

Enthusiasm and Human Nature. About a Letter from Locke to Damaris Cudworth

Philippe Hamou

► **To cite this version:**

Philippe Hamou. Enthusiasm and Human Nature. About a Letter from Locke to Damaris Cudworth. Revue de Métaphysique et de Morale, Presses Universitaires de France, 2008, 10.3917/rmm.083.0337. hal-02322233

HAL Id: hal-02322233

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-02322233>

Submitted on 21 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Enthousiasme et nature humaine. À propos d'une lettre de Locke à Damaris Cudworth

RÉSUMÉ. — *On se propose ici d'éclairer les considérations fameuses sur l'enthousiasme que Locke ajoute à la quatrième édition de l'Essai sur l'entendement humain (1700) à partir de l'examen d'une lettre méconnue que Locke adresse à Damaris Cudworth en 1682. Locke y rejetait comme virtuellement enthousiastes les conceptions de l'amour divin et de la connaissance suprarationnelle développées par le platonicien John Smith dans ses Select Discourses. En rattachant ainsi l'enthousiasme à une forme d'« anthropologie » platonicienne, pour laquelle l'homme peut connaître de manière désincarnée, la lettre à Damaris permet de mieux comprendre la relation du chapitre 19 au projet philosophique général de l'Essai, un ouvrage qui promeut une anthropologie concurrente, pour laquelle il n'est de raison humaine que sous la condition corporelle et sensible.*

ABSTRACT. — *In a letter to Damaris Cudworth written in 1682, Locke gives a critical account of the conceptions of divine love and supra-rational knowledge expressed by the Cambridge Platonist, John Smith, in his Select Discourses (1652). To Locke, such conceptions are dangerously close to enthusiasm. The letter shed some light on the famous chapter "Of Enthusiasm" added to the fourth edition of the Essay Concerning Human Understanding (1700). The link between enthusiasm and a brand of platonic anthropology assessing the human capacity of disincarnated knowledge allows a better understanding of the general project of the Essay, a book in which Locke promotes a new conception of human nature and human reason, stressing its corporeal condition.*

À l'hiver et au printemps 1682, dans les mois qui précèdent son départ pour la Hollande, Locke, alors à Oxford, échange quelques lettres¹ avec Damaris

1. Cf. *The Correspondence of John Locke*, éd. E. de Beer, 8 vol., Oxford, Oxford University Press, 1976-1989. De cet échange, nous ont été conservées trois lettres de Damaris Cudworth – 16 février (684), 27 février (688) et 20 avril (699) – et deux lettres de Locke – 21 février ? (687) et 6 avril (696). La lettre 687 dont nous parlerons ici principalement nous est connue par un brouillon contenu dans le journal de Locke en date du 21 février et publiée pour la première fois par Aaron et Gibb, en appendice à leur édition de Locke, *An Early Draft of the Essay*, 1936. Pour des raisons qui nous échappent, ce document n'apparaît dans l'édition de Beer que sous la forme d'un résumé de l'éditeur. On en retrouve en revanche une transcription complète dans la récente anthologie éditée par Mark Goldie, John Locke, *Selected Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 86-88. Toutes les citations de la lettre 87 renvoient à cette édition. Les traductions des extraits de la correspondance sont nôtres.

Cudworth, la fille du philosophe platonicien Ralph Cudworth, future lady Masham. Il semble que quelques mois auparavant, lors d'un séjour à Londres, une sorte d'idylle se soit nouée entre le philosophe et la jeune femme, qui échangent poèmes et sous-entendus. Mais la correspondance révèle aussi le début d'une relation intellectuelle véritable qui se poursuivra jusqu'à la mort de Locke. L'une des questions sérieuses agitées alors entre John et Damaris est celle de l'inspiration divine et de l'enthousiasme. Dans une longue lettre, Locke explique à son amie pourquoi il ne pense pas, contrairement au platonicien John Smith, que le plus haut degré de vertu humaine doive s'accompagner d'un mode de connaissance divin, transcendant la raison. Et il énonce à cette occasion une critique de l'enthousiasme qui anticipe sur bien des points celle du chapitre 19 du livre IV de l'*Essai*, qui ne paraîtra que dix-huit ans plus tard, dans la quatrième édition de l'ouvrage. Dans ce qui suit, je me propose de présenter brièvement cette réflexion et d'en tirer quelques enseignements pour l'interprétation, aujourd'hui encore controversée, de ce fameux chapitre 19.

John Smith, disparu prématurément en 1652, est l'un des premiers représentants du mouvement dit des « platoniciens de Cambridge ». L'ouvrage que Damaris Cudworth avait demandé à Locke de lire et de commenter est le premier de ses *Select Discourses*² : « *On the true way or method of attaining divine knowledge* ». Smith y distinguait quatre degrés de connaissance (*knowledge*) hiérarchisés : les sens combinés à la raison ; la raison associée aux notions innées ; la raison désincarnée dans son acte de réflexion sur elle-même ; enfin « l'amour divin ». À ces quatre types de connaissance devaient correspondre quatre types d'individus, la vertu étant présentée comme le moyen ou le chemin permettant aux hommes de s'élever vers le type suprême de connaissance et d'être, en transcendant progressivement toutes les passions terrestres. Dans la lettre de février 1682, Locke exprime de grandes réserves sur le *Discours* de Smith qui tiennent en quatre points : l'amour divin n'est pas une connaissance ; l'idée d'une connaissance suprarationnelle est une contradiction dans les termes ; l'amour divin ne pourrait faire de celui qui en est possédé une « nouvelle créature » ; la typologie des hommes que propose Smith est fautive et doit être remplacée par une division tripartite fondée sur un tout autre principe.

Pour commencer donc, Locke exprime son malaise devant ce qui lui semble être un mélange confus de considérations éthiques et épistémologiques. Les différentes sortes de « connaissance (de Dieu) » invoquées par Smith ne sont à

2. Cf. John Smith (1618-1652), *Select Discourses*, 1660 (reproduit in E. T. Campagnac, *The Cambridge Platonists*, Oxford, 1901).

ses yeux que différents degrés de vertu. Locke admet que la vertu peut augmenter le savoir que l'on a des choses divines, mais il précise qu'elle ne peut le faire que par accident, en tant qu'elle invite à considérer plus longuement et plus attentivement ces choses. En elle-même toutefois, elle ne relève pas de la dimension spéculative de l'âme mais de sa dimension « pratique et opérative » et elle n'a donc rien à voir avec une connaissance.

En second lieu, « l'homme contemplatif » qui prétend parvenir à la plus haute vie en s'élevant au-dessus de sa « *own logical or self-rational life* » n'a pas atteint un mode de connaissance suprarationnel, il est simplement victime d'une forme de pathologie qui mérite proprement le nom d'enthousiasme :

Je ne peux admettre que ce soit une sorte différente de connaissance, ou quelque connaissance que ce soit au-dessus de la raison, car des opinions ou persuasions qui sont dans l'esprit sans aucun fondement de raison peuvent en effet par le tempérament ou la disposition de certains esprits, naturelle ou contractée, sembler aussi claires et opérer aussi fortement que la véritable connaissance, mais en fait elles ne sont en rien connaissance, mais méritent, lorsqu'elles concernent Dieu et la religion, le nom d'enthousiasme. [Lettre 687, *Selected Correspondence*, p. 87]

Il y a deux traits intéressants dans cette première mention par Locke du concept d'enthousiasme en connexion avec l'idée de « divine knowledge » : l'enthousiaste possède en lui-même une persuasion subjectivement égale à celle que peut produire la connaissance. Du point de vue de la « lumière intérieure » ou de la force motivante, il n'y a donc pas de critère intrinsèque qui permette de distinguer enthousiasme et connaissance véritable. En revanche, ce texte suggère que les deux sortes de persuasion diffèrent d'un point de vue extrinsèque, au regard de leur fondement : dans un cas le fondement est un véritable motif rationnel (nous croyons le contenu proposé parce que nous avons une *raison* de le faire), dans l'autre le fondement de la persuasion est une cause physiologique, l'action d'une nature psychosomatique spécifique – tempérament inné ou disposition mentale pathologique. Dans le chapitre IV, 19 de l'*Essai*, Locke évoquera à ce sujet la « mélancolie mêlée à la dévotion » (§ 5) des cerveaux « échauffés ou trop pleins d'eux-mêmes » (§ 7).

Le troisième point en débat est l'idée que l'homme de foi, en atteignant ici-bas une condition intellectuelle plus haute, suprarationnelle plutôt qu'irrationnelle, deviendrait au sens propre une « nouvelle Créature ». C'est Damaris qui avait, dans sa première lettre à Locke, utilisé cette expression paulinienne³ :

3. Cf. Épître aux Corinthiens II, 5, 17, dans le texte de la Bible du Roi Jacques : « *Therefore if any man be in Christ, he is a new creature.* »

[...] mais je voudrais bien savoir si vous ne pensez pas qu'en employant la raison le mieux que l'on peut et en suivant constamment ce qu'elle nous dicte, on ne peut pas à la fin en venir à être agi par un principe plus haut [*come to be acted by a Higher Principle*] et si ce n'est pas justement cela seulement qui nous permet de devenir ces *nouvelles Créatures* dont on parle si souvent, je crois [...] que c'est ce que mon auteur avait en vue, et je ne sais pas non plus comment comprendre différents passages dans saint Paul (qui me semblaient difficiles avant cela) s'il faut dire que lui-même ne défendait pas cette sorte-là d'enthousiasme. [Lettre 684, Damaris à Locke, 16 février 1682, *Correspondence*, vol. III, p. 484]

Locke répond directement à ce passage dans des termes non équivoques :

[cette persuasion qui n'est qu'enthousiasme] bien que vous sembliez plaider en sa faveur et penser que saint Paul l'autorise à un certain degré, ne fait, je dois cependant vous le dire, aucunement partie de la connaissance, et la nouvelle « créature » dans mon sens, ne consiste pas tant en notions ni en aucune façon et à plus forte raison en quelques notions irrationnelles, mais en un nouveau principe de vie et d'action, en l'occurrence l'amour de Dieu et le désir d'être en sainteté, comme en lui-même. [Lettre 687, *Selected Correspondence*, p. 87]

En 1704, dans ses *Paraphrases et notes sur les épîtres de saint Paul*, Locke commentera le passage sur la nouvelle créature en ces termes : « c'est comme s'il se trouvait dans une nouvelle création, dans laquelle toutes les anciennes relations, considérations et intérêts séculiers ont cessé d'exister »⁴. Cette compréhension est déjà celle qu'il exprimait dans la lettre à Damaris : l'homme qui est « en Christ » n'est pas *recréé* au sens où il serait doté d'une nouvelle nature et que, dans cette mue, il perdrait sa « raison » pour se parer de nouvelles facultés et d'un pouvoir de communication immédiat avec Dieu. La nouvelle créature est seulement le résultat d'une réforme morale, d'un nouveau principe de gouvernement de la conduite. Elle reste le même homme. On peut remarquer que si l'Écriture affirmait de manière directe et incontestable que la foi pourvoit l'homme d'un type de connaissance nouveau, ou d'une communication directe avec Dieu⁵, la critique de l'enthousiasme serait menacée, en vertu d'un principe que Locke lui-même énoncera dans l'*Essai*, à savoir qu'il est rationnel d'admettre, même contre une forte probabilité, que ce que les Écritures rapportent est vrai, pourvu seulement que l'on se soit assuré que leur sens est bien compris

4. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of Saint Paul*, éd. W. Wainwright, 2 vol., Oxford, 1987, vol. 1, p. 286.

5. Dans l'*Essai sur l'entendement humain*, IV, 19, 5, Locke fera allusion brièvement à cette possibilité : « ils s'imaginent que c'est là ce que Dieu a promis de faire [à savoir : leur donner communication immédiate de sa volonté] » (traduction Pierre COSTE).

et que le passage est authentique⁶. Il était donc important de montrer que les spéculations sur la « nouvelle créature » s'appuient sur une interprétation erronée de l'Écriture qu'il convient de rectifier : *la foi crée un monde moral, elle ne change pas les facultés humaines.*

La création divine étant d'une seule pièce, Locke est conduit à affirmer que la raison elle-même et son exercice sont des dons de Dieu. Il n'y a pas lieu de parler de raison « inassistée » comme le faisait Damaris :

Ce que peut ou ne peut pas faire la raison inassistée, je ne peux le déterminer, puisque pour moi la faculté elle-même dans ses différents degrés de perfection [...] relève tout entière de l'assistance de Dieu et doit être mise au compte de la bonté de sa providence. [*Ibid.*, p. 87]

Le thème sera explicitement repris dans le chapitre 19, dans la caractérisation de la raison comme « révélation naturelle ». La raison n'est pas ce à quoi il convient d'opposer la communication par Dieu de vérités, mais elle est précisément le médium par lequel Dieu a choisi de nous instruire. Locke poursuit par une comparaison remarquable :

[...] mais je pense de la raison ce que je pense d'un œil ordinaire qui par l'exercice constant sur quelque objet peut devenir très aigu et qui, par l'assistance de lunettes, peut voir les choses à la fois mieux et à une plus grande distance, mais cependant, tout ce qui est discerné par l'œil, en quelque façon qu'il soit assisté, est perçu et tombe sous la faculté naturelle de voir, et de même, tout ce qui est connu, aussi sublime et spirituel soit-il, est connu seulement par la faculté d'entendement et de raison, quelque assistance qu'elle reçoive. [*Ibid.*, p. 87]

L'œil muni de « lunettes » sert à faire pendant au thème de la « nouvelle créature ». La manière dont les hommes changent sous l'effet de l'exercice et de l'assistance divine (la révélation) ne doit pas se penser comme l'effet d'une « re-création » mais comme un développement, un accroissement de ce qui est déjà constitutif de leur nature. La distinction qui sous-tend cette métaphore entre l'organe et la faculté sera réitérée dans l'*Essai* d'une manière qui rendra plus explicite le fait que l'assistance évoquée ici est bien celle des vérités révélées :

Celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation éteint ces deux flambeaux à la fois et fait la même chose que s'il voulait persuader un homme de s'arracher les yeux pour percevoir par le moyen d'un télescope la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux⁷.

6. Cf. *Essai*, IV, 18, 8, p. 580.

7. *Essai*, IV, 19, 4. Il est possible que Locke ait emprunté l'image du télescope à Boyle pour

Ainsi la révélation ne nous donne pas une nouvelle faculté (sensorielle ou de connaissance) mais un nouvel organe. Confondre l'organe et la faculté, c'est commettre une faute de syntaxe. La métaphore optique sert évidemment à illustrer un point que Locke développera dans le chapitre 18 du livre IV de l'*Essai*. La raison est une faculté qui nous est donnée une fois pour toutes, et c'est sous son prisme qu'il convient de se déterminer dans tous nos actes d'assentiment, y compris ceux qui concernent les vérités révélées. La foi n'est donc au fond qu'une *fiducia* rationnelle, une croyance fondée, et non pas une *fides*, une foi *en vertu de l'absurde*. Ainsi, c'est parce que la raison nous a convaincus démonstrativement de l'existence et de la véracité de Dieu, et en second lieu parce que l'enquête rationnelle soigneusement menée nous a persuadés que les textes que nous lisons sont bien d'origine divine et que nous les comprenons bien, que nous en acceptons des contenus révélés dont notre raison seule ne pourrait percevoir ni la vérité ni même la probabilité. En d'autres termes l'adhésion aux vérités qui sont au-dessus de la raison doit rester une adhésion rationnelle.

Qu'il s'agisse des considérations sur la « nouvelle créature » ou sur le statut de la révélation, le point défendu par Locke est clair : il n'existe pas différents genres d'esprits humains capables de différents genres de connaissance. Quant à sa nature, l'esprit humain est tout un. Locke récuse donc vigoureusement la division des hommes proposée par Smith. En revanche, Locke, filant la métaphore télescopique, va proposer une tout autre sorte de typologie :

Il peut cependant y avoir cette différence que l'un peut-être a obtenu de l'aide pour voir les objets célestes, tandis qu'un autre ne s'est jamais même mis en peine de chercher s'il y en avait [...]. Et c'est pourquoi je ne pourrais pas renoncer à mon ancienne division des hommes en trois classes – à savoir, ceux qui pensent n'être qu'un corps avec une intelligence [*mind*] mais sans aucune âme [*soul*] ni esprit [*spirit*] ; ceux qui, dans quelques cas tout au moins, pensent d'eux-mêmes qu'ils sont tout âme, entièrement séparés du commerce du corps et ont dans ces occasions seulement des visions (ou pour mieux dire des imaginations), et une troisième sorte qui, se considérant eux-mêmes comme faits de corps et d'âme ici-bas et dans un état de médiocrité, font usage de leur raison [je ne pourrais pas y renoncer, dis-je] jusqu'à ce que vous me montriez quelle sorte de personnes sont « ceux qui n'appartiennent à aucune de ces trois sortes ». J'espère que ce ne sera pas ceux de sa quatrième

faire valoir cette conception instrumentale de la révélation (cf. Boyle, *Some Considerations about the Reconcilableness of Reason and Religion* (1673), in *The Works of Robert Boyle*, éd. M. Hunter & E. B. Davis, vol. 8, London, Pickering and Chatto, 2000, pp. 293-294). Boyle, qui compare la révélation au télescope de Galilée, met l'accent pour sa part sur le fait que le télescope ne fait pas seulement voir l'invisible mais corrige les erreurs que l'œil nu commet au sujet des astres visibles. Il en va de même de la Révélation qui corrige les fausses idées de Dieu que l'homme est susceptible de se forger sans le secours du texte révélé.

catégorie, qui, à vous dire franchement, me semblent sentir l'enthousiasme à plein nez, et par conséquent ne seront guère différents de mes Visionnaires, j'entends pour ce qui est de leurs opinions et de leur connaissance [...]. [Lettre 687, *Correspondence*, p. 87]

Locke, qui parle ici de son « ancienne division des hommes », avait sans doute déjà présenté à Damaris cette division tripartite. Il y reviendra dans le brouillon d'une lettre ultérieure qui manifeste encore mieux le caractère symétrique à ses yeux de l'enthousiasme et de la sensualité brutale : excéder les mesures de la raison d'un côté ou rester en deçà d'elle, dans les deux cas c'est une faute de l'esprit⁸. Peut-être Damaris a-t-elle cru reconnaître dans la tripartition de Locke les trois premières catégories de Smith et s'est-elle interrogée sur la place qu'il fallait faire aux hommes qui, chez Smith, relèvent de la quatrième, c'est-à-dire, pour tenter de traduire les termes dans lesquels Smith traduit lui-même une expression de Plotin, celle des « vrais hommes métaphysiques et contemplatifs [...] qui, s'étant élevés au-dessus de leur propre vie d'êtres rationnels centrés sur eux-mêmes, se métamorphosent pour pénétrer dans l'ordre de l'existence la plus haute⁹ ». En réalité la division de Locke est d'un esprit totalement différent puisqu'on ne cherche pas à classer les hommes selon la nature (ou sur-nature) que Dieu leur a donnée, mais selon l'idée ou la conception qu'ils se font d'elle. Quant à la nature, il n'y a pas de différence, tous les hommes sont faits d'âme et de corps et peuvent bénéficier de la lumière « médiocre » de la raison. Cependant les premiers comme les seconds, les brutaux (qui ne s'enquêtent pas des choses de l'esprit et de la religion) et les visionnaires (qui se croient séparés des corps), se méprennent sur eux-mêmes, sur ce qu'est leur véritable nature humaine, et c'est par cette méprise seulement qu'ils se différencient.

S'agissant du « visionnaire » auquel Locke rattache « l'homme contemplatif » de Smith et avec lui tous les enthousiastes, on comprend que l'illusion est une sorte de délire de désincarnation, un sentiment mystique de parvenir en certaines occasions à s'affranchir de tout commerce avec le corps. Ce serait donc parce que l'enthousiaste a quitté le commerce du corps qu'il pourrait prétendre renoncer à celui de la raison, devenue inutile, l'âme détachée du corps ayant un accès immédiat aux vérités célestes. Cette identification de l'irrationalité enthousiaste au délire de la désincarnation mérite d'être méditée, comme doit être méditée ce qui semble en être la contrepartie implicite : le rattachement de la rationalité

8. Lettre 696, note b, in *The Correspondence of John Locke*, vol. II, p. 500 : « Enthusiasme is a fault in the minde opposite to bruitish sensuality as far as in the other extreme exceeding the just measures of reason as thoughts groveling only in matter and things of sense come short of it. »

9. Cf. Smith, *Divine Knowledge*, éd. E. T. Campagnac, p. 96 : « *The fourth is anthropos theoreticos, the true metaphysical and contemplative man, [...] who running and shooting up above his own logical or self-rational life, pierceth unto the highest life.* »

humaine à la possession d'un corps. En fait, il s'agit là de positions anthropologiques très profondes, que Locke, comme nous allons le voir, continue à défendre et à illustrer dans l'*Essai sur l'entendement humain*.

Le chapitre 19 du livre IV de l'*Essai* « Of enthusiasm » soulève deux questions interprétatives persistantes. La première porte sur la détermination du contexte pertinent à prendre en compte pour expliquer ce qui conduit Locke à ajouter ce nouveau chapitre à l'*Essai* lors de la quatrième édition de 1700. La seconde porte sur les liens que ce chapitre entretient avec le projet philosophique de l'*Essai*. C'est cette seconde question surtout que la lettre à Damaris éclaire d'un jour intéressant.

S'agissant de la première question, certains commentateurs récents estiment que le contexte pertinent à considérer est philosophique plutôt que religieux. Ils remarquent que la question des sectes et de la dissidence religieuse n'est plus guère sur le devant de la scène au moment où Locke prépare cette dernière édition, mais qu'en revanche Locke est alors en pleine polémique philosophique avec le malebranchiste anglais John Norris. Il est notable à cet égard que William Molyneux dans plusieurs lettres adressées à Locke, à l'époque où celui-ci discute avec son ami irlandais des dernières additions qu'il prévoit de faire à l'*Essai*, avait suggéré à Locke d'ajouter quelque chose contre Malebranche, arguant que celui-ci, en défendant l'idée que nous voyons directement toute chose en Dieu, serait un « enthousiaste » en philosophie, comme il y a des enthousiastes en religion¹⁰. L'idée selon laquelle Malebranche (et avec lui l'enthousiasme philosophique des cartésiens) serait la véritable cible du chapitre 19 est notamment avancée par Thomas Lennon dans un ouvrage dont le projet est d'exhiber l'espèce de gigantomachie qui se rejoue au xvii^e siècle entre les Géants (les héritiers de Gassendi dont Locke fait partie) et les Dieux (les héritiers de Descartes et d'une forme de platonisme moderne)¹¹. La thèse de Lennon a fait l'objet d'un examen critique assez convaincant dans un article récent de Nicholas Jolley¹². Jolley concède que Locke a sans doute pensé ironiquement à Malebranche en rédigeant certains passages du chapitre 19¹³, mais à ses yeux la figure de

10. « *As there are enthusiasmes in divinity, so there are in philosophy, and as one proceeds from not consulting, or misapprehending the book of God, so the other from not reading and Considering the Book of Nature. I look upon Malbranches Notions, or rather Platos, in this particular perfectly unintelligible ; and if you will Ingage in a Philosophick Controversy, you cannot do it with more advantage than in this matter.* » William Molyneux à Locke, 18 avril 1693, *The Correspondence of John Locke*, vol. IV, p. 668.

11. Thomas Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 169 sq.

12. « Reason's Dim Candle. Locke's Critique of Enthusiasm », in *The Philosophy of John Locke : New Perspectives*, P. Anstey éd., London, New York, Routledge, 2003, pp. 179-191.

13. Selon Jolley, une allusion possible se trouve dans le § 8 où Locke utilise l'expression

l'enthousiaste qui y est présentée ne peut être celle d'un philosophe. L'enthousiaste décrit par Locke ne se reconnaîtrait certainement pas dans l'affirmation de Malebranche selon laquelle la vision en Dieu (l'illumination) est universelle, il considère au contraire que l'illumination est un don particulier de Dieu, une élection qui lui échoit, à lui, et non aux autres. En outre l'enthousiaste ne philosophe pas, il ne paie aucun tribut à la raison – et c'est là encore un écart important avec l'attitude foncièrement philosophique de Malebranche. En revanche, l'irrationalisme et le particularisme qui caractérisent la doctrine de l'illumination personnelle décrite dans l'*Essai* sont fortement évocateurs de l'attitude des puritains radicaux et des quakers que Locke a connus dans sa jeunesse, et ce constat invite à revenir à la thèse traditionnelle selon laquelle ce texte fut bel et bien écrit dans le contexte des préoccupations religieuses de Locke. Avec Jolley, on peut estimer que Locke se sert de la critique de l'enthousiasme pour rééquilibrer le propos des derniers chapitres du livre IV, qui proposaient une défense extrêmement vigoureuse de la libre pensée religieuse contre toute forme d'autoritarisme ou de dogmatisme d'Église. En affirmant que nous avons une sorte de devoir moral d'être nous-mêmes l'auteur de nos croyances, y compris en matière religieuse, Locke paraissait pencher dangereusement du côté de l'individualisme religieux des sectes dissidentes, et ce sentiment pouvait être encore renforcé après la publication du *Christianisme raisonnable*, dans lequel Locke se propose de se faire soi-même une religion du christianisme, en prenant l'Écriture et la raison pour seuls guides et en faisant table rase de tous les systèmes de théologie. L'introduction du chapitre 19 fut donc peut-être une manière de désamorcer des critiques que Locke anticipait ou dont il entendait déjà les premiers échos à la parution du *Christianisme raisonnable*¹⁴, critiques qui procèdent à l'amalgame entre l'individualisme religieux qu'il défend et le particularisme des sectes dissidentes presque universellement honnies.

Si l'on veut bien suivre cette piste, le chapitre 19 se présente moins comme une attaque directe et quelque peu intempestive des sectes enthousiastes, dans la ligne des ouvrages déjà conséquents de More ou de Casaubon¹⁵, que comme un dispositif stratégique, destiné à dissiper un malentendu possible sur les positions que défend Locke en matière de philosophie de la religion. Loin d'être une manifestation d'enthousiasme, l'individualisme et le rationalisme que Locke veut promouvoir en constituent en effet l'exact contre-pied.

« illumination without search » ; les deux termes, « search » (recherche) et « illumination » (éclaircissement), appartiennent en effet au lexique de la traduction anglaise de la *Recherche de la vérité*. Même chose pour la référence au « Father of Light », « père des Lumières », au § 11.

14. John Edwards attaque Locke dans son *Socinianism Unmask'd* de 1696, Edward Stillingfleet dans son *Discourse in Vindication of the Trinity*, 1696.

15. Meric Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasme*, Londres, 1655 ; Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus*, Londres, 1656.

On notera ainsi que l'enthousiaste du chapitre 19 possède trois traits psychologiques remarquables : il manque de sincérité envers lui-même (car il prétend aimer la vérité, mais donne son assentiment sans preuves)¹⁶, il est prompt à tyranniser les autres, parce qu'il se tyrannise lui-même¹⁷ ; enfin, il est convaincu que sa foi relève d'un autre mode d'accès à la vérité que celui que nous produisent les facultés naturelles, c'est-à-dire la raison s'exerçant sur les données des sens et de la réflexion. Locke revendique une position méthodologique en matière de recherche religieuse qui est aux antipodes de cette description. À la duplicité de l'enthousiaste, il oppose l'exigence d'une sincérité absolue dans la recherche de la vérité religieuse, sincérité qui est considérée comme encore préférable à la vérité elle-même¹⁸. Contre la tyrannie exercée par le chef de secte au nom de son infaillibilité prétendue, il invoque la conscience de la faillibilité humaine et partant la nécessité de la tolérance. En matière religieuse, comme de manière générale pour tout ce qui relève de l'opinion, sachant combien les hommes sont sujets à faillir, il convient de ne pas chercher à imposer ses vues aux autres¹⁹. Enfin, à la revendication enthousiaste d'un mode d'accès spécial à la vérité, Locke oppose l'idée que la recherche religieuse n'est pas d'une sorte différente des autres recherches intellectuelles. Ici comme ailleurs, on doit chercher à découvrir la vérité sur la base des *raisons (evidence)* qui militent en sa faveur.

Ces positions ne sont sans doute pas foncièrement originales. Elles sont *grosso modo* celles des auteurs latitudinaires. Elles n'ont rien non plus de foncièrement hétérodoxe, mais néanmoins il semble que Locke ait ressenti le besoin de les rappeler à ses lecteurs, en une époque où elles paraissent menacées par l'autoritarisme religieux, le dogmatisme, l'intolérance, et cette habitude répandue de parler en maître sur des questions d'opinions débattues, comme si l'on avait rencontré la vérité et la science en personne.

Que dire à présent des liens que ce chapitre entretient avec le projet philosophique de l'*Essai* ? Ici encore l'article de Jolley²⁰ nous offre un point de

16. *Essai*, IV, 19.

17. *Ibid.*

18. Ce point est confirmé par cette entrée du journal de Locke, datée de 1698 (citée par Lord King, *The Life of John Locke*, Londres, 1829, p. 282) : a man « who upon a fair examination embraces an error for a truth, has done his duty, more than he who embraces the profession of the truth without having examined whether it be true or no ».

19. Cela se traduit dans l'attitude latitudinaire caractéristique qui consiste à refuser d'énoncer explicitement les dogmes chrétiens que l'on reconnaît (à l'exception de celui qui définit le christianisme : Jésus est le messie). Locke estime pourtant que ces dogmes sont simples et accessibles à tous.

20. « Reason's Dim Candle » (art. cité *supra*, note 12), voir également la contribution de N. Jolley « Locke on Faith and Reason » dans *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*, éd. Lex Newman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

départ stimulant quoique peut-être plus contestable. Selon Jolley, la critique de l'enthousiasme participerait d'un projet critique plus global, de nature épistémologique, visant à dénoncer un certain modèle de la connaissance humaine fondé sur l'idée que celle-ci réclame une forme d'« assistance divine ». Tandis que le livre I critiquerait, sous l'espèce de la doctrine des idées innées, la version philosophique de ce modèle, qui est universaliste et rationaliste, et dont on trouve des exemples chez Descartes ou Malebranche, le chapitre 19 du livre IV en critiquerait la version religieuse puritaine, qui est, elle, particulariste et irrationnaliste. Jolley remarque en passant que le « platonisme » est peut-être le trait commun à l'enthousiasme philosophique et à l'enthousiasme religieux, et il renvoie aux travaux de John Marshall²¹ qui tendent à montrer que le platonisme fut bien aux yeux de Locke l'une des principales sources de la corruption de la théologie chrétienne.

Ces remarques sont suggestives, et la lettre à Damaris de 1682 qui contient une première ébauche de l'argument du chapitre 19, écrite justement à l'occasion de la discussion d'un auteur platonicien, va nous permettre d'en préciser la portée et peut-être aussi de les nuancer. Commençons par la question de l'« assistance divine » – Locke, on s'en souvient, l'évoque dans la lettre à Damaris, mais, loin de vouloir en faire lui-même un critère qui permettrait de distinguer sa position de celle des enthousiastes, il tend plutôt à contester la distinction entre raison assistée et raison non assistée, arguant que « la faculté elle-même dans ses différents degrés de perfection [...] relève tout entière de l'assistance de Dieu et doit être mise au compte de la bonté de sa providence ». Dans les lettres de 1682, le critère qui est mis en avant par Locke pour distinguer le type d'homme qu'est l'enthousiaste est l'idée ou plutôt l'*opinion* que les hommes se font de leur propre nature. On se souvient de la remarquable typologie des hommes que ce critère permet d'établir : le « brutal » qui ne se croit qu'un corps doué d'intelligence mais dépourvu d'âme et d'esprit, le tenant d'une raison incarnée qui ne peut s'exercer sans organe, et enfin le « visionnaire » qui pense être une âme sans corps, capable de s'affranchir du tombeau corporel et d'entrer en communication directe avec Dieu sans le truchement d'aucun organe. L'image que le « visionnaire » (l'enthousiaste) a de lui-même est une image typiquement platonicienne qui fait écho aux représentations de l'âme qu'on trouve dans le *Phédon* ou le *Phèdre* et qui conjugue les thèmes du détachement corporel, de l'immortalité et de l'immatérialité, de l'inspiration divine... Cette image au reste n'est pas seulement le fait des auteurs qui se réclament explicitement de Platon. Elle constitue un élément de platonisme diffus dont Locke

21. Cf. John Marshall, « Locke, Socinianism, "Socinianism", and Unitarianism », *English Philosophy in the Age of Locke*, éd. M. A. Stewart, Oxford, Oxford University Press, 2000.

décèle divers avatars dans la philosophie et la religion de son temps. L'*Essai* contient de nombreux passages où cette « anthropologie » platonicienne se voit tacitement dénoncée. On la reconnaît notamment dans la position de ceux qui, avec Descartes, croient que l'âme pense toujours, et partant prêtent à l'âme la faculté de penser « à part », à l'insu de l'homme qui l'incarne. On la reconnaît également dans la position de ceux qui font dépendre les promesses de résurrection contenues dans l'Évangile d'une condition ontologique sur la nature de l'âme humaine, son immatérialité, son possible détachement de tout corps. Réciproquement l'*Essai*, à défaut d'énoncer explicitement une *thèse* sur la nature humaine, distille de manière insistante toute une série d'éléments destinés à récuser cette imagerie platonicienne de l'âme et à favoriser l'opinion selon laquelle si l'âme humaine a le pouvoir de penser et de raisonner, c'est parce qu'elle est incarnée dans un corps pourvu d'organes sensibles et rattachée intimement à la matière.

La pensée, nous explique Locke dès le premier chapitre du livre II, n'est pas l'essence de la chose pensante, elle en est une opération accidentelle, tout comme le mouvement est une opération du corps, qui dans sa nature n'exclut pas la possibilité du repos²². Or, dire de la pensée qu'elle est accidentelle, c'est dire qu'il existe des conditions extrinsèques à ce qui pense qui rendent ou non effectif l'exercice de la pensée. La pensée est de ce point de vue assimilable à une puissance ou un « pouvoir » de l'âme, selon le terme technique de Locke, ce qui signifie que les circonstances de son actualisation ne sont pas entièrement à la charge de l'âme. Elles dépendent en partie de la disposition corporelle ou cérébrale de l'être pensant. Tout laisse penser que cette disposition est un facteur décisif pour expliquer non seulement les phases d'intermittence, de sommeil, d'oubli auxquelles Locke est si sensible, mais aussi cette cessation apparemment irréversible de la pensée qu'est la mort. C'est au corps également qu'on peut imputer les phénomènes d'association des idées décrits dans un autre chapitre ajouté à l'*Essai* lors de la quatrième édition, le chapitre 32, du livre II, ou encore cette inertie et apparente ingouvernabilité de certaines idées qui « carillonnent » dans nos esprits sans que nous puissions les faire disparaître²³. Le train des idées lui-même, l'incapacité où nous sommes d'en arrêter volontairement le cours²⁴, est un autre symptôme structurel de cette dépendance.

L'étroite association de la pensée et du corps ne sert pas seulement à énoncer les limites ou les défaillances de l'être pensant. Elle détermine aussi les conditions d'exercice de ce qui fait la noblesse du penser. Sans le corps (sans la

22. *Essai*, II, 1, 10, p. 64.

23. Locke, *De la conduite de l'entendement*, trad. fr. Y. MICHAUD, Paris, Vrin, pp. 114-115.

24. *Essai*, II, 14, 15, p. 139.

mémoire corporelle), la pensée ne serait probablement pas capable de la persistance et concaténation qui lui permettent d'être autre chose que le simple reflet stupide du moment présent²⁵. Le corps est également, via les organes sensoriels, ce qui rend possible la perception du monde, et partant la possession des idées, l'abstraction, la connaissance. Sans les idées sensibles, matériau de toutes les autres, notre raison n'aurait aucun substrat sur lequel s'exercer : « Partout où nous n'avons point d'idées notre connaissance s'arrête » (IV, 3, 1). Si l'on peut savoir intuitivement que le rouge n'est pas le noir, ou démonstrativement qu'une maison est plus grande qu'une autre, ou que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, à chaque fois c'est parce que la comparaison des idées est rendue possible par leur inscription corporelle. Le rouge et le noir produisent sur la rétine des événements différents, et c'est l'œil qui fait voir également, après que le géomètre en a fait la construction adéquate au tableau (a trouvé les idées moyennes), la nature de la relation qui unit les trois angles d'un triangle, ou, après qu'on y a ajusté le mètre, que les deux maisons sont ou non de la même grandeur²⁶. Ainsi, la connaissance, même la connaissance intuitive, n'est pas quelque chose qui s'impose à l'esprit directement, sans médiateur d'aucune sorte. Elle requiert que l'esprit qui voit intuitivement ou qui démontre soit incarné, dispose d'un organe adapté à l'activité d'appropriation, de juxtaposition ou de superposition des idées.

Cette participation de l'organe corporel à l'élaboration de la connaissance est enfin une manière de comprendre le caractère *public* de la connaissance, dont les visions de l'enthousiaste, à la différence de celles du mathématicien, ne pourront jamais se prévaloir. Si les liens de convenance entre les idées sont visibles, corporels, cela signifie qu'ils sont susceptibles d'être exhibés sur un support matériel, un organe sensoriel, une feuille de papier, ou encore sous la forme d'une proposition verbale audible et symbolisant les relations des termes mis ainsi en convenance. C'est donc le corps qui permet, à travers l'expression vocale ou graphique, d'entrer dans l'espace public de la communication, de faire en sorte que nos pensées – dont Locke dit au début du livre III qu'elles « sont toutes renfermées dans [notre] esprit, invisibles et cachées aux autres » (III, 2, 1) – soient audibles à autrui. Un des caractères de l'enthousiaste que Locke condamne en IV, 19 est précisément l'incapacité où il se trouve de communiquer à autrui le sens de ce que Dieu, prétendument, lui aurait communiqué. Il croit pouvoir penser sans corps et du même coup il doit renoncer à faire l'épreuve publique de ce qu'il croit connaître. Ses « intuitions », à la différence de celles du mathématicien, ne pourront donc jamais se prévaloir

25. *Essai*, II, 1, 15, p. 68.

26. *Essai*, IV, 2, 2, p. 433.

d'une quelconque universalité. Ce qu'on perd ici, avec l'inscription corporelle de la pensée, c'est la possibilité même d'une pensée rationnelle, qui s'éprouve dans la capacité de faire « corps » avec ce qu'on pense.

L'ensemble de ces considérations suggère une certaine vue de la nature humaine qui n'est ni celle du visionnaire, ni celle du brutal – l'homme s'élève au-dessus des autres êtres sensibles par sa capacité de connaissance et de raisonnement, mais cette capacité reste celle d'un être sensible : il ne peut y avoir de raison pour l'homme que par l'intercession du corps et des organes corporels. On comprend donc qu'en dénonçant la prétention enthousiaste à une forme d'accès extrasensoriel et extracorporel à la vérité, le chapitre 19 participe bien à sa manière à la construction de cette anthropologie lockienne, et en tout cas il s'y rattache d'une façon qui me paraît plus directe que celle par laquelle on l'associe généralement à la critique des idées innées.

Philippe HAMOU
Université Paris X-Nanterre