

Clidophorus

JOHN TOLAND

Clidophorus

Traduit de l'anglais et présenté par
TRISTAN DAGRON



EDITIONS ALLIA

16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV^e

2002

TITRE ORIGINAL

Clidophorus

TOLAND (1670-1722)

JOHN TOLAND n'est pas un philosophe à système. Il serait plutôt un essayiste, au sens où il s'inscrirait dans un courant philosophique qui a cessé de considérer le système comme un mode d'expression privilégié de la pensée. En un sens, la philosophie consiste moins chez lui à produire un ordre idéal, qu'à mettre à l'épreuve ces idées qui courent le monde. Elle cesse d'être apologétique, supposé qu'elle l'ait jamais été, pour se faire critique et dialectique. Et si elle peut assumer cette posture socratique, c'est qu'elle n'envisage plus les grandes "questions naturelles", et la théologie au premier chef, que sous le biais de l'opinion, dans ce qu'elle a évidemment d'arbitraire et d'insensé parfois, mais également dans ce qu'elle a de singulièrement déterminé, comme un fruit de l'histoire et un effet de la tradition. La liberté d'examen, dont Toland se fait partout l'ardent défenseur, n'est pas du ressort de la seule raison munie de son critère d'évidence: son instrument privilégié sera la philologie (la raison elle-même a valeur, chez lui, d'instrument critique). Pour Toland, formé à l'école de l'exégèse protestante, elle-même héritière de l'érudition humaniste de la Renaissance, la philosophie se définit moins par son genre de connaissance que comme une attitude ou une posture particulière, intellectuelle certes, mais indisso-

ciablement éthique et politique. Et elle tire son salut plutôt de la variété des opinions qui laissent les coudées franches à ses recherches et à ses expérimentations. Significative à cet égard, la manière dont Toland se réclame, au chapitre VI du *Clidophorus*, du scepticisme de l'ancienne Académie dont il fait l'authentique héritière du platonisme : le doute et la suspension de jugement sont les instruments de cette liberté que doit légitimer un droit philosophique fondamental, le droit au non-conformisme. Dans un monde plutôt fou que sage, l'essayiste peut bien revendiquer le statut de philosophe, à l'instar de Montaigne ou de Diderot.

Irlandais d'origine, Toland se forme à la philologie d'abord en Ecosse, à Londres et enfin en Hollande où, auprès de Spanheim et de Le Clerc, il s'initie à la critique biblique, attachée à restituer la vérité historique des récits des Ecritures (sur le modèle de la recherche historique profane). Cette méthode de lecture des textes, fondée notamment sur une confrontation systématique des différentes traditions religieuses de l'Antiquité, va évidemment de pair avec une réflexion sur l'autorité et la falsification en histoire et sur l'origine des fables et des mythes. Beaucoup d'œuvres de Toland sont consacrées aussi bien à l'Antiquité classique (les *Letters to Serena* II et III en 1704, l'*Adeisidaemon* en 1709) qu'à la "théocratie mosaïque" (les *Origines judaicae* en 1709, le *Hodegus* en 1720) ou au christianisme primitif (le *Christianity not mysterious* de 1696 et le *Nazarenus* en 1718) et relèvent de cette

critique. Le *Clidophorus* lui-même se présente bien comme une méthode de lecture des textes philosophiques visant à en restituer le sens véritable ("ésotérique", c'est-à-dire caché). Toland s'est également intéressé aux antiquités irlandaises, c'est-à-dire à la religion des druides (*A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning*, publié après sa mort en 1726) et à l'ancien christianisme irlandais (*A Summary of the Ancient Irish Christianity*, intégré au *Nazarenus* de 1718). A cet égard, il fait figure de pionnier.

De retour en Angleterre, dans les années 1690, avec son *Christianity not mysterious* (1696), il entre résolument sur la scène des débats religieux (et politiques), mais également dans l'arène philosophique, en prônant un rationalisme qui propose de rejeter non seulement ce qui dans la révélation est "contraire à la raison", mais aussi ce qui apparaît "au-dessus de la raison". La raison est plus que l'"interprète" de la révélation : l'enseignement des Evangiles est *identique* à celui de la raison. Tandis que Locke (dans ses *Essais sur l'entendement humain* et dans son *Christianisme raisonnable*) écrit que la révélation, sans entrer en contradiction avec la raison, dispense un genre de connaissance spécifique qui nous informe de ce que la raison ne saurait conclure par elle-même, Toland va jusqu'à récuser cette connaissance spécifique de la foi qui échapperait au domaine des savoirs rationnels. Le sens de la thèse est évidemment politique : c'est d'abord au peuple que Jésus a adressé son enseignement, afin préci-

sément de l'affranchir des mystères du paganisme et du judaïsme, et surtout de l'émanciper du pouvoir des prêtres et des médiateurs professionnels. Le christianisme des origines est ainsi compris comme une restauration de la véritable religion philosophique, dont témoignent la "constitution primitive de l'Église" (cf. *The Primitive Constitution of the Christian Church*) et l'ancien "judéo-christianisme" (cf. le *Nazareus*), progressivement dénaturés par les Pères des premiers siècles qui ont institué une religion comme les autres, c'est-à-dire un instrument de domination entre les mains du clergé.

L'engagement philosophique de Toland est indissociable d'un engagement politique. Loin de consacrer la rupture entre le sage et la foule, la critique de la superstition vise d'abord l'institution du clergé, ces maîtres de la vérité qui soumettent le peuple en agitant la crainte de châtements éternels. A la différence de la tradition du "libertinage érudit", Toland ne présente pas la religion comme un mal nécessaire destiné à contenir la "populace" sourde aux arguments philosophiques : l'opposition entre le savant et le profane n'est pas première ; la défiance nécessaire du philosophe est, au contraire, la conséquence de l'imposture des prêtres et de l'asservissement des masses. C'est précisément ce qui donne à l'histoire critique du judaïsme et du christianisme primitifs son sens d'utopie politique.

Toland, engagé auprès du parti Whig, mais marginalisé en raison de ses positions jugées trop radicales, a éga-

lement été (entre 1698 et 1700) l'éditeur de classiques de la pensée républicaine (en particulier Harrington et Sidney) et l'auteur d'une *Vie de Milton*. Jamais Toland ne fit pourtant aucune carrière politique à proprement parler, malgré les nombreux textes de circonstance et pamphlets qu'il a écrits et malgré sa participation à une mission diplomatique auprès des cours de Hanovre et de Berlin (1701-1702). Le rôle diplomatique de Toland à Hanovre et à Berlin reste un peu obscur. La délégation dont il faisait partie venait remettre à l'Electrice Sophie l'*Act of Settlement* voté par le Parlement anglais, réglant la succession de la couronne d'Angleterre au profit de la maison de Hanovre (afin d'écarter une succession catholique). Toland y fut convié, en tant qu'auteur de l'*Anglia Libera*, panégyrique de la Glorieuse Révolution, mais ses positions républicaines et surtout ses nombreux faux pas ne manquèrent pas d'éveiller la suspicion de l'entourage de l'Electrice de Hanovre. Ses séjours à Berlin, où, malgré l'hostilité de la cour, il semble s'être attiré l'amitié de la reine Sophie-Charlotte, sont l'occasion de dissertations et de lettres philosophiques dont certaines ont été par la suite remaniées pour former le volume des *Letters to Serena* publié en 1704. Leur teneur laisse clairement penser que le *Clidophorus* a été conçu durant cette période, même si le texte, publié tardivement, en 1720, a pu être remanié ou réécrit par la suite.

Les *Lettres à Serena* font voir que ces discussions portaient, pour certaines, sur les questions soulevées par le

Christianisme sans mystères (sur la religion naturelle, l'origine de la superstition et l'histoire des religions positives). Les autres textes dont on dispose et que Toland n'a pas repris dans le volume des *Lettres* montrent qu'une partie importante de ces conversations était consacrée au problème de la nature de l'âme humaine, notamment lorsque interrogé par la reine sur les thèses de Leibniz, Toland développa une position nettement matérialiste, faisant de la "source du moi" l'effet de "l'entrevue du cerveau et des choses sensibles", autrement dit un mode du corps¹. Dans les *Lettres* publiées en 1704, Toland efface toute allusion à Leibniz et reprend le débat à sa source, avec deux dissertations sur la notion de substance et des concepts de mode et d'attribut, dans lesquelles, moyennant une "réfutation" de Spinoza et une interprétation originale de la physique de Newton, il défend la thèse selon laquelle "l'activité est un attribut essentiel de la matière". C'est l'occasion de prendre à nouveau ses distances avec la philosophie de Locke.

Ce matérialisme ne s'édifie cependant pas en marge de la problématique religieuse des écrits critiques : il constitue plutôt le pendant de ses thèses théologico-politiques. En 1705 d'ailleurs, dans un court texte consacré au

1. La série des textes relatifs à la nature de l'âme préfigure clairement les positions défendues plus tard, en 1706, par Anthony Collins dans sa polémique contre Samuel Clarke.

socinianisme, Toland synthétise ces deux aspects de sa pensée en se désignant lui-même comme "panthéiste" (terme qu'il invente). Le sens de l'expression apparaît clairement à la lecture des *Origines judaïcaes* parues en 1706. A propos de la religion philosophique de Moïse dont il prétend reconstituer la doctrine authentique, Toland définit le panthéisme comme un système dans lequel "aucune divinité n'est distincte de la matière" : "le Dieu unique et suprême est la nature elle-même, c'est-à-dire la totalité des choses". Et il soutient qu'en ce sens, Moïse était panthéiste, car, pour le législateur des Hébreux, Dieu n'était autre que "la nature, ou la matière du monde mécaniquement disposée", et non une intelligence extérieure. Prise en ce sens, la "philosophie naturelle" de Moïse n'était pas différente de celle des anciens "physiciens" égyptiens, puis grecs, au nombre desquels Toland classe Platon, suivant une interprétation traditionnelle depuis au moins la Renaissance et dont se fait écho le *Clidophorus*. Or, l'intérêt d'un tel panthéisme est bien entendu qu'il doit résoudre, à sa manière, la grande question de la médiation entre le monde des hommes et celui de la divinité, et débarasser le culte de ses professionnels. Cet aspect trouve sa formulation la plus radicale dans le *Pantheisticon* (1720), publié anonymement par Toland.

Si le panthéisme se présente bien comme une philosophie de la nature, il est pourtant loin de s'y réduire. Il est d'abord amené par la nécessité de définir une attitude