shaftesbury parle de nombres et de proportion dans un contexte où il s'agit d'harmonie et de beauté, comme dans notre citation, il ne pense pas avant tout à des rapports mathématiques, ni à des vérités mathématiques, mais à des tous présentant un certain ordre²³. Et cet ordre est une harmonie, c'est-à-dire la beauté, au sens classique épousé par Shaftesbury. Nous devons donc comprendre que l'enthousiasme au sens large est une expérience de la beauté, une expérience esthétique. Voilà pourquoi il est si courant et connu de tous²⁴. Mais si l'enthousiasme au sens large est une expérience esthétique, la réciproque ne s'ensuit pas. Il n'est pas vrai, en effet, que toute expérience esthétique soit un enthousiasme. Car il existe grand nombre d'expériences esthétiques tout à fait élémentaires, comme celles d'un enfant devant la forme sphérique de sa balle ou la figure cubique de son dé²⁵, qui ne sont manifestement pas des cas d'enthousiasme. Il faut donc concevoir l'enthousiasme comme une expérience esthétique d'une sorte assez particulière. Il s'agit de l'expérience esthétique d'objets dont la beauté, avons-nous vu, «élève l'imagination à une opinion ou conception de quelque chose de majestueux et de divin». (On songe ici à une préfiguration lointaine du sublime chez Burke et Kant.) Autrement dit, c'est une expérience esthétique d'un objet dont la beauté, l'ordre ou l'harmonie sont associés dans notre esprit à l'idée de Dieu, puisque cette beauté a précisément pour effet, dans l'enthousiasme, d'amener l'esprit à concevoir quelque chose de divin, la divinité. Mais il faut sans doute aussi inférer que, si cette expérience esthétique est véridique, l'association dans notre pensée a quelque fondement objectif dans la réalité. En d'autres termes, il faut qu'il y ait, dira-t-on, quelque connexion réelle (objective) entre l'objet harmonieux considéré et la divinité, de telle sorte que ce ne soit pas arbitrairement que l'on passe, par association d'idées, de la contemplation de l'objet harmonieux à la pensée de Dieu.

²² *Op. cit.*, p. 351-352.

²³ Ainsi : «Il n'y a sûrement rien qui soit aussi fortement imprimé dans nos esprits ou plus intimement tissé dans nos âmes que l'idée ou le sens de l'ordre et de la proportion. D'où toute la force des nombres et de ces arts puissants fondés sur leur articulation et leur usage !» ; «[...] quelles que soient les choses qui présentent de l'ordre, les mêmes ont quelque unité de dessein et concourent à former une unité (*concur in one*), sont des parties constitutives d'un tout ou sont, en elles-mêmes, des systèmes entiers» (*op. cit.*, p. 273-274). Cf. CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 254.

²⁴ Cf. *Characteristics*, p. 320, 352.

²⁵ Cf. *op. cit.*, p. 326.

Or, nous pouvons dire que l'enthousiasme au sens positif, mais plus étroit, que nous avons rencontré plus haut dans la *Lettre* est, lui aussi, une expérience esthétique. En effet, nous avons vu que c'est une expérience qui représente Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire comme suprêmement intelligent, bon et aimant. Or, Shaftesbury est célèbre pour avoir identifié le bien et le beau ²⁶. Ils ne sont pas identifiés en ce sens que les mots «bien» et «beau» seraient des synonymes. Ni en ce sens que le beau et le bien seraient une seule et même propriété absolument, car Shaftesbury admet, évidemment, qu'il y a des choses belles qui ne sont pas vertueuses. Il veut plutôt dire, croyons-nous, que le bien (qu'il appelle parfois «bonté») et la vertu sont des espèces de beauté. Car la bonté et la vertu présentent chacune une sorte d'ordre ou d'harmonie ²⁷. Chez l'homme, bonté et vertu présentent à la fois une harmonie intérieure, une harmonie interne à l'âme, et une harmonie extérieure, qui se réalise par l'accord de l'homme avec la nature (thème stoïcien s'il en est) ²⁸. Quant à Dieu, étant suprêmement vertueux il possède une beauté du plus haut degré. Par suite, avoir une expérience de Dieu tel qu'il est, c'est avoir une expérience de sa beauté. Théoclès s'efforce d'indiquer la réalité d'une telle expérience à un Philoclès sceptique lorsqu'il lui parle «d'essayer d'obtenir quelque vue faible et distante du génie souverain et de la première beauté» ²⁹. Et de citer Maximus Tyrius : «car la divinité elle-même est certainement belle, et de toutes les beautés la plus éclatante» ³⁰.

La plus éclatante parce que située au sommet d'une hiérarchie de degrés de beauté, qui commence au niveau le plus élémentaire par la beauté des qualités sensibles telles que les figures, les mouvements et les couleurs ³¹. Nous ne pouvons décrire cette hiérarchie ici ; elle est complexe, et Shaftesbury n'en a pas peut-être pas arrêté les contours et les niveaux avec toute la précision requise. Précisons néanmoins que la hiérarchie des degrés de beauté est l'œuvre de Dieu, non pas seulement comme un effet entièrement distinct de lui et qu'il aurait créé une fois pour toutes, mais comme un monde qu'il anime continuellement. Car, dans une version de l'argument cosmologique dont Shaftesbury se sert pour prouver l'existence de Dieu, la conclusion fait apparaître Dieu comme un esprit ou une âme animant l'univers physique – lui servant de principe d'ordre, d'unité et d'identité – comme s'il s'agissait de son corps, par analogie avec la manière dont une âme humaine anime son corps ³². Si toute beauté dans le monde dépend de Dieu, directement ou indirectement, elle ne dépend pas seulement de Dieu comme créateur, ou comme principe d'unité

²⁶ Cf., par exemple, *op. cit.*, p. 320 et 327.

²⁷ À propos de la distinction que fait Shaftesbury entre bien (bonté) et vertu, cf. *op. cit.*, p. 170-175.

²⁸ Cf. *An Inquiry Concerning Virtue or Merit in Characteristics*, p. 163-230.

²⁹ *Characteristics*, p. 257.

³⁰ *Op. cit.*, p. 277.

³¹ *Op. cit.*, p. 172.

³² Cf. *op. cit.*, p. 304.

de l'univers ; elle dépend plus spécifiquement de la beauté divine elle-même. En effet, «ce qui façonne même les esprits eux-mêmes contient en soi toutes les beautés façonnées par ces esprits et, par conséquent, est le principe, la source et la fontaine de toute beauté» ; «quelle que soit la beauté qui apparaît en notre deuxième ordre de formes [les formes formantes], ou quelle que soit la beauté qui en dérive ou qui est produite par elles, tout cela se trouve *éminemment, principalement et originellement* en cet ordre ultime de la beauté suprême et souveraine»³³. Quant aux objets naturels dont la beauté ne dépend en rien de l'homme, leur beauté, elle aussi, se trouve éminemment en Dieu : «tout ce qui dans la nature est beau ou charmant est seulement *l'ombre* pâle (*faint*) de cette première beauté»³⁴. Ainsi, Shaftesbury lie l'idée suivant laquelle toute beauté est contenue éminemment dans la beauté divine à l'idée d'après laquelle toute beauté dans le monde est une ombre de la beauté divine. Or, cette dernière expression rappelle Platon, et suggère l'idée selon laquelle toute beauté dans le monde participe de la beauté de Dieu. C'est la raison, sans doute, pour laquelle Théoclès cite Maximus Tyrius, qui affirme que toutes les beautés créées prennent part à la beauté divine : «La beauté d'une rivière, celle de la mer, celle des cieux et des constellations célestes jaillissent toutes de là [de la beauté de Dieu] comme d'une source éternelle et incorruptible. Dans la mesure où les choses individuelles y prennent part (*partake of this*), elles sont belles, florissantes et heureuses ; dans la mesure où elles en sont privées, elles se déforment, dégénèrent et périssent»³⁵.

Revenons à l'enthousiasme au sens large. Il faut inférer de ce qui précède que l'expérience esthétique a pour objet quelque chose qui se situe à quelque niveau élémentaire ou intermédiaire de la hiérarchie, puisque l'expérience a pour objet quelque chose dont la beauté conduit naturellement l'esprit à la pensée de (la beauté de) Dieu, qui est situé au sommet de la hiérarchie. Quels sont donc ces objets de niveau intermédiaire ? Rien ne permet d'exclure qu'il y en ait un nombre indéfiniment grand dans le système de Shaftesbury. Mais il mettrait incontestablement au premier rang de ces objets intermédiaires, d'une part l'univers naturel, d'autre part la vertu morale que nous pouvons rencontrer dans le monde. Car ce sont ces choses par excellence qui présentent beauté, ordre et harmonie, et qui sont de nature à conduire l'esprit à la pensée de la divinité. Théoclès explique à un Philoclès encore sceptique que, si celui-ci avait une meilleure connaissance de l'équilibre ou de l'harmonie des passions en l'âme, il verrait «beauté et dignité (*decorum*) ici comme ailleurs dans la nature, et l'ordre du monde moral serait à égalité avec celui du monde naturel. Ainsi apparaîtrait la beauté de la vertu, et ensuite, comme il a été

³³ *Op. cit.*, p. 324, nos italiques ; nous ajoutons les mots entre crochets afin d'éclairer le texte.

³⁴ *Op. cit.*, p. 318, nos italiques.

³⁵ *Op. cit.*, p. 277, nos italiques. Pour une traduction plus récente en langue anglaise, cf. MAXIMUS OF TYRE, *The Philosophical Orations*, éd. M. B. Trapp, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 105.

montré, *la beauté suprême et souveraine, l'original de tout ce qui est bon ou aimable*»³⁶. Il y a donc bien un «apparaître» de la beauté de Dieu à travers – et à l'occasion de – «l'apparaître» de la beauté du monde naturel et de celle du «monde moral». Bien sûr, aucun esprit fini ne peut percevoir l'univers entier, naturel ou moral ; et aucun esprit fini ne connaît toute l'harmonie qui s'y trouve. Mais nous pouvons néanmoins connaître suffisamment le monde pour le contempler ; et nous pouvons atteindre une connaissance suffisante de sa beauté pour contempler celle-ci. Ainsi : «si l'ordre du monde lui-même apparaît juste et beau, l'admiration et l'estime de l'ordre doivent croître (*run higher*) et l'élégante passion ou amour de la beauté, qui est d'un si grand avantage pour la vertu, doit devenir d'autant plus parfait (*must be the more improved*) qu'il s'exerce sur un sujet si grand et si magnifique. Car il est impossible qu'un tel ordre *divin* soit *contemplé* sans extase et ravissement [...]»³⁷. C'est précisément lorsque l'ordre du monde est connu comme divin – c'est-à-dire comme procédant de Dieu – que la contemplation de la beauté du monde conduit à la pensée de Dieu, qui est la beauté originelle. Cette contemplation est une expérience religieuse du monde.

3. *Un bilan provisoire*

Il convient de résumer les résultats de l'analyse effectuée jusqu'ici, puis d'en tirer quelques conclusions. Puisque l'enthousiasme est susceptible d'être ou véridique ou non véridique, c'est une expérience au moins partiellement cognitive. Shaftesbury assimile cette expérience cognitive à une vision ou une contemplation. C'est donc une expérience spirituelle analogue à une perception. Mais c'est une expérience qui dépend de nombreuses connaissances et expériences. Elle dépend d'une certaine accumulation de connaissances préalablement acquises portant sur la structure et l'organisation de la nature, sur l'équilibre des passions ou affections de l'âme, et sur l'harmonie aussi bien intérieure qu'extérieure que doit réaliser le vertueux. Sans doute l'expérience religieuse est-elle donc de nature intellectuelle, une sorte d'intuition intellectuelle. Mais elle dépend aussi d'une réelle expérience morale, c'est-à-dire d'un développement plus ou moins optimal de la disposition naturelle au bien qui se trouve en chaque homme. Elle dépend aussi de la réalisation plus ou moins optimale de la tendance naturelle à rechercher des expériences esthétiques, en remontant par degrés de la beauté des qualités sensibles les plus simples jusqu'à la beauté du monde, puis à celle de Dieu. On peut donc en conclure que, même si elle est analogue à une perception, l'expérience religieuse requiert le concours préalable de toutes les facultés cognitives de l'homme. Voilà qui confirme l'idée suivant laquelle la religion est un progrès qui dépend d'une certaine

³⁶ *Op. cit.*, p. 277, nos italiques.

³⁷ *Op. cit.*, p. 191, nos italiques.

discipline, puisqu'il y faut progrès intellectuel, moral et esthétique tout à la fois.

À présent, considérons les choses du point de vue de la notion d'enthousiasme. Nous avons vu que l'on trouve, chez Shaftesbury, des sens plus ou moins stricts de la notion. Alors, comment faut-il décrire l'enthousiasme ? Par ce qui précède, on voit que l'interprète se trouve devant une difficulté. C'est que toute description que peut proposer l'interprète doit satisfaire aux trois exigences suivantes : (1) il faut que la description de l'expérience s'applique aussi bien aux cas véridiques qu'aux cas non véridiques ; (2) il faut que la description soit telle qu'elle permette de comprendre comment Shaftesbury peut dire que l'enthousiasme est une expérience religieuse qu'ont, sous des formes différentes, aussi bien de véritables théistes, que des camisards illuminés au comportement extravagant, et même certains athées ; (3) il faut que la description de l'expérience soit telle qu'elle permette de comprendre comment Shaftesbury peut attribuer l'expérience, à la suite de Platon, «aux héros, aux hommes d'état, aux poètes, aux orateurs, aux musiciens et même aux philosophes eux-mêmes». Nous proposons la démarche suivante : fournir un sens étroit de l'enthousiasme pour satisfaire aux exigences (1) et (2), et ensuite un sens élargi pour satisfaire à l'exigence (3).

Commençons donc par le sens étroit et disons que l'enthousiasme est une intuition intellectuelle qui *représente un être comme une divinité sous tels ou tels traits*. En effet, d'après la description proposée, on peut avoir, premièrement, une expérience d'un être représenté comme une divinité sous tels ou tels traits, alors que l'être en question n'est pas une divinité. Par exemple, Shaftesbury voit en Lucrèce un auteur qui a cherché son inspiration dans une nature illusoirement représentée comme divine (*an apparition of Nature, in divine form*). Et c'est pourquoi Shaftesbury fait sienne la thèse de Cudworth suivant laquelle il y a des athées enthousiastes, tel Lucrèce justement : ceux-ci ont d'authentiques expériences non véridiques d'un être, la nature, qu'ils se représentent à tort comme une divinité³⁸.

Deuxièmement, on peut avoir une expérience d'un être représenté comme une divinité sous tels ou tels traits, et, bien que l'être en question soit une divinité, il n'a pas les traits sous lesquels il est représenté. C'est vraisemblablement le genre d'expérience illusoire, non véridique, qu'ont les enthousiastes que critique Shaftesbury dans la *Lettre sur l'enthousiasme*. Par exemple, si

³⁸ Cf. *op. cit.*, p. 26-27 et 365-366. D'ailleurs, rien n'empêche de considérer l'expérience d'un athée (tel Lucrèce imaginé par Shaftesbury) comme une expérience religieuse. Car «la religion n'exclut que l'athéisme parfait» (*op. cit.*, p. 166). Un athée parfait est celui dont toutes les pensées, à chaque moment, nient l'existence d'un «dessein dans les choses» ; c'est pourquoi Shaftesbury pense qu'il est très difficile de dire avec certitude si une personne est vraiment athée (cf. *ibid.*). Il est vraisemblable qu'aux yeux de Shaftesbury, Lucrèce ne tombe pas dans cet extrême, et que ses expériences, bien que non véridiques, restent dans la catégorie des expériences religieuses.

Dieu est représenté sous les traits d'un être colérique, jaloux ou rancunier, Shaftesbury dirait sans doute qu'il n'est pas représenté tel qu'il est.

Troisièmement, lorsque l'expérience est véridique, l'être représenté comme une divinité est bien une divinité et possède réellement les traits sous lesquels il est représenté. Étant représenté tel qu'il est, Dieu est représenté comme suprêmement vertueux et donc beau. Nous avons là une expérience religieuse au sens fort, puisqu'elle est véridique. C'est en même temps une expérience esthétique, puisque c'est une contemplation de la beauté divine. Voilà l'enthousiasme au sens positif. Mais il faut faire une distinction, avons-nous vu, entre un sens étroit et un sens large de l'expérience positive. Ce que nous venons de voir est l'expérience positive au sens étroit, celle qui représente Dieu directement, et de manière véridique, tel qu'il est. C'est l'expérience du théiste.

Nous avons aussi rencontré l'enthousiasme positif en un sens plus large. C'est ce que nous pouvons considérer comme une expérience religieuse du monde, étant entendu que Shaftesbury parle tantôt du monde physique, tantôt d'un monde moral. Il s'agit donc d'une expérience spirituelle, analogue à une perception intellectuelle, qui représente – certes partiellement – l'harmonie du monde naturel et/ou celle du monde moral, mais qui les représente d'une façon telle qu'elles conduisent naturellement l'esprit à la pensée de Dieu. C'est sans doute en songeant à pareille expérience que Shaftesbury laisse clairement entendre que le théiste parfait est celui dont la pensée *en tout temps* «écarte fermement et résolument toute idée de hasard, de fortune ou de mauvais dessein dans les choses»³⁹. Le théiste parfait est donc celui qui est animé de ce genre d'enthousiasme (au sens large) – de cette expérience religieuse du monde – de manière suffisamment constante pour être entièrement convaincu de la vérité du théisme, à l'abri du doute. Bien entendu, c'est aussi une expérience que l'on peut avoir de manière beaucoup plus occasionnelle, ou moins profonde, que le théiste parfait⁴⁰. Même un athée, à condition de ne pas être un «athée parfait», peut en avoir puisque «la religion n'exclut que l'athéisme parfait»⁴¹. Voilà pourquoi l'enthousiasme au sens large peut être attribué à nombre de personnes qui sont loin d'être des théistes parfaits (cf. *supra*, l'exigence [3]).

³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 166.

⁴⁰ Il est permis, ici, de parler de la «profondeur» de l'expérience religieuse du monde puisqu'elle dépend de nombreuses connaissances, d'une expérience morale et d'une expérience esthétique. Comme ces trois facteurs peuvent être plus ou moins développés, ou réalisés de manière plus ou moins optimale, il est légitime de dire que l'expérience religieuse qui en dépend sera plus ou moins profonde.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 166.

4. *Les effets de l'enthousiasme positif*

À partir d'ici se pose la question des effets de l'enthousiasme sur les passions et sur le comportement. Il faut bien reconnaître une évolution de la pensée de Shaftesbury sur ce sujet. Dans la *Lettre*, il compare les effets de l'enthousiasme au sens positif et au sens négatif (non véridique) et dit que les effets sur les passions et sur le comportement sont sensiblement les mêmes dans les deux cas : horreur, délice, confusion, crainte, admiration, et un comportement souvent extravagant. Et c'est parce que leurs effets sont très semblables que Shaftesbury dit à cet endroit que les deux formes d'enthousiasme sont à peine discernables par des marques extérieures ⁴². Dans les *Moralistes*, en revanche, il en va autrement. Le comportement qui accompagne l'enthousiasme positif est désormais aisé à distinguer de celui de l'enthousiasme négatif. Car Théoclès, enthousiaste au sens noble, «n'avait rien de cet air sauvage de l'enthousiasme du genre vulgaire. Tout [en lui] était serein, doux et harmonieux» ⁴³. Shaftesbury a donc changé d'avis.

C'est aussi dans les *Moralistes* qu'apparaît pleinement la thèse suivant laquelle les deux effets principaux de l'expérience de la beauté divine sont, d'une part l'amour de Dieu, d'autre part une incitation plus grande à l'action vertueuse. En effet, nous avons vu que l'enthousiasme (sens étroit) véridique est une contemplation de la beauté de Dieu. Or «tout amour véritable» dépend d'une «contemplation de la beauté» ⁴⁴. C'est pourquoi «tout amour profond et admiration est enthousiasme» ⁴⁵. Bref, l'enthousiasme véritable est un amour désintéressé de Dieu ⁴⁶. D'autre part, cet amour développe et fortifie notre tendance naturelle à l'action vertueuse. Car «lorsque [...] la véritable divinité est reconnue [comme providence], sa notion est [...] telle que des conséquences en sont nécessairement tirées qui doivent nous pousser à l'action et mettre en œuvre nos affections les plus fortes» ⁴⁷. Si bien que «la vertu [...] n'est autre chose qu'un noble enthousiasme justement dirigé et réglé par cette haute norme (*standard*) [...] dans la nature des choses» ⁴⁸.

Relevons également une troisième conséquence de l'enthousiasme positif (au sens restreint). Il s'agit cette fois d'une conséquence d'ordre cognitif. Lorsque l'on a eu une expérience de la beauté divine, on a eu l'intuition intellectuelle de Dieu comme suprêmement bon, sage et providentiel. Or cela

⁴² Cf. *op. cit.*, p. 27.

⁴³ *Op. cit.*, p. 246-247.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 318.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 320.

⁴⁶ Cf., par exemple, *op. cit.*, p. 257 et 268.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 267-268.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 353. Selon nous, lorsque Shaftesbury s'exprime ainsi, ce qu'il appelle «enthousiasme» est un phénomène complexe comprenant à la fois l'expérience esthétique de Dieu et les suites comportementales de l'expérience que sont l'amour de Dieu et la vertu.

rejaillit sur notre perception de son œuvre, le monde. Comment cela ? Le théiste de Shaftesbury, nous l'avons vu, peut être un théiste plus ou moins parfait, c'est-à-dire plus ou moins fermement convaincu à chaque moment de la présence d'une intelligence aimante constamment à l'œuvre dans l'univers. Il peut être plus ou moins fermement convaincu qu'il n'y a aucun mal «réel» dans l'univers, et qu'il y a seulement du mal «apparent»⁴⁹. Dans ces conditions, tant qu'il n'est pas un théiste parfait, il peut être occasionnellement fasciné par le spectacle du mal dit «apparent» au point de croire, de manière erronée, qu'il est «réel». Il perdrait de vue, alors, la fonction du mal dit «apparent» par rapport au bien de l'univers. Or, l'enthousiasme comme contemplation de la beauté divine permet de percevoir l'univers comme le tout parfaitement harmonieux qu'il est, dépourvu de mal réel. Théoclès annonce à Philoclès que si celui-ci parvient à quelque vue «du souverain génie et de la première beauté [...] tous ces aspects effrayants et ces difformités, ceux de la nature ou de l'humanité, s'évanouiront en un instant pour faire place à l'amour [de Dieu]»⁵⁰. Pour une personne ayant pareille expérience, la théodicée est inutile, car cette personne a une expérience de la beauté du monde comme reflet de la beauté – c'est-à-dire de la vertu – divine.

Nous voyons par là qu'il y a une interdépendance entre les deux formes d'enthousiasme positif, un renforcement mutuel. Pour le montrer, limitons notre propos au cas du théiste. Nous avons vu que l'enthousiasme positif au sens large est une expérience religieuse du monde, expérience spirituelle qui représente – certes partiellement – l'harmonie du monde naturel et/ou celle du monde moral, mais qui les représente d'une façon telle qu'elles conduisent naturellement l'esprit à la pensée de Dieu. Le processus décrit va de bas en haut ; c'est un processus allant d'une expérience du monde à la pensée de la divinité. Or, nous avons vu au paragraphe précédent que si un théiste est animé d'un enthousiasme positif au sens restreint (expérience véridique de la divinité sous tels ou tels traits), alors le processus va également de haut en bas, à savoir d'une expérience de Dieu à celle du monde comme dépourvu de mal réel. De ce point de vue, l'enthousiasme positif au sens étroit fortifie et élève l'enthou-

⁴⁹ Cf. *op. cit.*, p. 164-165, 169 et 269. Les expressions de mal «réel» et «apparent», sous la plume de Shaftesbury, sont fourvoyantes. Un mal «réel», au sens de Shaftesbury, serait – si un tel mal existait – quelque chose d'entièrement mauvais, c'est-à-dire une chose qui ne serait pas en même temps, sous un autre rapport, un bien ; un tel mal serait donc un mal relativement à l'univers comme tout. Un mal «apparent» est quelque chose de véritablement mauvais sous un rapport, mais bon sous un autre rapport. Toutefois, en tant que mauvais il affecte une partie seulement de l'univers, un sous-système ; mais il est bon relativement à une partie plus grande ou sous-système plus grand, ou relativement à l'univers entier. Malgré des formulations très différentes de celles de Leibniz, qui, lui, ne se sert pas des expressions «mal réel» et «mal apparent» comme le fait Shaftesbury, la position de celui-ci concernant le mal est proche de celle de Leibniz. Par exemple, tous deux affirment qu'il n'y a dans l'univers aucun mal qui ne produise naturellement – ou qui ne soit naturellement compensé par – un bien égal ou plus grand.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 257.

siasme positif au sens large. Il faut en conclure, pensons-nous, que, chez un théiste du moins, les deux formes d'enthousiasme positif se renforcent mutuellement, se consolident réciproquement. Un progrès dans l'enthousiasme positif sous une forme permet un progrès dans l'enthousiasme positif sous l'autre, et inversement.

Revenons à notre question de départ. Pourquoi Shaftesbury décrit-il la religion comme «une discipline et un progrès de l'âme vers la perfection»? Si l'interprétation proposée est correcte, une partie de la réponse au moins tient dans le développement progressif et interdépendant des deux formes de l'enthousiasme positif.

En fin de compte, Shaftesbury réhabilite l'enthousiasme ; il regarde «cette passion, simplement considérée, comme la plus naturelle, et son objet comme le plus juste du monde»⁵¹. Nous espérons avoir quelque peu éclairci cette affirmation⁵².

⁵¹ *Op. cit.*, p. 353.

⁵² Je remercie Laurent Jaffro pour ses remarques précieuses sur une version antérieure du présent article, et le comité de lecture de la *RThPh* pour des suggestions pertinentes.