

Éric Marquer :

Imagination et philosophie de l'esprit : Descartes, Hobbes, Locke

L'imagination est souvent présentée comme la plus corporelle des facultés de l'esprit. L'une des raisons les plus évidentes est la continuité que l'on peut aisément établir entre sensation et imagination. C'est par exemple ce que montre la définition d'inspiration aristotélicienne de l'imagination comme sensation en voie de dégradation, que reprend Hobbes dans le *Léviathan*¹. Comme la mémoire, l'imagination porte en elle une trace de l'expérience du corps². L'imagination est ainsi une faculté à deux faces : d'un côté, elle est le commencement de l'esprit, qui ne se réduit pas à ce qui est simplement donné dans la sensation, mais forme des images et est capable de conserver l'image de ce qui a été perçu, ou même de former cette image en l'absence de l'objet perçu. De l'autre, elle est le prolongement, plus ou moins altéré, de la sensation et de l'expérience, et donc de la corporéité : je ne peux imaginer que ce qui a été antérieurement perçu, et comme le montrent les célèbres analyses de la première *Méditation*, même les visions les plus extravagantes de l'imagination se composent d'éléments qui sont tirés d'une expérience réelle, c'est-à-dire au fond corporelle, qu'il s'agisse des « choses qui nous sont représentées dans le sommeil » et « ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable », ou bien des « formes bizarres et extraordinaires » des peintres qui ne sont qu'un mélange de formes existantes. Même « une chose purement feinte et absolument fausse » se compose nécessairement de couleurs qui doivent être véritables³. L'expérience dont l'imagination porte nécessairement la trace définit ainsi les limites de l'extravagance.

Au regard de ces quelques considérations, il apparaît que l'imagination joue une place centrale dans une réflexion sur l'union ou l'unité du corps et de

¹ « IMAGINATION, therefore, is nothing but *decaying sense* », Hobbes, *Leviathan*, éd. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 2008, p. 11 ; « L'IMAGINATION n'est rien d'autre qu'une *sensation en voie de dégradation* », *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 15.

² C'est particulièrement vrai chez Spinoza. Cf. Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

³ Descartes, *Œuvres philosophiques*, II, éd. F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1996, p. 407.

l'esprit. Néanmoins, elle peut aussi permettre de montrer que ces notions d'union et d'unité ne vont pas toujours de pair : si l'imagination peut se comprendre comme l'expression d'une âme unie à un corps, elle peut aussi rendre tout à fait évidente leur différence ou leur décalage. Plus généralement, elle conduit à s'interroger sur le sens même de l'*unité*, et sur la manière dont elle s'exprime. Pour rendre le propos plus explicite, il suffit de partir de l'exemple célèbre des *corps de verre*, ceux des mélancoliques ou des fous, auxquels fait allusion Descartes dans la première *Méditation*⁴. Comme ceux qui pensent être des rois alors qu'ils sont très pauvres, les individus qui pensent avoir un corps de verre sont un exemple tout à fait spectaculaire des pouvoirs de l'imagination, et de la manière dont l'esprit peut altérer et transformer la perception de la réalité. En même temps, ces dérèglements de l'imagination sont aussi l'effet de l'expérience et d'une impression particulièrement vive, comme le montre la nouvelle de Cervantès, « Le licencié de verre »⁵. C'est à la suite de ce que l'on appellerait aujourd'hui une expérience traumatisante que le licencié de verre perd l'esprit et est affecté de ce symptôme clinique, lié à un sentiment de grande fragilité. Même si Cervantès présente le phénomène de manière ironique, il l'inscrit dans la continuité d'un récit qui permet au lecteur d'en saisir les causes. Que nous apprennent donc les extravagances de l'imagination sur la question de l'unité du corps et de l'esprit ? Faut-il y voir le signe d'une indépendance de l'esprit vis-à-vis du corps ou plutôt l'expression paradoxale de leur union ? Enfin, l'expérience apparente de l'absence d'unité du corps et de l'esprit telle qu'elle se manifeste dans les symptômes de négation du corps par l'esprit, ou de déni de corporéité, conduit-elle pour autant à remettre en cause leur union ? Les extravagances ou maladies de l'imagination constituent non seulement un symptôme clinique, mais également l'occasion d'une réflexion sur la nature métaphysique de l'esprit et du corps. Si le sujet du doute cartésien exclut l'extravagance des fous, les considérations formulées par Hobbes et Locke semblent au contraire prendre en compte la fragilité d'un esprit travaillé par la possibilité d'une telle *extravagance*. Néanmoins, plutôt que d'opposer le sujet cartésien à la psychologie empiriste, nous tenterons de voir dans la signification du terme de *mind*, son origine et son évolution, certains des éléments pouvant expliquer chez Hobbes et Locke l'instabilité relative des contenus mentaux.

⁴ *Ibid.*, p. 406.

⁵ Cervantès, *Nouvelles exemplaires*, éd. J. Cassou, Paris, Gallimard, 1981.

Descartes : exclusion de la folie et exclusion de l'imagination

La référence faite par Descartes aux « corps de verre » dans la première *Méditation* établit un parallèle entre les extravagances de l'imagination et la folie. L'hypothèse selon laquelle la perception du monde qui l'entoure pourrait n'être que le fruit de son imagination est ensuite écartée, car cela signifierait que son imagination est semblable à celle des fous, qui imaginent ce qui n'est pas et conçoivent dans leur esprit des images qui ne correspondent pas à la réalité, entre d'autres termes des visions fausses et extravagantes. Plus exactement, ceux qui « s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre », sont des insensés, car ils nient l'évidence. Aussi, nier que ces mains et ce corps sont à moi, ce serait être comparable à ces insensés. Même si ce n'est pas tant l'imagination qui est ici en cause, que le fait de douter des sens là où il n'y a pas de raison de le faire, si Descartes prend l'exemple des corps de verre, c'est bien pour donner un exemple de la manière dont l'imagination peut altérer le jugement et la perception. La folie apparaît comme un effet de l'imagination, et l'imagination déréglée comme un signe de folie.

C'est le lien entre *feindre* et *imaginer* qui conduira Descartes à exclure l'imagination dans la connaissance de soi à la méditation seconde. Il y a ainsi dans le geste cartésien une double exclusion : à l'exclusion de la folie, mise en évidence par Foucault, il faut ajouter l'exclusion de l'imagination. Mais ces deux exclusions ne sont pas sans rapport, et elles constituent peut-être même les deux aspects d'une même exclusion. En effet, si la folie est exclue, ce n'est pas seulement, comme l'a souligné Foucault, pour mettre la folie à distance, ce que l'on pourrait appeler une exclusion négative⁶. C'est également pour affirmer la raison d'un sujet qui, parce qu'il doute, ne peut être fou, ce qui constitue alors une exclusion positive : affirmation du sujet qui doute et exclusion de la possibilité de la folie apparaissent alors comme une seule et même opération, par laquelle le *cogito* s'affirme comme pure relation de la pensée à elle-même. Ce n'est pas parce qu'il n'est pas fou que le sujet peut affirmer la puissance de la raison dans le doute, mais c'est bien en doutant, par cet acte de la pensée qu'est le doute, que le sujet exclut la folie. En d'autres termes, ce n'est pas l'absence de folie qui est condition de la possibilité du doute, mais le doute lui-même qui manifeste par son acte l'absence de folie. Nous parlons ici d'exclusion positive, au sens où il n'est pas tant question de rejeter la folie hors du do-

⁶ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Tel-Gallimard, 1972, p. 56 sq.

maine de la pensée, que d'affirmer par la pensée la possibilité d'une *victoire* sur la folie. Or cet acte d'affirmation ne doit pas s'entendre comme une possibilité réservée aux hommes raisonnables, qui marquerait leur différence avec le fou, mais comme la possibilité universelle, offerte à tout homme, d'exclure la folie par le doute, en tant qu'il conduit paradoxalement le sujet à la certitude, certitude de la pensée et certitude de sa propre existence. Or cette exclusion de la folie est en même temps exclusion du rapport imaginaire à soi, lequel passe nécessairement par le corps. Le problème, de ce point de vue, n'est pas tant d'imaginer ou de ne pas imaginer avoir un corps de verre, que de chercher à se connaître par l'imagination, c'est-à-dire en s'imaginant être tel ou tel. En excluant la folie, Descartes exclut en même temps l'imagination, et ce que l'on pourrait appeler le sujet psychologique, qui ne conduit qu'à des connaissances confuses. Le *cogito* n'est pas connaissance confuse d'un moi imaginaire, mais connaissance distincte, par l'acte même de penser, de notre véritable nature, à savoir la substance pensante.

Il n'était donc pas question, par cette exclusion, de chercher à enfermer les fous, malgré la coïncidence suggérée par Foucault entre le moment philosophique cartésien, et le moment institutionnel de l'enfermement, avec la création de l'hôpital général en 1656. Cette exclusion est aussi une manière de dire que le doute, qui rend possible la certitude du *cogito*, ne dépend pas du caractère, ou de l'*ingenium* de chacun et de la différence des esprits, ou encore de l'imagination. Plutôt qu'un moment normatif, par lequel la raison des modernes sympathiserait avec la contrainte sociale, la double exclusion cartésienne de la folie et de l'imagination peut apparaître comme un moment de liberté, dans lequel la raison affirme qu'elle n'a pas à s'occuper de la folie, précisément parce qu'elle l'exclut. Il faut ici souligner la force de la reprise derridienne de la perspective ouverte par Foucault d'un retour à Freud, dans le commentaire qu'il donne de la formule quelque peu énigmatique de l'*Histoire de la folie* : « être juste avec Freud »⁷. Ce retour à Freud est en même un retour de Freud à Descartes, dans une perspective assez proche de celle de Lacan, exprimant de manière ironique son animosité contre le « cogito des dentistes »⁸. Derrida souligne l'intérêt d'un retour à Freud,

⁷ Jacques Derrida, « 'Être juste avec Freud'. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », in *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 139–195.

⁸ Cf. Pascale Gillot, « Descartes contemporain. Subjectivité et ordre symbolique : Descartes lu par Lacan », in Éric Marquer et Paul Rateau (éd.), *Nouveaux regards sur l'âge classique: usages contemporains et relecture*, Éditions de la Sorbonne (à paraître).

qui nous conduit, par-delà les théories de la psychologie empiriste et associationniste, à un *sujet du langage*, dépouillé de ses particularités psychologiques, et capable, par la méditation, c'est-à-dire par l'ascèse de la pensée et du discours, de faire retour vers un « point originaire »⁹ : l'esprit ne s'y définit pas alors comme une norme, ou une forme particulière, susceptible de recevoir des caractérisations définies en terme de santé ou de maladie. L'exclusion cartésienne de la folie et de l'imagination signifie aussi que les seules règles que la pensée doit suivre sont celles de la rigueur et de la logique.

En réalité, la distinction entre le *cogito* comme sujet de la pensée et le moi psychologique comme objet de l'introspection est certainement plus difficile à établir que ne le suggère la perspective d'un retour à Freud telle que la présente Derrida commentant Foucault, et l'idée d'une *medicina mentis* telle qu'elle se développe après Descartes montre certainement la complexité des liens entre logique et psychologie. Quoi qu'il en soit, ce retour vers la double exclusion cartésienne de la folie et de l'imagination permet de mesurer les écarts ou la différence d'objet qui caractérise la perspective cartésienne et la perspective empiriste de Locke. D'une certaine manière, elle permet aussi de comprendre la différence entre la philosophie de l'esprit telle que la conçoit Descartes et la *philosophy of mind* telle que la développe Locke. C'est cette différence, y compris dans la compréhension respective des termes de *mind* et d'esprit (*mens*), qui pourra aussi peut-être éclairer ce que l'on est volontiers tenté de qualifier comme l'histoire d'un malentendu. Remarquons que Locke est le grand absent de *L'histoire de la folie*, alors que le théoricien de « l'association des idées » fournit certainement à l'histoire de la maladie mentale l'un de ses concepts clés¹⁰. Mais le silence de Foucault à propos de Locke n'est peut-être qu'un paradoxe apparent. Même si Locke développe, sous la double influence de Bacon et de Descartes, l'idée d'une « conduite de l'entendement », la conception de l'esprit qui émerge est très différente : la spécificité de la notion lockéenne de *mind* a été soulignée par Philippe Hamou, en particulier à partir de l'idée d'une *accidentalité de la pensée*, faisant contrepoint à la notion cartésienne de substance

⁹ Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 86.

¹⁰ Kathryn Tabb, « Locke on Enthusiasm and the Association of Ideas », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, volume 9, 2018.

pensante¹¹. Pourtant ces différences de conception peuvent aussi s'expliquer par des différences de méthode ou des différences d'objet, qui elles-mêmes dissimulent des glissements sémantiques que seule l'histoire de la langue peut faire apparaître.

Le terme de *wit*, qui correspond au latin *ingenium*, est en général utilisé jusqu'à la fin du XVI^e siècle, pour désigner l'esprit, aussi bien dans les textes en langue anglaise, que dans les textes en langue espagnole (*ingenio*)¹². Mais le terme de *wit* va désigner peu à peu le trait d'esprit, le jeu de mots brillant, en particulier sous la plume de Hobbes, qui en fait la critique. Il ne s'agit bien entendu pas d'un nouveau sens, puisque l'acuité et la finesse correspondent également au sens classique de l'*ingenium*, en tant qu'il est lié à l'invention, et donc à l'imagination. Mais il s'agit plutôt d'une restriction du sens de l'*ingenium*¹³. Or dans la langue philosophique de Hobbes, l'évolution du sens de *wit* semble accompagner l'extension de l'usage du terme de *mind* pour désigner l'esprit. Plus exactement, la restriction du sens du terme de *wit* s'accompagne d'une redéfinition du terme de *mind* entendue comme cette capacité que chaque homme a, grâce à la science, de développer ses facultés intellectuelles, et plus particulièrement son jugement. On ne trouvera certes pas chez Hobbes la possibilité d'une exclusion de l'imagination, puisque selon la perspective matérialiste qui est la sienne, l'esprit n'est pas cette substance immatérielle ou incorporelle, dont je pourrais connaître la nature par un acte de réflexion. Le progrès de l'esprit et l'acquisition de la science se font grâce au langage et à l'usage correct des dénominations. Sans ces dénominations, les pensées, dont la nature reste fondamentalement imaginative, restent incertaines, soumises aux aléas du désir ou de l'expérience, et dépendent donc du naturel ou de l'*ingenium* de chaque individu. On retrouve chez Locke cette double caractéristique de l'esprit (*mind*). D'un côté, parce que les idées vien-

¹¹ Philippe Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit : Locke et l'invention du mind*, Paris, Ithaque, 2018. Cf. ma présentation et discussion de cet ouvrage dans Bulletin d'Études Hobbesiennes II (XXX), *Archives de philosophie*, cahier 2019/2, tome 82, p. 444–448.

¹² Juan Huarte, *Examen de ingenios para la ciencias*, Madrid, Ed. Nacional, 1976 (1575) [*Examen des esprits pour les sciences*, trad. J.-B. Echarren, Biarritz, Atlantica, 2000] ; Walter Charleton, *Two discourses: I. Concerning the Different Wits of Men. II. Of the Mysteries of Vintners*, Londres, 1675.

¹³ Cf. Éric Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 307–336.

ment de l'expérience, leur apparition et leur succession dans l'esprit sont souvent aléatoires, et cette succession peut volontiers prendre la forme de rêveries vagabondes, qui expriment le pouvoir de l'imagination, c'est-à-dire en réalité la forme imaginative de tout esprit lorsqu'il est en quelque sorte laissé à lui-même. Mais d'un autre côté, il est possible, grâce à un usage rigoureux du langage et aux principes de la méthode, de conduire son entendement, et de former des raisonnements corrects, en disciplinant ce flux spontané que constituent les idées, « ces puissances invisibles » qui gouvernent les hommes, selon la formule de Locke dans *De la conduite de l'entendement*¹⁴. Mais la notion de *mind*, comme réalité et comme concept, est complexe. L'un des indices de cette complexité est la voie métaphorique que Locke semble avoir choisie pour décrire les phénomènes mentaux.

Clay Cottage et *white Paper* : métaphores du corps et de l'esprit chez Locke

Aussi bien dans l'*Essai* que dans la *Conduite de l'Entendement* ou les *Quelques pensées sur l'éducation*, Locke utilise fréquemment des métaphores pour désigner le corps et l'esprit. La métaphore la plus célèbre est celle de la page blanche, par laquelle Locke exprime l'idée que l'esprit ne possède aucune idée innée et acquiert toutes ses idées par l'expérience. Le succès de cette métaphore, qui réactive en partie certaines images d'origine aristotélicienne ou stoïcienne, peut s'expliquer notamment par le fait qu'elle exprime de manière particulièrement claire la position empiriste de Locke ainsi qu'une alternative à un innéisme de type cartésien. Mais il faut également souligner le fait que le recours aux métaphores pour désigner l'esprit ou les idées chez Locke est constant ou du moins récurrent. On trouve ainsi d'autres métaphores tout aussi suggestives : l'esprit y est comparé à un cabinet secret ou à la scène d'un théâtre, et les idées, ces puissances invisibles, sont comparées à des marionnettes¹⁵.

¹⁴ Locke, *De la conduite de l'entendement*, trad. Y. Michaud, Paris, Vrin, 1975, p. 14.

¹⁵ Cette étude des métaphores du corps et de l'esprit chez Locke fut d'abord menée dans le cadre d'un workshop organisé à l'université de Columbia par Chantal Jaquet et John Morrisson, « Mind and Body in Early Modern Philosophy. A Franco-American Philosophical Symposium » (22–23 juin 2015). L'ouvrage de Philippe Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit : Locke et l'invention du mind*, publié en 2018, consacre de longs développements à ces questions, de manière approfondie et systématique, dans une

De manière générale, le recours à la métaphore pour désigner l'esprit peut s'expliquer aisément, car la métaphore est un procédé particulièrement commode pour désigner un ensemble de phénomènes mentaux ou psychiques qui semblent échapper à l'observation et avoir un caractère essentiellement privé. La métaphore donne une image de ce qui se soustrait à toute image et à tout regard extérieur, elle est un moyen de rendre visible ce qui semble par nature invisible ; et même si l'esprit n'est pas considéré comme substance immatérielle, il désigne un ensemble d'opérations qui ne se réduisent pas à des phénomènes physiques et correspondent à une certaine abstraction : l'esprit est en effet, en différents sens, une notion abstraite ou un concept, que la métaphore permet de représenter, voire de définir. Mais la question est justement de savoir si une métaphore peut tenir lieu de définition. Or avec Locke précisément, il semble que l'on doive se contenter d'une métaphore pour comprendre ce qu'est l'esprit, puisque ni l'*Essai* ni la *Conduite de l'entendement* n'en donnent à proprement parler de définition ; à moins que le recours à la métaphore n'ajoute au contraire *quelque chose* à la définition, et qu'elle doive être considérée comme un gain théorique et un choix philosophique, plutôt que comme un pis-aller ou un simple procédé rhétorique ou pédagogique. Mais pourquoi Locke a-t-il aussi recours à la métaphore pour désigner le corps ? Si la métaphore est un moyen de représenter l'irreprésentable, elle n'est pas nécessaire pour comprendre ce qu'est le corps qui, à la différence de l'esprit, peut être observé et décrit. Le corps est d'ailleurs en général une source particulièrement féconde de métaphores, plutôt qu'objet lui-même d'un traitement métaphorique. Or Locke n'est pas moins friand de métaphores lorsqu'il parle du corps que lorsqu'il parle de l'esprit et l'image de la « maison d'argile » (*clay-cottage*) par laquelle il désigne le corps n'est pas moins riche d'enseignements que la célèbre métaphore de la page blanche¹⁶. Quoi qu'il en soit, l'image de la page blanche évoquée par Locke est probablement l'une des plus célèbres métaphores pour décrire l'esprit. Elle se trouve au début du livre 2 de l'*Essai*, dans un passage tout aussi célèbre :

perspective beaucoup plus ample que l'étude dont il est question ici. Dans la mesure du possible, la présente contribution s'efforce d'intégrer l'apport de Philippe Hamou.

¹⁶ Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, §2: "the clay-cottage is not to be neglected", ed. Ruth W. Grant and Nathan Tarcov, Indianapolis, Hackett Publishing Co., Inc, 1996.

§2. Toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion.

Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? À cela je réponds en un mot, de l'*expérience* : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine.¹⁷

Il y a bien sûr un paradoxe, comme souvent dans l'histoire des métaphores, à propos de la métaphore de la page blanche : cette métaphore est en effet souvent attachée au nom de Locke parce qu'elle semble exprimer ou résumer son empirisme, mais elle est bien sûr largement présente dans la tradition philosophique, d'Aristote à Hobbes, qui utilise l'expression dans les *Elements of Law* à titre d'hypothèse, et dans le *Leviathan*, où il compare les esprits du vulgaire à une feuille blanche, à la différence de l'esprit des puissants et des doctes¹⁸.

Locke se réfère d'ailleurs à la métaphore comme à une expression courante (« *as we say* ») et même si l'hypothèse a une valeur différente de celle qu'elle a chez Hobbes, elle n'en demeure pas moins une hypothèse. En effet, chez Hobbes, il s'agit d'opposer à l'hypothèse de la page blanche la réalité de l'esprit des hommes, obscurci par les passions. Pour Locke, l'hypothèse a une autre

¹⁷ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, éd. P. Hamou, Paris, Le livre de poche, 2009, p. 216.

¹⁸ « [...] and therefore if the minds of men were all of white paper, they would almost equally be disposed to acknowledge whatsoever should be in right method, and right ratiocination delivered unto them », Hobbes, *Human nature and De Corpore politico*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1999, p. 62–63 (*Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. D. Weber, Paris, Le livre de poche, 2003, p. 149) ; « [...] alors que les esprits du vulgaire, à moins qu'ils ne soient teintés par une dépendance à l'égard des puissants, ou que les docteurs n'aient griffonné leurs opinions dessus, sont comme une feuille blanche, prête à recevoir tout ce qui y sera imprimé de par l'autorité publique », Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 360. « whereas the common people's minds, unless they be tainted with dependance on the potent, or scribbled over the opinions of their doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them », *Leviathan*, ed. Gaskin, *op. cit.*, p. 224.

valeur : en supposant que l'esprit est une page blanche, on pourra expliquer que l'ensemble des idées vient de l'expérience, et l'hypothèse de la page blanche rend donc l'innéisme non nécessaire. Bien évidemment, il ne peut s'agir que d'une supposition, puisqu'affirmer que l'esprit est une page blanche suppose d'imaginer l'esprit avant toute expérience. L'esprit n'est donc jamais phénoménalement comme une page blanche, il s'agit simplement d'une forme d'abstraction ou d'expérience de pensée par laquelle on rend compte de ce que serait l'esprit avant l'expérience. L'image renvoie comme dans la tradition à l'idée d'un support et confère à la mémoire un rôle essentiel. Mais dans l'empirisme de Locke, l'image de la page blanche s'oppose surtout à l'idée d'une impression originaire (« *natural and original impression* »), ou de principes imprimés dès l'origine dans l'esprit¹⁹.

La question de la critique de l'innéisme par Locke mériterait évidemment de plus amples analyses, s'ajoutant aux nombreuses études déjà réalisées sur ce sujet. Rappelons simplement l'argument de Locke au début du livre 2 : supposer que l'esprit est une page blanche permet de comprendre que l'idée d'une impression originaire n'est pas nécessaire, et que l'on peut rendre compte de l'origine de toutes les connaissances à partir de deux types d'observation : « les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles » et les observations que nous faisons « sur les opérations intérieures de notre âme »²⁰. Ces deux sources, sensation ou réflexion, c'est-à-dire la perception des opérations de notre âme, permettent de ramener toutes les connaissances à une impression qui affecte l'esprit de manière extérieure, la réflexion n'étant elle-même qu'une observation par l'esprit de ses propres opérations, qui suppose cette première source qu'est la sensation. De ce point de vue, malgré le caractère interne de la réflexion, celle-ci ne contredit évidemment pas l'hypothèse de la page blanche, et l'intériorité de la réflexion, si intériorité il y a, ne désigne que l'exercice de la pensée consciente d'elle-même, et non l'objet même de la pensée, ni une forme d'intériorité à laquelle la réflexion donnerait accès et qui désignerait une forme d'identité, privée ou secrète, un moi profond que la réflexion révélerait grâce à l'introspection²¹.

¹⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Press Oxford, 1979, p. 59 (*Essai, op. cit.*, p. 149).

²⁰ *Essai, op. cit.*, p. 61.

²¹ On peut néanmoins se demander comment l'image de la page blanche rend compte de cette activité de l'esprit qu'est la réflexion, et l'image du miroir, que l'on trouve chez

Quoi qu'il en soit, l'image de la page blanche est utilisée par Locke comme la reprise ponctuelle d'une expression relativement courante, ou d'une tradition philosophique, mais elle joue un rôle important pour comprendre la réfutation sans concession de l'innéisme. Elle ne joue pas directement un rôle du point de vue de l'argumentation contre l'innéisme, que Locke a largement développée dans le premier livre, en se fondant sur de nombreux exemples, mais l'image de la page blanche joue d'une certaine manière le rôle de contre-métaphore, puisque Locke l'oppose au réseau de métaphores autour duquel s'est constitué l'innéisme – l'innéisme de Herbert de Cherbury plutôt que celui de Descartes –, qui repose largement sur une série de notions plus ou moins métaphoriques et largement cohérentes ou convergentes, comme l'impression originaire, le principe gravé dans le cœur, et bien sûr la notion de *caractère* qui traverse l'âge classique. Par ailleurs, l'image de la page blanche n'est pas une notion isolée dans l'œuvre de Locke. On la trouve dans l'*Essai*, pour exprimer la perméabilité de l'esprit des enfants : « Et les esprits des enfants étant alors sans connaissance, et indifférents à toute sorte d'opinions, reçoivent les impressions qu'on leur veut donner ; semblables à du papier blanc sur lequel on écrit les caractères qu'on veut »²². L'image de la page blanche fait également l'objet d'une reprise métaphorique dans les *Pensées sur l'éducation*, toujours associée à la notion de caractère²³. La dimension métaphorique est plus visible, et elle est liée notamment à l'orientation pédagogique de l'ouvrage, mais là encore, la comparaison – puisqu'il s'agit ici plutôt d'une comparaison – nous renseigne sur la nature de l'esprit, et nous indique ses qualités et propriétés : l'esprit est particulièrement réceptif aux impressions et surtout aux impressions violentes, ce qui en fait une proie facile pour les maîtres de secte. Au-delà de la dimension pittoresque ou suggestive de la métaphore, qui permet de suggérer le lien entre la fragilité de

Bacon ou Hobbes, semble de ce point de vue plus appropriée que celle de la page blanche.

²² Locke, *Essai, op. cit.*, p. 123.

²³ « Il est impossible que les enfants apprennent quelque chose, lorsque leurs pensées sont dominées et troublées par quelque passion, notamment par la peur qui, plus qu'aucun autre sentiment, fait une profonde impression sur leurs tendres et faibles esprits. Maintenez l'esprit de l'enfant dans un état de calme et de paix, si vous voulez qu'il profite de vos instructions et qu'il acquière de nouvelles connaissances. Il n'est pas moins impossible de tracer des caractères réguliers dans un esprit que la terreur agite qu'il ne le serait d'écrire sur une feuille de papier qui tremble », Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin, 1992, p. 161.

l'esprit et la vulnérabilité de l'enfant, tremblant devant la menace ou la punition, la question de la faiblesse de l'esprit occupe une place centrale chez Locke et constitue, du point de vue de sa définition, une propriété déterminante. La fragilité est non seulement le signe de sa dépendance vis-à-vis de l'extériorité, de la multiplicité des sensations, et donc de sa dépendance par rapport au corps, mais elle est également un élément de la nature même de l'esprit : pour Locke l'esprit est essentiellement fragile. De ce point de vue, les défauts naturels de l'enfance que sont l'étourderie, la distraction, l'inconstance, la mobilité de la pensée, sont aussi les défauts naturels de l'esprit, qui comme les enfants, se tourne d'abord vers l'extériorité avant de pouvoir acquérir une certaine solidité et une certaine constance, c'est-à-dire une certaine stabilité dans la perception du rapport entre idées.

Cette fragilité de l'esprit prescrit une tâche pédagogique et philosophique de tous les instants, qui est la recherche des moyens et des conditions favorables au progrès de l'esprit, par une discipline de l'attention, la recherche de support ou d'astuces pour soulager le travail de la mémoire, ou celle d'une méthode pour ordonner les transitions entre les idées. Mobilité et fragilité de l'esprit sont présentées comme des défauts, mais ce ne sont pas nécessairement des éléments négatifs ponctuels ou accidentels qui, à la manière d'une distraction, détourne l'esprit du droit chemin ou de son chemin naturel, car il est probable qu'un tel chemin de l'esprit n'existe pas pour Locke, puisque l'esprit se caractérise naturellement par cette tendance à la rêverie (*wandering*), voire à l'association d'idées ou à la divagation, que seul l'exercice, la pratique et l'acquisition de bonnes habitudes mentales permettent de discipliner.

En fin de compte, l'image de la page blanche structure un certain nombre de développements de Locke sur la nature de l'esprit, ou plus exactement elle reste présente en filigrane. L'image est éclairante, car elle constitue une sorte de modèle, et pourtant elle n'est qu'une caractérisation négative, une sorte d'hypothèse comparable à la fiction de l'état de nature, ou bien une forme d'abstraction. Mais cette détermination négative permet en même temps de rendre compte de la nature de l'esprit, qui n'a pas de véritable existence ou réalité en-dehors des chemins qu'il emprunte, de la manière dont il conserve et réfléchit l'expérience, ou encore, qui n'a pas d'existence en-dehors de sa propre histoire, avant laquelle l'esprit n'est qu'une feuille vierge.

Les autres métaphores utilisées par Locke pour décrire l'esprit vont dans le même sens. Tout d'abord, il faut relever un certain nombre de comparaisons

entre l'esprit et l'œil, comparaison qui apparaît dès la préface de l'*Essai*, et qui suit une autre comparaison en un sens tout aussi classique, celle de la recherche de la vérité et de la chasse :

Les recherches où l'entendement s'engage pour trouver la vérité, sont une espèce de chasse où la poursuite même fait une grande partie du plaisir. Chaque pas que l'esprit fait dans la connaissance est une espèce de découverte qui est non seulement nouvelle, mais aussi la plus parfaite, du moins pour le présent. Car l'entendement, semblable à l'œil, ne jugeant des objets que par sa propre vue, ne peut que prendre plaisir aux découvertes qu'il fait, moins inquiet pour ce qui lui est échappé, parce qu'il ignore ce que c'est.²⁴

L'une des métaphores les plus remarquables pour désigner l'esprit est celle de la chandelle : bien évidemment, la question des relations métaphoriques entre l'esprit et la lumière a une longue histoire, de la tradition biblique à la lumière naturelle, ainsi que les différents sens ou niveaux d'opposition entre le clair et l'obscur, et Locke reprend abondamment cette opposition, en se glissant dans un jeu de métaphores bien structuré, comme lorsqu'il évoque au livre IV le crépuscule de la probabilité (*twilight of probability*)²⁵. Mais au-delà de ce contexte général, la comparaison de l'esprit avec la chandelle doit être prise en considération de manière attentive.

Car je vous prie, un valet paresseux et revêche qui pouvant travailler de nuit à la chandelle, n'aurait pas voulu le faire, aurait-il bonne grâce de dire pour excuse que le Soleil n'étant pas levé, il n'avait pas pu jouir de l'éclatante lumière de cet astre ? Il en est de même à notre égard, si nous négligeons de nous servir des lumières que Dieu nous a données. Notre esprit est comme une chandelle que nous avons devant les yeux, et qui répand assez de lumière pour nous éclairer dans toutes nos affaires. Nous devons être satisfaits des découvertes que nous pouvons faire à la faveur de cette lumière. Nous ferons toujours un bon usage de notre entendement, si nous considérons tous les objets par rapport à la proportion qu'ils ont avec nos facultés, pleinement convaincus que ce n'est que sur ce pied-là que la con-

²⁴ Locke, *Essai*, préface, *op. cit.*, p. 67-68.

²⁵ Locke, *Essai*, *op. cit.*, p. 945 (*Essay*, *op. cit.*, p. 652).

naissance peut nous en être proposée ; et si, au lieu de demander absolument, et par un excès de délicatesse, une démonstration et une certitude entière, nous nous contentons d'une simple probabilité, lorsque nous ne pouvons obtenir qu'une probabilité, et que ce degré de connaissance suffit pour régler tous nos intérêts dans ce monde. Que si nous voulons douter de chaque chose en particulier, parce que nous ne pouvons pas les connaître tous avec certitude, nous serons aussi déraisonnables qu'un homme qui ne voudrait pas se servir de ses jambes pour se tirer d'un lieu dangereux, mais qui s'opiniâtrerait à y demeurer et à y périr misérablement, sous prétexte qu'il n'aurait point d'ailes pour échapper avec plus de vitesse²⁶.

L'image de la chandelle suggère bien entendu que la lumière relativement faible et vacillante de notre esprit ne peut éclairer que ce qui nous entoure, nous mettant ainsi en garde contre toute forme d'illumination. La métaphore est encadrée par deux comparaisons très concrètes, la première avec le valet revêché et paresseux pouvant travailler de nuit avec la chandelle, où l'expression est ici à prendre évidemment au sens propre. La seconde avec l'homme qui ne voudrait pas se servir de ses jambes pour se tirer d'un lieu dangereux. Cette seconde comparaison a non seulement pour effet de rendre l'argument plus concret, mais elle indique une analogie entre le corps et l'esprit, selon un procédé qui n'est pas isolé dans l'œuvre de Locke, et qui peut notamment être mise en rapport avec l'affirmation « Il en est des pensées de l'esprit comme des mouvements du corps »²⁷. Ne pas servir de son esprit en utilisant les forces dont nous disposons c'est d'une certaine manière comme ne pas se servir de ses jambes, sous prétexte que nous n'avons pas d'aile.

Il est au moins remarquable, ici, de voir qu'une fois de plus, le recours à la métaphore et à la comparaison apparaît comme le signe de la nécessité de prendre un détour pour parler de l'esprit. Certes, parler du corps pour penser par analogie l'esprit est un procédé courant, mais le caractère ostensible et excessivement présent de la métaphore apparaît ici presque comme le signe de l'impossibilité de parler de l'esprit comme d'un concept unifié ou bien sûr d'une substance distincte. Cette manière de désigner indirectement l'esprit a une dimension à la fois religieuse (l'esprit est une certaine force, modeste, que Dieu nous a donnée, et dont nous devons, comme créature raisonnable,

²⁶ Locke, *Essai, op. cit.*, p. 129-130 (*Essay, op. cit.*, p. 45-46).

²⁷ Locke, *Essai, op. cit.*, p. 399.

apprendre à faire usage) et pratique (nous devons nous attacher à ce que notre esprit peut éclairer et notamment au domaine de la probabilité, même si Locke distingue par ailleurs connaissance et probabilité).

On peut formuler une conclusion générale sur ce point, à propos de la métaphore de l'esprit comme chandelle : cette métaphore fait écho à l'ensemble des caractérisations de l'esprit dans l'*Essai* et la *Conduite de l'entendement*, où Locke insiste à de nombreuses reprises sur la faiblesse ou la fragilité de l'esprit, comme la flamme vacillante de la chandelle, sa mobilité et la nécessité d'en prendre soin. Enfin, il ne faut pas considérer que cette fragilité est un défaut, ou qu'elle est simplement un défaut, car elle désigne le phénomène même de l'esprit qui peut certes acquérir une forme de solidité et de fermeté dans le jugement grâce à la méthode et la discipline, mais l'esprit à l'état naissant a souvent une forme aléatoire, spontanée, comme le rappelle le début de l'*Essai*²⁸. Enfin, il faut relever l'importance de la comparaison de l'esprit avec un « *empty cabinet* » : « D'abord les sens remplissent, pour ainsi dire, notre esprit (*empty cabinet*) de diverses idées qu'il n'avait point ; et l'esprit se rendant peu à peu ces idées familières, les place dans sa mémoire, et leur donne des noms »²⁹. L'image renvoie d'un côté à l'intériorité de l'esprit et de l'autre à la page blanche, puisqu'il n'y a rien dans l'esprit avant que les sens ne le remplissent. L'esprit reste donc un cabinet, une fois qu'il est rempli d'idées, ce qui suppose donc un travail de la réflexion et du regard. Réfléchir, c'est regarder avec l'œil de l'esprit et examiner les idées qui sont en lui, mais de cette vacuité originaire, l'esprit conservera toujours une certaine relation d'étrangeté à ses propres idées, même si la réflexion donne accès de manière immédiate à ses propres idées. C'est ce qui explique que l'esprit, théâtre peuplé de marionnettes, peut être le jeu de ses propres idées, qui sont des puissances invisibles. Il y a à la fois une dimension spéculaire (l'esprit spectateur de ses propres idées) et une dimension illusionniste. C'est aussi que l'esprit n'est pas un cabinet hermétique, et qu'il reste sans cesse assailli par de nouvelles perceptions, comme cela est suggéré à plusieurs

²⁸ « Tel est le contentement de ceux qui laissent agir librement leur esprit dans la recherche de la vérité, et qui en écrivant suivent leurs propres pensées [...] Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant. Je les jetai sur le papier ; et ces pensées formées à la hâte que j'écrivis pour les montrer à mes amis à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité ; qui ayant été commencé par hasard, et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces détachées », Locke, *Essai*, *op. cit.*, p. 68-69.

²⁹ Locke, *Essai*, *op. cit.*, p. 143.

reprises dans la *Conduite de l'entendement*. Quelle relation les métaphores de l'esprit entretiennent-elle avec les métaphores du corps ? Dans les *Quelques pensées sur l'éducation*, on trouve la métaphore de la maison d'argile pour désigner le corps.

J'imagine que l'esprit des enfants pourrait être dirigé d'un côté ou d'un autre, aussi facilement que l'eau elle-même. Mais bien que l'esprit soit la partie principale de la nature humaine et que l'éducation doivent surtout porter sur le dedans de l'homme, il ne faut cependant pas oublier de prendre soin de notre maison d'argile (*clay cottage*). C'est donc par là que je vais commencer, en traitant de la santé du corps³⁰.

L'idée de la maison d'argile renvoie à la fragilité du corps, qui constitue à la fois pour Locke médecin et homme à la santé fragile une question importante. Le soin du corps, comme le soin de l'esprit, renvoie donc à la nécessité de s'occuper de ce qui, sans discipline ou sans attention, risque de se détériorer. Mais il y a aussi dans l'idée de la maison d'argile une forme d'analogie avec l'esprit comme page blanche, pour désigner la possibilité de recevoir toutes les formes, et une forme de plasticité, qui fait que le corps que l'on acquiert est le résultat de l'expérience. Le corps est déterminé par ses rencontres et ses habitudes : *use, practice, habits*, sont ainsi des termes qui reviennent souvent chez Locke et la question du pouvoir de l'habitude (« *what use can do ?* ») est au centre de bien des développements de la *Conduite de l'entendement*. De même que l'esprit peut recevoir tous les caractères, le corps peut prendre toutes les positions, avant que l'habitude n'ait déterminé ses mouvements : d'où la nécessité de libérer les mouvements du corps, afin de ne pas l'enfermer dans un espace restreint tel un animal tournant autour de son pieux ou un homme qui ne quitte jamais le clocher de son village³¹. En réalité, le soin du corps et le soin de l'esprit font l'objet d'une attention constante et parallèle aussi bien dans l'*Essai* que dans la *Conduite de l'entendement*, ou encore dans les *Quelques pensées sur l'éducation*, dans ce passage éclairant pour la question des rapports entre le corps et l'esprit :

1. Un esprit sain dans un corps sain, telle est la brève, mais complète, définition de bonheur dans ce monde. L'homme qui possède ces deux avantages

³⁰ Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, *op. cit.*, p. 3.

³¹ Locke, *Essai*, *op. cit.*, p. 160.

n'a plus grand'chose à désirer. Celui auquel manque l'un ou l'autre ne saurait guère profiter de n'importe quel autre bien. Le bonheur ou le malheur de l'homme est en grande partie son œuvre. Celui dont l'esprit ne sait pas se diriger avec sagesse ne suivra jamais le droit chemin ; et celui dont le corps est faible et délabré, sera incapable d'y marcher. Il y a, je l'avoue, des gens dont le corps et l'esprit sont naturellement si vigoureux, si bien constitués, qu'ils n'ont pas grand besoin du secours d'autrui. Dès le berceau, par la seule force de leur génie naturel, ils sont portés à tout ce qui est excellent ; par le seul privilège de leur heureuse organisation, ils sont en état de faire merveille. Mais les exemples de ce genre sont rares ; et je crois pouvoir dire que les neuf dixièmes des hommes que nous connaissons, sont ce qu'ils sont, bons ou mauvais, utiles ou nuisibles, par l'effet de leur éducation.³²

Locke n'évoque pas de manière précise les rapports du corps et de l'esprit et il se contente une fois de plus de faire une comparaison entre les deux. Le rôle de l'éducation est aussi important pour le corps que pour l'esprit. De même, dans l'*Essai*, la comparaison avec le corps permet à Locke de montrer que ce n'est pas parce qu'on n'a pas une connaissance de l'esprit que celui-ci n'existe pas, car nous n'avons pas une connaissance de la substance corporelle, et on ne saurait pour autant nier l'existence de la matière. De manière générale, il y a chez Locke une grande cohérence des métaphores pour désigner le corps et l'esprit, ainsi que leurs traits communs. En outre, parler de l'esprit par métaphore permet de considérer l'esprit plus clairement, grâce au corps. Parler par métaphore pour décrire l'esprit conduit à l'enraciner dans le sensible, et à rappeler sa dépendance vis-à-vis des sensations. La métaphore ne joue pas seulement un rôle pédagogique, mais elle indique une limite pour décrire l'esprit : celui-ci correspond essentiellement à un ensemble de phénomènes mentaux, c'est-à-dire d'idées qui apparaissent à ma conscience.

Conclusion

L'imagination peut apparaître à la fois comme le signe d'un décalage entre le corps et l'esprit et comme le signe de leur union ou de leur dépendance mutuelle. Tel était notre point de départ. Mais une comparaison entre Descartes,

³² Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, *op. cit.*, p. 27.

Hobbes et Locke montre que ce que ces auteurs entendent par *esprit* peut désigner des choses très différentes. Lorsque Descartes exclut l'imagination dans la connaissance de l'esprit par lui-même, il écarte toute connaissance de soi fondée sur un rapport imaginaire à soi-même, ainsi que toute forme d'introspection qui aurait pour objet un moi empirique ou un moi affectif. Le geste des *Méditations* n'excluait bien entendu par la possibilité d'une psychologie cartésienne, qui sera l'objet des *Passions de l'âme*. Mais il est évident que le *sujet* des *Méditations*, et le dualisme qui lui correspond, contraste avec l'approche développée par Hobbes et Locke : le *mind* ne peut désigner une substance distincte du corps, car il implique la formation et l'élaboration, à partir de la sensation, d'un ensemble d'idées ou d'états mentaux, qui ne sont jamais en rupture avec l'expérience, et expriment toujours un élément affectif ou passionnel. Quel que soit la rigueur des règles suivies par le jugement et la distance prise par rapport à la *fancy*, la notion de *mind* chez Hobbes et Locke porte toujours en elle la trace de l'expérience et de l'imagination. Pour cette raison, l'exclusion cartésienne de la folie, quel que soit le sens qu'on lui donne, est impossible pour Hobbes et Locke, car toute philosophie de l'esprit est philosophie d'un esprit singulier, attentive à ses formes particulières et à ses errances ou ses extravagances : la notion de *mind* n'est pas seulement pensée dans son opposition avec une âme ou une substance immatérielle, mais aussi dans sa relation à la notion de *wit*, dont elle se distingue peu à peu, mais sans s'en distinguer tout à fait, car le *mind* désigne précisément cet effort ou ce processus par lequel l'individu s'éloigne de son caractère particulier et indiscipliné, pour se transformer grâce au savoir et à la science, mais dont il porte toujours la marque.