

PHILIPPE HAMOU

L'OPINION DE LOCKE SUR LA «MATIÈRE PENSANTE»



*penser
le corps*
2.

© «Methodos - savoirs et textes» 4/2004
per gentile concessione

PLAN

1. LÉGITIMITÉ ET FONCTION D'UNE ENQUÊTE SUR LES CROYANCES LOCKIENNE

*Connaissance et jugement
La divulgation des croyances dans l'Essai*

2. INDIFFÉRENCE OU PRÉFÉRENCE DOXASTIQUE? (*Essai IV, III, 6*)

3. L'IDÉE COMPLEXE D'UN ESPRIT IMMATÉRIEL (*Essai II, XXIII*)

4. L'IDENTITÉ PERSONNELLE ET LA SUBSTANCE DE L'ÂME

5. «LA PLUS HAUTE PROBABILITÉ» (Lettres à Stillingfleet, *Essai IV, x*)

6. LES RAISONS DE CROIRE

*L'argument analogique
La vie comme fondement de la politique?
L'argument de l'égalité inconcevabilité
Immatérialité et immortalité
La pesée des motifs*

RÉSUMÉ

Dans cet article, on montre que l'hypothèse de la «matière pensante» introduite spéculativement dans le livre IV de l'Essai sur l'Entendement humain, n'est pas seulement l'instrument d'une critique épistémologique destinée à souligner les limitations de notre connaissance, elle est aussi révélatrice des inclinations métaphysiques réelles de Locke. S'il est impossible de s'assurer par la connaissance de la nature de la substance pensante, il est permis néanmoins d'entretenir à son égard une opinion fondée sur des arguments probables. La croyance est en effet aux yeux de Locke un champ d'exercice légitime de la rationalité, un champ qu'il sera particulièrement nécessaire de cultiver lorsque la connaissance manquera et qu'il s'agira de se déterminer sur des questions cruciales – au nombre desquelles il faut compter assurément celle de la substance et de la destination de l'âme. On examine ici les textes et les arguments qui ont conduit la plupart des interprètes de Locke à lui prêter une croyance «dualiste» de type cartésien, favorisant l'opinion de l'immatérialité de l'esprit humain. On montre que ces textes et ces arguments non seulement ne sont pas concluants mais peuvent même être mis au service de la thèse adverse. Que Locke ait cru en la probable matérialité de l'âme humaine est d'autant plus plausible que les arguments donnés dans la troisième lettre à Stillingfleet en faveur de la concevabilité de l'hypothèse, fonctionnent aussi tacitement comme des arguments de probabilité: l'hypothèse ne contredit pas le message scripturaire, elle permet une meilleure conception de l'analogie générale du vivant, elle est mieux conforme aux requisits ontologiques de l'existence et de l'identité.

ABSTRACT

This paper aims to show that the «thinking matter» hypothesis, which Locke introduces in the fourth book of the Essay as mere speculation, should not only be considered as an epistemological device employed to point out the limitations of human knowledge, but also tells something important about Locke's true metaphysical inclinations. Though it is impossible to obtain any knowledge about the true nature of thinking substances, one is nevertheless allowed to frame one's own opinion about it. Locke always considered the making and regulating of sound belief to be legitimate aims of human reason, especially when knowledge is impossible and when the topic is of great human concern, as the nature and destination of the soul evidently is. Locke scholars generally agree that, despite the thinking matter hypothesis, the author of the Essay was some sort of a Cartesian dualist, holding that the immateriality of the soul is highly probable. This article offers critical examination of the passages in Locke's works that are usually produced in favor of such a thesis. I show that these texts not only provide no conclusive evidence for the immateriality of the human soul, but could be construed as prudent suggestions supporting the opposite thesis. That Locke believed in the probable materiality of the human soul becomes even more plausible when one considers the doxastic import of the various independent arguments offered in support of the conceivability of the thinking matter hypothesis in the third Letter to Stillingfleet: the hypothesis does not contradict the biblical message; it allows an easier conception of the great chain of beings; it best meets the ontological requirements of identity and existence.

Mon objet dans cet article est d'interroger l'opinion que Locke entretenait au sujet de la «matière pensante». J'y défends la thèse non orthodoxe selon laquelle Locke jugeait vraisemblable la matérialité de l'âme humaine – en d'autres termes, j'estime qu'il y croyait et qu'il avait des fondements rationnels de le faire.

Comme on le sait, l'hypothèse célèbre de la *thinking matter* est introduite dans le livre IV de l'*Essai*, (chapitre III, § 6) dans une intention essentiellement critique et comme une illustration caractéristique des limites de la connaissance humaine: en dépit de la familiarité des notions de «matière» et de «pensée», nous sommes incapables de voir ni par intuition ni par démonstration s'il existe entre ces deux idées une relation de convenance ou au contraire de disconvenance. Les deux thèses métaphysiques opposées sur ce qui fait le substrat de la pensée humaine forment un dilemme de propositions contradictoires: ou bien l'âme est une substance pensante non matérielle, et il faut supposer alors qu'elle est surajoutée (*superadded*) au corps et douée par Dieu (de manière incompréhensible) de la faculté de percevoir les corps extérieurs et de mouvoir son propre corps; ou bien elle est une substance matérielle, solide et étendue, à laquelle on supposera que la faculté de pensée est surajoutée (*superadded*) par le Créateur. L'alternative est présentée par Locke comme irréductible et insoluble: matérialité ou immatérialité de l'âme sont deux hypothèses strictement contradictoires, l'une est nécessairement vraie si l'autre est fautive – et pourtant l'une et l'autre à l'examen se révèlent comme également inintelligibles, nous obligeant «d'abandonner notre raison» pour recourir au «bon plaisir du Créateur»:

«Nous avons des idées de la Matière et de la Pensée, mais peut-être ne serons nous jamais capable de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est

impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car, par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, surajouter à la matière une faculté de penser que de supposer qu'il y surajoute une autre substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, et à quelle espèce de substance cet Être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance, qui ne saurait être en aucun être créée qu'en vertu du bon plaisir et de la bonté du Créateur».¹

La plupart des commentateurs récents estiment que le développement de IV, III, 6 a un caractère exclusivement épistémologique. Il révélerait quelque chose sur notre connaissance (ou plutôt sur ses bornes), mais il n'y aurait pas lieu d'y chercher d'indications sur d'éventuelles inclinations ontologiques de Locke. De fait, lorsqu'on aborde la question des «inclinations» ou des préférences, il est communément admis que Locke avance ici l'hypothèse de façon spéculative, alors même qu'il juge beaucoup plus vraisemblable l'hypothèse opposée: celle selon laquelle l'âme est une substance immatérielle distincte, adjointe au corps et unie à lui d'une façon incompréhensible. L'idée² serait donc que Locke, sans grand enthousiasme mais néanmoins de manière assez déterminée, adhérerait à une forme de dualisme cartésien, et par conséquent jugerait foncièrement improbable la doctrine ontologique subtile esquissée dans le livre IV, doctrine où la pensée est présentée comme un attribut surajouté (*super-added*) de certains «systèmes de matière».

Si les commentateurs sont à peu près unanimes pour défendre cette vue, c'est je crois parce qu'ils croient trouver dans l'*Essai*, mais surtout hors de l'*Essai*, des affirmations de Locke non équivoques en sa faveur. J'aurai l'occasion dans cet article de revenir en détail sur ces «preuves» textuelles, mais je voudrais mentionner d'ores et déjà celle qui semble la plus forte et qui en apparence devrait permettre de clore le débat avant même qu'il n'ait commencé. Dans les *Réponses* à Stillingfleet de 1696-98, Locke, à plusieurs reprises, répète que, bien qu'on ne puisse le prouver, il est «au plus haut degré probable que la substance pensante en nous est immatérielle». Cette assertion est si nette et si forte, sa réitération le signe qu'elle n'est en aucune façon le résultat d'une négligence ou d'un glissement de plume, que,

semble-t-il, toute l'affaire est enlevée: il faut se résoudre à admettre que Locke était, puisqu'il le dit, convaincu de la vérité du dualisme cartésien, de l'existence de deux sortes de substances créées, l'une matérielle et l'autre immatérielle. Pour qui veut, comme moi, soutenir la thèse opposée, il n'y a sans doute que deux manières possibles de se dérober à cette conclusion. La première serait de montrer qu'il existe une évolution dans les opinions de Locke sur cette question entre l'époque de l'*Essai* et celle des *Réponses* et que son sentiment en faveur de l'immatérialité n'est devenu dominant qu'après la publication de l'*Essai*. Comme on le verra une telle évolution est très improbable et semble même contredite par certaines corrections apportées à l'*Essai* postérieurement à la polémique avec Stillingfleet. La seconde option serait de considérer le propos de Locke dans les Lettres à Stillingfleet comme motivé essentiellement par des raisons de prudence, ou du moins comme un propos exotérique adressé à un homme incapable de comprendre le fond de la pensée de Locke, un propos donc qu'il ne convient pas de prendre au pied de la lettre. Prétendre d'un auteur qu'il pense précisément le contraire de ce qu'il écrit est certainement un procédé scabreux qui répugne aux règles élémentaires de l'exégèse philosophique, et auquel je dois admettre qu'il n'est pas facile de se résoudre. Dans le cas présent pourtant, tant pour des raisons contextuelles que pour des raisons internes fortes auxquelles je consacrerai une partie de cet article, je pense que cette lecture s'impose exceptionnellement.

La thèse qui est ici défendue pourra sembler à certains faire retour au vieux soupçon des premiers lecteurs de Locke. L'hypothèse de la matière pensante et plus spécifiquement la suggestion de la possible matérialité de l'âme humaine eut au XVIII^e siècle une postérité sulfureuse. Bien que Locke ne se fût pas vraiment prononcé en sa faveur, le fait qu'il lui ouvrait dans l'*Essai* un espace textuel et, qu'en dépit de son caractère hétérodoxe, n'en rejetait pas la possibilité de droit suffit à faire naître le soupçon qu'il en favorisait secrètement le principe, et qu'avec elle il penchait en faveur d'une forme ou d'une autre de matérialisme, de mortalisme et de socinianisme... Cet enrôlement de Locke dans le camp de la libre pensée et de l'hétérodoxie fut aussi bien le fait d'auteurs sympathiques à la doctrine comme Anthony Collins ou Voltaire, que d'adversaires farouches tels Edwards ou Stillingfleet.³ Ce soupçon d'athéisme et de matérialisme n'a guère survécu dans la littérature lockienne d'aujourd'hui et ceci certainement pour d'excellentes raisons. Le caractère «théocentrique» de la philosophie morale et politique de Locke ne fait aujourd'hui plus guère de doute, ni la sincérité de son engagement religieux. S'agis-

sant de l'hypothèse de la matière pensante, une lecture attentive et une confrontation des chapitres IV et X du livre IV de l'*Essai* font clairement ressortir qu'il ne peut s'agir à proprement parler d'une hypothèse «matérialiste», et que Locke, contrairement aux imputations de ses premiers lecteurs, y est très loin de Hobbes ou de Spinoza ou de leurs avatars philosophiques des Lumières. La manière dont il formule l'hypothèse indique assez clairement qu'il n'y conçoit pas la pensée comme naturellement inhérente à la matière comme telle, en chacune de ses parties. Seuls «quelques systèmes de matière» disposés de manière intentionnelle par l'intelligence ordonnatrice du monde sont susceptibles de recevoir, en vertu semble-t-il de cette disposition même, l'accident de pensée. Ceci indique donc que les atomes matériels ou leur seule conjonction hasardeuse doivent être conçus comme naturellement non pensants. Ce point sera confirmé dans le chapitre X où Locke s'attachera à prouver l'immatérialité de Dieu en s'appuyant précisément sur le caractère naturellement incogitatif de la matière brute. De fait, la thèse de la matière pensante, si on l'entend bien, requiert impérieusement un Créateur intelligent, et elle le requiert à double titre: c'est Dieu qui donne à certains corps la disposition interne adéquate qui les rend aptes ou les qualifie à recevoir la pensée (les corps sont *fitly disposed*), et c'est également Dieu qui choisit ou non de leur donner ce pouvoir de penser (la faculté de pensée est *superadded* à la matière). Plutôt qu'une conception matérialiste de l'esprit, l'hypothèse lockienne serait donc mieux caractérisée comme une conception «attributive»⁴ de la pensée développée dans un contexte théologique marqué – une conception qui, en dépit des apparences, s'appuie sur une forme de dualisme métaphysique, plutôt que sur une conception moniste de la substance: Dieu, la seule substance immatérielle s'opposerait *toto genere* à l'ordre matériel, ontologiquement univoque, de la substance créée.

Comme on le devine, une lecture attentive et contextualisée de l'hypothèse lockienne conduit à soulever des questions ontologiques redoutables. Comment interpréter l'opération de surajout (*superaddition*) lorsqu'elle s'applique non pas à une substance capable d'être séparée et transportée mais à un simple accident tel la pensée? Que doit être l'essence des choses matérielles pour que la matière puisse être rendue pensante? l'hypothèse n'est-elle pas foncièrement opposée aux postulats du «mécanisme» moderne, cartésiano-boylien, auxquels Locke par ailleurs semble se rendre? Ces questions ont fait l'objet d'un important conflit d'interprétation qui porte au fond sur la capacité de l'ontologie lockienne à «assimiler» l'hypothèse attributive.⁵ Aux yeux de Margaret Wilson, cette assimilation

serait impossible et il y aurait donc quelque chose de foncièrement étranger à l'esprit de la pensée lockienne dans l'hypothèse. Wilson comprend la superaddition un peu comme Leibniz l'avait fait dans les *Nouveaux Essais*,⁶ à savoir comme une annexion aux corps de propriétés non-mécaniques, qui se fait en vertu d'une conjonction arbitraire, brute, contingente, quasi miraculeuse. Dès lors, il y a une sorte de contradiction entre le principe de droit qui préside chez Locke à la définition de l'essence réelle: de celle-ci toutes les propriétés coexistantes devraient pouvoir être déduites *a priori* (comme de la définition du cercle on déduit ses propriétés) et l'affirmation de propriétés annexées ou *superadded*, où la non-déductibilité des propriétés doit être reconnue comme étant de droit (et non pas seulement pour nous). Michael Ayers qui répond à Wilson, n'admet pas une telle contradiction chez Locke: bien qu'il ne veuille pas faire de la substance matérielle quelque «*stuff*» indéterminé et susceptible de recevoir n'importe quel accident, il estime que le fond de la pensée de Locke est qu'y a quelque chose d'inscrutable dans les déterminations essentielles de la substance matérielle, et qu'en conséquence nous ne pouvons pas dire si certaines dispositions matérielles mises en mouvement d'une certaine manière ne pourraient pas produire causalement et naturellement de la pensée. En ce sens, la conception mécaniste boylienne (la réduction du corps à la seule étendue et solidité) ne serait chez Locke qu'une conception provisionnelle et hypothétique de l'essence de la nature matérielle, offrant certains avantages pour en interpréter certains aspects, mais se révélant aussi clairement insuffisante sur d'autres, dont, entre autres, l'attraction, la cohésion des parties, la possession des qualités secondes. Ceci permet donc d'envisager que pour quelque entendement supérieur capable mieux que nous de scruter l'essence de la matière, la pensée puisse être effectivement déductible d'une certaine disposition des choses matérielles, ce qui préserverait l'idée ontologique de base selon laquelle les qualités non seulement s'enracinent dans le substrat mais doivent être pensées comme en découlant (*flow*) nécessairement.⁷

On ne peut guère s'étonner que l'article de Margaret Wilson contienne l'une des défenses les plus articulées de la thèse selon laquelle l'*Essai* requiert de manière profonde – peut-être plus profonde que Locke ne le pensait lui-même – l'idée d'une dualité des substances créées. On trouve d'ailleurs dans son article, recensés de manière précise, la plupart des lieux de l'*Essai* qui, semble-t-il, trahissent cette adhésion, lieux auxquels il faudra ici sans aucun doute se confronter afin de montrer qu'ils sont susceptibles d'une tout autre interprétation. La position de Michael Ayers est peut-être plus intri-

gante: il montre, et je crois de manière entièrement convaincante, que l'hypothèse de la matière pensante n'a rien d'une aberration ontologique dans le contexte de la pensée lockienne, mais ceci pourtant ne le conduit pas à considérer que cette hypothèse ait pu représenter pour Locke autre chose qu'un dispositif épistémologique destiné à prouver les limites de notre connaissance. In fine, il est prêt à reconnaître que «Locke partageait avec Descartes, quoique avec quelque hésitation, un système de pensée dualiste», et c'est la raison pour laquelle l'analyse ontologique de la superaddition ne se prolonge pas chez Ayers en une réflexion sur le sens et la portée métaphysique de l'hypothèse. D'une manière générale, sans doute en raison de l'effet inhibant des déclarations des lettres à Stillingfleet, les commentateurs sont restés singulièrement silencieux sur les motivations scientifiques, métaphysiques ou religieuses qui conduisirent Locke à envisager la possible matérialité de l'âme humaine, ou encore sur l'éclairage que l'hypothèse pourrait jeter sur sa philosophie de l'esprit et des idées, et sur sa place dans l'économie et le projet de l'*Essai*. Ces questions évidemment n'ont d'intérêt ou même de sens que si l'on est prêt à reconnaître que l'hypothèse de la matière pensante, telle qu'elle est formulée dans l'*Essai*, permet de juger avec pertinence des inclinations métaphysiques réelles de Locke, qu'elle ne fut donc pas pour lui une spéculation gratuite et invraisemblable, mais tout au contraire une opinion raisonnable, fondée sur un ensemble d'arguments rationnels susceptibles d'emporter l'assentiment d'un lecteur attentif et non prévenu. Cette reconnaissance peut se fortifier lorsqu'on considère qu'il y a dans l'*Essai* une forte dimension implicite de polémique anticartésienne. En supposant donc que Locke avait sur cette question une opinion plus arrêtée et plus ferme qu'on ne le croit ordinairement, il s'agira bien ici en un certain sens de faire retour au soupçon des premiers lecteurs, contre le front unanime de la littérature récente. Le but de cette rectification toutefois n'est en aucune façon 'idéologique'. Il ne s'agit pas d'enrôler Locke dans le camp du «matérialisme», ou de le rabattre sur les positions d'une postérité tapageuse et le plus souvent infidèle, mais plutôt d'ouvrir sur l'ensemble de l'*Essai* et tout particulièrement sur les passages consacrés à la pensée, au moi et à l'identité personnelle une perspective interprétative nouvelle, que le préjugé commun d'une adhésion tacite de Locke au dualisme cartésien occultait.

I. LÉGITIMITÉ ET FONCTION D'UNE ENQUÊTE SUR LES CROYANCES LOCKIENNES

Avant de s'intéresser de plus près aux éléments textuels concernant la matière pensante, je voudrais m'arrêter d'abord sur certaines questions préjudicielles de définition et de méthode. Quelle peut-être la légitimité philosophique d'une enquête sur ce que Locke «croyait», entendant par là un objet essentiellement distinct de ce que Locke lui-même nous dit «connaître»? Cette enquête a-t-elle un intérêt autre qu'anecdotique ou biographique? Le propre du philosophe n'est-il pas de savoir mettre à distance ses opinions, pour œuvrer en faveur de la vérité et de la connaissance certaine? Par ailleurs, n'y a-t-il pas des dangers herméneutiques évidents à tenter de lire entre les lignes, comme, semble-t-il, il faut s'y résoudre s'il s'agit de faire la part dans les textes entre ce que Locke dit explicitement connaître et ce qu'il pense ou croit mais n'avoue qu'à demi-mots ou même parfois masque à son lecteur? Enfin, s'il est possible de montrer que Locke ne déniait pas aux croyances probables une valeur philosophique propre, et si l'on peut montrer aussi que l'*Essai* ou d'autres textes contemporains donnent voix à ces croyances, que peut-on apprendre de ces faits que nous ne sachions déjà? Dans quelle mesure peut-on s'appuyer sur ces découvertes pour relire ou réinterpréter l'*Essai*? Ces questions ne sont pas anodines du point de vue de Locke lui-même. Pour y répondre, il nous faudra en fait entrer assez profondément dans la définition de son projet philosophique, le sens de son enquête sur les bornes de la connaissance humaine.

Connaissance et jugement

La distinction lockienne entre la «connaissance» d'un côté et le «jugement» ou la croyance de l'autre est une articulation majeure de l'*Essai*. Non seulement elle structure l'ensemble du livre IV, dont l'un des objets essentiels est de montrer qu'il existe deux champs distincts d'exercice de la rationalité, tous deux légitimes; mais elle permet aussi de comprendre le statut épistémologique et cognitif de l'*Essai* lui-même et des différentes assertions qu'on y trouve. Dans le vocabulaire de Locke,⁸ la connaissance est une «perception» certaine des relations de convenance et disconvenance qui existent entre nos idées. Autrement dit, c'est l'acte de conscience – précédant tout énoncé propositionnel – par lequel nous accédons évidemment (par intuition, démonstration ou sensation) aux différents «faits» concernant nos idées et leurs relations. Dans la connaissance, nous percevons les

relations entre nos idées pour ainsi dire de l'intérieur, comme émanant des idées elles-mêmes, et c'est la raison pour laquelle la connaissance et seule la connaissance peut être dite certaine. La croyance, l'opinion ou le jugement sont différents noms pour désigner une faculté d'une tout autre nature, qui ne peut jamais conduire à une certitude mais seulement à une «probabilité».⁹ Le «jugement» lockien est la présomption d'une relation de convenance ou de disconvenance qui elle-même n'est pas perçue et ne peut l'être. Cette présomption s'appuie sur des arguments, des «preuves», c'est-à-dire dans le vocabulaire de Locke des motifs de croire qui sont en quelque sorte extrinsèques à la chose crue: pour l'essentiel, ce sont des témoignages ou des analogies formées à partir du déjà connu. Selon le nombre et la valeur de ces preuves, nous sommes déterminés à croire une chose plutôt qu'une autre, et à la force des preuves, nous proportionnons la fermeté de notre assentiment.

En rappelant ces caractérisations, on doit garder à l'esprit que la croyance et le jugement, facultés qui nous ont été données «au défaut d'une connaissance claire et certaine, dans les cas où l'on ne peut l'obtenir» ne sont nullement méprisables ou dépourvues de valeur aux yeux de Locke. Leur caractère supplétif et crépusculaire est conforme à notre état «de médiocrité et d'épreuve» dans ce monde (IV, XIV, 2). La recherche des opinions les plus raisonnables, sur des sujets importants que la connaissance ne peut atteindre mais dont la décision est susceptible d'affecter notre bonheur ou notre misère est, pour cette raison même, une tâche que chacun se doit à soi-même. Il y a une sorte de devoir moral à s'efforcer de se mettre sur ces questions «au-dessus du doute», afin de pouvoir régler notre conduite de manière ferme et conforme à notre destination. Cette obligation «aléthique» au regard de nos croyances (selon l'expression assez juste d'un commentateur¹⁰) est parfois masquée par le fait que Locke présente son ouvrage comme précisément destiné à libérer les hommes des disputes sans fin où les engagent leur attachement déraisonnable aux croyances qu'ils se sont formées.¹¹ Dès l'*Avant-propos* toutefois, il indiquait que la conscience du caractère seulement probable de nos opinions, ne doit pas nous conduire à mépriser la recherche de cette probabilité, ou à tenir toutes les opinions pour également douteuses:

«Que si nous voulons douter de chaque chose en particulier, parce que nous ne pouvons pas les connaître toutes avec certitude, nous serons aussi déraisonnable 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 s'échapper avec plus de vitesse».¹²

Aussi convient-il de réévaluer les derniers chapitres de l'*Essai* consacrés à la définition du jugement et des normes rationnelles de l'assentiment. Il ne s'agit pas d'un appendice secondaire sur la croyance ajouté in extremis à un long ouvrage dont la connaissance serait le principal objet, mais bel et bien du couronnement de l'ouvrage et de la réponse à une exigence éthique fondamentale, inscrite dès l'origine dans le projet épistémologique de Locke: l'examen des bornes de la connaissance, préparé dans les livres I, II et III, et accompli dans la première partie du livre IV, permet de libérer l'esprit de chacun pour cette autre tâche rationnelle, non moins importante et même plus essentielle pour l'ordre pratique, qui consiste en la formation scrupuleuse, orientée par un authentique amour de la vérité, de ses propres croyances.

La divulgation des croyances dans l'Essai

En dépit de cette finalité remarquable, il faut dire (c'est une chose évidente mais qui, me semble-t-il, a rarement été soulignée) que Locke, en écrivant l'*Essai* sur l'entendement humain, entend pour l'essentiel faire œuvre de «connaissance» et n'y livrer que le plus parcimonieusement ses «croyances». Discourir sur les idées, sur leurs genres, sur la manière dont elles s'articulent, s'engendrent, conviennent les unes aux autres, et s'appuyer pour cela sur ce que nous percevons ou sentons évidemment dans nos esprits ou dans le monde, c'est procéder à la manière des historiens de la nature et autres philosophes expérimentaux qui ne décrivent de leur objet que ce que leur en donne à voir l'expérience, selon une «plain, historical method». Il y a là une garantie d'indubitabilité qui tient au fait que la méthode du «logicien» ou «sémioticien»,¹³ à la différence de celle du «physicien», mais bien comme celle des «historiens», est empirique de part en part, s'appuie exclusivement sur les données intuitives de la réflexion et sur ce qu'on peut en déduire démonstrativement. La «physique» de son côté, parce qu'elle s'intéresse aux êtres et non aux signes est conduite à postuler de manière hypothétique bien des choses qui touchent à la constitution et à l'essence de ses objets, lesquels comprennent toutes les choses qui sont en ce monde (les corps que nous voyons, mais aussi bien les esprits, Dieu et les Anges compris¹⁴). Que la physique ainsi définie ne puisse atteindre au statut de science dé-

monstrative et que, dans sa partie théorique (non purement historique), elle ne puisse être qu'une affaire «d'opinion» et non pas de connaissance, ce sont là des enseignements importants de l'*Essai*, qui deviennent explicites vers le milieu du livre IV, xv. Mais ces doctrines sont aussi, il convient de le dire, des présupposés qu'on peut repérer dès le seuil de l'ouvrage. Ainsi, alors même qu'on pourrait attendre d'une enquête sur l'entendement qu'elle commence par des considérations sur l'âme, sa nature physique ou métaphysique, Locke dès l'*Avant-propos* et sans trop s'embarasser de justifications exclut ces considérations du champ légitime de son enquête:

«Je ne m'engagerai point à présent à considérer en physicien la nature de l'Âme; à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement, et si quelques unes de ces idées, ou toutes ensemble dépendent dans leur principe de la matière ou non. Quelque curieuses et instructives que soient ces spéculations, je les éviterais comme n'ayant aucun rapport au but que je me propose dans cet ouvrage».¹⁶

Cette phrase est sans doute le prototype rhétorique d'un bon nombre de passages de l'*Essai*, où Locke indique, selon la technique classique de la prétériorité, qu'il ne parlera pas de telle ou telle question relevant de spéculations physiques, mais que néanmoins il aurait pu en parler et aurait même pu faire valoir telle ou telle opinion intéressante et probable.¹⁷ Dans un cas au moins, un cas crucial, la prétériorité cède à l'exposé, et c'est le fameux chapitre VIII du livre II, où Locke, pour expliquer la genèse des idées et leurs relations aux qualités sensibles, évoque l'hypothèse physiologique d'une constitution corpusculaire et mécaniste des corps et le traitement cartésiano-boyleen de la sensation qu'on peut en déduire. Ces textes sont révélateurs de la manière ambiguë dont Locke entend faire droit à ses propres opinions «physiques» (ou métaphysiques) dans l'*Essai*. Sauf peut-être dans le cas de l'hypothèse corpusculaire (qu'il a beaucoup de mal à imaginer fausse), Locke énonce et dans le même temps dénonce rhétoriquement ses opinions. Il suggère parfois (non pas toujours) ce qu'il pense être le plus probable, mais se reprend aussitôt et affirme que rien de positif ne pouvant être dit, il vaut mieux s'abstenir ici de poursuivre l'enquête. Cette attitude s'explique sans doute par le fait que Locke entend être fidèle à la méthode descriptive et

factuelle qui devrait conduire à exclure hors du texte de l'*Essai* tout ce qui ne tombe pas directement sous sa juridiction. Mais je crois que Locke, qui ne rechigne pas aux excursus et autres digressions narratives, a d'autres raisons pour ne pas donner voix à ses «opinions» ou ses «hypothèses», aussi bien fondées soit-elles, sur des sujets qui excèdent la connaissance. Un indice nous est donné à ce sujet à la fin de l'ouvrage, lorsque Locke, évoquant «la nécessité où nous nous trouvons de croire sans connaissance et souvent même sur de forts légers fondements, dans cet état passager d'action et d'aveuglement où nous vivons sur la terre», y trouve un argument contre l'intolérance et le dogmatisme:

«Cette nécessité devrait nous rendre plus soigneux de nous instruire nous-mêmes, que de contraindre les autres à recevoir nos sentiments. Du moins ceux qui n'ont pas examiné parfaitement et à fond toutes leurs opinions, doivent avouer qu'ils ne sont point en état de prescrire aux autres, et qu'ils agissent visiblement contre la raison en imposant à d'autres hommes la nécessité de croire comme une vérité ce qu'ils n'ont pas examiné eux-mêmes, n'ayant pas pesé les raisons de probabilité sur lesquelles ils devraient le recevoir ou le rejeter. Pour ceux qui sont entrés sincèrement dans cet examen, et qui par là se sont mis au-dessus de tout doute à l'égard des doctrines qu'ils professent, et sur lesquels ils règlent leur conduite, ils pourraient avoir un plus juste prétexte d'exiger que les autres se soumissent à eux: mais ceux là sont en si petit nombre, et ils trouvent si peu de sujet d'être décisifs [magisterial] dans leurs opinions, qu'on ne doit s'attendre à rien d'insolent et d'impérieux de leur part: et l'on a raison de croire que si les hommes étaient mieux instruits eux-mêmes, ils seraient moins sujets à imposer aux autres leurs propres sentiments».¹⁸

Il est difficile de ne pas croire que Locke se reconnaissait dans l'image du philosophe sincère qui, certes, s'est mis au dessus du doute à l'égard de toutes les doctrines qu'il professe, mais qui, à mesure qu'il gagne ainsi à ses propres yeux une sorte de légitimité pour instruire les autres hommes dans ses opinions, trouve d'autant plus de raisons de ne pas le faire. L'homme qui s'instruit tend dans la même mesure à se pacifier et se méfier du dogmatisme, il ne cherchera donc pas querelle aux autres sur des questions «d'opinions», mais il attend, et c'est implicite ici, qu'on le paye de retour et qu'on le laisse en paix. On comprend que Locke puisse avoir voulu être par-

cimonieux dans la divulgation de ses propres opinions, en particulier lorsque celles-ci allaient contre les doctrines reçues, ou lorsqu'elles touchaient à des questions métaphysiques ou religieuses. Il était à peu près certain qu'elles ne seraient pas reçues avec l'impartialité et la tolérance que la recherche sincère de la vérité requiert, qu'elles viendraient s'opposer à d'autres opinions ayant d'ardents défenseurs, et qu'elles donneraient lieu par conséquent à des polémiques infinies.

La question métaphysique de la nature de l'âme était par excellence une de ces questions qui suscitait des débats d'opinions interminables et vains. Locke a certainement en tête, lorsqu'il décrit, dans le chapitre III du livre IV, l'affrontement de ses contemporains sur la substance de l'âme, le débat de la chair et de l'esprit, qui oppose par exemple Gassendi et Descartes dans les *Cinquièmes objections et réponses aux Méditations Métaphysiques* – un débat où chacun s'enfoncé dogmatiquement dans son opinion, tels ceux qui «voyant que les choses considérées d'un certain côté sont tout à fait incompréhensibles se jettent tête baissée dans le parti opposé quoique il soit aussi intelligible à quiconque l'examine sans préjugés».¹⁹ Que Locke ait voulu mettre son *Essai* sur l'entendement à l'abri de ce type de débats (où la philosophie finit par perdre son crédit) est tout à fait clair, mais cela ne signifie nullement que la question de la substance de l'âme soit pour lui dépourvue d'intérêt spéculatif, éthique et religieux. Entre autres choses, les hypothèses adverses de la matérialité et de l'immatérialité de l'âme ne conduisent pas à envisager de la même manière la mort, le châtement qu'elle constitue pour les damnés, la résurrection des justes et la vie éternelle promises par la Bible. Il y a donc tout lieu de croire que Locke ait jugé que cette question, qui a rapport à notre destination, appartenait au nombre de celles sur lesquelles porte l'obligation aléthique, le devoir d'être soi-même l'auteur rationnel de sa croyance.

Si, pour les raisons déjà indiquées, la recherche des meilleures croyances reste aux yeux de Locke essentiellement une affaire privée, leur divulgation soumise aux règles de prudence les plus strictes, on peut concevoir néanmoins que Locke ait parfois jugé utile de donner à celles de ces croyances qui présentaient un véritable intérêt spéculatif, une sorte de publicité minimale, non seulement dans ses écrits personnels et sa correspondance, à l'intention d'amis bien disposés, mais aussi dans des textes publiés, tel l'*Essai* sur l'entendement.

Sans doute faut-il être ici suffisamment prudent et ne pas sous-estimer la dimension «latitudinaire» de l'*Essai*, le fait que par lui Locke ait cherché à y instaurer une «paix philosophique», et l'ait destiné aux hommes de tous les partis et de toutes les opinions. Cet idéal

est celui-là même qui avait inspiré les fondateurs de la Royal Society à la Restauration. Devant la pure factualité des idées immanentes à l'esprit, comme devant les faits expérimentaux, il ne peut y avoir de différend qui vaille. Libre à chacun de faire des hypothèses et de comprendre la nature profonde de l'âme, de la matière, de Dieu ou des anges à la manière des gassendistes ou des cartésiens, des papistes ou des presbytériens, des trinitaires ou des antitrinitaires, cela importe peu s'il est possible de s'entendre sur le pur matter of fact, en l'occurrence sur la description lockienne des idées. Mais ceci, évidemment, est l'idéal méthodologique affirmé en principe. Dans la pratique, les choses n'ont pas cette limpidité. On a pu montrer pour les expérimentalistes de la Royal Society le caractère en grande partie rhétorique de leur «*nullius in verba*», leur accent sur les vertus pacifiantes de l'expérience, leur proscription des hypothèses.²⁰ Un travail similaire pourrait être mené sur l'œuvre de Locke. La principale difficulté à laquelle se heurte la neutralisation empiriste de l'objet «idées» dans l'*Essai*, tient au fait que ces «idées», qu'on le veuille ou non, s'enracinent dans l'esprit et nous y représentent des choses extérieures, elles mêmes instanciées dans des substances particulières. Du même coup, l'abstention métaphysique préconisée dans l'*Essai* au sujet du statut ontologique de la matière et de l'esprit ne peut être tenue de bout en bout sans que ne s'introduisent à mesure que l'enquête avance de fortes ambiguïtés sur la nature des idées et des qualités, sur leur origine et le sens qu'il y a à tenir les unes pour représentatives des autres, etc.²¹ Il est difficile de dire à quel point Locke était conscient de ces ambiguïtés. Les précautions dont il entoure l'introduction de l'hypothèse corpusculaire et mécaniste dans le chapitre VIII du livre II, doivent par exemple être mises en contraste avec l'usage massif qui est fait dans la suite de l'ouvrage d'une des conclusions de cet excursus physique, la ressemblance des qualités premières et des idées que nous en avons – un usage qui semble indiquer que Locke ne considère plus cette thèse comme relevant d'un régime d'analyse hypothétique. Ces flottements méthodologiques, et les débordements plus ou moins conscients sur le champ de la «physique» qu'ils occasionnent attestent que la plain historical method n'était sans doute pas pour Locke tenable de bout en bout. Pour le dire autrement, la pleine intelligibilité des résultats de l'enquête «historique» et de leur portée réclame parfois de la part de l'auteur comme du lecteur une certaine orientation doxastique,²² une faveur pour certaines options physiques ou métaphysiques jugées plus intelligibles ou plus vraisemblables que d'autres. Cela me semble-t-il est l'évidence même s'agissant de l'hypothèse

corpusculaire et mécaniste qui irrigue l'*Essai* de part en part: pour être en situation de bien entendre la distinction des idées, des qualités et des pouvoirs, des qualités premières et des qualités secondes, il faut avoir admis que les corps agissent les uns sur les autres par l'impulsion de leur petites parties insensibles. Mais rien n'interdit de penser qu'une orientation doxastique similaire existe pour d'autres hypothèses «physiques» moins aisément énonçables dans le contexte idéologique de la fin du xvii^e siècle et, pour cette raison, plus profondément enterrées dans l'*Essai*.

Je crois que l'hypothèse de la «matière pensante» est à cet égard un bon exemple, sinon l'exemple par excellence. Ce n'est certes, aux yeux mêmes de Locke qu'une opinion 'physique' à jamais indémontrable, et qui pour des raisons de prudence autant que de méthode ne peut recevoir le même type de publicité et de faveur que l'hypothèse corpusculaire. Pourtant, pour qui accepte de croire que c'est une substance matérielle qui pense en nous et non pas une âme immatérielle capable d'être séparée du corps et d'entretenir ses pensées à part, bon nombre de découvertes factuelles permises par la méthode descriptive et historique deviennent infiniment plus claires: les épisodes de sommeil profond et d'intermittence de la pensée sur lesquels Locke insiste particulièrement au début du livre II, les phénomènes de la mémoire, de l'habitude et de l'association des idées, où la pensée semble fortement dépendante de son inscription corporelle, le fait que l'être pensant comme tout chose existante ne puisse être identifié sans être localisé dans le temps et l'espace, sa capacité manifeste à être affecté par la matière dans la perception, et à agir sur elle dans le mouvement volontaire... chacun de ces faits se présente sous une face plus intelligible, plus naturelle si l'on accepte de les soumettre à cette espèce d'attracteur métaphysique occulte qu'est la matière pensante. Il est difficile de penser que Locke n'avait pas conscience de cela, et l'on peut comprendre qu'il se soit trouvé en rédigeant l'*Essai* pris entre deux exigences contradictoires: l'exigence méthodique, latitudinaire et pacifiante qui l'engageait à retenir l'énoncé d'opinions spéculatives hétérodoxes ou jugées dangereuses, et l'exigence d'une meilleure intelligibilité de ce que la plain historical method découvrait mais n'expliquait pas, qui pouvait, elle, l'inciter à une divulgation prudente de ces mêmes opinions. Pour ma part, je crois que c'est ce dilemme concret et non quelque goût pervers pour la dissimulation et l'ésotérisme qui est la cause de l'obscurité des déclarations doxastiques de Locke sur la substance de l'âme, leur apparente contradiction, et le fait qu'à ce jour elles n'aient, semble-t-il, toujours pas reçu d'interprétations satisfaisantes.²³

II. INDIFFÉRENCE OU PRÉFÉRENCE DOXASTIQUE? (ESSAI, IV, III, 6)

La première tâche qui se présente à nous est l'examen du texte de IV, III, 6 consacré explicitement à la matière pensante. Quelle est la portée doxastique de ce texte? Que révèle-t-il des opinions de Locke? L'indécidabilité gnoséologique de la question des relations entre matière et pensée a-t-elle pour conséquence une égale indécidabilité en termes de jugement et de probabilité? Le passage énonce sur l'état de nos connaissances une thèse parfaitement claire: nous ne saurons jamais avec certitude si la matière peut ou non penser; réclamer sur cette question une «connaissance» est parfaitement déraisonnable. La raison avancée par Locke réside dans le fait que les deux hypothèses métaphysiques sur la nature de l'âme ne peuvent sauver le phénomène de la perception ou de la sensation sans recourir à l'incompréhensible bon plaisir de Dieu – si l'âme est immatérielle, on ne peut comprendre que les corps extérieurs matériels agissent sur elle pour lui faire avoir de la douleur ou des idées sauf à supposer, comme le fait Descartes par exemple, que les mouvements opérés dans le cerveau sont «institués» spécialement par le Créateur pour lui donner telle ou telle sensation. Et réciproquement, si l'âme est matérielle nous ne pouvons comprendre comment se produit en elle la pensée où la sensation sans de nouveau imaginer que ces attributs ont été surajoutés par don divin à cette substance solide et étendue qui, par elle-même, est incapable de se les donner (comme cela ressort du fait que toute substance solide ne possède pas cette perfection). En bref:

«Puisque nous sommes contraints de reconnaître que Dieu a communiqué au mouvement des effets que nous ne pouvons jamais comprendre que le mouvement soit capable de produire, quelle raison avons nous de conclure qu'Il ne pourrait pas ordonner que ces effets soient produits dans un sujet que nous ne saurions capable de les produire aussi bien que dans un sujet sur lequel nous ne saurions comprendre que le mouvement de la matière puisse opérer en aucune manière».²⁴

Locke évoque un peu plus loin la vanité qu'il y aurait à vouloir disputer sur ce point, en voulant imposer aux autres une opinion dont on s'est persuadé en ne regardant qu'un des côtés de la question, et en restant aveugle aux difficultés de son propre parti.

«Qui voudra se donner la peine de considérer et d'examiner librement les embarras et les obscurités impénétrables de ces deux

hypothèses, n'y pourra guère trouver de raisons capables de le déterminer entièrement pour ou contre la matérialité de l'âme; puisque de quelque manière qu'il regarde l'âme, ou comme une substance non étendue ou comme de la matière étendue qui pense, la difficulté qu'il aura de comprendre l'une ou l'autre de ces choses, l'entraînera toujours vers le sentiment opposé, lorsqu'il n'aura l'esprit appliqué qu'à l'un des deux, méthode déraisonnable qui est suivie par certaines personnes, qui, voyant que les choses considérées d'un certain côté sont tout à fait incompréhensibles, se jettent tête baissée dans le parti opposé, quoiqu'il soit aussi inintelligible à quiconque l'examine sans préjugés». ²⁵

Ce texte évoque une forme d'antinomie avant la lettre et pourrait être lu comme une invitation à suspendre tout effort rationnel pour déterminer non seulement la connaissance mais aussi bien l'opinion en cette matière. Locke par endroits a des formulations qui semblent aller dans ce sens, comme par exemple dans cette phrase: «*It is not of such mighty necessity to determine one way or the other, as some, over-zealous for or against the immateriality of the soul, have been forward to make the world believe*». ²⁶ On notera cependant que Locke ne dit pas ici qu'il est impossible ou qu'il n'est pas légitime de chercher à déterminer sa croyance sur cette question, mais seulement que la nécessité qu'une chose soit crue (en l'occurrence l'immatérialité) plutôt que l'autre n'est pas aussi grande qu'on le dit. La phrase suggère donc implicitement que, contrairement à ce que certains pensent, la religion et la morale ne sont pas suspendues à l'adoption de la thèse immatérialiste et n'imposent donc pas au philosophe la démonstration de l'immatérialité comme une sorte d'obligation éthique. Locke n'affirme jamais en revanche que tous les motifs de croire une opinion plutôt que son opposée sont strictement équivalents et devraient conduire tout homme raisonnable à suspendre son jugement et rester sans opinion. Ce qui est en jeu dans «l'antinomie» n'est pas l'équivalence des motifs de crédibilité (dont Locke ne parle pas réellement), mais la stricte réciprocité (et par conséquent l'annulation) des tentatives de démonstration «par l'absurde» de l'une et l'autre thèse. Dans les deux cas, on croit pouvoir avancer qu'une chose ne peut être si on ne peut la comprendre, ce qui revient en réalité à confondre l'inintelligible et le contradictoire, et à faire des capacités de notre entendement la norme et la mesure de celles du Créateur.

Locke lui-même, juste après avoir présenté l'hypothèse de la matière pensante, dissociait explicitement la question de la croyance de celle de la connaissance:

«Je ne dis point ceci pour diminuer en aucune sorte la croyance en l'immatérialité de l'âme. Je ne parle point ici de probabilité, mais d'une connaissance évidente et je crois que c'est une chose digne de la modestie d'un philosophe de ne pas prononcer en maître lorsque l'évidence requise pour produire la connaissance vient à nous manquer, mais encore qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connaissance; car l'état où nous sommes présentement, n'étant pas un état de vision comme disent les théologiens, la Foi et la Probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses».²⁷

Ce passage est assez caractéristique du style contourné de Locke. Il pourrait sembler indiquer qu'au moins pour ce qui est de la croyance et de la probabilité l'immatérialité a la faveur de Locke. La première phrase pourtant est ambiguë et il y a deux manières de déterminer son contenu implicite quant aux opinions du sujet de l'énonciation. On peut certes supposer que Locke veut dire à son lecteur quelque chose comme: je n'entends pas vous faire changer d'opinion parce que dans le fond de mon cœur j'adhère à votre croyance et l'estime raisonnable; mais une autre lecture donnera plutôt: je n'entends pas altérer votre croyance parce que, bien que je ne la partage pas, je me refuse d'engager un débat sur ce terrain. Ce type de double entente n'a rien en soi d'inhabituel dans les phrases du langage ordinaire, où l'équivoque des contenus implicites se voit généralement réduite dans le développement ultérieur du discours. Pourtant, dans la suite du texte, Locke ne lève pas l'équivoque, et ne dit pas s'il partage ou non cette opinion commune de l'immatérialité qu'il n'entend «diminuer en aucune sorte». Il se contente d'affirmer que la preuve de l'immatérialité n'est pas, contrairement à ce que l'on dit partout, nécessaire à la fondation du principal dogme religieux dont dépende la morale, l'immortalité de l'âme, et qu'à cet égard «la nécessité de se déterminer pour ou contre l'immatérialité de l'âme n'est pas si grande que certaines gens trop passionnées par leurs sentiments ont voulu le persuader».²⁸

La conclusion qu'il faut tirer de cette première lecture, est que le passage du livre IV sur la matière pensante ne contient pas d'énoncé doxastique sur la substance de l'âme. Il laisse entièrement ouverte la question de savoir quelle est aux yeux de Locke l'opinion la plus probable. S'il invite bien à renoncer au mirage de la connaissance certaine sur ce thème, il ne contient en revanche aucune prescription s'agissant du «jugement» ou de l'opinion qu'on peut entretenir en son cœur sur la base de motifs vraisemblables. Sur cette question

il faut donc aller chercher son instruction ailleurs, peut-être dans d'autres passages de l'*Essai*, mais probablement aussi et surtout dans des textes périphériques à l'*Essai*, où Locke ne s'est pas méthodiquement astreint à retenir l'expression de ses opinions. Les résultats de cette enquête sont, on peut le dire ici par avance, assez surprenants. A chaque fois que l'on trouvera un texte qui, à première vue se présente comme favorable à l'option cartésienne, une lecture précise de l'argument qui s'y déploie ou une mise en contexte conduira non seulement à montrer que l'opinion de l'immatérialité n'y est pas si bien défendue, mais aussi que ce même texte contient en réalité des arguments très puissants en faveur de l'opinion adverse.

III. L'IDÉE COMPLEXE D'UN ESPRIT IMMATÉRIEL (*ESSAI*, II, XXIII)

Un premier ensemble de textes de ce genre se trouve dans le chapitre XXIII du livre II, sur les idées complexes de substances particulières, tels les corps ou les esprits. L'un des enjeux du chapitre est de montrer que l'idée que nous avons de l'esprit immatériel, si elle est obscure, n'est pas plus obscure que celle que nous avons du corps matériel, et partant qu'il n'y a pas lieu de tirer argument de cette obscurité pour dénier l'existence à l'esprit immatériel. Aussi Locke peut-il écrire au § 32 ces phrases qui semblent attester d'une nette conviction dualiste:

«Nous avons autant de raison de nous contenter de l'idée que nous avons d'un esprit immatériel, que de celles que nous avons du corps et d'être également convaincu de l'existence de tous les deux. Car il n'y a pas plus de contradiction que la pensée existe séparée et indépendante de la solidité, qu'il n'y en a que la solidité existe séparée et indépendante de la pensée».²⁹

Il faut entendre comme il se doit cette «défense» de l'immatérialité. D'abord, on notera que Locke ici ne parle pas seulement des âmes humaines, mais des esprits en général, celui de Dieu compris. Ce n'est sans doute que dans le chapitre X du livre IV que sera prouvée l'immatérialité de Dieu, mais l'on peut concevoir que ces pages du chapitre XXIII sont destinées entre autres choses à préparer le terrain polémiquement pour cette démonstration, en ayant en vue spécifiquement la forme la plus radicale du matérialisme, celle qui refuse la possibilité même de l'immatérialité, et identifie Dieu à la nature ou la matière du monde. En second lieu, on notera que l'ar-

gumentation développée ici n'est pas structurellement différente de celle qu'on trouve en IV, III, 6: dans les deux cas, Locke s'attaque à une attitude dogmatique qui croit pouvoir nier l'existence de ce qui n'est pas pleinement intelligible, et dans les deux cas, il montre qu'il y a une sorte d'antinomie, une égale inintelligibilité des deux propositions en conflit. Les textes cependant n'ont pas la même portée polémique. Le texte sur la matière pensante est écrit surtout afin de contrer le dogmatisme cartésien et tout ceux qui, avec Descartes, estiment que l'esprit et l'immatérialité de sa substance sont clairs et distincts et par conséquent «mieux connus» que les corps, corps dont l'existence serait d'ailleurs problématique. Le chapitre xxiii vise à l'inverse le dogmatisme hobbitiste ou, selon la vulgate de l'époque, spinoziste: ceux qui ont l'esprit trop enfoncé dans la matière croient que celle-ci est claire et distincte dans son essence et ses modes d'opérations, et rejettent l'idée d'un substrat immatériel pour l'esprit sous prétexte de son obscurité. Il est notable que Locke ne s'attaque pas à cette fausse présomption en défendant directement la notion de «substance immatérielle». Il reconnaît que celle-ci est percluse de difficultés,³⁰ et s'attache simplement à montrer que notre idée du substrat de la matérialité, de sa cohésion, sa divisibilité à l'infini, sa capacité à communiquer le mouvement par impulsion est au moins aussi obscure, et ne peut donc être invoquée contre ceux qui défendent l'existence des substances immatérielles.

L'aspect en somme assez indécis de la défense lockienne de l'immatérialité dans ce chapitre ressort bien de la manière dont est introduite l'idée complexe d'«esprit immatériel» dans le § 15. Cette idée est formée à partir de la réflexion sur les opérations de notre esprit mais, comme toutes les idées de substance, elle suppose aussi la visée obscure d'un sujet d'inhérence:

«En joignant ensemble les idées de pensée, de perception, de liberté et de puissance de mouvoir notre propre corps et des corps étrangers, nous avons une idée aussi claire des substances immatérielles que des matérielles. Car en considérant les idées de penser, de vouloir, de pouvoir exciter ou arrêter le mouvement des corps comme inhérentes dans une certaine substance dont nous n'avons aucune idée distincte, nous avons l'idée d'un esprit immatériel; et de même en joignant les idées de solidité, de cohésion de parties avec la puissance d'être mu, et supposant que ces choses coexistent dans une substance dont nous n'avons non plus aucune idée positive, nous avons l'idée de la matière. L'une de ces idées est aussi claire et aussi distincte que

l'autre. Car les idées de penser et de mouvoir un corps peuvent être conçues aussi nettement et aussi distinctement que celles d'étendue, de solidité et de mobilité; et dans l'une et l'autre de ces choses, l'idée de substance est également obscure, ou plutôt n'est rien du tout à notre égard puisqu'elle est un je ne sais quoi, que nous supposons être le soutien des idées que nous nommons accidents».³¹

Comme ce texte le révèle assez clairement, l'immatérialité du substrat de la pensée n'est pas directement impliquée dans les propriétés de l'esprit découvertes par réflexion (la pensée, la liberté, l'automouvement), et elle n'est pas non plus impliquée dans la visée du substrat lui-même, un «je ne sais quoi» dont nous ne savons rien. Les propriétés négatives de non-extension et de non-solidité ne sont donc pas réellement incluses dans la formation de notre idée complexe d'esprit. La seule raison qui, semble-t-il, peut conduire à parler d'immatérialité vient de ce que l'on n'a pas besoin, pour viser le substrat des qualités mentales de supposer qu'il possède aussi les qualités corporelles, comme l'étendue ou la solidité, qualités que nous percevons comme entièrement indépendantes. Il y a donc certainement quelque chose de nominal et de symbolique dans le choix de ce terme pour désigner l'esprit: l'adjectif «immatériel» sert en toute rigueur à désigner une substance dont les propriétés manifestes sont appréhendées comme logiquement distinctes de la propriété de «solidité» (ou d'étendue), et non pas à désigner une substance dont nous «verrions» directement la non-solidité. Ce point me semble confirmé (en dépit des apparences) dans le passage qui clôt le § 15 où Locke répond à ceux qui croient que la matière est le seul objet que nous révèlent nos sens:

«Chaque acte de sensation, à le considérer exactement, nous fait également envisager des choses corporelles et des choses spirituelles. Car dans le temps que voyant ou entendant, etc., je connais qu'il y a quelque être corporel hors de moi, je sais de manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit et qui entend. Je ne saurais, dis-je, éviter d'être convaincu en moi même que cela n'est pas l'action d'une matière purement insensible, et ne pourrait jamais se faire sans un être pensant et immatériel».³²

Ici encore les mots sont pesés de manière très soigneuse, et il ne faudrait pas se hâter de lire dans la dernière phrase que l'être «spi-

rituel» qui en moi voit et entend est un être «immatériel». Cela seul dont nous sommes convaincus est que la «bare insensible matter» est incapable par elle-même des actions que je découvre en moi par réflexion, et qu'il y a donc quelque être immatériel qui rend celles-ci possibles. Locke ne dit pas in fine si cet être est celui qui pense en nous ou s'il est seulement celui qui rend notre pensée possible, s'il est Dieu ou s'il est l'âme humaine. Et son propos reste non seulement compatible avec l'hypothèse de la «matière pensante» (qui requiert de toute façon la position d'un Dieu immatériel), mais il semble même qu'il pointe dans sa direction: en précisant en effet que ce qui pense en moi ne peut pas être «bare insensible matter», matière purement insensible, il indique clairement que n'est pas exclue la possibilité qu'elle soit une matière rendue «sensible» ou pensante.

IV. L'IDENTITÉ PERSONNELLE ET LA SUBSTANCE DE L'ÂME

Un second lieu important de l'*Essai* où intervient la question de la substance de l'esprit est le chapitre XXVII du livre II, sur l'identité et la diversité, un chapitre introduit dans la seconde édition de l'*Essai* en 1694. Au § 25, on lit une phrase qu'on cite souvent comme l'aveu explicite d'une préférence doxastique pour l'immatérialité de l'âme. Après avoir soumis à son lecteur un certain nombre de «cas perplexes» sur l'identité, où une même conscience se voit tour à tour attachée à différentes substances immatérielles, et une même substance à différentes consciences, Locke fait en effet la déclaration suivante:

«Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est que la conscience est une affection annexée à une seule et unique substance individuelle immatérielle [*one individual immaterial*]». ³³

Ici encore, le contexte doit être pris en compte. Depuis le § 12, Locke se place dans l'hypothèse spécifique d'une âme immatérielle. C'est dans le cadre de cette hypothèse qu'il a construit les différentes expériences de pensée visant à dénoncer l'idée d'une co-implication nécessaire entre substance immatérielle et conscience individuelle. Ce qu'affirme le § 25 à cet égard n'est donc pas la probabilité intrinsèque de l'immatérialité de l'âme, mais bien uniquement la probabilité qu'il n'y ait ici-bas, dans l'hypothèse de l'immatérialité, qu'une conscience par substance immatérielle, et qu'une substance par conscience. ³⁴

En réalité, bien loin de rendre l'hypothèse de la matière pensante moins probable, on peut considérer que le chapitre xxvii dans son ensemble offre un argument très impressionnant en faveur de la possibilité et même la vraisemblance de l'âme matérielle. Comme on le sait, Locke y soutient la thèse que l'identité personnelle ne consiste pas dans l'identité de la substance pensante, mais dans celle de la conscience, au sens précis qu'il donne à ce terme: le sentiment que nous avons de la propriété de nos pensées et de nos actions présentes et passées, sentiment dont l'épreuve est l'intérêt particulier que nous prenons à elles, le bonheur ou la misère que nous y attachons³⁵. Il ne s'agit certes pas de dire qu'une personne (cet être pensant et intelligent capable de se reconnaître comme «soi»), n'est pas un être substantiel, mais plutôt que les critères d'identification de la substance ne sont pas ceux de la personne, ce qui signifie strictement qu'une même personne pourrait demeurer alors que la substance qui la soutient change, et *vice versa*, qu'une même substance pourrait en droit accueillir successivement plusieurs personnes distinctes. Le sentiment d'appropriation de nos pensées (ce que Locke appelle conscience) est, comme la pensée elle-même qu'il accompagne presque toujours, intermittent, accidentel, contingent. Pas plus que la pensée elle-même, il ne peut nous donner accès à la connaissance de ce qui fait l'être substantiel et permanent de l'esprit.

On ne peut manquer de percevoir le contraste que cette thèse fait avec la conviction cartésienne selon laquelle l'expérience réflexive de notre pensée nous donne la certitude d'un moi substantiel, un être immatériel distinct toto genere de ce corps étendu et changeant que nous considérons illusoirement comme nous-mêmes mais dont l'existence pourrait être mise en doute et même niée sans que notre pensée le soit. Il existe de fait un fort élément de polémique anticartésienne dans le chapitre xxvii, dont l'un des apports essentiels va consister à montrer que la question de l'identité des personnes se pose strictement dans les mêmes termes, quelle que soit la thèse métaphysique qu'on adopte sur la substance de l'âme: autrement dit, c'est un chapitre qui fait apparaître comme fallacieux tout argument qui s'appuierait sur l'expérience réflexive que nous avons de nous-mêmes comme conscience, pour réclamer quelque être substantiel spécial pour l'âme, un être immatériel absolument distinct et séparé du corps.

Le concept d'identité a affaire chez Locke à l'histoire, à la trajectoire des choses, à la continuité d'une existence spatio-temporelle; mais cette continuité et cette histoire n'ont pas à être nécessairement celles d'étants substantiels individuels, elles peuvent se rattacher à

des substances collectives ou encore à de simples modes. L'exemple privilégié dans le chapitre est celui de la configuration ou organisation du vivant, qui se maintient identique à soi en dépit des continus changements de substances liés à la nutrition et la croissance. Cette compréhension modale de l'identité du vivant sert de prémisse à l'analyse de l'identité personnelle, dont Locke entend montrer qu'elle ne dépend pas non plus de l'identité des substances. Pour en donner «une espèce de démonstration», il va d'abord s'appuyer sur l'analyse de ce que nous appellerions aujourd'hui la proprioception, l'identification du corps propre par la conscience. Ce qui qualifie une partie corporelle comme mienne est déjà en effet l'intérêt que je prends à son existence et à ses affections (plaisir et douleur):

«Ainsi les membres du corps de chaque homme sont une partie de lui-même: il prend part et est intéressé par ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée et par là séparée du sentiment que nous avons du chaud, du froid, et des autres affections de cette main, dès ce moment elle n'est non plus une partie de ce que nous appelons nous-mêmes que la partie de matière qui est la plus éloignée de nous».³⁶

Par extension, on peut dire que ce qui qualifie une action comme mienne, c'est l'intérêt que je lui porte en tant qu'elle peut devenir motif d'une sanction ou d'une récompense, c'est-à-dire à nouveau affecter le corps que je reconnais pour mien de bonheur (plaisir) ou de misère (douleur). Locke rappellera à cet égard qu'il entend le mot de personne dans son acception juridique,³⁷ comme le concept qui permet d'approprier le mérite ou démérite aux actions accomplies. Ce qui ressort de ces descriptions est que le véritable critère d'identification du mien, ou si l'on veut du moi est l'intérêt qui s'attache au plaisir et à la douleur, intérêt que Locke tend quasiment à identifier à la conscience (cf. 26). Tout ceci, me semble-t-il, conduit à faire de la conscience quelque chose qui est de l'ordre d'un instinct vital, une certaine manière de se rapporter à son corps, qui n'implique sans doute pas nécessairement l'adoption de la thèse de l'âme matérielle, mais indique au moins qu'une conscience qui n'aurait pas un corps capable d'affections plaisantes et douloureuses à s'approprier ne serait sans doute pas une vraie conscience: une corporéité appropriable est une condition nécessaire pour qu'un intérêt pour soi-même puisse naître et soutenir une conscience.

A partir du § 12, Locke s'attache à établir sa thèse non plus seulement pour le corps propre mais pour la substance pensante qui, en

l'homme, lui est associée. Ici Locke ne met plus en parallèle comme il le fait souvent les positions des défenseurs de l'âme matérielle et celles des tenants de l'immatérialité. Les premiers en effet (qu'ils aient tort ou raison) sont déjà convaincus de la vérité que Locke cherche à établir: en l'occurrence, que la «pensée consciente» n'est pas l'essence ni même le propre de la substance pensante, mais seulement une opération modale qui lui est surajoutée, et qu'en conséquence, sa permanence peut se penser comme permanence accidentelle alors même qu'il n'existe pas de permanence substantielle sous-jacente.³⁸

Locke s'adresse donc ici exclusivement, à ceux qui prétendent pouvoir attaquer et réfuter l'hypothèse «matérialiste» au nom de la permanence du «moi» dont cette hypothèse ne parviendrait pas à rendre compte. Il leur montre qu'ils tombent eux-mêmes sous l'objection qu'ils pensent pouvoir faire, en d'autres termes qu'ils sont incapables de prouver que le même moi ne peut pas se conserver dans un changement des substances immatérielles, ou vice versa qu'une même substance ne peut soutenir deux moi ou deux personnes distinctes. L'exhibition des célèbres «*puzzle cases*» sur Nestor ou Theristes, le prince et le mendiant, Socrate et le Maire de Quinborough, ces âmes immatérielles et séparées qui migrent d'un homme à un autre, ou auxquelles une conscience puis une autre est affectée successivement, n'a pas d'autres fins que de construire cet argument ad hominem. Si improbables qu'elles puissent être, ces expériences de pensée ne peuvent être déclarées impossibles par les tenants de la substantialité séparée d'une âme immatérielle.

D'un côté, en effet, on ne sait pas s'il est possible de se représenter comme siennes des actions accomplies par un autre substrat. Après tout Dieu, s'il le voulait, pourrait transmettre à une créature le sentiment des actions passées d'une autre – la conscience, le fait de pouvoir s'approprier une représentation et se sentir concerné par elle, étant un sentiment attaché à la représentation, et non à ce qu'elle représente dans le passé. Il en va ici comme des rêves, tenus pour vrais lorsque nous rêvons, mais qu'aucun lien de représentation réel ne rattache aux choses qu'ils nous exhibent. D'où la nécessité de s'en remettre ici à la bonté de Dieu qui ne voudrait pas qu'un homme fût puni pour la conscience d'actions qu'il n'aurait pas réellement commises. «Jusqu'où un tel argument peut-être pressé contre ceux qui placent la pensée dans un système d'esprits animaux en flux», Locke «laisse à d'autres le soin d'en juger».³⁹ Et en effet, le recours à la bonté divine n'est certainement pas à ses yeux illégitime, mais il révèle qu'on ne peut attaquer au nom de l'identité personnelle ceux

qui, défendant une âme matérielle et en flux, avaient renoncé de facto à garantir l'unité de la conscience humaine par autre chose que la volonté que Dieu a eu de la rattacher continûment à elle-même, par-delà les intermittences de la pensée.

D'un autre côté, l'hypothèse de l'âme immatérielle rend possible l'assignation de deux personnes distinctes à une même âme. Cela est revendiqué explicitement par les pythagoriciens et par ceux qui croient en la préexistence des âmes ou la métempsycose; cela est vrai aussi de fait dans les situations de complète amnésie, où c'est comme un nouvel homme qui s'éveille. Enfin c'est une possibilité qui doit être reconnue en général par tout ceux qui estiment que l'âme a au regard de la matière une indépendance substantielle, et qu'elle est donc par nature indifférente à être rattachée à un corps plutôt qu'à un autre et donc aux traces matérielles auxquelles s'associent les événements mémorisés par une personne ou bien par une autre.⁴⁰

Des arguments développés dans le chapitre xxvii, on peut tirer deux conclusions pour notre propos. D'une part, l'hypothèse de la matière pensante, loin d'être réfutée par elle, apparaît pleinement compatible avec l'expérience réflexive que nous avons de la permanence ou de l'identité du moi, ou du moins elle l'est autant que l'hypothèse de l'âme immatérielle: pour cette raison, elle est parfaitement apte à soutenir les réquisits de la morale et de la religion, puisqu'elle autorise l'existence d'un être responsable de ses actes et puisque cette personne est susceptible d'être conservée, récompensée, punie par le Créateur tout-puissant, après la disparition du corps, dans autant d'autres configurations matérielles qu'il souhaitera bon.

L'autre conclusion est la fois plus forte et plus risquée: elle concerne les suggestions «doxastiques» du chapitre xxvii au regard de la substance de l'âme. S'agit-il d'une substance matérielle pensante, d'une substance immatérielle jointe au corps d'une manière indissoluble,⁴¹ ou bien d'une substance immatérielle séparée et «capable d'accomplir les opérations de la pensée et de la mémoire en dehors de tout corps organisé comme le nôtre»? Le chapitre s'achève certes de manière orthodoxe en expliquant que «l'ignorance dans laquelle nous sommes de la nature de cette chose pensante qui est en nous et que nous considérons comme notre 'moi'» ne nous permet pas de trancher entre ces hypothèses, mais il suggère aussi que si nous connaissions cette nature, nous pourrions voir «l'absurdité» de certaines des suppositions faites dans le chapitre.⁴² Il me semble qu'il y a dans ce propos un indice non négligeable des penchants lockiens. La construction des *puzzle case*, dont l'in vraisemblance est, à dessein, criante, conduit en effet à donner

au lecteur le sentiment qu'entre les diverses possibilités métaphysiques suggérées par Locke, la plus manifestement intenable, celle qui conduirait aux conséquences les plus absurdes, est celle d'une âme immatérielle conçue comme une substance réellement auto-suffisante, indifférente au corps qu'elle habite.⁴³ Cette indifférence, Locke parvient en effet à la traduire, grâce aux *puzzle cases*, comme une indifférence au bonheur et à la misère du soi, c'est-à-dire comme une négation absolue de ce qui fait le propre de la conscience. En II, I, 15, il évoquait déjà le cas de cette âme qui roulerait ses pensées à part soi, dans les temps où nous n'avons pas conscience de penser (c'était là l'ultime refuge de ceux qui, soutenant que la pensée est l'essence de l'âme, affirmaient contre l'expérience la plus palpable, que «l'âme pense toujours»). Cette pensée à part, qui n'affecte pas le corps, ne s'inscrit dans aucune trace mémorielle, est une pensée «hors d'œuvre» et inutile, qui conduit à une représentation de la création aussi morte et vaine que celle que les épicuriens matérialistes eurent à cœur de défendre:

«Car enfin des caractères tracés sur la poussière que le premier souffle de vent efface, ou bien des impressions faites sur un amas d'atomes ou d'esprits animaux, sont aussi utiles et rendent le sujet aussi excellent que les pensées de l'âme qui s'évanouissent à mesure qu'elle pense, ces pensées n'étant pas plus tôt hors de sa vue qu'elles se dissipent à jamais, sans laisser aucun souvenir après elles».⁴⁴

V. «LA PLUS HAUTE PROBABILITÉ» (LETTRES À STILLINGFLEET; ESSAI, IV, X)

A partir de 1696, après avoir connu trois éditions et six années de réception relativement pacifique, l'*Essai* devient la cible de plusieurs attaques nourries et agressives, telles celles d'Edwards, de Stillingfleet, de Norris. Locke s'en plaint à ses amis en ces termes:

«Il y a sept ans que ce livre a été publié. La première et la seconde édition ont eu le bonheur d'être généralement bien reçues: mais la dernière n'a pas eu le même avantage. Après un silence de cinq ou six années, on commence à découvrir je ne sais quelles fautes dont on ne s'était point aperçu auparavant; et ce qu'il y a de singulier, on prétend trouver matière à des controverses de religion dans cet ouvrage où je n'ai eu

dessein de traiter que de questions de pure spéculation philosophique». ⁴⁵

Manifestement, la ligne protectrice que la *plain historical method* avait réussi à instaurer et qui avait mis Locke à l'abri de la critique «d'opinion» est brisée. Peut-être est-ce là une conséquence de la publication du *Christianisme Raisonnable*. Le *way of ideas* lui-même, cette innocente méthode descriptive où Locke avait cru trouver le parfait rempart contre les polémiques stériles, fait l'objet de l'attaque suspicieuse de Stillingfleet. L'adoption de cette méthode serait une manière insidieuse de faire passer par-dessus bord les grandes notions sur lesquelles la philosophie et la religion s'appuient: la substance, la personne, l'âme immatérielle, l'immortalité, et la grande certitude que l'on peut avoir de toutes ces choses. Locke prend la plume pour répondre à l'Évêque. Le but principal des trois longues lettres à Stillingfleet (qui occupent à elles seules un fort volume de l'édition des œuvres) n'est pas de refaire une philosophie, ou d'énoncer des choses que Locke n'aurait pas déjà dites dans l'*Essai* (pour cela le chantier ouvert des rééditions suffit), mais de rétablir la ligne protectrice nécessaire à l'admission pacifique de ses thèses majeures, quitte éventuellement à la faire reculer d'un cran pour mieux assurer leur défense.

C'est, je crois, à un tel repli stratégique que correspond dans les Réponses à Stillingfleet l'assertion doxastique «orthodoxe» en faveur de l'immatérialité, assertion dont, on vient de le voir, il n'y a pas d'équivalent dans l'*Essai*. Le propos intervient plusieurs fois dans le premier et le troisième écrit, toujours en contrepoint de l'argument principal qui lui consiste à défendre imperturbablement la «lettre» de l'*Essai* sur la matière pensante. Il prend donc généralement une forme concessive: «*Though it be most highly probable, that the soul is immaterial, yet upon my principles it cannot be demonstrated*». ⁴⁶ Pour mieux comprendre les raisons et la portée de l'opinion exprimée ici, il faut d'abord considérer la nature particulière des Lettres à Stillingfleet. Quiconque en a lu ne serait-ce que quelques pages ne peut être que frappé par le ton particulièrement contraint qui est celui de Locke, qui à chaque page retient difficilement son envie de clamer la mauvaise foi ou la stupidité de son adversaire mais s'en trouve empêché par le respect pour la fonction et dignité de l'évêque. D'où un texte étonnamment tortueux – qu'on jugera selon l'humeur un chef d'œuvre de rhétorique et de non-dit, ou un échantillon de polémique philosophique particulièrement verbeux et indigeste. Stillingfleet est aux yeux de Locke un adversaire dogmatique et sans finesse,

champion de l'amalgame, l'attaque ad hominem, de la déformation des propos et de la citation tronquée. Il serait certainement la dernière personne à laquelle Locke avouerait une opinion hétérodoxe. Pris à parti sur la Trinité, Locke – qui alors (cela n'est plus guère douteux aujourd'hui⁴⁷) s'est rangé du côté des unitariens, ne daigne pas une seule fois au cours de ces 498 pages évoquer ses opinions sur le contenu de la doctrine trinitaire, et repousse les allégations de son adversaires en se contentant de dire et redire qu'elles ne se fondent sur rien que Locke ait pu écrire dans l'*Essai*. S'agissant de la «matière pensante» la situation est différente, car il s'agit d'un point sur lequel Locke s'est bel et bien prononcé dans l'*Essai*, et même un point sur lequel il estime avoir dit quelque chose d'original. Il doit donc répondre sur le fond à l'attaque de Stillingfleet. Il y a une double exigence du point de vue de Locke: défendre le propos de l'*Essai* mais également parer aux mésinterprétations – et particulièrement l'imputation de hobbisme ou de spinozisme, qui apparaît déjà sous la plume de l'évêque et qu'on retrouvera plus tard développée à plein dans le pamphlet de Carrol.⁴⁸ Il me semble que, dans ce contexte, divulguer une opinion hétérodoxe sur la «matérialité de l'âme», c'était s'exposer à coup sûr à des attaques et à des amalgames de ce genre, et cela d'autant plus que Stillingfleet, comme Locke le suggère à l'occasion, a une forte propension à abuser de l'autorité que lui donnent ses titres pour prétendre à une forme d'infailibilité et se dispenser d'examiner les arguments honnêtes qu'on peut avancer contre une opinion reçue.⁴⁹ Dans le cadre de ce texte polémique et compte tenu du type d'adversaire auquel il se trouvait affronté, l'admission (sincère ou non) que l'opinion la plus orthodoxe était aussi la plus probable aura pu sembler à Locke un moindre mal, répondant au besoin nouvellement ressenti d'un resserrement des lignes de défense de l'*Essai* sur leur seul contenu de connaissance.

Ces considérations contextuelles ne peuvent évidemment pas à elles seules autoriser à contester la validité «littérale» du propos lockien. Les motifs décisifs restent internes et conceptuels. Le premier d'entre eux concerne les justifications que Locke donne de sa croyance. Locke a toujours été parfaitement clair sur le fait que la croyance ne doit pas être un oracle, qu'elle a des raisons et qu'elle doit être proportionnée à ces raisons. Il convient donc d'examiner soigneusement les raisons qu'il avance pour justifier la «très haute probabilité» de l'immatérialité de l'âme. Sur celles-ci toutefois, Locke est pour le moins laconique. Dans la première lettre, il invite simplement son lecteur à se reporter à un passage de l'*Essai*, le § 16 du chapitre x, au livre IV, et à en tirer lui-même la conclusion:

«Je présume que ce que j'ai dit (au livre IV, chap. x, § 16) au sujet de la supposition d'un système de matière pensant (qui dans ce passage démontre que Dieu est immatériel) prouvera qu'il est le plus hautement probable que la substance pensante en nous est immatérielle». ⁵⁰

Dans la troisième lettre, Locke est légèrement plus précis et présente les choses ainsi:

«Ces idées de pensée, et du pouvoir de mouvoir la matière, comme je l'ai montré dans un autre lieu, conduisent démonstrativement à la connaissance certaine de l'existence d'un être pensant immatériel, lequel nous donne l'idée d'esprit dans son sens le plus strict; c'est aussi dans ce sens que je l'ai appliqué à l'âme dans le chapitre xxiii de mon *Essai*, la possibilité aisément concevable pour ne pas dire la grande probabilité, que la substance pensante en nous soit immatérielle m'ayant donné un fondement suffisant pour cela. Et c'est en ce sens que je pense pouvoir l'attribuer sans risque à la substance pensante en nous, jusqu'à ce que votre excellence ait vraiment fait la preuve que, d'après ce que j'ai écrit, il est impossible qu'elle soit immatérielle». ⁵¹

Une fois encore, Locke délègue la charge de la preuve à son lecteur attentif. C'est en allant relire ce que Locke a écrit de Dieu et de son immatérialité dans l'*Essai* qu'on trouvera les raisons de se persuader que l'immatérialité de l'âme est non seulement possible mais très hautement probable, et qu'il était donc justifié d'appliquer le terme d'immatérialité à l'idée d'esprit dans le chapitre xxiii du livre II. ⁵² Dans ce chapitre, Locke le suggère ici, on avait trouvé convenable de supposer que l'esprit (humain) est immatériel, parce qu'on y anticipait un résultat important du livre IV, qui attestait *a fortiori* la possibilité des esprits immatériels, en exhibant le fait que Dieu lui-même en est un. On peut remarquer cependant que Locke glisse ici sans réelle justification, mais par le seul petit mot rhétorique «*nam*» («pour ne pas dire», «voire»), de cette «possibilité aisément concevable» à une «grande probabilité».

Peut-on trouver, dans la démonstration lockienne de l'immatérialité de Dieu, au chapitre x du livre IV, et particulièrement dans le § 16 indiqué par Locke, de quoi justifier rationnellement ce glissement rhétorique? Le fait primitif et indubitable sur lequel Locke s'appuie dans le chapitre x, est que toute matière n'est pas pensante (quand

bien même certaines portions de matière penseraient). En conséquence, la pensée n'est pas une propriété originelle, éternellement inséparable de toute particule de matière.⁵³ Adopter une option matérialiste sur Dieu revient dès lors ou bien à adhérer à une conception de la matière complètement ad hoc, qui ne répond pas à ce que nous savons factuellement de cette substance,⁵⁴ ou bien à supposer de manière également injustifiable que la pensée du premier être pensant pourrait naître spontanément des seuls arrangements locaux et des mouvements de ce qui ne pense pas. Cette seconde option, où Dieu est considéré comme un certain système ou une certaine configuration de particules matérielles non pensantes, est envisagée et réfutée dans les § 16 et 17 du chapitre. Locke précise que c'est sous cette notion, suggérée par «l'idée commune qu'ils ont d'eux mêmes», que les hommes sont le plus souvent portés à se représenter Dieu. Elle n'en est pas pour autant moins absurde :

«Car des particules de matière qui ne pensent point, de quelque manière qu'elles soient jointes ensemble, ne peuvent acquérir par là rien d'autre qu'une nouvelle relation locale, et il n'est pas possible que cela seul puisse leur communiquer la pensée et la connaissance».⁵⁵

La configuration n'étant qu'une relation locale et statique, il n'est pas possible qu'une action telle la pensée puisse en naître (s'ajouter à la matière par le seul effet de la configuration). Quant au mouvement des particules (abordé dans le § 17), celui-ci étant une action, Locke semble ne pas vouloir complètement exclure qu'il puisse comme tel produire de la pensée, mais il estime que celle-ci sera alors «nécessairement accidentelle et limitée», étant le résultat d'une impulsion aveugle (originellement non pensante), incapable donc d'expliquer la liberté, le pouvoir, le choix, ou une «action quelconque réglée par la raison et par la sagesse».⁵⁶

Il faut remarquer que les arguments du chapitre x destinés à prouver l'immatérialité du créateur intelligent s'appuient de facto sur la démonstration préalable de son caractère d'être éternel ou incréé. C'est parce que la pensée doit s'attacher nécessairement ou de toute éternité à Dieu qu'un substrat matériel ne convient pas à cet être. On ne peut admettre en effet que la pensée d'un être pensant de toute éternité puisse avoir le caractère contingent que son rattachement aux modes changeants de la matière (les figures et les mouvements) lui imposeraient obligatoirement. Même si de la pensée pouvait naître de la conjonction accidentelle de la figure et du mouvement (ce que

Locke, notons-le, reconnaît possible y compris dans le chapitre x), son émergence sporadique serait aussi vaine que le choc aveugle des particules dans l'univers d'Epicure:⁵⁷ elle n'aurait ni l'éternité, ni la sagesse, ni l'intelligence qu'il faut nécessairement prêter à la pensée du premier architecte de toutes choses. On voit bien dès lors que l'argument sur l'immatérialité vaut pour Dieu, mais ne peut guère s'appliquer, même analogiquement à l'homme. Bien considéré, il tend plutôt à renforcer la présomption d'une âme humaine matérielle. L'homme n'a justement pas la pensée de manière nécessaire, elle lui advient et lui est retirée sans qu'il le choisisse, au gré de certains aléas du corps: sa conscience est soumise aux intermittences du sommeil ou de la mort, ses facultés comme la perception ou la mémoire sont incarnées, dépendent des mouvements des «esprits animaux». On ne peut donc pas vraiment dire que le chapitre x gomme les effets «doxastiques» du chapitre III. L'hypothèse de la matière pensante n'y perd aucune mesure de vraisemblance, et d'ailleurs il est symptomatique que Locke n'y revienne pas à cet endroit de l'*Essai* pour en atténuer la portée. Sans doute les arguments du chapitre x permettent-ils de rendre encore plus clair le fait que la matière ne peut se donner elle-même les propriétés de la pensée. Celles-ci lui sont surajoutés, contingentes, elles réclament un acte de création. L'hypothèse de la matière pensante, pour être tenable, requiert donc la position d'un premier être pensant créateur, éternel et immatériel. Mais peut-on dire que cette conséquence, parfaitement saine théologiquement, altère la vraisemblance de l'hypothèse, ou rend très hautement probable l'hypothèse adverse? L'argument analogique qu'on peut être tenté d'invoquer et qui procéderait de l'immatérialité démontrable de l'esprit divin à l'immatérialité «probable» de l'esprit humain est très superficiel, et ne pèse pas grand-chose dès lors qu'on prend en considération l'absence totale d'analogie entre les exigences ontologiques de la nécessité et de l'éternité d'un côté, et celles de la contingence et de la finitude de l'autre.

On pourra sans doute discuter ou affiner cette interprétation des passages du chapitre x, assurément l'un des plus difficiles de l'*Essai*. Mais on conviendra je crois, que, contrairement à ce que suggère Locke dans les *Lettres*, la très haute probabilité de l'immatérialité de l'âme n'est pas établie dans ce texte, ni nulle part ailleurs chez Locke, de manière impérieuse. Le lecteur persévérant des lettres à Stillingfleet en fait d'ailleurs l'épreuve paradoxale – Locke manifestement ne cherche guère à donner à l'Évêque des arguments en faveur d'une opinion dont ce dernier est déjà complètement imbu. Au contraire, il s'efforce par tous les moyens de lui montrer que l'opinion opposée

n'est pas aussi déraisonnable qu'on le dit. Il consacre ainsi près de quarante pages du troisième écrit à démontrer que l'hypothèse de la matière pensante, si elle n'est pas entièrement intelligible, n'est pas contradictoire dans les termes, ni inconcevable, ni hérétique, ni même paradoxale (elle ne s'oppose en fait ni à l'opinion du vulgaire, ni à celle des sages et des Anciens, tels Cicéron ou Virgile, ni à celle des prophètes). De là naît, une fois de plus, notre perplexité de lecteur: il se trouve que c'est dans le texte même où Locke déclare laconiquement sa préférence pour l'immatérialité de l'âme, qu'on trouve le plus grand nombre d'arguments présomptifs en faveur de la matière pensante.⁵⁸

VI. LES RAISONS DE CROIRE

Il est clair que Locke ne présente pas les arguments de la troisième lettre comme des motifs de croire en la probabilité de la matière pensante. Ce sont pour l'essentiel des contre-arguments, destinés à montrer que les objections que Stillingfleet adresse à la possibilité de l'hypothèse ne tiennent pas. Rien n'empêche toutefois que les arguments puissent valoir aussi subjectivement au titre d'arguments de probabilité. En réalité, ils sont typiquement du genre de ceux que la raison ou la foi mobilisent pour déterminer l'assentiment en matière de croyance, s'appuyant sur le témoignage (en l'occurrence le témoignage biblique) et sur l'analogie.⁵⁹ En outre, comme on va le voir, ces arguments font écho à ceux que Locke développe pour lui-même, hors de tout contexte polémique, dans un certain nombre de textes manuscrits privés.

Dans la lettre à Stillingfleet, Locke répond à trois types d'objections contre la possibilité de la matière pensante: la notion serait une contradiction in adjecto (Locke «confondrait» l'idée de matière et celle de l'esprit); elle serait inconcevable; elle conduirait à ôter un soutien rationnel important à notre croyance en l'immortalité de l'âme, et par conséquent diminuerait la crédibilité de ce dogme. J'essaierai ici de présenter synthétiquement les contre-arguments que Locke oppose à chacune de ces objections, les complétant au besoin par certains développements tirés des textes privés et de l'*Essai*.

L'argument analogique

On peut considérer que Locke répond au premier type d'objections en se plaçant à deux niveaux. Le premier est purement for-

mel et linguistique et consiste seulement à montrer qu'il n'y a pas de «contradiction dans les termes» lorsqu'on fait usage du mot «esprit» pour désigner une substance qui n'est pas nécessairement immatérielle. Cet usage, loin d'être impropre ou relevant d'une idiosyncrasie, est parfaitement conforme à l'autorité des meilleurs auteurs classiques, tels Cicéron ou Virgile. Ceux-ci appliquaient le terme *spiritus* à l'âme en tant qu'être pensant dont la nature peut être matérielle, et ils opposaient cet esprit au corps comme on peut opposer une matière subtile ou un air enflammé aux parties matérielles composées des éléments les plus grossiers que sont la terre et l'eau⁶⁰. Ce recours à l'autorité des maîtres de la langue classique n'est sans doute aucunement un argument en faveur de l'âme matérielle⁶¹, mais il est en revanche pleinement légitime pour justifier un usage linguistique. Ce n'est donc pas en changeant hors de saison le sens ordinaire des mots que Locke aura évité de se contredire lorsqu'il affirme que l'esprit peut être matériel.

Reste le second niveau, la question de fond: n'y a-t-il pas quelque chose dans les propriétés essentielles de la matière qui interdit l'attribution de la pensée à cette substance? Sauf à supposer un «miracle», cette attribution n'aurait-elle pas pour résultat de détruire ces propriétés essentielles de la matière? Locke flaire dans cette objection un relent cartésien. Il écrit que «personne avant Descartes n'a jamais prétendu montrer qu'il y avait une contradiction»⁶² dans la supposition d'une matière pensante, suggérant qu'en soulevant l'objection de l'incompatibilité ontologique, Stillingfleet en défère peut-être trop à l'autorité du philosophe français. L'une des tâches principales que Locke s'était donné dans l'*Essai* avait été de montrer que la pensée, contrairement à ce qu'affirme Descartes, n'est pas l'essence de la substance pensante (ou son «attribut principal») mais seulement l'une de ses opérations. En conséquence, lorsque Dieu attribue la pensée à l'âme, quelle que soit la nature essentielle de celle-ci, ce n'est pas cette nature essentielle qui est directement affectée, mais seulement une expression modale et contingente de cette nature. La pensée est à l'égard de l'âme quelque chose d'analogue au mouvement à l'égard du corps.⁶³ Un corps – un être étendu et solide – n'est pas moins corps lorsqu'il est au repos, que lorsqu'il est mis en mouvement dans une direction ou dans une autre. La substance pensante, de même, peut exister dans sa nature essentielle, sans avoir nécessairement à penser toujours, comme en attestent à l'évidence pour chacun de nous les intermittences de la conscience.

Ce sont ces considérations qui conduisent Locke à faire usage du terme de «superaddition»⁶⁴ pour caractériser l'attribution de la pensée

à la substance de l'âme: il faut entendre le super à la fois comme itératif et spatial – ce qui s'ajoute est «superfétatoire», il s'ajoute à quelque chose qui a déjà reçu l'ensemble de ses caractéristiques naturelles ou «propres», un être déjà auto-suffisant et pleinement constitué ontologiquement; et ce qui s'ajoute ne vient pas se placer par-dessous la substance pensante, réinstituant un nouveau substrat, mais se contente seulement de coiffer par en haut ou de revêtir le substrat existant.

Cette doctrine ontologique recèle des difficultés que nous avons déjà en partie évoquées. Interroger en profondeur la possibilité de la «superaddition» exige de mettre en évidence et peut-être en question les soubassements de l'ontologie lockienne, son nominalisme foncier, sa compréhension de la relation entre la substance et ses modes, l'essence réelle et les qualités qui en «découlent», les «pouvoirs» et les opérations qu'ils rendent possibles, etc. Si l'on ne peut s'engager ici dans ces questions labyrinthiques, il existe fort heureusement un raccourci que Locke lui-même emprunte dans la lettre à Stillingfleet pour établir la possibilité ontologique de la superaddition. Quel qu'en soit le fondement de droit en effet, celle-ci peut-être exhibée de fait, ou du moins être admise par l'adversaire lui-même, dans de nombreux cas analogues. Le premier exemple donné par Locke exprime déjà parfaitement ce point: en admettant que la matière est capable de penser, «on ne confond pas plus l'idée de la matière et celle de l'esprit, qu'on ne confond l'idée de la matière et celle d'un cheval, lorsqu'on dit que la matière en général est une substance solide et étendue et que le cheval est un animal matériel ou une substance solide et étendue avec de la sensibilité et du mouvement spontané». Ainsi, il y a des parties de la matière qui sont douées d'activités que d'autres n'ont pas. Certaines sont en mouvement tandis que d'autres sont au repos, certaines sont vivantes et végétatives tandis que d'autres sont inertes et minérales, certaines encore sont capables de sensation et de mouvement spontané. Ces spécifications de la Création divine n'affectent pas, de l'avis de tous, estime Locke, l'essence de la matière. Pourquoi faudrait-il donc que celle-ci soit détruite si Dieu, avançant d'un pas de plus, donnait à certaines parties matérielles, adéquatement disposées: «pensée, raison et volonté, aussi bien que sentiment et mouvement volontaire»? ⁶⁵

Cet argument a une force indéniable. Il faut noter qu'il fonctionne à la fois en vertu d'un principe d'analogie et en vertu d'un principe de continuité. Il existe dans l'ordre des opérations naturelles une gradation qui va du mouvement brut et inerte à la pensée rationnelle et à la volonté en passant par tous les stades de la vie végétative, de la sensation, du mouvement spontané. Il y a donc une forte pré-

somption que la différence qui sépare le dernier degré du précédent n'engage pas plus un changement de nature ontologique que les différences des autres échelons entre eux, et qu'on peut donc légitimement raisonner par analogie en comparant le dernier aux premiers, en supposant donc que la pensée ne s'ajoute pas à la matière d'une manière foncièrement différente, que la vie ou la sensation animale.

Il reste sans doute à comprendre pourquoi il était évident aux yeux de Locke que la «vie animale» par exemple est une propriété «surajoutée» à la matière et qu'elle n'est ni l'effet d'une substance immatérielle spécifique, ni, comme le voulait Descartes, la simple chaleur du cœur, le résultat des mouvements mécaniques de la machine corporelle. Formé à l'école de Willis, on peut présumer que Locke connaissait et approuvait la doctrine de ce dernier selon laquelle l'anima brutorum est une substance matérielle (un corps igné extrêmement fluide qui entraîne le système des esprits animaux).⁶⁶ L'adoption d'une conception matérialiste de l'âme des bêtes ne fait pourtant pas de Locke le défenseur d'une conception purement mécanique du vivant animal. Il est convaincu que les bêtes sentent et il juge «probable» que certaines d'entre elles «ont des idées assez distinctes»⁶⁷ à défaut de pouvoir raisonner ou abstraire, toutes choses qui signifient que la matière dont elles sont faites exprime des virtualités dont la matière inorganique brute est foncièrement incapable.

Dans les termes du débat de l'époque que Locke connaissait bien, les deux autres hypothèses possibles sur l'âme des bêtes conduisent à des doctrines que personne ne devrait être prêt à avaler («*harsh doctrines*»⁶⁸). Accorder aux animaux une âme immatérielle, c'est se heurter à de puissantes objections morales et théologiques; revendiquer une théorie des animaux-machines, c'est se heurter à l'expérience commune du vivant et prétendre abusivement pouvoir ramener au seul jeu mécanique des figures et des mouvements des comportements orientés et des processus physiologiques qui manifestent l'excédent. Dès lors la seule doctrine vraisemblable du vivant animal ne peut être qu'une doctrine matérialiste «attributive», quel que soit la manière dont on veut en comprendre la possibilité ontologique. Ce point ressort particulièrement bien d'un passage de la 3^{ème} lettre où l'on trouve l'une des affirmations les plus positives de Locke en faveur de la matière «pensante», ou plus exactement «sentante». Ayant rappelé à Stillingfleet que la sensation peut être comprise sous le titre général de pensée, il poursuit:

«Mais ici je dois prendre la liberté d'observer que, si votre excellence accorde aux bêtes la sensation, il suivra ou bien que

Dieu peut donner et de fait donne à quelque partie de matière le pouvoir de perception et de penser, ou que les animaux ont une âme immatérielle et, en conséquence, selon votre excellence, immortelles, aussi bien que les hommes. Dire des puces et des mites qu'elles ont des âmes immortelles aussi bien que les hommes, je laisse considérer combien cela nous avance pour faire valoir une hypothèse». ⁶⁹

L'argument de l'égle in concevabilité Le second type d'objections de Stillingfleet conduit Locke à revenir aux considérations de l'*Essai* sur la différence qui existe entre la question épistémique (l'inconcevabilité de la matière pensante) et la question ontologique (sa possibilité). Pour y répondre, Locke s'appuie sur la conjonction de deux types de considérations. D'une part il fait appel à la toute-puissance de Dieu. Nos capacités de concevoir ne peuvent en aucun cas fournir la mesure des capacités du Créateur ou des modalités d'action de ses créatures: Dieu peut faire ce que nous ne saurions concevoir. D'autre part, Locke s'appuie sur l'équivalence épistémique des hypothèses: l'inconcevabilité qu'on brandit comme une arme, n'étant pas moindre du côté de l'hypothèse adverse, l'argument de l'inconcevable ne peut valoir comme pierre de touche pour décider laquelle des deux thèses doit être préférée. Ce type de raisonnement dialectique était développé particulièrement dans l'*Essai* et l'insistance sur l'espèce d'équilibre antinomique qui en résultait pouvait donner le sentiment qu'y était favorisé une forme d'agnosticisme, y compris pour la croyance. Les lettres toutefois présentent l'équivalence des deux hypothèses en utilisant de nouveaux exemples et arguments, ce qui a pour effet je crois d'infléchir la portée doxastique de la démonstration.

Que Dieu puisse donner à la matière des propriétés que nous ne concevons pas qu'elle puisse avoir, Locke en voit un exemple remarquable dans le phénomène de la gravitation. L'attraction de la matière par la matière (ou, à défaut, le mouvement courbe spontané) est en effet une propriété qu'il faut attribuer à la matière en vertu d'une évidence inductive et mathématique massive (celle fournie par les *Principia* de Newton) mais qui ne se rattache aux propriétés manifestes (mécaniques) des corps par aucune connexion visible, et qu'on ne peut donc concevoir que comme un pouvoir surajouté par Dieu à l'essence de la matière.⁷⁰ Le recours à Dieu est seulement ici une manière de manifester notre insuffisance épistémique: il permet de prendre acte du fait que cela même qui est inconcevable pour nous ne laisse pas d'être, et donc a été voulu d'une façon ou d'une autre par le Créateur, il n'implique pas que Locke défende ici quelque

action miraculeuse. On notera en outre que l'argument de l'attraction n'est pas exactement sur le même plan que les arguments analogiques tirés du mouvement de la matière, de la végétation et de la sensation animale. A la différence de ces facultés, l'attraction est un pouvoir universel qui s'applique selon toute vraisemblance à toute matière, sans en spécifier une partie. Aussi doit-on présumer qu'elle se rattache à l'essence de la matière comme matière (ce qu'on ne peut faire pour la pensée). Le fait que ce rattachement ne nous est pas intelligible fonctionne donc comme un argument *a fortiori*, plutôt que comme un argument analogique: même les phénomènes qui se traduisent dans des lois absolument universelles et concernent l'ensemble du règne matériel nous apparaissent contingents, irréductibles à ce que nous savons des choses. Pourquoi donc ne pas admettre la chose pour des propriétés infiniment plus locales?

Ce que l'argument tiré de la gravitation révèle est, je crois, la conviction lockienne selon laquelle l'essence profonde de la matière est inscrutable, et que le privilège que nous donnons aux qualités d'étendue et de solidité reste à certains égards nominal. L'inscrutabilité des substances va devenir de fait dans la suite de la lettre le motif majeur sur lequel Locke va articuler l'argument de l'égalité inconcevabilité:

«Ces substances [matérielle ou immatérielle] peuvent l'une et l'autre être faites et exister sans la pensée; aucune d'elle n'a, ou ne peut tirer d'elle-même le pouvoir de penser: Dieu peut le donner à l'une ou l'autre selon le bon plaisir de cet être tout-puissant, et qu'il soit en l'une ou en l'autre, concevoir comment l'une ou l'autre de ces deux substances pense est quelque chose qui est au même titre au-delà de nos capacités». ⁷¹

Ainsi, pas plus que nous comprenons comment la substance matérielle pourrait penser, nous ne le comprenons pour une substance immatérielle. Pour le dire d'une autre façon, la non-solidité (l'idée que nous avons de l'immatérialité) n'entretient pas plus de lien nécessaire à la pensée que la solidité. Locke présente aussi le même argument par l'expérience de pensée suivante:⁷² Dieu crée et laisse dans un état d'inactivité complète successivement une substance matérielle et une substance immatérielle. Il peut le faire car Dieu n'est pas tenu de créer des substances actives. La question que l'on pose est: quelle puissance Dieu peut-il donner à l'une de ces substances qu'il ne puisse donner à l'autre? La pensée? Le mouvement volontaire? L'action mécanique? Nous sommes incapables de le dire car la nature essentielle de ces substances reste pour nous inscrutable.

Il me semble qu'il y a ici un argument nouveau qu'on ne trouvait pas dans l'*Essai*: Locke en effet rétablit la symétrie des arguments d'inconcevabilité, qui s'expriment à présent exactement de la même manière, qu'il s'agisse de la substance matérielle ou de la substance immatérielle. Dans l'*Essai* cette symétrie n'était pas parfaite. Locke y présentait l'alternative de deux manières successives, l'une et l'autre asymétrique. A la difficulté que nous avons de nous représenter comment une substance étendue pense, il opposait deux sortes de difficultés: d'abord, celle de comprendre comment l'âme immatérielle et le corps, deux substances hétérogènes et incommensurables, peuvent entrer en interaction causale (dans la perception et le mouvement volontaire); ensuite, celle de rendre concevable ontologiquement l'alliance entre l'existence et l'absence totale d'extension et de solidité.⁷³ Ce second argument peut s'explicitier ainsi: on ne conçoit pas bien en effet que l'âme immatérielle puisse exister sans être nulle part, et si elle est quelque part, ne faut-il pas lui donner au moins de l'extension et probablement aussi de la solidité, pour comprendre cette assignation locale, et pour se représenter de manière plausible comment elle peut être emportée par le corps auquel elle est attachée?⁷⁴

On notera que l'argument de l'inconcevabilité une fois rétabli dans sa vraie symétrie (les substances qu'elles soient matérielles ou immatérielles sont inscrutables et peuvent receler des modes d'opération que nous ne comprenons pas), les deux arguments d'inconcevabilité très forts que sont l'argument causal et l'argument de l'insignabilité spatiale restent sans répondants exacts du côté de la substance matérielle. En fait, il est clair qu'une âme matérielle satisferait parfaitement aux deux réquisits: on peut l'insérer dans la chaîne des causes mécaniques et efficientes et comprendre qu'elle soit à la fois mue et affectée par le corps et capable de lui transmettre un mouvement; on peut lui attribuer une trajectoire spatio-temporelle propre tout au long de laquelle il est possible de l'identifier ontologiquement comme un «même être».

Il est clair que, pour les raisons que Locke avance lui-même dans les *Lettres*, ces arguments qui portent sur la seule concevabilité des choses ne peuvent emporter en eux-mêmes la conviction. Mais rien dans ce que dit Locke ici n'interdit d'apprécier la portée doxastique, pour la croyance et la probabilité, des arguments d'inconcevabilité, et à cet égard, le déséquilibre des «preuves» est patent: l'inscrutabilité vaut désormais pour les deux substances à titre égal, l'argument causal et l'argument de l'assignation spatiale ne s'appliquent en revanche qu'à l'une d'elles.

Immatérialité et immortalité

Le troisième type d'objections nous transporte sur le terrain de la théologie et de la foi. Attaqué par Stillingfleet sur le motif qu'il aurait diminué la crédibilité de l'immortalité en lui ôtant le support d'un argument rationnel tiré de la certitude de son immatérialité, Locke, oppose d'abord à son adversaire une remarque de forme fondamentale: une révélation, dès lors qu'il est établi qu'elle est bien d'origine divine, n'est pas rendue moins crédible du fait qu'on ne parvient pas à lui donner des motifs rationnels de crédibilité. Admettre le contraire, glisse-t-il sournoisement à l'Évêque, serait indigne d'un défenseur du christianisme et de son «mystère». Aux yeux de Locke la promesse de l'immortalité ou de la résurrection, même si l'on pouvait juger rationnellement de tels événements comme très improbables, serait de toute façon au-dessus du doute parce qu'elle nous est révélée dans des textes dont nous avons les meilleures raisons du monde de penser qu'ils expriment la parole de Dieu. Il ajoute que c'est d'ailleurs ainsi (par la seule foi) qu'elle fut toujours crue par les Chrétiens, car si l'évidence naturelle avait été déterminante dans la formation du dogme chrétien de l'immortalité de l'âme elle aurait conduit les hommes, comme elle l'a fait dans l'antiquité à croire également en sa préexistence, ce qui ne se voit pas.⁷⁵

C'est avec cette perspective en vue, je crois, qu'il faut aborder les arguments lockiens sur la relation entre l'hypothèse de la matière pensante et les promesses des Écritures. La démarche de pensée de Locke n'est pas à proprement parler une démarche philosophique qui consisterait à s'appuyer sur un certain nombre d'évidences naturelles et de probabilités rationnelles sur l'âme pour définir le degré de crédibilité de l'immortalité, mais à rebours, c'est une approche théologique qui s'appuie sur la croyance inébranlable en la véracité des promesses bibliques de résurrection, pour déterminer ce que cette croyance implique quant à l'âme humaine et à la manière dont elle doit peser dans l'opinion qu'on se forme à son sujet. Cette réflexion se déploie sous deux registres souvent entremêlés. Le premier est historico-linguistique et consiste à montrer que les Écritures ne parlent pas de l'immatérialité de l'âme, *a fortiori* ne nous demandent pas d'y croire. Ce point requiert une exégèse soigneuse, attentive au sens des mots grecs ou hébreux utilisés pour désigner l'âme, l'esprit, le corps. Le second relève plutôt de l'analyse conceptuelle et consiste à comprendre comment les conceptions scripturaires de la mort, l'immortalité ou la résurrection peuvent s'appliquer aussi bien à l'homme doué d'une âme matérielle, qu'à celui qui aurait en

partage l'immatérialité. La position générale adoptée par Locke avait déjà été exprimée brièvement dans l'*Essai*:

«Toutes les grandes fins de la morale et de la religion sont établies sur d'assez bons fondements, sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'âme tirées de la philosophie; puisqu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents, et qui nous a conservé plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans l'autre monde, et nous y rendre capable de recevoir la rétribution qu'il a destiné aux hommes selon qu'ils se seront conduits dans cette vie». ⁷⁶

Ce propos rapide n'est que la partie émergente d'une réflexion qui occupe Locke depuis longtemps et à laquelle il se consacrera encore plus intensément après la publication de l'*Essai*. Celle-ci est déjà parfaitement bien structurée dans un fragment du *commonplace book* daté de 1682.⁷⁷ Locke y dénonce une fausse conception de l'immortalité, qu'il perçoit comme l'une des sources des dilemmes contemporains sur l'âme des bêtes. Ceux qui estiment que les bêtes ont une âme (matérielle) semblent admettre tacitement qu'il en va de même pour l'homme et qu'au terme de la dissolution qu'est la mort aucune résurrection ne peut l'attendre. Les tenants de l'immatérialité de l'âme, tels Descartes, s'appuient sur elle pour prouver l'immortalité humaine, mais du coup doivent faire des bêtes de pures machines de crainte de les rendre immortelles. Locke estime que si l'on cesse de comprendre l'immortalité comme une continuation de la pure et simple existence substantielle nue (laquelle de fait s'appliquerait aussi bien aux substances matérielles, comme les atomes d'Épicure, qu'aux immatérielles), et si on la comprend pour ce qu'elle est, un «état de vie et de sensibilité», l'affaire s'éclaircit considérablement: l'âme humaine peut être matérielle ou immatérielle. Sa survie ne dépend pas de ce fait, mais du pouvoir qu'a le créateur de maintenir dans un même état de sensibilité et de conscience une «personne», que celle-ci s'instancie dans une unique substance ou dans une série de substances successives. L'argument vise essentiellement à dénoncer une conception vide de l'immortalité, comme existence perpétuelle inerte d'une chose dépourvue de tout sens de son propre bonheur et de sa propre misère. Que l'âme puisse continuer d'exister dans l'état d'insensibilité est une évidence (que nous retrouvons journallement dans le sommeil, et fréquemment dans les états de syncope ou d'absence), et c'est sur cette sorte d'évidence qu'il convient de se repré-

senter la mort (que l'Écriture appelle «sommeil») et qui est peut-être le seul vrai châtement des damnés. Réciproquement, il convient de se représenter la résurrection sur le modèle d'un éveil ou d'un réveil à la conscience d'être toujours et encore le même «homme», quand bien même notre corps, ou notre âme, aurait changé de substrat.⁷⁸

Un autre texte remarquable consacré à des questions analogues se trouve dans un petit cahier manuscrit intitulé *Adversaria theologica*, rédigé en 1694, au moment où Locke prend la décision de se consacrer à l'étude de la théologie.⁷⁹ Comme dans un livre de compte (c'est le sens du terme «*adversaria*»), Locke inscrit sur des pages en regard l'une de l'autre des citations des Écritures et des Théologiens et des réflexions personnelles (signées J. L.) qui, tantôt favorisent une thèse théologique, tantôt son antithèse. Ainsi, il examine si Christ est Dieu ou s'il est homme, si l'homme était libre de pécher ou non, etc. Les pages 32 et 33 de ce manuscrit présentent ici un intérêt tout particulier puisqu'elles sont titrées respectivement «*anima humana immaterialis*»; «*anima humana materialis*». Des deux pages en regard, celle consacrée à l'immatérialité est la plus copieusement remplie: Locke cite d'abord plusieurs textes bibliques où le corps corruptible est clairement distingué de «l'esprit», lequel après la mort ne retourne pas à la poussière mais à Dieu; puis il mentionne un passage d'Episcopus qui donne en quelque sorte la vulgate théologique récente sur cette question de l'immatérialité: «Si l'âme est un corps grossier qui périt entièrement avec la dissolution du corps, il ne peut se faire qu'après la mort ce soit le même homme numériquement qui ressuscite».⁸⁰ Enfin il développe sa propre réflexion en deux points. Le premier est le rappel bref de l'argument que nous avons déjà mentionné et discuté tiré du chapitre x du livre IV de l'*Essai*: «*We cannot conceive one material atom to think nor any system of Atoms or particles to Think*». Le second est une discussion serrée de l'usage que font les apôtres des termes $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ et $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\psi\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ dont voici un extrait significatif:

«Psukhé dans de nombreux endroits du Nouveau Testament signifie seulement la vie animale et la pensée dans ce monde présent sans référence à quelque être ou quelque substance matérielle ou immatérielle en laquelle elles résident. Ainsi dans Math. II. 20 VI. 25. XX. 28 Mar X. 45. Luc XIV. 26. Jean X. 11. XII. 25. Act XXVII. 10. 22. Rom 11. 3. XVI. 4. 1 Cor XV. 44. 45. Ici les apôtres nous parlent d'un corps spirituel et d'un corps psychique [*animal body*] par où il apparaît que la matière est capable d'animalité et de spiritualité. Et peut être considérée

en trois états: le premier, le simple Corps, est la matière non sensible: *σῶμα ψυχικόν*, cet état de l'être pensant en cette vie qui, devant être alimenté, secouru et approvisionné en matière nouvelle est corruptible. *Σῶμα ψυχικόν*, cet état de l'être ou corps pensant sensible, possédant une vie et une force durable par soi même sans besoin d'aucun aliment du dehors, et qui ainsi n'est susceptible d'aucune corruption. Ceci semble pleinement établi dans le contexte de Corinthiens XV où, parlant des différents états de l'homme avant et après la résurrection, l'apôtre dit que l'un est un corps psychique [*animal body*] corruptible et mortel, l'autre un corps spirituel incorruptible et immortel, comme cela apparaît à quiconque considère diligemment les versets 40 à 55. Car l'apôtre ne fait pas de distinction entre l'âme et le corps matériels et immatériels, comme si l'un devait mourir et l'autre continuer à vivre, l'un être élevé au ciel, l'autre non, mais il parle de l'homme tout entier comme mourant et de l'homme tout entier comme élevé au ciel, et cet homme qu'était-il avant la résurrection? [...] il est clair que c'est le même être qui était corruptible qui est mis en état d'incorruption. Aussi l'immortalité ne doit-elle rien, n'est pas adossée à l'immaterialité, à ce qui serait en sa propre nature incorruptible. L'apôtre ne connaît pas cet argument sur lequel on insiste tellement, mais tout au contraire dit que ce corruptible doit être changé et rendu incorruptible, ce mortel rendu immortel [...]». ⁸¹

Il est manifeste que le résultat de cette réflexion annule entièrement la valeur des motifs scripturaires avancés au début de la page en faveur de l'immaterialité, et invalident tout autant celui d'Episcopus. Locke se le signale d'ailleurs à lui-même dans la page en regard qui énumère les arguments en faveur de l'âme matérielle. Le dernier mentionné est en effet simplement un «vid. the other page»: voir l'autre page. Ce renvoi étrange revient à faire basculer du côté de l'âme matérielle le ou les principaux arguments développés initialement contre elle. Locke ajoute à cela deux citations de l'Ancien Testament qui nous disent que «la vie de la chair est dans le sang», et que c'est le sang qui sera le sacrifice pour les âmes, ainsi que la réflexion personnelle suivante, qui fait écho à un passage de l'*Essai* dont nous avons déjà marqué l'importance: «Nous ne pouvons concevoir une substance mobile sans extension car ce qui n'a pas d'étendue n'est nulle part, c'est-à-dire n'est pas. JL. De cela et de l'argument opposé nous devons conclure qu'il y a quelque chose dans la nature des Esprits ou des êtres pensants que nous ne pouvons concevoir. JL». ⁸²

Dans un autre manuscrit plus tardif, intitulé *Body, Soul and Spirit*,⁸³ écrit vraisemblablement en préparation de la *Paraphrase aux Épîtres de Saint Paul*, Locke reprend les considérations textuelles des *Adversaria* de plus près. Il s'attache en particulier à prouver que la distinction que font les apôtres entre soul (ψυχή) et spirit (πνεῦμα) n'était pas à leurs yeux «une distinction de substance [...] mais désignait différentes constitutions d'une même personne». Le corps, dans le langage des Écritures, signifie «ces parties grossières et visibles de l'homme, qui consistent en os, chair et sang», tandis que l'âme (*soul*) est faite seulement des «parties spiritueuses du sang qui entretiennent le système des esprits animaux en quoi consiste la vie animale». Cette âme, nous la tenons d'Adam et elle se transmet par descendance, mais elle est bel et bien «périssable et mortelle». C'est aussi ce que la Bible appelle σῶμα ψυχικόν, «*animal body*», le corps animé. Il reste enfin le «spirit» qui ne dépend pas pour sa nourriture des produits de cette terre ou de ce monde élémental, et qui n'est pas dérivé d'Adam: cet esprit vient du Christ lequel agit sur notre âme comme un «*quikening spirit*», un esprit vivifiant ou un levain, capable de restaurer son feu. Locke cherche ce que les textes nous disent de ce spirit immortel. Il en ressort que ce n'est pas une substance distincte de l'âme (qu'on vient de caractériser comme corporelle) mais plutôt ce qui en l'âme donne la foi ou supporte la foi et constitue ainsi la garantie symbolique, la promesse (*pledge*), inscrite en nous-mêmes du legs qui nous attend dans l'au-delà. Ce legs enfin est le «corps spirituel» (σῶμα ψυχικόν) que les Écritures nous promettent à la dissolution du «tabernacle» qu'est notre corps grossier et terrestre.

La pesée des motifs Comment juger in fine de la portée doxastique de cet ensemble de textes et d'arguments? Faut-il admettre que Locke ne les a au bout du compte sollicités que pour établir la possibilité spéculative d'une hypothèse à laquelle en conscience il ne croyait pas, ou pire, dans une pure intention polémique, afin de saper définitivement le dogmatisme de son adversaire par leur effet de crible harassant? L'aveu d'une faveur doxastique pour l'immatérialité de l'âme, s'il peut bien maintenir John Locke, ou du moins le personnage public et philosophe respecté qu'il est devenu après son retour d'exil, dans les bornes acceptables d'une forme d'orthodoxie ou de conformisme religieux, s'est avéré finalement très imparfaitement motivé par la connaissance démonstrative que nous avons de l'immatérialité de Dieu. Celle-ci rend pensable l'immatérialité de l'âme, mais elle ne la rend pas pour autant probable. En revanche, les arguments réciproques destinés à établir la possibilité de la matière pensante, se révèlent à l'examen doués d'une charge «doxastique» assez impressionnante.

En ce qui concerne la détermination de l'assentiment, l'enquête scripturaire a, rappelons-le, un caractère préjudiciel: s'il était prouvé que la foi nous commande l'adhésion à l'immatérialité, cela seul suffirait pour établir cette thèse au-dessus de tout doute, même contre une forte probabilité rationnelle.⁸⁴ Rien de tel cependant ne ressort de l'enquête patiente menée par Locke. A l'inverse, il semble que, dans l'usage que la Bible fait des termes d'âme et d'esprit, la matérialité reste toujours présupposée. Certes, il n'est peut-être pas interdit d'adopter à l'égard des Écritures l'attitude critique des Modernes, et d'admettre que pour les questions philosophiques la parole des prophètes est accommodée à l'esprit grossier, trop engagé dans la matière, du vulgaire. Toutefois une telle approche me paraît contredire celle que Locke lui-même recommande dans sa préface à la *Paraphrase aux Epîtres de saint Paul*, s'agissant des questions qui touchent au salut. Il dit explicitement que pour ces questions il convient de lire la Bible et de comprendre son message en s'efforçant d'entendre les propos des prophètes et apôtres comme eux-mêmes les entendaient.⁸⁵ A cet égard donc, et compte tenu du résultat des études lexicales données dans les manuscrits, on peut estimer que la Bible contenait bien pour Locke de forts éléments présomptifs en faveur d'une certaine interprétation corporaliste de l'âme et de la résurrection.

A ce premier argument testimonial qui pèse lourd dans la balance, s'ajoutent deux motifs rationnels de crédibilité, des arguments fondées sur la «conformité» de l'hypothèse avec l'ordre régulier des choses sur lesquelles s'exercent déjà notre expérience et notre raison. Le premier est l'argument analogique fondé sur la continuité du vivant, la «grande chaîne» des êtres. Si l'on admet, comme Locke l'admet très certainement, que la plante est de la matière végétative, l'animal de la matière sensitive, alors il faut admettre que l'homme peut aussi bien être de la matière pensante. L'analogie, le grand principe des «hypothèses raisonnables»,⁸⁶ intervient ici comme un fondement d'assentiment d'autant plus légitime que l'effort constant de Locke dans l'*Essai* fut d'atténuer voire de gommer ou de dénoncer comme artificielles les frontières que l'entendement croit pouvoir déceler, sur de purs critères nominaux, entre de prétendues espèces réelles, tels l'homme ou l'animal, l'être rationnel et l'être dépourvu de raison.

Le second argument, qui n'est pas moins suggestif, est celui qu'on trouve à la fois dans l'*Essai* et dans les *Adversaria*: c'est l'argument de l'assignation spatiale de l'existence. L'argument est aussi en un sens un argument analogique, puisqu'il s'agit d'appliquer à l'âme les réquisits généraux de l'existence et de l'identité que nous appliquons à tout étant que l'expérience nous découvre: il est difficile de

croire qu'un étant puisse être sans être quelque part, sans avoir une trajectoire spatio-temporelle assignable, et sans exclure du lieu où il se trouve en chaque instant tout autre étant du même genre.⁸⁷ En un sens, l'argument épistémologique important selon lequel l'âme matérielle rendrait mieux concevables les interactions causales avec le corps procède de ce motif ontologique plus général. La raison pour laquelle nous comprenons mieux l'interaction causale d'un corps avec un autre corps vient en effet de ce qu'un postulat 'présentiste' régit les normes d'intelligibilité de la causalité mécanique (que Locke, avec son siècle, considère comme modèle de toute causalité): pour comprendre qu'une chose agisse sur une autre, il faut qu'on puisse se représenter la cause et l'effet comme contiguës et coprésentes, au contact tangible l'une de l'autre. L'existence immatérielle n'offre pas cette ressource d'intelligibilité – pas plus d'ailleurs, il faut le concéder, que ne le fait l'attraction de la matière par la matière.

Les réquisits ontologiques de l'existence et de l'identité, l'analogie générale du vivant, la conformité scripturaire constituent pour l'hypothèse de l'âme matérielle trois fondements distincts de probabilité, indépendants les uns des autres, tous trois largement documentés chez Locke. On peut difficilement estimer que l'un est contenu ou préjugé par l'autre. Aucun d'eux peut-être ne serait seul suffisant à élever l'hypothèse au dessus du seuil de la probabilité ou à contrebalancer les arguments analogiques tirés de l'immatérialité de Dieu – considérés ensemble toutefois, ils forment un faisceau présomptif impressionnant qui, à mon sens, ne laisse guère de doute sur l'opinion que Locke entretenait en son âme et conscience.

NOTES

1. Cf. JOHN LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, (ci-après *Essay*) éd. P. H. NIDDITCH, Oxford, 1975 book IV, chapter III, § 6 (références données par la suite sous la forme IV, III, 6). Voici le texte anglais: «We have the ideas of matter and thinking, but possibly shall never be able to know whether any mere material being thinks or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own ideas, without revelation, to discover whether Omnipotency has not given to some systems of matter, fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to matter, so disposed, a thinking immaterial substance: it being, in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive that GOD can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking; since we know not wherein thinking consists, nor to what sort of substances the Almighty has been pleased to give that power, which cannot be in any created being, but merely by the good pleasure and bounty of the Creator». Je cite l'*Essay* dans le texte de cet article d'après la traduction Coste revue par mes soins (cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, 5^{ème} éd. de 1755 réédité chez Vrin par E. NAERT, 1974). Dans le passage présent, je rectifie notamment la traduction de systems of matter que Coste traduit malencontreusement par «amas de matière», ce qui fausse considérablement le sens du propos lockien.
2. On la trouve exprimée chez les meilleurs commentateurs de Locke; par exemple chez John Yolton (*A Locke Dictionary*): «It is in this chapter [4,10] that Locke conclusively shows that he didn't accept the notion that matter can think, a notion which he had briefly entertained earlier in that work». Michael Ayers («The Ideas of power and substance in Locke's philosophy», *Phil Quarterly*, vol. 25, n°98, 1975) évoque «the dualist system of thought that Locke a little hesitantly shares with Descartes», Peter Alexander («Locke on substance in general: part II», *Ratio*, vol. 23, n°1, 1981): «Locke and Boyle were, I believe, dualists and matter is not the only substance-in-general, there is also spiritual substance-in-general». Ce ne sont là que quelques exemples.
3. Sur cette importante postérité, on consultera les deux ouvrages de J. YOLTON, *Thinking matter: materialism in Eighteenth-century Britain*, Oxford, 1984, et *Locke and French Materialism*, Oxford, 1991. Les philosophes français des Lumières recoururent fréquemment au texte de l'*Essai* et s'en servirent comme d'une caution philosophique en faveur de leur propre conception matérialiste de l'âme. De même en Angleterre, le débat du déisme et de la libre pensée s'engage dans le sillage direct de Locke, Anthony Collins son ami intime et exécuteur testamentaire, engageant le fer contre les positions orthodoxes de Clarke et Dodwell précisément sur ces questions de la matérialité et de la mortalité de l'âme. Réciproquement, le soupçon de socinianisme est à la source de la plupart des critiques qui furent adressées à l'*Essai* du vivant même de Locke et après sa mort. Nicholas Jolley (*Leibniz and Locke*, Oxford, 1984) a pu montrer que l'intention principale de Leibniz en rédigeant les *Nouveaux Essais* était de rectifier l'erreur de l'âme matérielle, et de rétablir sur des bases métaphysiques fermes la croyance en l'immatérialité et l'immortalité de l'âme humaine, principaux fondements de la religion. Le texte sur la matière pensante constitue

- aussi, pour les mêmes raisons, l'un des chefs d'accusation dans le procès en hétérodoxie que Stillingfleet, l'évêque de Worcester, intenta à Locke en 1697 dans son ouvrage sur la Trinité, et il reste encore présent à l'esprit d'un auteur comme Berkeley au moment où celui-ci s'apprête à dénoncer le matérialisme et l'athéisme des modernes (Cf. *Phil. Commentaries*, Notebook A: notes 695, 718; *Principles of human knowledge*, I, 85).
4. Selon la définition qu'en donne D. M. ARMSTRONG dans *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, 1993 (p. 11-12 et p. 37-48) où il caractérise ce qu'il appelle «the attribute theory of the mind», comme étant la troisième voie entre les doctrines matérialistes et les doctrines dualistes de l'esprit: dans cette théorie, l'homme pourvu d'un esprit n'est qu'une seule substance mais il possède, outre les propriétés physiques ordinaires des propriétés supplémentaires non-physiques, c'est-à-dire non possédées par les objets physiques ordinaires. Armstrong croit pouvoir compter Strawson parmi les tenants contemporains de cette théorie. Il en signale explicitement la paternité lockienne: «Locke's case is an interesting one. A cartesian dualist... he says that although dualism is true in fact the attribute theory of mind is a logically possible one». Nous reviendrons bientôt sur l'assignation orthodoxe de Locke au dualisme cartésien.
 5. Cf. MARGARET WILSON, «Superadded properties, the limits of mechanism in Locke», *Am. Phil. Quarterly*, vol. 16, n°2, 1979» et MICHAEL AYERS, «Mechanism, superaddition and the proof of God existence in Locke's *Essay*», *Phil. Review*, vol. 40, n°2, 1981. Cf. également: MATTHEW STUART, «Locke on superaddition and mechanism», *Brit. Journal of Phil.* Vol. 6, n°3, 1998 et TH. LENNON, *The Battle of Gods and Giants*, Princeton, 1993, pp. 320-333.
 6. Cf. la lecture que Leibniz faisait de IV, III, 6 dans les *Nouveaux Essais* (préface et livre IV): Dieu exalte la matière pour lui faire porter des accidents qu'elle n'a pas naturellement, ce qui revient, soit à changer hors de raison l'essence de la matière, soit supposer que les accidents se détachent des substances et se promènent tels des petits démons ou des *Deus ex machina*.
 7. D'après Ayers, le propos sur la superaddition s'expliquerait en référence à la théorie classique de la prédication porphyrienne: dans les manuels scolastiques, certains accidents sont dits surajoutés par l'opération de Dieu: ce sont ceux dont on peut faire abstraction sans que cela n'affecte notre conception de la «substance nue» (dépouillée en pensée de tout ce qui ne lui est pas essentiel ou propre). La fréquente comparaison chez Locke de la pensée et du mouvement, comme «opérations» contingentes et non comme caractéristiques propres ou essentielles des substances va dans ce sens. Rien dans l'essence de la matière n'impose le mouvement plutôt que le repos, il relève donc de la toute puissance et de la sagesse divines d'avoir voulu initialement mettre en mouvement telle ou telle partie de la matière tandis que telles autres restaient au repos. Donner la pensée à certains amas de matière en les disposant de manière propice pourrait être également un aspect de cette disposition intelligente des conditions initiales de la création, disposition qu'il convient de ne pas confondre avec une action miraculeuse.
 8. La remarque en a souvent été faite, les définitions lockiennes de la connaissance et du jugement ne répondent plus exactement à nos usages linguistiques (cf. par exemple M. AYERS, *Locke, Epistemology and Ontology*, Oxford, 1993, vol. I, chap. xv).

9. Le terme de probabilité a chez Locke un sens subjectif plutôt qu'objectif. Cf. sa définition en IV, xv, 3: «la probabilité est la vraisemblance qu'il y a qu'une chose est véritable (...) la manière dont l'esprit reçoit ces sortes de propositions est ce qu'on nomme croyance, assentiment ou opinion». On peut en conclure que dans le langage de Locke une opinion qui ne détermine pas l'assentiment n'a aucun «degré de probabilité».
10. N. WOLTERSTORFF, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, 1996, p. 63 sq.
11. Cf. *Essay*, Introduction, § 2.
12. *Essay*, Introduction, § 5: «*If we will disbelieve every thing because we cannot certainly know all things; we shall do much-wisely as he, who would not use his legs, but sit still and perish, because he had no wings to fly*».
13. Cf. la partition des sciences d'inspiration stoïcienne proposée dans le dernier chapitre de l'*Essay* (IV, XXI): la recherche sur l'entendement y est présentée comme relevant non pas de la «Physique», ni de «l'Éthique» mais proprement de la «Logique» ou «sémiotique», qui s'attache à «l'examen des signes que l'esprit se forge pour comprendre les choses et transmettre cette connaissance aux autres». Ces signes sont les idées et les mots du langage.
14. Cf. *Essay*, IV, XXI, 2.
15. *Essay*, IV, XII, 10: «la philosophie naturelle n'est pas capable de devenir une science entre nos mains», cf. aussi IV, III, 26.
16. *Essay*, Introduction, § 2. «*I shall not at present meddle with the physical consideration of the mind; or trouble myself to examine wherein its essence consists; or by what motions of our spirits or alterations of our bodies we come to have any sensation by our organs, or any ideas in our understandings; and whether those ideas do in their formation, any or all of them, depend on matter or not. These are speculations which, however curious and entertaining, I shall decline, as lying out of my way in the design I am now upon*».
17. Cf. par exemple *Essay*, II, VIII, 4: «si c'était le lieu de rechercher les causes naturelles de la perception, je prouverais ainsi qu'une cause privative, peut du moins en certaine rencontre, produire une idée positive...», en II, XXXIII, 6: «je ne détermine point, si le mouvement des esprits animaux est la cause naturelle de ses idées, aussi bien que du mouvement régulier de ses doigts, quelque probable que la chose paraisse par cet exemple». De même, au sujet d'un autre objet de la «physique», les anges, en II, XXIII, 13: «il ne faut pas du moins que ce qu'on suppose que les anges s'unissent quelquefois à des corps nous surprenne, puisqu'il semble que quelques uns des plus Anciens et des plus savants pères de l'Eglise ont cru que les Anges avaient des corps. Ce qu'il y a de certain c'est que leur être et leur manière d'exister nous est tout à fait inconnue».
18. *Essay*, IV, XVI, 4. «*The necessity of believing without knowledge, nay often upon very slight grounds, in this fleeting state of action and blindness we are in, should make us more busy and careful to inform ourselves than constrain others. At least, those who have not thoroughly examined to the bottom all their own tenets, must confess they are unfit to prescribe to others; and are unreasonable in imposing that as truth on other men's belief, which they themselves have not searched into, nor weighed the arguments of probability, on which they should receive or reject it. Those who have fairly and truly examined, and are thereby got past doubt in all the doctrines they profess and govern themselves by, would have a juster pretence to require others to follow them: but these are so few in number, and find so little reason to be magisterial in their opinions, that nothing insolent and imperious is to be expected from them: and there is reason to think, that, if men were better instructed themselves, they would be less imposing on others*».

19. *Essay*, IV, III, 6.
20. Cf. par exemple, Peter Dear «*totius in verba, rhetoric and authority*», et, dans une veine plus fortement révisionniste, Steven Shapin: Boyle ou Simon Shaffer «*godly men and mechanical philosophers*».
21. Les ambiguïtés des caractérisations lockiennes de «l'idée» donnèrent lieu dans la littérature récente à un conflit massif d'interprétation – certains commentateurs (tels Yolton et Alexander) comprennent la doctrine lockienne de la perception comme une forme de réalisme direct où l'idée n'est pas un être mental médiat (de *type sense-data*) mais l'apparence ou l'aspect sous lequel les choses mêmes se donnent immédiatement à percevoir. Cette doctrine intentionnelle de l'idée s'oppose à l'interprétation classique, représentationnaliste, de Locke, avec laquelle Ayers par exemple renoue (cf. son *Locke*, 1991). Dans une communication récente, j'ai tenté de montrer que si le texte lockien se prête ainsi à des interprétations aussi diamétralement opposées, cela tient en partie de l'apparente indécision métaphysique de l'*Essai* sur la nature de l'âme (cf. P. HAMOU, «Locke est-il l'inventeur des *sense data*?», *Colloque sense-data, histoire et actualité*, organisé par S. LAUGIER, Amiens, 2001, texte provisoire, consultable en ligne sur le site <http://pragmatisme.free.fr>).
22. Nous importons ici l'adjectif de l'anglais (*doxastic*) et du grec (*doxastikós*) pour indiquer ce qui est relatif au champ de l'opinion et de la croyance, tel que Locke le définit. Cf. *Oxford English Dictionary*, «of or pertaining to opinion; depending on or exercising opinion».
23. L'hypothèse d'un Locke ésotérique, pratiquant l'art d'écrire et la dissimulation, hypothèse qu'on décèle déjà chez certains adversaires contemporains de l'*Essay* (tel William Carroll qui accusera Locke de crypto-spinozisme), a trouvé au xx^e siècle une nouvelle vigueur à la suite des suggestions de Leo Strauss, en particulier dans l'ouvrage de Cox (*Locke on War and Peace*, Oxford, 1960). Ce type d'interprétation suscite en général la plus grande réticence des spécialistes de Locke, qui, s'ils sont prêts à admettre une certaine dose d'hétérodoxie et de prudence chez leur auteur, récusent vertement l'idée que cette prudence ait pu se traduire dans le choix d'une écriture volontairement équivoque, maniant à dessein la contradiction et l'allusion masquée. Ces réticences sont bien exprimées par Hans Aarsleff dans son article «Some observations on recent Locke's scholarship» (in JOHN YOLTON, éd., *John Locke, Problems and Perspectives*, Cambridge, 1969): «*even if caution were detected, it doesn't follow that Locke's discourse was designed to be an elaborate tissue of deliberate ambiguities, hidden meaning and cabballisitical obscurities*». En s'appuyant sur la ligne de partage «officielle» que Locke trace lui-même entre connaissance et opinion, je crois qu'on peut défendre une position médiane, qui fait droit tout à la fois au soupçon et à sa critique. Si Locke est «ésotérique» ce n'est certes pas au sens où il souhaiterait masquer les éléments de connaissance certaine auxquels ils pense être parvenu, pour se plier au règne de l'opinion. La connaissance n'a, en règle générale, pas lieu d'être masquée chez Locke parce qu'elle offre un terrain sûr pour le consensus et la paix des esprits. En revanche, il n'est pas interdit de supposer que Locke ait par endroits retenu, masqué ou même travesti l'expression publique de ses opinions parce qu'il en connaissait les dangers «politiques» au sens large du terme, et parce qu'il savait que l'expression publique des opinions suscite toujours la contradiction et la dispute. En ce sens la situation est strictement opposée à celle que Strauss suggère pour Spinoza ou

Maimonide: la strate exotérique ne relève pas de l'opinion mais elle concerne la science; la dissimulation, si dissimulation il y a, ne porte que sur ce que Locke estimait lui-même indémontrable et susceptible donc d'être conservé par devers soi. Pour une autre approche de «l'ésotérisme» lockien, on lira l'intéressante conclusion du livre de THOMAS LENNON, *The Battle of Gods and Giants*, Princeton, 1993, pp. 368 sq.

24. *Essay*, IV, III, 6: «*For, since we must allow He has annexed effects to motion which we can no way conceive motion able to produce, what reason have we to conclude that He could not order them as well to be produced in a subject we cannot conceive capable of them, as well as in a subject we cannot conceive the motion of matter can any way operate upon?*»
25. *Ibid.*: «*He that considers how hardly sensation is, in our thoughts, reconcilable to extended matter; or existence to anything that has no extension at all, will confess that he is very far from certainly knowing what his soul is. It is a point which seems to me to be put out of the reach of our knowledge: and he who will give himself leave to consider freely, and look into the dark and intricate part of each hypothesis, will scarce find his reason able to determine him fixedly for or against the soul's materiality. Since, on which side soever he views it, either as an unextended substance, or as a thinking extended matter, the difficulty to conceive either will, whilst either alone is in his thoughts, still drive him to the contrary side. An unfair way which some men take with themselves: who, because of the inconceivableness of something they find in one, throw themselves violently into the contrary hypothesis, though altogether as unintelligible to an unbiassed understanding.*».
26. *Essay*, IV, III, 6. Cf. infra, note 27.
27. *Essay*, IV, III, 6: «*I say not this, that I would any way lessen the belief of the soul's immateriality: I am not here speaking of probability, but knowledge; and I think not only that it becomes the modesty of philosophy not to pronounce magisterially, where we want that evidence that can produce knowledge; but also, that it is of use to us to discern how far our knowledge does reach; for the state we are at present in, not being that of vision, we must in many things content ourselves with faith and probability.*».
28. *Ibid.*: «*in the present question, about the Immateriality of the Soul, if our faculties cannot arrive at demonstrative certainty, we need not think it strange. All the great ends of morality and religion are well enough secured, without philosophical proofs of the soul's immateriality; since it is evident, that he who made us at the beginning to subsist here, sensible intelligent beings, and for several years continued us in such a state, can and will restore us to the like state of sensibility in another world, and make us capable there to receive the retribution he has designed to men, according to their doings in this life. And therefore it is not of such mighty necessity to determine one way or the other, as some, over-zealous for or against the immateriality of the soul, have been forward to make the world believe.*».
29. *Essay*, II, XXIII, 32: «*we have as much reason to be satisfied with our Notion of immaterial spirit, as with our notion of bodies; and the existence of the one as well as the other. For it being no more a contradiction that thinking should exist, separate, and independent from solidity; than it is a contradiction, that solidity should exist separate and independent from thinking.*». Dans la 4^e édition de l'*Essay* (1700) Locke ajoute dans ce passage comme en plusieurs autres endroits du chapitre l'adjectif «immaterial» au mot «spirit», signalant ainsi que l'opposition visée est bien celle de la substance matérielle et de la substance immatérielle, et non pas seulement celle du corps et de l'esprit (cf. les notes éditoriales de NIDDITCH, pp. 305, 306, 307, 310, 313, 314). Ces corrections sont contemporaines, comme on le verra, d'une époque d'intense réflexion théologique sur les usages des termes

soul et spirit dans la Bible, qui a convaincu Locke que l'usage du mot spirit à lui seul ne permet pas de laisser sous-entendre l'immatérialité.

30. Cf. *Essay*, II, XXIII, 31: «*if this notion of immaterial spirit may have, perhaps, some difficulties in it, not easy to be explained, etc.*».
31. *Essay*, II, XXIII, 15: «*And thus by putting together the ideas of thinking, perceiving, liberty and power of moving themselves and other things, we have as clear a perception, and notion of immaterial substances, as we have of material. For putting together the ideas of thinking and willing, or the power of moving or quieting corporeal motion, joined to substance, of which we have no distinct idea, we have the idea of an immaterial spirit; and by putting together the Ideas of coherent solid parts, and a power of being moved, joined with substance, of which likewise we have no positive idea, we have the idea of matter. The one is as clear and distinct an idea as the other: The idea of thinking, and moving a body being as clear and distinct ideas, as the ideas of extension, solidity and being moved. For our idea of substance, is equally obscure, or not at all, in both; it is but a supposed, I know not what, to support those ideas, we call accidents.*».
32. *Ibid.*: «*every act of sensation, when duly considered, gives us an equal view of both parts of nature, the corporeal and spiritual. For whilst I know, by seeing of hearing, etc. that there is some corporeal being without me, the Object of that sensation, I do more certainly know, that there is some spiritual Being within me, that sees and hears. This I must be convinced cannot be the action of bare insensible matter; nor ever could be without an immaterial thinking being.*».
33. *Essay*, II, XXVII, 25: «*I agree the more probable opinion is that this consciousness is annexed to, and the affection of one individual immaterial*».
34. Il est notable qu'une phrase qui dans le paragraphe 23 circonscrit ce contexte a été modifiée par Locke dans la 4^e édition, en 1700. Dans la première version il avait écrit: «*Though the thinking substance in man must be necessarily supposed immaterial, 'tis evident, that immaterial thinking thing may sometimes part with its past consciousness, etc.*». Après la polémique avec Stillingfleet, Locke remplace 'though' par 'granting that': substituant ainsi à une phrase concessive qui affirmait la nécessité positive de «supposer» l'immatérialité de l'âme humaine, une proposition qui suggère fortement qu'aucune obligation de ce type n'incombe aux hommes. Cf. la note éditoriale de NIDDITCH, *Essay* p. 344.
35. Cf. *Essay*, II, XXVII, 9-10 et 26
36. *Essay*, II, XXVII, 11: «*thus the limb of his body is to every one a part of himself: he sympathizes and is concerned for them. Cut off an hand, and thereby separate it from that consciousness, we had of its heat, cold, and other affections, and it is then no longer a part of that which is himself, anymore than the remotest part of matter.*».
37. *Essay*, II, XXVII, 26.
38. *Essay*, II, XXVII, 12: «*and to this I answer first, this can be no question at all to those who place thought in a purely material, animal constitution, void of an immaterial substance. For whether their supposition be true or no, 'tis plain they conceive personal identity preserved in something else than identity of substance; as animal identity is preserved in identity of life and not of substance.*».
39. *Essay*, II, XXVII, 13
40. *Essay*, II, XXVII, 14
41. Cette troisième option reste en effet une alternative plausible à l'âme matérielle. Si on l'entend bien elle revient à revenir à une forme d'hylémorphisme aristotélicien. L'âme n'a pas d'existence séparée, elle n'existe qu'en tant qu'elle informe un corps. Dès lors on peut se demander à quel titre on peut

revendiquer pour elle l'indépendance que requiert sa qualité d'être «substantiel». Descartes s'expose, semble-t-il, à ce type d'objections lorsqu'il définit l'union de l'âme et du corps en l'homme comme union substantielle.

42. *Essay*, II, xxvii, 27.
43. Dans la dernière phrase du § 27, Locke reconnaît que la croyance en l'immatérialité de l'âme et son indépendance à l'égard de la matière est la *doxa* commune «aujourd'hui», et qu'elle doit nous conduire donc à admettre comme non absurde la supposition d'une union successive de la même âme avec différents corps. La phrase, me semble-t-il est d'une ambiguïté concertée, et invite inmanquablement le lecteur s'interroger sur ce qui pèse le plus lourd dans la balance de l'assentiment: l'absurdité apparente de la conséquence ou la vraisemblance communément admise de la prémisse: «*But taking, as we ordinarily now do, (in the dark concerning these matters) the soul of a man, for an immaterial substance, independant from matter, and indifferent alike to it all, there can be no Absurdity at all, to suppose, that the same soul may, at different times, be united to different bodies, and with them make up, for that time one man ...*»
44. *Essay*, II, I, 15: «*characters drawn on dust, that the first breath of wind effaces; or impressions made on a heap of atoms, or animal spirits, are altogether as useful, and render the subject as noble, as the thoughts of a soul that perish in thinking; that once out of sight, are gone for ever, and leave no memory of themselves behind them.*»
45. Lettre à Limborch, (en français) 29 oct. 1697. *The Correspondence of J. Locke*, éd. E. S. DE BEER, Oxford, 1976-82, vol. 6, p. 243; cf. *ibid.*, p. 6, un propos similaire à Molyneux en février de la même année.
46. Cf. *The Works of John Locke*, Londres, 1801, reprint, Elibron Classics, s. d., vol. IV, p. 474, et aussi pp. 33, 37, 482, 493. Le volume contient les trois écrits adressés à Stillingfleet entre 1697 et 1698 et suscités par les attaques lancées contre Locke dans son *Vindication of Trinity* (1696): *A letter to the... Bishop of Worcester concerning some passages relating to Mr Locke's Essay...*, *in a late discourse of his Lordship's in vindication of trinity; Mr Locke's reply to the bishop answer to his letter; Mr Locke 's Reply to the Bishop of Worcester's answer to his second letter.* Par commodité nous désignerons ces écrits comme 1^{ère}, 2^{nde} et 3^{ème} Lettre. Nous donnerons ici notre propre traduction.
47. Cf. par exemple MONTUORI, *John Locke on Toleration and the unity of God*, Amsterdam, 1983; ou J. MARSHALL, *John Locke Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, 1994.
48. Cf. WILLIAM CARROLL, *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr Locke's Essay concerning human Understanding*, 1706. L'ouvrage, qui présente Locke comme un spinoziste masqué, a été réédité récemment en reprint par J. Yolton qui le présente comme «a fascinating example of how not to read a text».
49. Cf. 3^{ème} lettre pp. 466-467 où Locke accuse quasiment Stillingfleet d'enthousiasme: «*they who are so forward to bestow hard censures or names on the opinions of those who differ from them, may consider wether sometimes they are not more due to their own ... For talking with a supposition and insinuations, that truth and knowledge, nay, and religion too, stands and falls with their systems, is at best but an imperious way of begging the question, and assuming to themselves, under the pretence of zeal for the cause of God, a title to infallibility*».
50. Le texte anglais donne «*I presume, from what I have said about the supposition of a system of matter thinking (which there demonstrates that God is immaterial) (B. IV chap.*

x, § 16) *will prove it in the highest degree probable, that the thinking substance in us is immaterial*». La syntaxe de la phrase anglaise est, semble-t-il, légèrement incorrecte, mais le sens n'est pas douteux. On notera la modalisation (*I presume*) et l'usage du futur qui montrent une fois encore que Locke à titre personnel ne s'engage pas totalement dans cette opinion. Si ce trait est moins saillant dans les diverses réitérations du propos de la 3^{ème} Lettre, celles-ci cependant peuvent toutes être lues comme des citations de l'énoncé initial de la première lettre, selon le style général de cette polémique contournée, où l'attaque et la défense portent sur les «énoncés» plutôt que sur les choses mêmes.

51. 3^{ème} Lettre, pp. 482-483. «*He that will be at the pains to read that chapter of mine and consider it will find that my business there was to show, that it was no harder to conceive an immaterial than a material substance; and that from the ideas of thought, and a power of moving of matter, which we experienced in ourselves, (ideas originally not belonging to matter as matter, there was no more difficulty to conclude there was an immaterial substance in us, than that we had material parts. These ideas of thinking, and power of moving of matter, I in another place showed, did demonstratively lead us to the certain knowledge of an immaterial spirit, in whom we have the idea of a spirit in the strictest sense; in which sense I also applied to the soul, in that 23d chapter of my Essay; the easily conceivable possibility, nay great probability, that that thinking substance in us is immaterial, giving me sufficient ground for it*».
52. Cette légitimation extrinsèque des usages du chapitre 23 est un renseignement intéressant, car on a pu remarquer plus haut, en étudiant ce chapitre isolément, que l'usage du terme immatériabilité au sens le plus strict (désignant une substance positivement non solide) ne pouvait être tout à fait justifié par la seule analyse de notre idée complexe d'une substance spirituelle capable de penser et de communiquer spontanément le mouvement.
53. Cf. *Essay*, IV, x: il est impossible que la matière «puisse avoir originellement en elle-même, ou tirer pour ainsi dire de son sein le sentiment, la perception et la connaissance», en ce cas là ce devrait être «une propriété éternellement inséparable de la Matière en chacune de ses parties». Noter aussi 3^{ème} Lettre, pp. 468-469 qui confirme l'importance décisive du fait que toute matière n'est pas pensante pour la démonstration de l'immatériabilité de Dieu.
54. Cf. les arguments exposés en IV, x, 14-15: la matière ne constitue pas une substance unique mais une pluralité d'individus distincts, ce qui interdit de faire de tout l'univers matériel une unique chose pensante matérielle, et oblige le matérialiste à déclarer autant de Dieux qu'il y a d'atomes. Quant à privilégier sans rime ni raison un atome de matière sur tous les autres, pour faire de lui l'unique atome pensant ou l'atome créateur de tous les autres, c'est contredire le caractère d'indifférenciation que nous postulons dans la matière nue, et c'est contrevenir à une sorte de principe de raison suffisante.
55. IV, x, 16: «*for unthinking Particles of matter, however put together, can have nothing thereby added to them but a new relation of position, which 'tis impossible should give thought and knowledge to them*».
56. IV, x, 17: «*if it be the motions of its parts, on which its thinking depends, all the thoughts there must be unavoidably accidental, and limited; since all the particles that by Motion cause thought, being each of them in itself without any thought, cannot regulate its own motions, much less be regulated by the thought of the whole; since that thought is not the cause of motion, (for then it must be antecedent to it and so without it) but the consequence of it, whereby freedom, power, choice and all rational and wise thinking or*

acting will be quite taken away». Notons que Locke n'affirme pas que la pensée ou la sensation comme qualité 'brute' ne peut aucunement découler du mouvement, ou d'une configuration de particules en mouvement, mais seulement qu'aucune pensée 'intelligente' ne découlera spontanément de mouvements aveugles.

57. Ibid.: «*such a thinking being will be no better nor wiser than pure blind matter*».
58. Coste fera le résumé de ces arguments (et partiellement la critique) dans une très longue note qu'il adjoint à sa traduction de IV, III, 6 (*Essai*, pp. 440-446); intégrant, pour les lecteurs de la version française, les résultats conceptuels des lettres dans le texte même de l'*Essai*.
59. Sur ces deux principaux fondements de crédibilité cf. *Essay*, IV, xv, 4 sq.
60. Cf. 3^{ème} Lettre, pp. 483 sq.
61. L'opinion d'autrui ne peut jamais être un fondement légitime de probabilité, cf. *Essay*, IV, xv, 6.
62. 3^{ème} Lettre, p. 469.
63. 3^{ème} Lettre, p. 460.
64. Le terme peut se traduire diversement: ajout, surajout, adjonction, annexion (c'est un des choix que fait Coste), attribution, revêtement... Il faut noter que Locke ne l'introduit pas comme un terme technique qui serait spécifique à l'hypothèse de la matière pensante: en *Essay*, 4, 3, 6 le terme s'applique indifféremment à l'adjonction de la pensée à la matière et à l'adjonction d'une âme immatérielle au corps organisé. En d'autres occasions Locke utilise le terme pour caractériser la formation de notre idée de substance à partir des accidents et de la visée d'un substrat commun où ils inhérent: la relation d'inhérence est 'surajoutée' par l'esprit aux qualités perçues, elle est «a relative idea superadded to the red colour in a cherry or to thinking in a man». (1^{ère} lettre à Stillingfleet, p. 21).
65. 3^{ème} Lettre, p. 460.
66. Cf. THOMAS WILLIS, *De Anima Brutorum*, Oxford, 1672. Willis dans sa préface écarte explicitement de ses considérations l'âme humaine dont il affirme qu'elle est en l'homme une seconde âme immatérielle.
67. Cf. *Essay*, II, IX, 12 et II, XI, 5; II, XI, 7.
68. Cf. le texte des carnets de Locke, cité *infra*, n. 83.
69. Ibid., p. 466: «*But here I take liberty to observe, that if your lordship allows brutes to have sensation, it will follow, either that God can and doth give to some parcels of matter a power of perception and thinking; or that all animals have immaterial, and consequently, according to your lordship immortal souls, as well as men, and to say that fleas and mites have immortal souls as well as men, will possibly be looked on as going a great way to serve an hypothesis...*»
70. «*If God can give no power to any parts of matter, but what men can account for from the essence of matter in general; if all such qualities and properties must destroy the essence or change the essential properties of matter, which are to our conception above it, and we cannot conceive to be the natural consequence of that essence: it is plain that the essence of matter is destroyed, and its essential properties changed in most of the sensible parts of this our system. For it is visible, that all the planets have revolution about certain remote centres, which I would have anyone explain, or make conceivable by the bare essence or natural powers depending on the essence of matter in general without something added to that essence, which we cannot conceive*». 3^{ème} Lettre, p. 461; cf. aussi pp. 463 et 464-465.

71. 3^eme Lettre, p. 465: «*Both these substances may be made, and exist without thought; neither of them has, or can have the power of thinking from itself: God may give it to either of them, according to the good pleasure of his omnipotency; and in which ever of them it is, it is equally beyond our capacity to conceive, how either of those substances thinks*».
72. Ibid., p. 464.
73. Cf. *Essai*, IV, III, 6: «*Quiconque considérera combien il nous est difficile d'allier la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'ait absolument point d'étendue, confessera qu'il est fort éloigné de connaître certainement ce que c'est que son âme*».
74. Ce point est confirmé en d'autres passages de l'*Essai* notamment II, xv, 8: «*when and where are questions belonging to all finite existences*». En II, xv, à propos des «*spirits*», des anges, Locke reconnaît que nos facultés ne nous permettent pas de comprendre la relation qu'ils entretiennent à l'espace et donc la nature de leur identité: «*'tis near as hard to conceive any existence, or to have an idea of any real being, with a perfect negation of all manner of expansion; as it is to have the idea of any real existence, with a negation of all manner of duration*». En II, xxiii, 20-21 Locke affirme positivement que les esprits doivent être conçus comme mobiles et transportable et avoue ne pas comprendre la thèse selon laquelle les esprit ne seraient pas «*in loco*» mais «*ubi*». Sur l'inspiration gassendiste de ce thème, cf. T. LENNON, *The Battle of Gods and Giants*, § 7 et §§ 17-18. Il semble qu'un argument analogue soit à la source de la conviction newtonienne selon laquelle l'espace vide est quelque chose de réel et d'absolu parce qu'il est le lieu (*locus*) de la présence de Dieu. Cf. le manuscrit «*Tempus et Locus*», éd. in MC GUIRE, «*Newton on Place, Time and God: an unpublished source*», *Brit. Journal for the History of Science*, II, 1978.
75. 3^eme Lettre, p. 474-475. Cf. aussi *Essay*, IV, xviii, 9.
76. *Essay*, IV, III, 6: «*All the great ends of morality and religion are well enough secured, without philosophical proofs of the soul's immateriality; since it is evident, that he who made us at the beginning to subsist here, sensible intelligent beings, and for several years continued us in such a state, can and will restore us to the like state of sensibility in another world, and make us capable there to receive the retribution he has designed to men, according to their doings in this life*».
77. Note du 20 avril 1682, cité par FOX BOURNE, *The Life of John Locke*, 2 vol. (1874), chap. VIII, p. 464: «*the usual physical proof (if I may so call it) of the immortality of the soul is this: matter cannot think, ergo, the soul is immaterial; nothing can really destroy an immaterial thing, ergo, the soul is really immortal. Those who oppose these men, press them very hard with the souls of beasts for say they, beasts feel and think, and therefore their souls are immaterial, and consequently immortal. This has by some men been judged so urgent, that they have rather thought fit to conclude all beasts perfect machines, rather than allow their souls immortality or annihilation. Both which seem harsh doctrines; the one being out of the reach of nature, and so cannot be received as the natural state of beasts after this life; the other equalling them, in a great measure, to the state of man, if they shall be immortal as well as he. //But methinks, if I may be permitted to say so, neither of these speak to the point in question, and perfectly mistake immortality; whereby is not meant a state of bare substantial existence and duration, but a state of sensibility. (...) Since, then, experience of what we find daily in sleep, and very frequently in swooning and apoplexy, etc., puts it past doubt that the soul may subsist in a state of insensibility, without partaking in the least degree of happiness, misery or any perception whatsoever (and whether death, which the scripture calls sleep, may not put*

the souls of some men at least into such a condition, I leave those who have well considered the story of Lazarus to conjecture), to establish the existence of the soul will not prove its being in a state of happiness and misery, since it is evident that perception is no more necessary to its being than motion is to the being of body. Let, therefore, spirit be in its own nature as durable as matter, so that no power can destroy it, but that omnipotence that at first created it, they may both lie dead and inactive, the one without thought, the other without motion, a minute, an hour and to eternity, which wholly depends upon the will and good pleasure of the first Author. And he that will not live conformable to such a future state, out of the undoubted certainty that God can – and the strong probability, amounting almost to certainty, that he will – put the souls of men into a state of life or perception after the dissolution of their bodies, will hardly be brought to do it upon the force of positions which are, by their own experience, daily contradicted, and will at best, if admitted for true, make the souls of beasts immortal as well as theirs».

78. Puisque l'âme, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, peut cesser définitivement de penser ou d'être sensible, elle peut «mourir», au sens précis que Locke donne de la mort. Cette tendance «mortaliste» chez Locke n'est pas sans lien avec la position exprimée dans un fragment voisin du *commonplace book* sur la justice divine, également cité par Fox Bourne p. 461 (1681): Dieu ne peut étendre sa justice au-delà de ce qui suit de sa bonté, car la justice est corollaire de la bonté; donc il ne peut y avoir de punitions, tels les châtiments éternels des damnés, qui excèdent le besoin général d'ordre et de moralité au sein des créatures. Le seul châtiment concevable des damnés, c'est la mort éternelle, l'absence de résurrection.
79. Le texte (Ms c43, Locke room, Bodleian Library) n'a été publié que tout récemment in *John Locke Writing on Religion*, éd. V. Nuovo, Oxford, 2002 (ci-après Nuovo).
80. Simon Episcopus, *Opera Theologica*, 2e éd. Londres, 1678 I, 354: «si anima sit crasis corporea, quae dissoluto corpore tota perit, fieri utique non potest ut idem numero homo post mortem resurgat».
81. Notre traduction. Cf. la transcription du manuscrit in Nuovo, p. 29-30: «Psukhé in many places of the new testament signifies only the animal life & thought in this present world without reference to any material or immaterial being or substance wherein it resides. So Math II, 20, etc... Here the Apostle tells us of a spiritual body & an animal body, by which it appears that matter is capable of animality & spirituality wherein then lies the difference between body soul & spirit? And maybe considered in three states 1st simply Body is insensible matter. Sôma psukhikón that state of a thinkeing being in this life which depending on nourishment & the assistance & supply of new matter is corruptible. Spirit sôma pneumatikón such a state of a sensible thinkeing being or body as has life & vigor durable in it self without need of any supplie from without & soe not liable to corruption. This the context in this XV *Cor* seems plainly to make out for speakeing of the different state of a man before & after the ressurection he say the one is a body animal corruptible & mortal the other is a body spiritual incorruptible & immortal as appears to any one who diligently considers what is said from vs 40 to vs 55. For the Apostle makes noe distinction here of soule and body material & immaterial as if one died & the other continued liveing the one was raised & the other not but he speaks of the whole man as dying & the whole man as raised & this was is he before the resurrection? ... So That immortality is not at all oweing or built on immate-

- riality as in its own nature incorruptible. The Apostle knew not that argument which is soe much insisted on but quite the contrary and says this corruptible must be changed & puts on incorruption & this mortal put on immortality...»
82. Ibid. p. 31: «We can conceive noe movable substance without extension, for what is not extended is no where. i e is not JL From this & the opposite we must conclude there is something in the nature of Spirits or thinking beings which we cannot conceive JL».
83. Le manuscrit a été publié in JOHN LOCKE, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of Saint Paul*, éd. W. WAINWRIGHT, 2 vol. Oxford, 1987, vol. 2 appendice V, p. 675 sq., ses résultats sont repris plus brièvement dans le texte publié de la *Paraphrase*, vol. I p. 254 (notes).
84. Cf. *Essay*, IV, XVI, 14.
85. *Paraphrase*, vol. I (préface), p. 114: «As to the doctrine therein directly taught by the Apostles that tends wholly to the setting up the kingdom of Jesus Christ in this world, and the salvation of men souls, and in this it is plain their expressions were conformed to the ideas and notions which they had received from revelation, or were consequent from it. We shall therefore in vain go about to interpret their words by the notions of our philosophy, and the doctrine of men deliver'd in our schools. (...) he that would understand Saint Paul right must understand his terms in the sens he uses them and not as they are appropriated by each man's particular philosophy to conceptions that never enter'd the mind of the apostle. For example he that shall bring the philosophy now taught and received to the explaining of Spirit soul and body mentionned in I Thess 5b 23 will I fear hardly reach Saint Paul's sense, or represent to himself the notions Saint Paul then had in his mind».
86. Cf. *Essay*, IV, XVI, 12.
87. Dieu lui-même n'échappe pas au réquisit ontologique de l'assignation spatiale. Il ressort en effet assez clairement que Locke comme nombre de ses contemporains anglais concevait l'omniprésence de Dieu comme une existence effective immanente à tout lieu de l'espace, et non pas simplement comme une existence supra-mondaine. L'extension indéfinie de Dieu ne contredit pas son immatériarité, si l'on veut bien entendre celle-ci strictement comme non-solidité. En *Essay* II, xv, 2 Locke s'appuie sur l'*Ecclésiaste* pour affirmer qu'on ne peut imaginer d'extension où Dieu ne soit pas. En II, xxiii, 21, l'impossibilité où nous sommes d'attribuer du mouvement à Dieu (son immuabilité) est présentée comme dérivant de son infinité (étant en tout lieu, il n'a pas à se mouvoir) et non pas de son immatériarité. On notera que des conséquences spéculatives intéressantes peuvent être tirées de l'immensité infinie de Dieu et du critère d'exclusion ou de non empiètement spatial que Locke applique dans l'*Essay* à la définition de l'identité (cf. II, xxvii, 1: «it being impossible for two things of the same kind, to be or exist in the same instant, in the very same place; or one and the same thing in different place»). Si une seule substance d'un type donné est susceptible d'occuper un même lieu, et si Dieu est immatériel et occupe cependant tout l'espace de la Création (selon une modalité de présence qui ne nous est pas intelligible) on peut se demander quelle place il laisse aux autres êtres immatériels? La réponse dépend certainement de ce qu'il faut entendre par «être de la même espèce» et si l'expression peut légitimement s'appliquer aux êtres immatériels en général. Dans le brouillon d'une lettre à Limborch d'octobre 1697, Locke applique le critère d'exclusion spatiale pour établir, avec les Remontrants et les Unitariens, l'unité de Dieu: «pour moi qui ne connaît point ce qu'est la substance de la matière, je connais encore moins

ce qu'est la substance de Dieu mais je sais pourtant que cette substance est quelque chose, et qu'elle doit exclure d'où elle est toutes les autres substances de la même espèce (s'il pouvait y en avoir de telles). Si donc Dieu est immense et présent partout c'est pour moi une démonstration qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il n'y en peut avoir qu'un» (*Correspondence*, vol. VI, appendice, p. 786 sq.). S'il est clair que l'argument ne sert ici qu'à exclure les prétentions à l'existence d'autres Dieux supposés, il n'est pas interdit de se demander s'il ne pourrait s'appliquer aussi aux substances immatérielles créées. Locke évidemment ne dit rien de tel, ni ici ni ailleurs, mais rien non plus n'indique dans son oeuvre qu'il n'était pas prêt à accueillir comme une représentation métaphysique vraisemblable un univers où tout être créé, corps ou esprit, serait solide, impénétrable aux autres êtres matériels, et habité seulement par la présence immatérielle de Dieu Pour citer cet article Référence électronique.