

Numéro 47  
Novembre 2003

D . A . T . A .

DOCUMENTS ARCHIVES DE TRAVAIL ET  
ARGUMENTS

**La notion de *mind***  
**Burton, Hobbes, Hume**



École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines



## Table des matières

### **La notion de *mind* Burton, Hobbes, Hume**

Claire CRIGNON DE OLIVEIRA

*Mélancolie et perturbation du mind*

*Le discours médical sur le mind à l'aube de l'âge classique  
en Angleterre*

4

Eric MARQUER

*La notion de wit chez Hobbes*

*Rhétorique, politique et philosophie*

27

Eléonore LE JALLÉ

*Mind et « nature humaine » chez Hume*

63

Direction C.E.R.P.H.I. : Pierre-François MOREAU

**Direction de la publication *DATA* : Éric MARQUER**

## Présentation

Les trois articles qui composent ce numéro reprennent les textes d'exposés prononcés dans le cadre du Groupe de travail, rattaché au CERPHI, sur la notion de *mind*, formé en 1998, à l'initiative de Pierre-Louis Autin, Sacha Bourgeois-Gironde et Mikaël Garandeau.

L'objectif de ce groupe était d'analyser la constitution du concept de *mind* en Angleterre, à partir de la Renaissance et à l'Âge classique, mais également de montrer l'intérêt de l'étude de ce concept pour la compréhension des enjeux et des discussions liés au problème des rapports de l'esprit et du corps (*mind, body*) au vingtième siècle. Les activités du groupe sont, pour des raisons liées à la situation géographique ou institutionnelle de ses membres, momentanément interrompues. Les textes qui suivent ne reflètent qu'une partie de l'activité du groupe, qui avait permis à plusieurs chercheurs ou doctorants de présenter leur travail : Sacha Bourgeois-Gironde (discussion des thèses cartésiennes : *Troisièmes objections* ; Ryle ; « mental turn »), Claire Crignon de Oliveira (Shaftesbury, *wit* et *mind*), Mikaël Garandeau (Hobbes, *mind / soul / spirit*), Pierre-Louis Autin (Locke et les Ecossais), Anne Auchatraire (Hume), Axelle Martin (Berkeley), Dominique Weber (Hobbes et Descartes<sup>1</sup>).

Plusieurs séances avaient été consacrées à l'élaboration commune d'un projet de recherche sur le concept de *mind* et son histoire, dans lequel nous nous proposons d'analyser différentes questions : l'immatérialité de l'esprit ; les concepts d'identité et d'individualité ; les passions et les affections du *mind* dans la tradition médico-morale ; les relations entre le *mind* et le langage ; l'évolution des rapports entre perception et entendement.

---

<sup>1</sup> Le texte de cet exposé a été repris, sous une nouvelle forme, dans le *DATA* n° 46, « *Comparatisme. Spinoza et Leibniz. Descartes et Hobbes* », décembre 2001, p. 47-72 : « *Sub ratione corporeâ, sive sub ratione materiae. Hobbes et "l'épuisement du cogito"* ».

Les textes qui suivent, sans rendre compte de l'ensemble des problèmes liés à l'histoire philosophique du *mind*, s'efforcent de refléter la complexité de cette notion : concept à la fois décisif et structurant dans l'histoire des systèmes philosophiques, la notion de *mind* requiert, pour son étude, la prise en compte d'un ensemble de discours – médicaux, théologiques, rhétoriques – qui ont joué un rôle déterminant dans la constitution de la notion et son inscription dans la langue philosophique.

Eric Marquer

# Mélancolie et perturbation du *mind*

## Le discours médical sur le *mind* à l'aube de l'âge classique en Angleterre

Claire CRIGNON DE OLIVEIRA

La parution en 1621 de *l'Anatomie de la Mélancolie* de Robert Burton témoigne de la présence en Angleterre (mais aussi en Europe) de ce que l'on a appelé une véritable « mode mélancolique », ou un « âge d'or de la mélancolie » : entre 1580 et 1620 paraissent un nombre important de traités dont le sujet est la mélancolie ou les questions qui s'y rattachent : le *Treatise of Melancholy* de Timothy Bright (1586) *The Optick Glass of Humors* de Thomas Walkington en 1607, ou encore le traité du médecin André Du Laurens traduit en anglais dès 1597 : *Discours de la conservation de la veue, des maladies mélancholiques, des catarrhes et de la vieillesse*<sup>2</sup>. L'originalité de ces textes tient au changement qui s'y opère dans le mode de regard porté sur la mélancolie : alors que les auteurs de la Renaissance se sont intéressés à la mélancolie en tant que tempérament associé au génie et à la grandeur, les auteurs de ces traités portent un regard de médecins et de théologiens sur ce qu'ils définissent avant tout comme une perturbation de l'esprit et du corps.

Ce double regard porté sur la mélancolie par des auteurs qui s'intéressent de près à la médecine tout en étant soucieux de ménager au discours religieux son prestige et son autorité, explique la tension qui anime

---

<sup>2</sup> Composez par M. André du Laurens, ... reveuz de nouveau et augmentez, Loudet 1630, qui comprend un traité consacré aux maladies mélancoliques... *A Discourse of the Preservation of the Sight : of melancholike diseases ; of rheumes, and of old age*, trad. R. Surphlet (1599), published for the Shakespeare Association, ed. Larkey Sanford, V. Oxford University Press, 1938.

tous ces textes : la mélancolie doit-elle être comprise comme un état de tristesse et de trouble de l'âme lié à la condition pécheresse de l'homme et à la crainte de ne pas être sauvé, ou bien s'agit-il d'une perturbation que l'on peut expliquer par un simple déséquilibre corporel (le déséquilibre des humeurs, puisque la conception hippocratique de la santé comme équilibre entre la bile jaune, le sang, le phlegme et la bile noire est encore acceptée par ces auteurs). Comment distinguer la mélancolie comme *trouble de la conscience*, détresse spirituelle liée au sentiment d'angoisse religieuse et à la crainte de ne pas être sauvé<sup>3</sup> d'une part, et la *maladie mélancolique* de l'autre, résultat de la présence excessive de l'humeur noire dans le corps humain ou du processus d'adustion de l'une des quatre humeurs présentes naturellement dans le corps humain ? Les auteurs proches du puritanisme, comme Timothy Bright ou William Perkins, s'attachent à démontrer que la souffrance religieuse ne peut être réduite à un déséquilibre corporel, car affirmer que les humeurs engendrent tous les maux (ceux du corps comme ceux de l'âme) c'est se rapprocher dangereusement de l'opinion de Galien, et de celle des athées<sup>4</sup> : montrer « la différence qui existe entre la mélancolie naturelle et le poids de la main divine sur la conscience affligée »<sup>5</sup>, distinguer le trouble de la conscience des maladies mélancoliques est indispensable si l'on veut continuer à attribuer aux hommes d'Église le rôle de médecins des âmes.

De cette confrontation et de cette tension entre discours médical et discours religieux dans les traités qui se donnent la mélancolie pour objet, naît la nécessité d'un travail de distinction terminologique qui doit permettre de faire la part entre ce qui, chez le fidèle, peut se comprendre comme un simple

---

<sup>3</sup> Certains auteurs, comme Robert Burton par exemple, accusent les puritains d'être responsables de ces symptômes de mélancolie religieuse que constituent l'angoisse religieuse et la crainte de ne pas être sauvé, la doctrine calviniste de la prédestination étant considérée comme responsable du développement de ces symptômes. Voir en particulier *Anatomie de la Mélancolie*, III.4.2.3. p. 1786-1800. Nous renvoyons à la traduction de B. Hoepffner et C. Goffaux, éd. Corti, 2000.

<sup>4</sup> La réputation d'athéisme est très fortement attachée à la profession médicale au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet Paul. H. KOCHER, *Science and Religion in Elizabethan England*, San Marino California, 1953, ch.12 : « The physician as Atheist », p. 239-255.

<sup>5</sup> Timothy BRIGHT. *Traité de la Mélancolie* (1586), trad. E.Cuvelier, Jérôme Millon, 1996. « Au très honorable M. Peter Osbourne », p. 26.

désordre pathologique, et ce qui doit être compris comme une détresse spirituelle : les traités relatifs à la mélancolie offrent donc un matériau intéressant et riche pour une étude de la notion de *mind*, puisqu'on y trouve des distinctions importantes entre l'âme [*soul*], l'esprit [*mind*], l'esprit vital [*spirit*], ou les esprits animaux [*spirits*].

L'étude du *Traité de la mélancolie* de Timothy Bright permet d'éclairer la finalité de ce travail de distinction terminologique, et de voir comment la mélancolie a, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le statut de paradigme pour une étude du *mind*, à la fois sous l'angle de ses perturbations et de ses dérèglements, et sous celui des conditions de sa quiétude et de sa tempérance : elle constitue en effet, comme nous le verrons en étudiant *l'Anatomie de la Mélancolie* de Robert Burton (1577-1640) une forme à la fois privilégiée et particulière de perturbation du *mind* : *privilégiée* dans la mesure où il s'agit selon Burton d'une disposition dont tout être humain fait l'expérience (sous une forme naturelle ou pathologique) et *particulière* dans la mesure où elle est définie comme une forme d'aliénation mentale ou de délire spécifique par rapport à d'autres types de délire comme la folie [*madness*], ou la démence [*insanity*]. En donnant à la mélancolie le statut de paradigme des perturbations qui peuvent affecter le *mind*, Burton propose en même temps de faire de la mélancolie le point de départ d'une réflexion du *mind* sur lui-même : la maladie est certes un fléau, mais elle est en même temps ce qui donne à l'esprit la possibilité de se connaître. Si la mélancolie manifeste donc une forme privilégiée de perturbation mentale, elle doit aussi constituer le point de départ d'une réflexion sur les remèdes qui doivent nous permettre de lutter contre ses effets néfastes. C'est dans ce contexte que les auteurs de traités sur la mélancolie réinterprètent le lien établi depuis l'antiquité entre mélancolie et génie à l'aide de la notion de *wit* en lui donnant le statut de symptôme de perturbation du *mind*<sup>6</sup> et de remède à la mélancolie, l'activité de l'esprit étant le meilleur moyen de lutter contre son oisiveté.

---

<sup>6</sup> Cf. Lévinus LEMNIUS, *The Touchstone of Complexions*, traduit en anglais par Thomas Newton en 1576 : l'aliénation mentale se manifeste par « l'inquiétude d'esprit et l'aliénation du



## I. *Soul, body, mind, spirit* dans le *Traité de la mélancolie* de Timothy Bright (1586)

Rappelons avant toutes choses que les traités qui font l'objet de cette étude sont encore imprégnés des principes de la psychologie de la période élisabéthaine. Le *mind* se comprend d'abord pour Bright, Wright, Du Laurens ou Burton par rapport à ses déterminations corporelles : ses fonctions ne se réduisent pas à celles d'une *res cogitans*, elles comprennent aussi tout ce qui est du domaine de l'affectivité et de la sensibilité. Autrement-dit la distinction *mind/body* n'est pas de nature *ontologique* mais simplement *logique*. Les rapports entre le *mind* et le *body* ne seront pas pensés à l'aide de principes métaphysiques, mais par l'intermédiaire d'un principe de sympathie qui permettra d'expliquer comment le corps peut affecter l'esprit et réciproquement.

La psychologie ne se réduit pas pour ces auteurs, à une étude des opérations de l'esprit [*mind*], mais elle consiste plutôt en une certaine manière de penser la nature humaine<sup>7</sup>. À cet égard les deux concepts majeurs sont ceux de la *grande chaîne des êtres* [*great chain of being*] et de *l'homme comme microcosme du macrocosme*. C'est à partir de ces deux concepts que l'on pense le *mind* : d'une part le fait que l'homme ait une nature corporelle et spirituelle permet de le situer dans cette chaîne des êtres, entre les anges [*pure minds*] et les autres êtres vivants qui n'ont qu'une nature corporelle et sont dépourvus d'esprit, comme cela apparaît clairement dans ces vers du poème de John Davies, *Nosce Teipsum* :

---

jugement droit » : « Disquietness of mind and alienation of right wits », cité par L. Babb. *The Elizabethan Malady - A Study of English Literature from 1580 to 1642*, Michigan State College Press, 1951, p. 29.

<sup>7</sup> Cf. J. B. BAMBOROUGH, *The Little World of Man*, Longmans, Green and Co, London, New York, Toronto, 1952, p. 9.

God first made Angels *bodillesse pure minds* / Then other things which, *mindlesse bodies* bee, Last he made man th' Horizon twixt both kinds, In whom we do the world's abridgement see.<sup>8</sup>

D'autre part, la définition de l'homme comme microcosme du macrocosme, (« monde en miniature, modèle du monde, seigneur souverain de la terre [...] surpassant de loin toutes les autres créatures, non seulement dans son corps, mais dans son âme »<sup>9</sup>) n'est plus valable selon Burton, depuis le péché originel<sup>10</sup>. Si l'homme garde sa position centrale dans l'univers, entre les anges et les bêtes, la maladie physique et les perturbations mentales<sup>11</sup> sont présentées par Burton comme par nombre de ses contemporains, comme des conséquences de la chute<sup>12</sup>. C'est à partir de ces présupposés théologiques que la perturbation du rapport *mind/body* est pensée chez les auteurs de traités de médecine à l'aube de l'âge classique.

Une fois ces préalables posés, tentons de préciser sur quel mode les auteurs de traités sur la mélancolie font usage du vocabulaire relatif au *mind* : la première chose qui retient l'attention du lecteur est certainement l'absence de distinctions terminologiques nettes entre les termes de *mind*, *soul*, ou de *spirit*. Les termes de *soul* ou de *mind* sont souvent employés par Burton comme des synonymes au sein de la même phrase. Par exemple, dans la section consacrée à la définition, au nombre et à la division des maladies, Burton rappelle la définition que donne Grégoire de Toulouse de la maladie comme « dissolution de la ligue qui existe entre le corps et l'âme » [« dissolution of that league which is between *body and soul* »], puis il qualifie les maladies

---

<sup>8</sup> John DAVIES, *Nosce Teipsum*, cité par J. B. Bamborough, p. 14.

<sup>9</sup> R. BURTON, *Anatomie de la mélancolie*, I.1.1.1, p. 201.

<sup>10</sup> « [...] l'homme est devenu un homoncule misérable, un naufragé, un pauvre hère, une des plus misérables créatures du monde [...] », *ibid*, p. 204.

<sup>11</sup> *The Anatomy of Melancholy*, ed. 1651, Thornton's of Oxford, Oxford, 1997, *Democritus to the Reader*, p. 23 : « they are as disordered in their minds, as Thersites was in his body » (trad. p. 70).

<sup>12</sup> « Une inquiète occupation a été destinée d'abord à tous les hommes, et un joug pesant accable les enfants d'Adam (...) », trad. p. 222.

d'empêchements du corps ou de l'esprit [« impediment of *body or mind* »<sup>13</sup>]. Chez Timothy Bright, le terme « *spirit* » qui désigne chez lui l'esprit vital (le principe qui donne sa vie à l'organisme) est parfois employé dans le sens d'intellect [*mind*] et d'âme [*soul*]<sup>14</sup>.

En revanche l'emploi du terme de *wit* ne pose pas de problème spécifique. Le *wit* fait partie avec la volonté [*will*] de la partie rationnelle de l'âme, selon la conception de l'âme qui domine à l'époque. L'homme étant un modèle réduit de l'univers, la structure de l'âme obéit à des divisions hiérarchiques au même titre que l'univers lui-même. Burton, comme ses contemporains, reprend le schéma aristotélicien en distinguant trois facultés de l'âme : *végétative* (reproduction, croissance, nourriture, commune à tous les êtres vivants), *sensitive* (commune aux hommes et aux animaux et qui comprend des pouvoirs internes – sens commun, imagination et mémoire – et des pouvoirs externes – les cinq sens qui recueillent les impressions sensibles et les transmettent au cerveau) et *rationnelle* (qui comprend le *wit* et les facultés intellectuelles : entendement [*understanding*] et jugement, ainsi que la volonté [*will*]). Si le *wit* (promptitude d'esprit) et la volonté sont souvent qualifiés par les auteurs de traités médicaux de véritables meneurs, guides, à l'intérieur de cette petite communauté qu'est l'homme (« *the wit and will* » sont les « *true leaders of man's little commonwealth* »), la chute a là encore bouleversé la hiérarchie qui existait entre les facultés de l'âme : le fait que l'esprit [*wit*] et la volonté se laissent dominer par les facultés inférieures de l'âme (passions) est l'indice du désordre qui s'est introduit dans la nature humaine et donc dans l'univers.

Ces précisions sont importantes pour comprendre le fait que les termes de *mind* et de *soul* sont utilisés comme des synonymes. Si le *mind* n'est pas clairement distingué de l'âme [*soul*] c'est en fait parce que le *mind* désigne un état ou une disposition d'esprit qui traduit la nature du rapport qui s'est instauré entre les facultés de l'âme. Robert Burton, Timothy Bright, ou encore Thomas Wright dans son traité sur les passions du *mind*, ne parlent de *mind* qu'en

---

<sup>13</sup> *Anatomy of Melancholy*, ed. Thornton's, I.1.1.2, p. 86

<sup>14</sup> *Traité de la Mélancolie*, *op. cit.*, note de la traductrice, p. 68.

termes de quiétude ou d'inquiétude [*quietness, unquietness*], d'aise ou de malaise [*easiness, uneasiness*]. L'état du *mind* ne fait que traduire l'harmonie ou la rupture de l'harmonie qui existait (avant la chute) entre les facultés de l'âme.

Cela est particulièrement net chez un poète comme Sir John Davies<sup>15</sup>, mais aussi chez Thomas Wright, auteur d'un traité sur les passions : l'esprit [*mind*] est « *quiet* », calme, quand la hiérarchie des facultés de l'âme est respectée, c'est-à-dire quand les affections et les passions sont gouvernées par la partie rationnelle de l'âme ; en revanche il est « *disquiet* », perturbé et inquiet, quand cette hiérarchie est compromise (par exemple par les passions<sup>16</sup>) : « *inordinate affections ... disquiet the mind and trouble the peaceable state of this petty commonweal of our soul* »<sup>17</sup>. Burton, Wright, Bright etc. utilisent donc plutôt le terme de *mind* quand il est question de perturbations mentales et de désordres psychiques dans un contexte médical, et le terme de *soul* dans un contexte religieux, lorsqu'il est question de l'immortalité de l'âme et de rapport harmonieux entre l'âme et le corps.

Si ces distinctions ne sont pas toujours très nettes dans l'œuvre de Burton, elles sont en revanche longuement développées par Timothy Bright dans son *Traité sur la mélancolie*. La confusion des termes de *mind* et de *soul* pose en effet un problème théologique majeur : car si l'âme peut être perturbée par les passions, par des humeurs et des états du corps, alors son immortalité, son incorruptibilité se trouvent menacées. Les distinctions que pratique Bright entre les termes de *soul, mind, spirit*, répondent à un objectif précis : parvenir à réconcilier deux traditions qui sont à première vue difficilement compatibles : la *tradition médicale* représentée par Galien qui insiste sur l'idée d'une relation étroite entre l'âme et le corps (cf. le titre du traité de Galien : *les facultés de*

---

<sup>15</sup> Sir John DAVIES, cité par J. B. Bamborough, p. 27. « I know my *body's* of so fraile a kinde, As force without, feavers within can kill, I know the heavenly nature of my *minde*, But tis corrupted *both in wit and wil* ».

<sup>16</sup> Les passions sont un des facteurs principaux de perturbation du *mind*, cette dernière expression étant justement un synonyme du terme « passion ».

<sup>17</sup> *The Passions of the Minde in General*, by Thomas WRIGHT (publié en 1601, certainement écrit en 1597), A Critical edition edited by William Webster Newbold. The Renaissance Imagination, vol 15, Garland Publishing, inc. NY & London 1986, Bk.II, ch.4, p. 141.

*l'âme suivent les tempéraments du corps*<sup>18</sup>) et la *tradition chrétienne* qui refuse la thèse galéniste dans la mesure où elle rend l'âme passible de corruption ou de perturbation<sup>19</sup>.

Voici comment Timothy Bright distingue tous ces termes dans le chapitre IX du *Traité* : le terme *spirit* correspond au terme grec *pneumâ* tel qu'il est utilisé dans la médecine galénique : c'est le principe vital qui rend possible l'union du corps [*bodie*] et de l'âme [*soul*]<sup>20</sup> et que Galien qualifie de « premier instrument de l'âme ». Ce *spirit* est associé *par accident* aux choses corporelles et terrestres, dans la mesure où il a été placé par Dieu dans le corps humain, au moment de la création, pour le préparer à recevoir une inspiration spirituelle (l'âme : *soul*). Il est le nœud qui unit notre âme [*soul*] et notre corps [*bodie*], le moyen terme par lequel le corps affecte l'esprit [*mind*] et par lequel l'esprit agit sur le corps.

Les perturbations du *mind* sont une conséquence de la perversion de cet esprit vital qui, soulignons-le, n'est pas immortel :

Lorsque le corps et les esprits [animaux : *spirits*] sont affectés, soit par un dérèglement, soit en raison de circonstances extérieures, ils occasionnent pour ainsi dire de l'insatisfaction à l'esprit (*discontentment ... to the minde*), si bien qu'à la fin, ils brisent le lien confraternel qui les unissait.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> GALIEN, *L'Âme et ses passions*, Introduction, traduction et notes par V. Barras, T. Birchler, A-F Morand, Préface de J. Starobinski, Les Belles Lettres, 1995, p. 77.

<sup>19</sup> Cf. Oskein TEMKIN, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, 1970, p. 82. Voir aussi les remarques de J. Starobinski dans la *Préface* au recueil contenant le traité de Galien (Galien, *L'Âme et ses passions*, Les Belles Lettres, 1995, p. XXV) sur les accusations d'athéisme adressées aux médecins galénistes pendant la Renaissance, parce qu'ils expliquaient de manière naturelle le comportement des sorcières, par la présence de l'humeur noire, sans invoquer l'intervention de démons ou du diable.

<sup>20</sup> *Traité de la Mélancolie*, ch. IX : « How Melancholy worketh fearefull passions in the minde ». T. Bright introduit ces distinctions en faisant remarquer qu'il faut d'abord comprendre l'intimité entre l'esprit et le corps (« the familiaritie betwixt Mind and Bodie ») et comment ils s'affectent réciproquement, avant d'expliquer comment l'humeur mélancolique affecte l'esprit (« how this humour afflicteth the minde ») : p. 40 du texte anglais, édition de 1613 (p. 67 trad. E. Cuvelier, J. Millon). Le terme de « mind » est orthographié « mind » ou « minde » dans la même page.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 71.

La présence de cet intermédiaire entre le corps et l'âme permet de montrer que les perturbations du *mind* venant d'un principe corporel [*spirit*], elles ne sont pas imputables au *mind* lui-même, et ne compromettent donc pas l'immortalité de l'âme [*soul*]. Bright utilise à cet égard une comparaison riche de sens entre les perturbations des facultés du *mind* et le désaccord d'un instrument de musique.

Le dérèglement du *spirit* a pour conséquence la rupture de l'harmonie qui existait entre les fonctions corporelles et spirituelles de l'homme (qui se traduit par des pensées délirantes), mais elle n'affecte pas la nature même de l'âme, immortelle, et inaccessible à tout changement :

[...] il s'agit d'une insatisfaction [*discontentment*] analogue à celle que donne au musicien un luth mal accordé [...], l'art en perd seulement de son éclat, mais le talent n'est en rien diminué qui, avec de meilleurs instruments [...] charmerait l'oreille d'une délectable harmonie.

La perturbation du *mind* est donc définie ici comme le mécontentement que nous pouvons ressentir lorsque l'harmonie qui existait entre nos facultés spirituelles et corporelles (harmonie de l'âme-*soul*), se trouve rompue par l'intermédiaire de l'esprit vital [*spirit*] et des esprits animaux [*spirits*].

Que deviennent ces distinctions appliquées à la mélancolie en tant qu'elle constitue, comme nous allons le voir en nous penchant sur l'ouvrage de Burton, un paradigme des perturbations qui peuvent affecter le *mind* ?

## II. La mélancolie comme paradigme des perturbations du *mind*

### 1. Le problème de la mélancolie comme une illustration privilégiée des rapports de l'âme et du corps<sup>22</sup>

Le terme de « mélancolie » désigne depuis la tradition hippocratique (*Aphorisme 23*<sup>23</sup>) et péripatéticienne (*Problème XXX, 1* <sup>24</sup>) à la fois un constituant du corps (la bile noire, qui contribue à maintenir l'individu en bonne santé à condition que sa présence ne devienne pas excessive par rapport aux autres humeurs), et une humeur au sens de disposition de l'esprit. Burton quant à lui, la définit comme une maladie mixte qui nécessite une méthode mixte de guérison. S'il ne s'agissait que d'une maladie de l'âme [*soul*] alors elle serait le domaine exclusif des hommes d'Église (au moyen-âge on avait d'ailleurs trouvé une dénomination spécifique pour ce trouble de la conscience du croyant : l'*acédie*).

Mais, cette maladie affecte aussi le corps, et elle concerne donc aussi le médecin. Ni le médecin ni l'homme d'Église n'ont le pouvoir d'y remédier. Seule l'union de la médecine et de la théologie peut garantir le succès de la thérapie et apporter un remède absolu :

Contre cette maladie complexe [*mixt malady*], composite, un théologien seul ne peut pas grand chose, et dans certains cas de mélancolie, et dans certains cas de mélancolie un médecin fera encore moins, tandis qu'ensemble ils parviendront à la guérir complètement.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> J'emprunte cette expression à E.Cuvelier dans son *Introduction au Traité de la Mélancolie*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>23</sup> HIPPOCRATE, *De l'Art Médical*, trad. E.Littré, le livre de poche, 1994, *Aphorismes*, 6è section, §23 : « Quand la crainte et la tristesse persistent longtemps, c'est un état mélancolique ».

<sup>24</sup> Cf. *L'homme de génie et la mélancolie*, traduction, présentation et notes de J. Pigeaud, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1991.

<sup>25</sup> R. BURTON, « Démocrite Junior au Lecteur », *Anatomie de la mélancolie*, *op. cit.*, p. 50.

C'est à partir de cette caractérisation de la mélancolie comme maladie mixte touchant à la fois l'âme et le corps que Burton justifie son projet d'écrire une anatomie de la mélancolie. Homme d'Église par profession, il se définit aussi comme médecin par vocation : la rédaction de cet ouvrage permettra donc de trouver des remèdes à ce mal qui ronge l'Angleterre de James Ier tout en apportant aux consciences affligées (et à celle de Burton en particulier) activité et réconfort.

## 2. La mélancolie, forme privilégiée de la perturbation du *mind*

Il y a différents degrés de perturbations du *mind* selon Burton et ses contemporains, degrés qui définissent autant de maladies de l'esprit : si toutes ces formes de perturbations peuvent être ramenées sous le genre du délire [*dotage*<sup>26</sup>], il faut cependant distinguer des degrés dans la perturbation des facultés de l'esprit : il ne faut pas confondre la folie [*madness*] dans laquelle les « fonctions de l'esprit sont amoindries », avec la démence [*insanity*], dans laquelle elles sont inopérantes, ni avec la mélancolie [*melancholy*] surtout, dans laquelle ces fonctions de l'esprit ne sont que partiellement corrompues.

On retrouve ici l'enjeu théologique évoqué avec Bright : montrer que les facultés de l'esprit peuvent être corrompues sans que cela compromette le dogme de l'immortalité de l'âme. Ainsi, Burton montrera, reprenant sur ce point les thèses du médecin français André Du Laurens<sup>27</sup> que la mélancolie affecte principalement et prioritairement *l'imagination* (qui appartient à l'âme sensitive) et non *la raison* (l'âme rationnelle).

---

<sup>26</sup> « Cette folie devrait plus justement prendre le nom de délire [ *dotage* ], selon l'interprétation de Du Laurens, lorsqu'une des principales facultés de l'esprit, par exemple l'imagination ou la raison, est corrompue, ce qui est le cas pour toutes les personnes mélancoliques », *ibid.*, I.1.3.1., p. 276.

<sup>27</sup> *Laurentius* dans l' *Anatomie de la Mélancolie* , professeur à l'école de médecine de Montpellier et médecin du roi Henri IV, dont le *Traité sur la préservation de la vue et les maladies mélancoliques* est traduit en anglais dès 1599 par Richard Surphlet.



[...] les personnes mélancoliques ou malades conçoivent un grand nombre de visions fantastiques et voient des apparitions d'une grande absurdité, comme si elles étaient devenues roi, seigneur, coq, ours, singe, chouette ; elles se croient lourdes, légères, transparentes, grandes, petites, croient avoir perdu leurs sens, être mortes [...], tout cela ne peut être attribué qu'à une seule cause, une imagination corrompue, troublée et violente.<sup>28</sup>

La perturbation du *mind* se manifeste ici par une confusion entre la fiction et la réalité : les mélancoliques sont ceux qui prennent le produit de leur imagination pour une réalité (symptôme classique depuis Galien<sup>29</sup>), et la mélancolie se distingue de la folie (ou manie) par le fait qu'elle ne constitue qu'une forme partielle de délire<sup>30</sup>.

### 3. Le principe de sympathie

On a vu que la mélancolie est une forme particulière de perturbation du *mind* dont la particularité tient au fait qu'elle ne corrompt pas complètement les facultés de l'âme mais qu'elle les altère seulement (ou altère seulement une de ces facultés : l'imagination, *laesa imaginatio*). La méthode de Burton pour guérir l'humanité de ce fléau, consiste à décrire de manière systématique les symptômes de cette maladie, puis à rechercher ses causes, et enfin des remèdes. Ainsi, Burton distingue des symptômes corporels et des symptômes mentaux, principalement la crainte et la tristesse qui produisent l'inquiétude de l'esprit [*disquietness*], son trouble : les mélancoliques sont sans cesse troublés dans leurs corps, ou dans leur esprit, ou les deux à la fois, précise Burton<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. *Anatomie de la mélancolie* I, 2, 3, 2, p. 428.

<sup>29</sup> Cf. GALIEN, *Des Lieux Affectés*, III, 9, In *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, T.II, Ch. Daremberg, Paris, B. Baillière, 1856, p. 369.

<sup>30</sup> Voir sur ce point que je ne peux développer ici : S. W. JACKSON, « Melancholia and Partial Insanity », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 19, Avril 1983.

<sup>31</sup> *Anatomie de la mélancolie*, I.3.1.2, p. 253- 256 : « Symptoms or Signes in the Mind », noter les expressions relatives au *mind* : « troubled in mind upon every small occasion », « still

Pour comprendre maintenant l'origine de ces symptômes, pour comprendre « comment la mélancolie fait naître dans l'esprit de terribles passions » (titre du chapitre IX du *Traité de la Mélancolie* de Timothy Bright), il faut s'interroger sur le rapport qui existe entre le corps et l'esprit. Burton reprend sur ce point la démarche de Timothy Bright dans le chapitre IX de son traité :

Avant que je vous explique comment cette humeur affecte l'esprit [*how this humour afflicteth the minde*], il vous faut d'abord comprendre l'intimité entre l'esprit et le corps [*the familiaritie betwixt Mind and Bodie*] et comment ils s'affectent réciproquement.<sup>32</sup>

Il montre d'une part comment les passions (perturbations du *mind*) ont le pouvoir de provoquer des désordres physiques et des maladies, lorsque la partie rationnelle de l'âme n'a plus le contrôle sur la partie sensitive : c'est le cas par exemple avec la passion amoureuse, responsable d'une espèce à part entière de mélancolie : la mélancolie amoureuse, ou maladie d'amour (pour reprendre le titre d'un ouvrage écrit par un médecin angevin, Jacques Ferrand, auteur d'un traité intitulé *De la maladie d'amour, ou mélancholie érotique*<sup>33</sup>) à laquelle Burton consacre la moitié de la dernière partie de *Anatomie de la Mélancolie*, et qui se manifeste par un certain nombre de symptômes corporels : maigreur, soupirs, les yeux enfoncés, la pâleur ...

Mais il faut aussi montrer comment le corps peut agir sur l'esprit, ce qui pose un problème, puisque si comme l'affirmait Galien, les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps, alors l'âme n'est plus immortelle ni incorruptible : comment Burton résout-il ce problème ?

---

troubled in body, mind, or both », « *inquiet animus* », « disquieted in mind, with restless, unquiet thoughts, discontent », « *angorem animi*, vexation of the mind, a perpetual agony ».

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 67.

<sup>33</sup> Titre de la seconde édition de 1623. Le traité paraît pour la première fois en 1610 sous le titre de *Traité de l'essence et guérison de l'amour, ou mélancholie érotique*.

Dans la section consacrée à ce sujet (« how the body works on the Mind », « comment le corps affecte l'esprit », I, 2, 5, 1), Burton part de la thèse de Galien, telle qu'elle est reformulée par Liévin Lemmens<sup>34</sup> :

Car, tout comme la colère, la peur, la tristesse, le dénigrement, l'émulation, &tc., provoquent, déclare Lemmens, des maladies mortelles dans le corps, de même les maladies du corps affectent l'âme *par sympathie*.<sup>35</sup>

Puis il se réfère au traité de Timothy Bright ainsi qu'à d'autres auteurs, comme Cornelius Agrippa, Lemmens ou Williams Perkins, pour montrer que c'est moins l'âme [*soul*] elle-même que l'esprit [*mind*] qui se trouve affecté, par la médiation des humeurs et des esprits animaux :

La question de savoir comment le corps, qui est matériel, parvient à influencer l'âme, laquelle est immatérielle, par l'intermédiaire des humeurs et des esprits vitaux, qui appartiennent aux deux, et par celui des organes malades, a été étudiée par Cornélius Agrippa [...] Liévin Lemmens, Perkins, T. Bright [...].<sup>36</sup>

Les esprits animaux jouent ici encore le rôle d'intermédiaires entre le corps et l'esprit et permettent de préserver l'âme de la destruction. Ils expliquent ainsi l'idée présente chez Timothy Bright, comme chez Burton, d'une *sympathie* ou d'une familiarité entre l'âme et le corps. Il s'agit moins pour ces auteurs de penser une distinction réelle entre la nature corporelle et la nature spirituelle de l'homme, que de montrer comment les maladies du corps affectent l'esprit, le perturbent, sans compromettre le dogme de l'immortalité de l'âme. C'est pourquoi *le principe de sympathie* joue un rôle important : « [...] les maladies du corps affectent l'âme *par sympathie* ».

L'existence des esprits animaux (qui jouent le rôle de médiateurs entre le corps et l'esprit) est donc postulée, dans les traités de médecine de cette

---

<sup>34</sup> 1505-1568 : Botaniste et médecin hollandais. Cf. Index Historique de l'édition Corti, p. 1982.

<sup>35</sup> *Anatomie de la mélancolie*, I.2.5.1, p. 623.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 623.

époque. Les auteurs cités insistent davantage sur la nature sympathique de la connexion qui s'établit par leur intermédiaire entre le corps et l'esprit, que sur leur nature ou leurs propriétés : par exemple, Burton explique que l'esprit [*mind*] affecte les organes corporels, « par une ligue (association) naturelle admirable et par la médiation de l'esprit vital » [*by an admirable league of nature, and by mediation of the spirit*]. Bright parle d'un véritable « nœud d'amour » [*love-knot*] que l'esprit vital [*spirit*] crée entre l'esprit et le corps ; quant à Thomas Wright, il fait référence à l'absence de consensus entre médecins au sujet de la manière dont les perturbations du *mind* agissent sur le corps, tout en soulignant qu'il sont d'accord pour admettre le principe d'une sympathie naturelle entre les esprits animaux et les humeurs d'un côté, et les passions de l'autre, principe qui rendrait compte du fait que les premiers se soumettent aux deuxièmes et que les passions usurpent la place de guide dans la hiérarchie des facultés de l'âme<sup>37</sup>.

Burton résout donc le problème qui résulte de la confrontation du discours médical sur le *mind* et du discours religieux sur l'immortalité de l'âme [*soul*], par l'intermédiaire de ce principe de sympathie. La question que l'on peut se poser pour conclure sur ce point, consiste à se demander quel intérêt peuvent avoir les médecins à penser le rapport *mind-body* en termes de sympathie au lieu de définir de manière rigoureuse le rôle des esprits animaux [*spirits*] ou d'un autre mécanisme physiologique. Cela peut s'expliquer par le fait qu'avant la diffusion des thèses de W. Harvey (la découverte de la circulation du sang sera publiée en 1628 dans le *De Motu Cordis*, mais Burton qui meurt en 1641 ne la mentionne pas dans les rééditions de *l'Anatomie*) les médecins n'ont tout simplement pas les moyens d'étudier ce type de mécanisme physiologique, et qu'ils restent donc imprégnés par la pensée de l'homme

---

<sup>37</sup>« [...] For although it busieth their brains, [...] to explicate the manner how an operation that lodgeth in the soul can alter the body and move the humours from one place to another [...], yet they consent that it may proceed from a certain sympathy of nature, a subordination of one part to another, and that the spirits and the humours wait upon the passions as their lords and masters », *Passions of the Minde*, Book I, ch.1, p. 91.

comme microcosme du macrocosme<sup>38</sup>. D'autre part le principe de sympathie (d'origine paracelsienne) présente aussi un certain nombre d'avantages : il permet en particulier de construire un certain nombre d'analogies entre les désordres mentaux et les perturbations de l'ordre naturel, social, politique et religieux : le discours médical sur les perturbations du *mind* sert chez Burton de point de départ pour parler de la mélancolie qui s'est introduite dans le corps politique ou pour déplorer les débordements fanatiques des enthousiastes (mélancolie religieuse). Ce sont bien ces désordres et ces perturbations qui font de la question des remèdes une question urgente. Cette remarque nous conduit à notre dernier point qui portera sur les remèdes proposés par Burton aux perturbations du *mind* et sur l'idée de tempérance ou de sobriété du *mind*.

### **III. Sobriété et tempérance du *mind***

#### **1. « In sickness the Mind reflects upon himself »**

L'idée selon laquelle la connaissance du *mind* permet d'accéder à la sagesse est monnaie courante chez les auteurs de traités de médecine de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle-début XVII<sup>e</sup> siècle (on la retrouve dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*, en une phrase qui rappelle le titre de l'essai de Galien - *Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*<sup>39</sup>). Le point de départ de l'œuvre de Burton tient dans le constat que les hommes ne se connaissent pas et que la médecine peut remédier à cette méconnaissance : d'une part en nous faisant accéder à une connaissance du corps et de l'âme, et d'autre part en

---

<sup>38</sup> M. MAC DONALD, *Mystical Bedlam, Madness, anxiety, and healing in seventeenth-century England*, Cambridge University Press, 1981, p. 182-183 : « Moreover, the concepts of sympathy and correspondence permitted people to organize popular ideas about the fragility of body and mind into a coherent system by providing them with an explanation of how events on apparently separate levels of existence - physical, social, and moral - could cause sickness and insanity ».

<sup>39</sup> « l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher », Descartes, *Discours de la Méthode*, 6e partie, ed. Pléiade, p. 168-168.

analysant le rapport de l'âme et du corps<sup>40</sup>. La connaissance du *mind* constitue donc une étape importante à l'intérieur de ce projet, dans la mesure où, l'état de notre esprit (sa quiétude ou son inquiétude) nous permet d'appréhender la nature du rapport qui s'est instauré entre notre âme [*soul*] et notre corps [*body*].

Ce qui est intéressant dans la réflexion burtonienne, c'est la manière dont il fait de la mélancolie le point de départ d'une réflexion du *mind* sur lui-même. L'enjeu d'une analyse des perturbations du *mind* mêle là encore chez Burton de manière étroite, la médecine et la religion. D'une part, le fait d'insister sur le désordre qui s'est introduit entre les facultés de l'âme depuis la chute (désordre qui se traduit par un malaise, une inquiétude du *mind*) permet d'introduire le thème religieux de l'urgence d'une réforme de notre existence, qui implique selon Burton une réforme de l'entendement [*understanding*], car « ceux dont l'esprit [*understanding*] était égaré, seront éclairés, et ainsi ils seront réformés », déclare Burton en citant le livre d'*Esaïe* (29, v.24). D'autre part, on ne peut selon Burton, remédier aux perturbations du *mind* qu'en faisant de la maladie le point de départ d'une réflexion du *mind* sur lui-même. La mélancolie est un fléau certes, mais elle est en même temps une maladie qui donne au *mind* l'occasion de se connaître (à partir de ses perturbations) :

Dans la maladie, l'esprit se réfléchit [*in sickness the Mind reflects upon himself*] et s'examine à l'aide du jugement », de sorte que « l'apogée de toute la philosophie serait de nous permettre de poursuivre dans la santé (...) ce que nous nous étions promis de faire, étant malade.<sup>41</sup>

Médecine, philosophie et religion sont inséparables, dans la mesure où l'on peut considérer que la tâche de la philosophie consiste à poursuivre, lorsque

---

<sup>40</sup> *Anatomie de la Mélancolie*, I.1.2.1, p. 93 : « for such matters as concerne the knowledge of themselves, they are wholly ignorant and careless, they know not what this body and soul are, how combined, of what parts and faculties they consist, or how a man differs from a dog » (trad. p. 232).

<sup>41</sup> *Anatomy* I.1.1.1. p. 83 ( trad. p. 208). Burton se réfère ici à une lettre de Plinie le Jeune à Maximus, Livre VII, *Lettre* 26 et à *Proverbe* : « Lorsque je fais l'expérience de la maladie, je fais l'expérience de l'amour et de la religion ; libéré de la maladie, j'oublie cet amour ».

nous sommes en bonne santé, ce travail de réflexion, que nous nous étions promis de faire, étant malades. Reste à préciser en quoi consiste ce travail et cette réforme. Là encore, la réflexion de Burton sur les remèdes que l'on peut apporter à la mélancolie, distingue l'action que l'on peut exercer sur le corps, et celle qu'il faut appliquer à l'esprit. Les remèdes sont définis à partir de la liste de six choses non naturelles qui sont depuis Galien, l'air ou le climat, l'alimentation, l'exercice et le repos, les passions ou perturbations du *mind*, le sommeil et la veille, la rétention et l'évacuation<sup>42</sup>.

Il s'agira donc premièrement d'agir sur ce qui peut perturber l'état du corps en définissant un régime et une diététique qui vaudront non seulement pour le corps individuel, mais aussi pour le corps social et politique. Mais il faudra aussi agir sur le *mind*, d'une part en tentant de modérer les passions (perturbations du *mind*), c'est-à-dire en réfléchissant sur les conditions qui permettent de rendre au *mind* sa quiétude et sa tranquillité ; et d'autre part en luttant contre l'oisiveté, qui est définie dans la section consacrée au repos et à l'exercice, comme l'une des causes principales de la mélancolie. Les développements que consacre Burton à l'oisiveté sont intéressants pour nous dans la mesure où ils opposent à l'oisiveté de l'esprit (qui conduit tout droit à la mélancolie) la nécessité d'occuper l'esprit. C'est dans ce contexte que l'activité de l'esprit, sa promptitude [*wit*], peuvent être considérées comme des remèdes à la mélancolie.

## **2. La mélancolie entre promptitude d'esprit [*wit*] et absence d'esprit (taciturnité)**

Il y a un lien étroit depuis le *Problème XXX*, 1 et la tradition péripatéticienne entre l'esprit (le génie) et l'humeur mélancolique. Burton reprend cette idée en utilisant non pas le terme de génie mais d'esprit [*wit*]. Il

---

<sup>42</sup> Cf. L. J. RATHER. « The six things non natural : a note on the origins and fate of a doctrine and a phrase », *Clio Medica*, 3, 1968, n°1, Fév. 1968, Pergamon Press.

cite Rhazès pour justifier la prédisposition des gens d'esprit à ressentir les atteintes de la mélancolie :

En règle générale, dit Rhazès, les esprits les plus fins [*the finest wits*], les esprits [*spirits*] les plus généreux, en sont touchés avant tous les autres.<sup>43</sup>

Ainsi, le *wit* peut être interprété comme un signe de supériorité intellectuelle (génie) mais aussi comme le symptôme d'une maladie (la mélancolie). On notera que ce lien entre l'humeur mélancolique et le *wit* fait aussi l'objet d'un développement dans le chapitre XXI du *Traité de la Mélancolie* de Timothy Bright<sup>44</sup>. Les effets de la mélancolie sur les fonctions du cerveau sont doubles : elle peut soit rendre l'esprit obtus [*« melancholie causeth dullness of conceit »*] soit au contraire accroître la vivacité d'esprit [*wit*]<sup>45</sup> :

[...] il arrive parfois que les mélancoliques soient très intelligents [*very witty*] et d'un jugement rapide [*quickly discerne*]<sup>46</sup>

Burton se réfère à Érasme et à l'*Eloge de la Folie*<sup>47</sup> pour étayer cette thèse : l'imbécile n'est pas sujet à la mélancolie, il ne perd jamais sa santé mentale et n'est jamais prisonnier du chagrin. Au contraire, le sage est plus vulnérable à l'angoisse, au chagrin et à diverses formes de perturbation mentale. Chez

---

<sup>43</sup> *Anatomie de la Mélancolie* I.1.3.2, trad. p. 280.

<sup>44</sup> *Traité de la Mélancolie*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>45</sup> Bright reprend ici la tradition néoplatonicienne qui démontre l'existence d'un lien entre le genre de vie des gens d'étude (*studiosi*) et la mélancolie: voir Marsile Ficin et son *De triplici Vita* I,5 qui souligne les effets ambigus de l'humeur noire sur les esprits, « tant a de pouvoir la mélancholie en l'une ou l'autre extrémité ».

<sup>46</sup> Quant à l'explication de ce lien entre *wit* et *mélancolie*, elle est double. Bright propose d'abord une explication purement physiologique qui fait intervenir les esprits [*spirits*], puis une explication qui fait intervenir l'exercice et l'habitude d'exercer son esprit pour rendre compte d'un don qui semble à première vue naturel : « l'exercice intellectuel [*exercice of their wits*] où ils se montrent infatigables, leur permet de posséder cette rapidité d'esprit apparemment naturelle, dont les a dotés l'habitude et l'entraînement », *ibid*, p. 148.

<sup>47</sup> ÉRASME, *Éloge de la Folie*, XXXV, p. 152, *Oeuvres choisies*, ed. Livre de Poche : « (...) y a-t-il plus heureux que cette sorte d'hommes qu'on appelle communément bouffons, fous, sots et idiots, les plus beaux des noms selon moi ? (...) d'abord leur est épargnée la peur de mourir, (...). Leur est épargnée la torture du remords. Ils ne sont pas épouvantés par les spectres et les lémures, ni écartelés par l'espérance des biens à venir. Bref ils ne sont pas déchirés par toutes les sortes d'angoisse auxquelles cette vie est en butte ».



Burton, la définition de la mélancolie comme punition infligée par Dieu aux hommes pour avoir péché, explique le fait qu'elle s'accompagne à la fois d'une corruption du *wit* (hébétude, absence d'esprit) et d'une exacerbation ou d'une plus grande promptitude d'esprit. Le *wit* (promptitude d'esprit) fait en effet partie des dons que Dieu nous a accordés, au même titre que la mémoire ou l'éloquence : lorsque Burton définit les facultés de l'âme, il définit le *wit* comme la partie active de l'entendement :

L'agent est ce qu'on appelle l'esprit [*wit*] de l'homme, l'*acumen*, ou pénétration et subtilité, perspicacité de l'invention [...].<sup>48</sup>

La corruption du *wit* est l'un des symptômes de la mélancolie puisqu'elle s'explique selon Burton, par le fait que l'homme n'a pas utilisé tous ces dons à la gloire de Dieu<sup>49</sup>. C'est pourquoi Burton traite du lien entre la disposition mélancolique et la promptitude d'esprit dans la section consacrée aux symptômes mentaux de la mélancolie : c'est dans cette section que Burton se réfère à la gravure de Dürer, aux *lettres du pseudo-Hippocrate* et à Démocrite qui passait pour un fou aux yeux des Abdéritains en raison de sa supériorité d'esprit et de sa grande sagesse. Les mélancoliques, écrit Burton, sont :

[...] butés, moroses, tristes, austères, toujours à méditer, figés dans leurs idées ; exactement comme la *Mélancolie* telle que l'a peinte *Albert Dürer* : une femme triste appuyée sur un coude, les yeux fixes et les vêtements négligés &c. ; considérés donc par certains comme [...] stupides ou presque fous, exactement ce que les Abdéritains pensaient de *Démocrite* ; et pourtant ils sont profonds, très perspicaces, ils sont judicieux, sages et pleins d'esprit [*of a deep reach, excellent apprehension, judicious, wise, and witty*] : car je suis de l'opinion de cet aristocrate [Lord Howard, *A Defensative against the poyson of supposed prophecies*, titre du ch 7], la mélancolie fait progresser les idées des hommes

---

<sup>48</sup> R. BURTON, *Anatomy*, I.1.2.10. « Of the Understanding », p. 105 : « The agent is that which is called the wit of man, *acumen* or subtility, sharpness of invention [...] » (trad. p. 268).

<sup>49</sup> « *promptness of wit, memory, eloquence, they were Gods good gifts ; but he did not use them to his glory ...* ». I.1.1.1, p. 85 (trad. p. 213). Citation de Saint Augustin, *Confessions* I, 20.

plus que toute autre humeur, elle permet de méditer plus profondément que n'importe quelle boisson forte, ou que le vin des Canaries.<sup>50</sup>

En revanche, lorsque Burton aborde la question des dangers de l'oisiveté, il insiste sur le fait que la perte de la promptitude d'esprit [*wit*] constitue un symptôme de l'oisiveté [*idleness*]. Dans ce contexte le *wit* se définit comme l'exercice, l'activité de l'esprit, et s'oppose à l'oisiveté, ou inactivité de l'esprit qui fait partie des causes de la mélancolie répertoriées par Burton (I.2.2.6) l'esprit a besoin d'occupation, sinon il se précipite spontanément dans la mélancolie :

Car l'esprit ne se repose jamais et réfléchit toujours à une chose ou à une autre ; s'il n'est pas accaparé par une occupation honnête, il se précipite spontanément dans la mélancolie (...). Plutarque pense que l'oisiveté est l'unique cause des maladies de l'âme : Ceux qui ont l'esprit troublé ne doivent pas en chercher une autre cause.<sup>51</sup>

Occuper l'esprit des personnes oisives [*to busie their minds*] constitue l'un des remèdes les plus efficaces contre l'angoisse qui les guette [*anguish of mind*].

---

<sup>50</sup> « Symptomes in the mind », I.3.1.2., p. 259/655 : (les mélancoliques sont) « soon troubled, and most violent in all their imaginations, not affable in speech, or apt to vulgar compement, but surly, dull, sad, austere ; *cogitabundi*, still very intent, and as *Albertus Durer* paints *Melancholy*, like a sad woman, leaning on her arm, with fixed looks, neglected habi, &t. held therefore by some proud, soft, sottish, or half mad, as the Abderites esteemed of *Democritus* ; and yet of a deep reach, excellent apprehension, judicious, wise, and witty : for I am of that nobleman's mind, melancholy advanceth mens conceits, more than any humour whatsoever, improves their meditation more than any strong drink or sack ».

<sup>51</sup> « for the mind can never rest but still meditates on one thing or other : except it be occupied about some honest business, of his own accord it rusheth into melancholy », p. 46, note 10, *Tranquillité de l'âme*, §2. Burton ajoute : « This idleness is either of body or mind (...). Idleness of the mind is much worse than this of the body : wit without employment, is a disease (...) the rust of the soule », p. 160 : « L'oisiveté de l'esprit est bien pire que celle du corps : le désœuvrement mental est une maladie, la flétrissure de l'âme est la rouille du caractère, c'est un fléau, un véritable enfer, le plus grand préjudice de l'âme selon Galien », trad. p. 408 (note 6 : Galien, *In primum Hippocratis librum de natura hominis commentarius*).

## CONCLUSION

Il apparaît donc que dans les traités sur la mélancolie écrits en anglais au début du XVII<sup>e</sup>, les distinctions (pas toujours très nettes) entre les termes de *soul*, *mind*, *spirit*, correspondent d'abord au souci de parvenir à un compromis entre la tradition médicale représentée par Galien d'une part, et la tradition chrétienne ou platonicienne d'autre part, qui défend la thèse de l'immortalité de l'âme.

Les auteurs dont il a été question dans le cadre de cette étude, sont les héritiers d'une pensée de la nature humaine héritée de la Renaissance, et paraissent plus soucieux d'établir un certain nombre de correspondances entre les désordres du corps, de l'esprit, de l'ordre politique ou de l'univers, que d'expliquer de manière rigoureuse comment on peut penser le rapport et entre le corps et l'esprit ou les distinguer. L'originalité et l'apport de ces auteurs pour une réflexion sur le *mind* est donc plutôt à rechercher du côté du rapport entre la médecine et la morale : les écrits de penseurs comme Burton ou Bright peuvent en effet être considérés comme le point de départ d'une réflexion morale sur la tempérance, l'*easiness* ou encore la sobriété du *mind*, qui pourront être opposés aux excès de l'enthousiasme fanatique : cette réflexion tendra d'ailleurs à déplacer l'accent de la connaissance du corps à celle de l'esprit.

Ainsi, Shaftesbury insistera-t-il dans les *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (1711) sur la nécessité d'une connaissance du *mind* (et même d'une anatomie du *mind*) et de son caractère [*temper*], si l'on veut éviter une pratique mélancolique de la religion<sup>52</sup>. Partant du constat selon lequel on s'est beaucoup plus préoccupé jusqu'à présent d'anatomiser le corps que l'esprit, alors que l'économie de l'esprit n'est pas moins exacte que celle du corps, Shaftesbury insistera dans *l'Enquête sur la Vertu*, sur l'urgence d'une

---

<sup>52</sup> Dans la *Lettre sur l'Enthousiasme*, les perturbations du *mind*, le désordre de l'esprit [disturbance of mind] sont clairement opposés à l'*easiness* (facilité) du tempérament [*temper*], *Char I*, 32-33, Olms Verlag.

**anatomie de l'esprit** qui consistera à rechercher les causes de la variation du tempérament, non plus dans les **humeurs**, au sens de constituants du corps, mais dans les **passions**. L'anatomie du *mind* deviendra alors un exercice d'introspection du *mind* sur lui-même, sur ses affections, et sur son économie interne<sup>53</sup>, exercice dans lequel le *wit* jouera un rôle primordial.

---

<sup>53</sup> *Char II, Enquête*, p. 83 : « The parts and Proportions of the Mind, their mutual Relation and Dependency, the Connexion and the Frame of those Passions which constitute the Soul or Temper, may easily be understood by any one who thinks it worth his while to study this inward Anatomy ».

# La notion de *wit* chez Hobbes

## Rhétorique, politique et philosophie

Eric MARQUER

Chez Hobbes, la critique de la notion de *wit*, que l'on peut considérer comme l'équivalent du terme d'*ingenium*, est liée à une critique des métaphores et des bons mots, dont les conséquences sont néfastes d'un point de vue politique. Il faut ainsi mettre en rapport l'anthropologie et la politique, c'est-à-dire l'analyse des passions et la théorie de l'esprit avec la théorie du pouvoir absolu, pour une raison très simple : l'anthropologie de Hobbes a pour objet de fonder la science politique sur l'étude de la nature humaine, et elle se propose de faire de cet objet d'étude qu'est l'homme un sujet de la loi, ou si l'on veut radicaliser l'analyse, elle veut faire de l'homme féroce un sujet docile, au double sens du terme, c'est-à-dire susceptible d'apprendre, et d'obéir à la loi. L'homme n'est pas sociable par nature mais par institution.

Afin de rendre compte de cette transformation, nous tenterons d'analyser dans ce travail, en étant attentif au vocabulaire, la manière dont la constitution hobbesienne de la théorie du *mind* passe par une critique de la notion de *wit* et notamment une redéfinition des rapports entre philosophie et littérature, avant d'examiner la reprise de la notion par un lecteur et admirateur de Hobbes et Gassendi, le médecin Walter Charleton, dans son ouvrage intitulé *The Different Wits of Men* (1664).

L'étude du vocabulaire, en prenant en compte à la fois le mot et le concept, permet de comprendre la spécificité des termes de *wit* et de *mind* par rapport à celle d'esprit. Alors que les autres langues disposent de plusieurs mots (*wit, mind, spirit* en anglais ; *ingenio, mente, espíritu* en espagnol ; *Witz, Geist* en allemand ; *ingegno, mente, spirito* en italien<sup>54</sup>), le français ne dispose que d'un seul mot, esprit, même si le sens peut être très différent selon le contexte : « avoir un esprit » (*to have a mind*), ne signifie pas « avoir de l'esprit » (*to be witty*). Nous laisserons de côté le terme de *spirit*, dont l'étude serait également intéressante, mais qui pose peut-être moins de problèmes de compréhension.

L'étude des rapports entre *wit* et *mind* est d'un grand intérêt pour l'analyse de la spécificité, aux yeux d'un lecteur français, de la philosophie de langue anglaise et notamment de la *philosophy of mind* par rapport à une philosophie de l'esprit. Dans la langue française, ont disparu, utilisés comme substantif, les dérivés du latin *mens* (*mente*, en espagnol et en italien), pour n'être utilisés que comme adjectifs : ainsi, mental, au sens de facultés mentales, sens auquel renvoie également le terme de *mind*. Sans vouloir faire de rapprochement abusif entre substance et substantif, cette remarque a son importance d'un point de vue théorique, dans la mesure où le terme d'esprit peut renvoyer, comme chez Descartes, à une substance réellement distincte du corps, ou encore à un esprit, au sens de *spirit* ou encore de fantôme (*ghost*), alors que la notion de *mind* renvoie essentiellement à l'ensemble des facultés mentales et à la manière dont ces facultés sont sollicitées, distribuées et mises en œuvre en fonction d'un certain rapport, notamment temporel, entre le corps et les objets qui l'affectent, ou en fonction d'un exercice, d'un travail de l'esprit sur lui-même. D'un point de vue philosophique plus général, l'étude du *wit* et du *mind* est un exemple particulièrement significatif de la nécessité d'étudier la philosophie dans la langue dans laquelle elle s'écrit et se pense. Plus précisément, il s'agit ici de comprendre comment l'utilisation qu'un

---

<sup>54</sup> Pour une analyse du concept d' *ingenio*, chez les auteurs espagnols, mais également italiens et anglais (*wit* et *conceit*), notamment Hobbes et Locke, cf. M. BLANCO, *Les rhétoriques de la pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, Paris, Honoré Champion, 1992.

penseur politique comme Hobbes fait de ces deux termes, *wit* et *mind*, et l'importance respective qu'il leur accorde, peut être considérée comme l'indice linguistique d'un changement d'attitude de la philosophie à l'égard de la notion de *wit*, changement qu'accompagne la constitution d'une philosophie du *mind*.

Ainsi, s'interroger sur le *wit*, c'est non seulement comprendre la place qu'il occupe à l'intérieur du *mind*, ou plus exactement comment il en est arrivé à ne désigner qu'une partie du *mind*, mais également se demander ce que l'absence ou la présence d'une réflexion sur la notion de *wit* dans un système philosophique nous apprend sur la notion de *mind*. En d'autres termes, si nous avons confusément à l'esprit que le *wit* n'est qu'une petite partie du *mind*, une étincelle, un trait d'esprit ou encore sa pointe, sa partie la plus fine, il se pourrait que cette restriction du domaine du *wit* corresponde également à la constitution du *mind* en tant que tel. En d'autres termes, s'interroger sur le *wit* à la Renaissance et dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas s'interroger sur une partie de l'esprit, mais observer un changement probablement déterminant dans l'organisation des facultés de l'esprit humain, et ses conséquences du point de vue de la théorie politique.

Par ailleurs, il semble que le domaine du *wit*, non plus simplement à l'intérieur de l'esprit, mais dans le système du savoir, puisse être défini par sa proximité, relevée par Hobbes, avec d'autres termes comme l'imagination et la prudence. Alors qu'il est historiquement associé à la culture, celle du trait d'esprit, comme signe de distinction, il est en réalité, du moins chez Hobbes, conceptualisé ou situé du côté de la nature, des facultés naturelles, de l'expérience, par opposition à ce qui est acquis par la science ; il est une « intellectual ability »<sup>55</sup>, qui renvoie à un talent naturel. Pour être plus précis, il faudrait dire que Hobbes cherche à faire apparaître une confusion dans la notion de *wit*, puisqu'elle renvoie à la fois à la nature, sous la forme de l'habileté naturelle, du talent et du caractère, et à l'artifice, sous la forme de la culture du trait d'esprit.

---

<sup>55</sup> *The New Shorter Oxford Dictionary*, Oxford University Press, 1993, art. « wit », p. 3701.

Cette constitution du *wit* dans l'expérience, liée à la différence de talent de chaque individu, nous amène d'ores et déjà à prendre en considération un autre aspect : que le *wit* permette de constater des différences dans la nature, qu'il apparaisse même comme une volonté de se distinguer, en faisant des similitudes et des rapprochements brillants, sont autant d'éléments qui justifient le fait que la critique du *wit* doit précéder pour Hobbes la constitution de la science politique. Nous tenterons ainsi de mettre en rapport ce qui est dit du *wit* et ce qui est dit de l'état de nature, pour montrer que le *wit* fait partie de ces qualités naturelles qui ne peuvent fournir aucune base réelle et certaine à une paix durable ou une science politique véritable, notamment à partir de quelques remarques sur le temps : dans la mesure où le *wit* n'est qu'une recherche éphémère de la maîtrise, il ne peut constituer un bon matériau pour la construction d'un édifice solide, « car l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant », mais de « rendre à jamais sûre la route de son désir futur »<sup>56</sup>, c'est-à-dire de construire la possibilité de la durée.

Enfin, si l'on associe le *wit* au trait d'esprit, il apparaît que cette notion implique à la fois une forme de pensée et une forme d'expression. Il conviendra d'analyser la place de la notion dans le problème du discours verbal et du discours mental, et celui, plus général de l'esprit et du corps.

## **I. Comment Hobbes utilise-t-il le terme *wit* ?**

Lorsque Hobbes affirme que « l'homme est un loup pour l'homme », il en attribue la cause à la comparaison des citoyens les uns avec les autres. La question n'est donc bien sûr pas celle de l'instinct de l'homme : Hobbes ne cesse de s'expliquer sur cette méchanceté supposée, et de répéter que ses passions ne sont pas des péchés. La question est celle de ses conditions de vie

---

<sup>56</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 95.



en communauté. C'est notamment ce que suggère, au début du *De cive*, l'analogie des premières lignes de l'épître dédicatoire au Comte de Devonshire, dans laquelle apparaît la formule, précédée d'une autre tout aussi importante, « l'homme est un dieu pour l'homme » : les hommes sont dans la ville comme les loups sont dans la forêt, ou si l'on préfère, les loups sont dans la ville, comme le révèlent les guerres civiles et les séditions populaires. On peut ainsi faire un certain nombre de remarques à propos du lien établi par Hobbes entre cette prétendue animalité de l'homme et sa cause, à savoir la comparaison des citoyens.

L'animalité renvoie à une confusion entre la ville et la nature, ce point est acquis. Mais il renvoie surtout à la férocité de l'homme, dont la rapacité peut être comparée à celle des bêtes farouches. Cette férocité est bien éloignée, aussi bien dans le temps que conceptuellement, de toute sauvagerie, brutalité ou barbarie, mais elle a pour cause principale la fierté. En d'autres termes, les vertus guerrières de la culture et de la civilisation, par une sorte de « coutume née avec les hommes », sont, sous leurs diverses formes, c'est-à-dire aussi bien celle du peuple que des citoyens renommés, responsables de tous les désordres. Hobbes, qui n'assigne pas d'autre cause aux « désordres des méchants », évoque « la guerre continuelle [que l'on se fait] avec les plumes ou avec les épées »<sup>57</sup>, et critique les discours éloquentes :

La vraie sagesse consiste dans la science de la vérité de toutes les matières, laquelle venant de la mémoire qui est excitée par des paroles d'une signification constante et définie, ne saurait être le mouvement précipité d'un esprit vif et impétueux, mais bien l'ouvrage de la droite raison, c'est-à-dire de la philosophie.<sup>58</sup>

Cette critique faite par Hobbes à la rhétorique a souvent été commentée, mais il faut ici insister sur les termes utilisés par Hobbes : « le mouvement précipité d'un esprit vif et impétueux » est la traduction que propose Sorbière pour « the

---

<sup>57</sup> T. HOBBS, *Le citoyen*, trad. S. de Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, p. 84.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 84.

work of a sudden acuteness ». Hobbes semble donc faire coexister la férocité avec les formes les plus élaborées de la culture pour aborder la notion de *wit*. En effet, si l'on cherche, à la lumière de l'usage qu'en fait Hobbes, à caractériser un premier aspect du *wit*, on s'aperçoit que ce terme est presque toujours associé à l'idée d'une comparaison, d'une recherche de reconnaissance, qui ne peut être qu'illusoire dès lors que l'on établit qu'il n'y a aucun critère réel ou objectif permettant de normer ces valeurs. Puisque les notions de bien et de mal n'ont aucune pertinence ou légitimité dans la nature, il en va de même pour le bien et le meilleur, comme l'écrit Hobbes dans le *Léviathan* :

La question de savoir celui qui vaut le plus n'a rien à faire dans l'état de simple nature, où tous, ainsi qu'on l'a montré plus haut, sont égaux.<sup>59</sup>

C'est cet argument qui permet à Hobbes de critiquer Aristote, qui « pose comme fondement de sa doctrine que les hommes sont par nature, les uns plus dignes de commander [...] les autres de servir [...] comme si maître et serviteur ne tiraient pas leur origine du consentement des hommes, mais bien d'une différence d'esprit (*wit*) ; ce qui n'est pas seulement contraire à la raison, mais contraire aussi à l'expérience ». Ce n'est pas un hasard si Hobbes insère cette critique d'Aristote dans le paragraphe sur la neuvième loi naturelle (« que chacun reconnaisse autrui comme étant son égal par nature »), et dans lequel l'orgueil apparaît comme une infraction à ce précepte, puisque l'impossibilité d'une politique fondée sur la différence des esprits est notamment due à ce principe d'orgueil qui pousse les hommes « à affronter ceux qui se défient de leur propre sagesse ». Le *wit* ne renvoie pas à une inégalité réelle, mais à une différence imaginaire. On peut ainsi lire dans *De corpore politico* :

---

<sup>59</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, ch. XV, Tricaud, p. 153 ; ed. Macpherson, Londres, Penguin Books, 1968, p. 211.

Car telles questions ne sont point de la foi, mais seulement de l'esprit [*wit*], par lequel les hommes naturellement sont portés à vouloir avoir le dessus.<sup>60</sup>

C'est pour cette raison que cette tendance est à l'origine du désir de contredire ou de provoquer, ainsi que des discordes et des controverses entre les diverses factions d'une république ou les diverses sectes d'une religion.

La discorde vient de la comparaison des esprits [*wits*]. D'ailleurs, comme de tout temps, les hommes ont disputé avec beaucoup de chaleur de la gloire de l'esprit [*wit*], il faut nécessairement que, de cette contention, naissent de très grandes discordes [...] Le plus grand plaisir, et la plus parfaite allégresse qui arrive à l'esprit [*mind*], lui vient de ce qu'il en voit d'autres au dessous de soi, avec lesquels se comparant, il a une occasion d'entrer en une bonne estime de soi-même.<sup>61</sup>

Hobbes emploie d'ailleurs à plusieurs reprises l'expression de « gloire de l'esprit », lorsqu'il cherche à désigner cette tendance à vouloir se comparer, et à chercher dans les autres les signes de sa supériorité.

Mais si le même considère, qu'en la plupart des controverses qui s'agissent avec tant de chaleur, les unes tendent à l'autorité du gouvernement et à l'établissement de la puissance humaine, les autres ont pour but le gain et l'acquisition des richesses, et que quelques-uns ne se proposent que la gloire de l'esprit [*glory of wits*], et la réputation d'une suffisance extraordinaire, il en verra diminuer le sujet de son étonnement.<sup>62</sup>

Le *wit* est une expression de la vaine gloire, c'est-à-dire d'une recherche de la supériorité fondée sur la vanité, sur les signes plutôt que sur les actions, et donc

---

<sup>60</sup> T. HOBBS, *Le corps politique*, *op. cit.*, p. 125. « For they are not questions of faith, but of wit, wherein, carnally, men are inclined to seek the mastery one of another », *The English Works of Thomas Hobbes* (abr. *EW*), édition W. Molesworth, Londres, 1839-1845, réimpression, Aalen, 1996, IV, p. 182.

<sup>61</sup> T. HOBBS, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 95-96. *EW*, II, p. 7

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 352. *EW*, II, p. 316.

sur l'imaginaire. C'est cette vaine gloire que Don Quichotte manifeste « au plus haut point où la lecture des romans puisse porter un homme d'un esprit rétréci (*pusillanimous man*)»<sup>63</sup>. Refus de la réciprocité, le *wit* apparaît comme un obstacle à la science politique, à cause des fins qu'il poursuit : la complaisance à son propre égard, la recherche de son plus grand plaisir et l'estime de soi par le déplaisir de l'autre. Mais également à cause des moyens par lesquels il opère : les gestes, les paroles et tout autre signe pouvant signifier la haine ou le mépris. Le *wit* est par là même nécessairement lié à une « prudence politique »<sup>64</sup>, à une lecture des signes, interprétés si possible à son propre avantage.

On peut même se demander si le *wit* ne peut en une certaine mesure ou en certaines circonstances, lorsqu'il y a précisément, un manque de discernement, être un obstacle à la science et à l'instruction du *mind*. Le *wit* n'est-il pas l'une des causes de l'indocilité, de la difficulté d'apprendre ? La confrontation de trois textes de Hobbes est à cet égard instructive.

En effet, dans le *De la nature humaine* tout d'abord, Hobbes présente le *wit* comme l'origine possible d'un défaut du *mind* :

Juger n'est autre chose que distinguer ou discerner ; l'imagination et le jugement sont compris communément sous le nom d'esprit [*wit*], qui paraît consister dans une agilité ou ténuité des liqueurs subtiles, opposée à la langueur de ceux que l'on traite de stupides.

Il y a un autre défaut de l'esprit [*mind*] que l'on nomme légèreté qui décèle pareillement une mobilité dans les esprits [*spirits*], mais portée à l'excès ; nous en avons des exemples dans les personnes qui au milieu d'un discours sérieux sont détournées par une bagatelle ou une plaisanterie, ce qui leur fait faire des parenthèses, les écarte de leur sujet et donne à ce qu'elles disent l'air d'un rêve ou d'un délire étudié.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> T. HOBBS, *De la nature humaine, op. cit.*, p. 119-121. *EW*, IV, p. 56.

<sup>64</sup> T. HOBBS, *Le citoyen, op. cit.*, p. 95-96. *EW*, II, p. 7.

<sup>65</sup> T. HOBBS, *De la nature humaine, op. cit.*, 1991, p. 117-118. *EW*, IV, p. 55.

On retrouve ici le thème de l'égarement ou de l'intempérance de l'esprit, et Hobbes oppose donc de façon assez classique l'excessive subtilité à la langueur, la subtilité pouvant prendre diverses formes au fond assez comparables, la légèreté, la bagatelle, la curiosité excessive ou le délire. On comprend également que cette légèreté de l'esprit serait mal venue au milieu d'une assemblée. En reléguant cette forme d'intempérance dans le domaine de la bagatelle ou du délire, Hobbes amorce discrètement une critique du *wit*, à la fois d'un point de vue épistémologique et politique. Ainsi, dans le chapitre XXIII du Léviathan, « Des crimes, excuses et circonstances atténuantes », le *wit* est source de désordre et de désobéissance :

Ils y sont inclinés [à violer les lois] par les inférences erronées tirées de vrais principes : cela arrive communément à ceux qui sont hâtifs et précipités dans leur façon de conclure et de décider de ce qu'il faut faire. C'est le cas de ceux qui à la fois ont une haute opinion de leur entendement et croient que les choses de cette nature ne requièrent ni temps ni étude, mais seulement l'expérience et une bonne intelligence [*wit*] naturelle, choses dont nul ne se pense dépourvu, alors que nul ne prétendra, sans une étude longue et approfondie, à la connaissance du droit et du tort, qui n'est pas moins difficile.<sup>66</sup>

On pourra ainsi relire le principe du *bellum omnium contra omnes* à partir de l'argument suivant : chaque homme ayant une tendance naturelle à considérer qu'il a une bonne intelligence naturelle, cette confiance de chacun dans son propre *wit* peut les entraîner à négliger l'étude et à violer les lois. L'un et l'autre des deux comportements sont liés puisque la connaissance du juste et de l'injuste ne peut s'acquérir que par l'étude du droit. La notion de *wit* se situerait ainsi dans le cadre de cette condition naturelle des hommes, marquée par l'absence des notions de bien et mal et par la recherche imaginaire de la

---

<sup>66</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, p. 317. *EW*, III, p. 282.

puissance, d'où cette utilisation fréquente sous la plume de Hobbes de l'expression « glory of wit »<sup>67</sup>.

Pour cette raison, dans le *De la nature humaine*, après avoir évoqué les excès et l'intempérance du *wit*, Hobbes attribue le « défaut de l'esprit (*mind*) que les Grecs ont désigné sous le nom d'ἄνοια *indocibilité*, ou difficulté d'apprendre et de s'instruire » à « cette fausse opinion où l'on est que l'on connaît déjà la vérité sur l'objet dont il s'agit ». Même si Hobbes ne mentionne pas explicitement le terme de *wit* à ce moment précis de son argumentation, il est clair que cette disposition est sinon causée du moins favorisée par un « wit » intempérant. Hobbes n'aborde d'ailleurs pas la question de savoir s'il s'agit d'un dérèglement du *wit* ou d'une tendance naturelle du *wit* à se dérégler, mais le silence de Hobbes est plutôt révélateur qu'embarrassant, car il montre que cet aspect, pourtant essentiel dans la philosophie morale et les traités des passions, n'est pas essentiel : la sagesse ne consiste pas à acquérir une forme de tempérance. La question de la discipline renvoie chez Hobbes aux conditions de possibilité de l'apprentissage. C'est le sujet du savoir qui est au cœur de sa réflexion. Nous pouvons ainsi donner quelques éléments de réponse qui permettent de distinguer la notion de *wit* et celle de *mind*, toujours à travers l'usage qu'en fait Hobbes : dans ce même passage, à propos de l'indocibilité, Hobbes oppose la blancheur ou la clarté virtuelle du *mind* à la confusion et aux chemins sinueux et détournés du *wit* :

Si donc les esprits (*minds*) des hommes étaient comme un papier blanc ou comme une table rase, il seraient également disposés à reconnaître la vérité de tout ce qui leur serait présenté suivant une méthode convenable et par de bons raisonnements ; mais lorsqu'il ont une fois acquiescé à des opinions fausses et les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits (*minds*), il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d'écrire lisiblement sur un papier déjà barbouillé d'écriture. Ainsi la cause immédiate de l'indocilité est

---

<sup>67</sup> Cf. T. HOBBS, *Le citoyen, op. cit.*, p. 95-96 (*EW*, II, p. 7) et p. 352. (*EW*, II, p. 316).

le préjugé, et la cause du préjugé est une opinion fautive de notre propre savoir.<sup>68</sup>

Ce « papier déjà barbouillé d'écriture » rappelle « le texte du cœur humain barbouillé et rendu confus comme il l'est par la dissimulation » de l'introduction au *Léviathan*<sup>69</sup>. En d'autres termes, ce texte obscurci par la constitution naturelle de chacun, par l'expérience, par les passions et par le *wit* – et l'on voit que ces notions appartiennent au même registre – est d'une certaine manière celui que n'ont cessé de tenter de déchiffrer toutes les pratiques politiques fondées sur la prudence, et qui n'étaient que des « arts de la prudence ». Hobbes ne cherche bien sûr pas à effacer ce texte pour retrouver une page blanche, car ce serait se priver de la possibilité de connaître l'homme, mais il veut en restreindre le champ d'application.

Par ailleurs, ce texte barbouillé est aussi celui de la littérature et des ouvrages de l'esprit. Le réexamen de la notion de *wit* par Hobbes est en effet, d'une manière tout à fait cohérente, liée à la redéfinition de la place de la rhétorique dans la cité, ce qui le conduit à mener de façon conjointe la critique de la prudence et la critique de la rhétorique, en particulier « les métaphores, les mots ambigus ou qui ne veulent rien dire [et qui] sont comme des feux follets »<sup>70</sup>. Si Hobbes emploie à son tour une métaphore, c'est parce qu'il n'est pas question de condamner la rhétorique, mais de définir son usage et sa place. Ainsi, la distinction entre la prudence et la science, par laquelle Hobbes conclut le chapitre V du *Léviathan*, « De la raison et de la science », est précédée de cette remarque décisive :

---

<sup>68</sup> T. HOBBS, *De la nature humaine, op. cit.*, p. 119-121. *EW*, IV, p. 56.

<sup>69</sup> T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, p. 7.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 44. *EW*, III, p. 36. Par ailleurs, la critique de la prudence, qui est une critique de la tradition aristotélicienne, va de pair avec l'affirmation de la thèse selon laquelle l'homme n'est pas politique par nature mais par discipline. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 293 : « La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même ».

Pour conclure, la lumière de l'esprit humain (*mind*), ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes.<sup>71</sup>

Contrairement au *wit*, la notion de *mind* ne fait l'objet d'aucune critique et d'une certaine manière, elle ne fait pas non plus l'objet d'une définition. Hobbes l'utilise comme s'il s'agissait d'une notion évidente, la recherche de la lumière de l'esprit humain se confondant avec l'objet même de la philosophie. D'une manière générale, la notion de *mind* est plus neutre que celle de *wit*, bien que l'on ne puisse pas systématiser : ainsi lorsqu'il parle de la promptitude plus ou moins grande de l'esprit, Hobbes emploie *mind* ou *wit*<sup>72</sup>. Mais le *mind* renvoie à une structure identique en chaque homme, alors que le *wit* renvoie à une différence, voire un antagonisme. Le *mind* permet de parler de l'homme en général, de ses facultés, alors que le *wit* conduit à examiner des différences entre les individus, qui ont pour origine une différence entre leurs passions, qui à son tour tient à la fois à une différence de constitution et d'habitude. Le *mind* est lié à une forme de passivité, aux facultés mentales et à la mémoire, à une possibilité d'être informé par l'expérience et la science : Hobbes parle ainsi de « ceux dont l'esprit (*mind*) est si tendre »<sup>73</sup> ; alors que le *wit* est plutôt caractérisé par son activité, sa créativité et son invention.

Les mouvements désordonnés du *wit*, lorsqu'il cède à la facilité, à l'équivoque, à la bagatelle, peuvent également être opposés au chemin de la science, qui seul rend possible la conservation et l'accroissement du savoir. On peut situer la critique du *wit* dans le cadre du projet philosophique et politique de Hobbes, qui consiste à chercher à ordonner le mouvement des corps, à empêcher qu'ils constituent des obstacles mutuels. Ainsi, à propos de la lumière de l'esprit humain, Hobbes affirme que « la raison en est la marche, l'accroissement de la science en est le chemin, et le bien de l'humanité en est

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Mais pour le *mind*, cette différence est négligeable ou minime. Cf. *Léviathan*, ch. XIII, p. 120. *EW*, III, p. 110. À propos du *wit*, Hobbes parle surtout de différence de vivacité et de « promptitude à imaginer ». Cf. *Léviathan*, p. 64-65. *EW*, III, p. 56-57.

<sup>73</sup> *Le citoyen, op. cit.*, p. 78. *EW*, II, préf. p. XXIII.



l'aboutissement », alors que les mots ambigus ne mènent nulle part, si ce n'est aux conflits, aux discordes et au mépris<sup>74</sup>. A la fin du chapitre « De la raison et de la science », Hobbes évoque ceux qui « se soucient plus de la réputation de leur esprit (*wit*) que du succès des affaires d'autrui ». L'usage excessif du *wit* correspond donc non seulement à une confusion entre le naturel et la loi, comme l'a montré l'analyse de l'indocilité, mais également entre le privé et la chose publique, entre le domestique et le politique. Un bon orateur ne fait pas nécessairement un bon conseiller de la République. Celui qui a assez de prudence pour ses affaires privées n'est pas nécessairement un bon citoyen.

## II. Pourquoi la notion de *wit* pose-t-elle problème ?

S'il ne s'agissait que de dénoncer l'usage des bons mots dans la politique, la question ne mériterait pas une telle analyse au sein d'un projet de rénovation du savoir et de la philosophie politique. Or il est clair que cette notion n'est pas un détail de l'édifice. Elle fait pour Hobbes l'objet d'une redéfinition qui est liée aux impératifs de son système, mais également à l'importance de cette notion au moment où écrit Hobbes. Son importance est aussi le signe de la confusion de ses limites. En effet, le *wit* est partout, c'est-à-dire dans l'ensemble des domaines du savoir : dans la médecine (*anatomy of wit*), dans la littérature (*verbal wit*), dans la peinture (*pictural wit*)<sup>75</sup>, dans la politique (*political wit*) et la religion (*metaphysical wit*). Nous évoquerons tout d'abord rapidement le cas de la peinture et de la politique, avant d'analyser la question du *wit* dans la médecine et la littérature.

L'expression de *pictural wit* correspond à l'idée que le *wit* s'exprime picturalement par l'anamorphose, le portrait réversible, le portrait dans un

---

<sup>74</sup> *Léviathan*, p. 44. *EW*, III, p. 36.

<sup>75</sup> Cf. E. B. GILMAN, *The curious perspective : literary and pictorial wit in the seventeenth century*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1978 ; également H. BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, trad. de l'allemand par Denise Modigliani, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003 (en particulier « le temps des anamorphoses, p. 91 sq).

miroir convexe, la « perspective curieuse »<sup>76</sup>. On y retrouve le thème du *wit* lié à une forme d'improportion et également au secret. Les jeux verbaux et picturaux peuvent d'ailleurs coexister : ainsi, en France, dans *Les bigarrures du Seigneur des Accords*, on trouve des anagrammes, des acrostiches, et des portraits réversibles.

Quant à l'expression de *political wit*, elle semble désigner une forme de prudence politique, qui est à la fois la conséquence du caractère naturel du lien politique et des qualités du conseiller. Ainsi, Barnabe Barnes, dans *Four Bookes of Offices*<sup>77</sup> utilise-t-il la notion de « *political wit* » pour caractériser l'habileté et la vertu du prince et de ses conseillers :

In this my counsellor, I would require much readinesse, and quicknesse of wit : for moderate sharpnesse and dexteritie compose the heads, bodies, and feet of all good actions. That light therefore, which beautifieth everie noble and excellent wit, must be divine, singular, and unusuall. Howbeit, a politicall wit, (If I may so tearme it) *Quasi natum ad congregationem and societatem* : As instituted to congregate, and adune people : as *Freigius* defineth it the same, most excellently magnifieth a Counsellor : for thereby doth hee referre all things unto the common societie, to the coniunction, union, or collection of people, and companies ; reforming and wisely preventing all civile and dangerous distractions and divisions amongst the multitude. This is that wit which every gentleman (that purposeth to travaile into forraine countries) ought to be possessed of (...).<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> J.-F. NICERON, *La perspective curieuse ou magie artificielle des effets merveilleux de l'optique*, Paris, P. Billaine, 1638.

<sup>77</sup> Barnabe BARNES, *Four Bookes of Offices : Enabling Privat persons for the speciall service of all good Princes and Policies*, made and devised by Barnabe Barnes, London, printed at the Charges of George Bishop, T. Adams, and C. Burbie, 1606. [Quatre livres des offices, pour servir d'instruction aux particuliers pour le service des Princes, et des Estats Par Barnabe Barns]. Barnabe Barnes (1569?-1609), poète élizabéthain mineur, et évêque de Durham, est l'auteur de recueils de poèmes d'amour et de sonnets spirituels, ainsi que d'une tragédie contenant la vie du Pape Alexandre VI.

<sup>78</sup> B. BARNES, *op. cit.*, p. 42 [« En ceci, mon conseiller, j'exigerai beaucoup d'à-propos et de rapidité d'esprit : car une acuité et un dextérité modérée composent la tête, le corps et les pieds de toute bonne action. Par conséquent cette lumière, qui éclaire tout esprit noble et excellent, doit être divine, singulière, et peu répandue. Cependant, un esprit politique – si l'on me permet de l'appeler ainsi – *Quasi natum ad congregationem and societatem* : il est institué pour agréger et unir les gens. Ainsi *Freigius* le définit-il, qui glorifie magnifiquement le conseiller.

Les exigences du *political wit* sont par ailleurs nécessairement liées à une *political truth*, qui, véritable sagesse dans les affaires publiques et privées, commande de ne pas user de fraude, d'arrogance et de dissimulation :

Two properties are required in excellent good princes : in his Realmes sanctitie, in his warres fortitude ; in both places, prudence. The substance of prudence is truth ; by which human reason should entirely be governed. Truth is the medium betwixt arrogance and dissimulation, moving men to shew themselves plaine in word and deed. There is another definition of political truth, not much different : *which is a kind of habite, to speake a truth in all publicke and private causes, without any fraud, arrogance, or dissimulation*<sup>79</sup>.

Les règles du *political wit*, tout en définissant un modèle d'action vertueuse, renvoient nécessairement à la question classique de la transformation de la bonne prudence en astuce et ruse qui en sont les formes corrompues. Mais c'est bien cet aspect qui est problématique pour la science politique. Le bon usage du *wit* est soumis à un bon gouvernement, public ou privé, sans lequel le *wit* devient intempérant. C'est d'une certaine manière ce qui conduira Hobbes à interpréter les guerres civiles comme le signe d'une crise du modèle de la prudence justifiant la nécessité de fonder la science politique sur de nouvelles bases.

---

Ce dernier rapporte toutes choses à la société commune, à la conjugaison, l'union ou la collection des gens, des compagnies, réformant, prévenant toute distraction ou division civile dangereuse au sein de la multitude. Chaque gentilhomme qui envisage de travailler dans des pays étrangers devrait être doté de cet esprit-là »].

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 55 [« Deux propriétés sont requises pour faire un excellent prince: dans ses domaines la sainteté, dans ses guerres le courage, et dans les deux la prudence. La substance de la prudence est la vérité, par laquelle la raison humaine doit être tout entière gouvernée. La vérité est le milieu entre l'arrogance et la dissimulation, qui pousse les hommes à se montrer francs dans leurs paroles et leurs actes. Il y a une autre définition de la vérité politique, peu différente : à savoir une sorte d'habitude de dire la vérité dans toutes les causes publiques et privées, sans aucun fraude, arrogance, ou dissimulation »].

## ***Wit* et médecine**

L'importance du livre de Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575)<sup>80</sup> mérite d'être soulignée. Cet ouvrage a été largement diffusé en Europe, traduit en Angleterre<sup>81</sup> dès la fin du XVIe siècle, et en France par Gabriel Chappuis, sous le titre *Anacrise, ou Parfait jugement et examen des esprits propres et nez aux sciences* (1580). La traduction française explicite le sens de *ingenio*, le terme d'esprit ne lui étant pas équivalent : « propre et nez aux sciences ». Le livre a non seulement été traduit, mais imité, et cette anatomie des esprits et des sciences inspirera des traités italiens et catalans<sup>82</sup>, et peut-être la classification des sciences de Bacon<sup>83</sup>. L'objet de l' *Examen des esprits* est clairement défini par son auteur :

Où par merveilleux et utiles secrets, tirés tant de la vraie philosophie naturelle que divine, est démontrée la différence des grâces et habilités qui se trouvent aux hommes, et à quel genre de lettres est convenable l'esprit de chacun de manière que quiconque lira ici attentivement, découvrira la propriété de son esprit, et saura élire la science en laquelle il doit profiter le plus.<sup>84</sup>

L'idée qui traverse l'ouvrage est qu'à « chaque différence d'esprit répond principalement une seule science et non plus ». Il importe donc de bien connaître son naturel pour tirer profit de la science que l'on décide d'apprendre ou d'exercer. Cette analyse s'accompagne d'une remarque importante, dans la mesure où elle rend compte de l'évolution postérieure du terme, aussi bien celui de *wit* que celui de *ingenio* : si un homme choisit une science qui n'est

---

<sup>80</sup> J. HUARTE, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Ed. nacional, 1976.

<sup>81</sup> Traduit en 1594, l'ouvrage connaît trois réimpressions en 1616.

<sup>82</sup> Antonio ZARA, *Anatomia ingeniorum et scientiarum*, Venise, 1615 ; D. ESTEBAN PUJASOL, *Filosofia sagaz y anatomía de ingenios*, Barcelone, 1637. En Allemagne, c'est Lessing qui fera la première traduction de Huarte. Il existe par ailleurs un traité italien contemporain de l'ouvrage de Huarte : Antonio PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell' huomo*, Venise, 1576.

<sup>83</sup> Cf. H. J. de VLEESCHAUWER, *Autour de la classification psychologique des sciences. Huarte de San Juan. Francis Bacon. Pierre Charron. D'Alembert*, Pretoria, 1958.

<sup>84</sup> J. HUARTE, *Anacrise*, trad. de G. Chappuis, Lyon, 2<sup>e</sup> édition, 1608, « Préface au lecteur ».

pas conforme à son naturel, il aura beau travailler nuit et jour, cela ne compensera pas cette mauvaise élection<sup>85</sup>.

Enfin, il faut distinguer la faculté théorique et la faculté pratique et il est essentiel de savoir si l'esprit s'accommode à l'une ou à l'autre, les deux étant non seulement différentes, mais tellement opposées que « l'une est nuisible à l'autre, comme si elles étaient totalement contraires »<sup>86</sup>. Cette distinction est fondamentale, car c'est elle qui va constituer le principe d'une classification des facultés de l'esprit humain en fonction des sciences et des pratiques. À la « théorique » de la théologie, correspond l'entendement, et à la prédication, qui en est la pratique, l'imagination. À la « théorique » des lois, la mémoire ; à l'avocater et juger, l'entendement. À la manière de gouverner une république, l'imagination, et enfin à la médecine, à la fois la mémoire, l'entendement et l'imagination<sup>87</sup>.

Lorsque Hobbes, dans le chapitre VIII du *Léviathan*, « Des vertus communément appelées intellectuelles ; et des défauts opposés », analyse la notion d'esprit (*wit*) naturel et acquis, il est également question d'associer une faculté déterminée, le jugement ou l'imagination, à certains types de discours : le poème, l'ouvrage historique, le discours élogieux, les plaidoyers, la démonstration, l'anatomie ou la médecine. Mais Hobbes apporte un certain nombre d'éléments nouveaux, notamment la différence entre la conversation dans les relations familières et le discours public ou les sermons. L'ouvrage de Huarte nous permet donc d'évaluer les transformations opérées par Hobbes. Quelle que soit l'influence directe ou indirecte qu'il ait pu avoir<sup>88</sup>, il révèle un

---

<sup>85</sup> On trouve également chez Bacon l'idée que la science est adaptée au naturel de chacun, mais à la différence de Huarte, Bacon insiste sur la possibilité pour la science de constituer un remède et de produire une transformation de l'esprit de celui qui la pratique, comme le montre l'exemple des mathématiques : « si l'esprit est trop obtus, elles l'aiguisent », F. BACON, *Du progrès*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>86</sup> J. HUARTE, *Anacrise*, *op. cit.*, « Préface au lecteur ».

<sup>87</sup> On retrouve bien sûr chez Bacon des réflexions sur les rapports entre les parties du savoir et les facultés de l'esprit : « Les parties du savoir humain correspondent respectivement aux trois parties de l'entendement de l'homme qui est le siège du savoir : l'histoire correspond à sa mémoire, la poésie à son imagination, et la philosophie à sa raison », *Du progrès*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>88</sup> L'ouvrage fait partie de la liste du Manuscrit de Chatsworth. Cf. A. PACCHI, « Una "Bibliotheca ideale" di Thomas Hobbes : il MS E2 dell'Archivio di Chatsworth », *Acme. Annali*

intérêt pour les études sur la nature de l'intelligence humaine, et un désir de déchiffrer les comportements humains à travers une connaissance de leur tempérament<sup>89</sup>. Surtout, il fait apparaître la notion de *ingenio* comme l'élément permettant de comprendre l'ensemble des facultés humaines, de l'anatomie à la littérature, ainsi que la connaissance du bien et du mal. Cette dernière dimension disparaît bien évidemment chez Hobbes. En effet, Huarte évoquait la « discrétion d'esprits, par laquelle on connaît si l'esprit qui nous vient est bon ou mauvais »<sup>90</sup>. L'un des enjeux de la distinction entre l'esprit naturel et l'esprit acquis est précisément pour Hobbes de refuser au *natural wit* la possibilité de connaître le bien et le mal, pour des raisons que l'organisation du *Léviathan* et l'ensemble du système rendent évidentes. D'une certaine manière, on peut considérer que Hobbes brise la continuité d'une analyse fondée sur le *wit* pour mettre en place la science politique.

Cette continuité qui, grâce au *wit*, permettait d'aller de l'anatomie à la religion, est également largement présente dans la littérature.

## Le *wit* et la littérature

La première raison, ou le premier effet, de l'importance de l'*ingenio* ou du *wit* dans la littérature est liée à la conception même de la création littéraire ou de la création poétique, que l'on cherche à intégrer à l'ensemble de l'activité humaine. Parce qu'elle est la conséquence de la constitution naturelle ou des tendances naturelles, elle est susceptible d'une systématisation scientifique<sup>91</sup>. Il suffit pour l'Espagne, de penser aux similitudes existant entre l'*Examen de ingenios* de Huarte et le *Don Quichotte*, « l'ingénieux hidalgo », de

---

*della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 21 (1968) ; également G. A. PEROUSE, *L'examen des esprits du docteur Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belles Lettres, 1970.

<sup>89</sup> On peut penser, en France, à l'ouvrage de CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'Art de connaître les hommes*, Paris, 1659.

<sup>90</sup> J. HUARTE, *op. cit.*, p. 47.

<sup>91</sup> Cf. la *Philosophia antiqua poetica* de A. LÓPEZ PINCIANO, 1596, dont les thèmes et la méthode sont assez proches de ceux de Huarte.

Cervantes<sup>92</sup>. Rappelons que Hobbes a en mémoire les mésaventures de Don Quichotte, ainsi que les égarements auxquels peuvent conduire un esprit manquant de discernement. Le fait d'ailleurs que Hobbes voie en Don Quichotte un « pusillanimous man » va de pair avec la distinction qu'il suggère entre le « good wit » et le « great mind ».

La seconde raison est due aux liens étroits qui, sous diverses formes, bons mots, traits d'esprits, plaisanterie, unissent le *wit* et le langage, la pensée et l'expression. Ainsi la notion de *wit* est-elle associée à l'équivoque, aux métaphores, aux jeux de langage et à une poésie de cour : on trouve de nombreux mots d'esprit dans *Le livre du Courtisan* de Castiglione. Le *wit* est caractéristique de l'espace de la cour, mais il le déborde pour s'appliquer à l'ensemble de l'univers. Critiquer l'usage excessif du *wit*, c'est donc pour Hobbes dénoncer les risques d'une certaine confusion entre l'espace privé de la cour et l'espace public de la politique, confusion que les pratiques de cour induisent, en faisant passer les différences politiques et sociales comme la conséquence de différences naturelles entre les esprits. Qui plus est, si le *wit* est lié à un talent naturel, à une certaine habileté à maîtriser sous l'effet de la nature et de la coutume les règles du langage, critiquer le *wit*, c'est également dénoncer la confusion entre deux types d'artifices : les artifices du langage, qui ne sont en réalité que l'effet des tempérament naturels, et l'artifice politique, qui seul permet d'avoir une connaissance de la loi. On retrouve donc l'idée fondamentale que le corps politique ne peut reposer, dans ses fondements comme dans son organisation, sur les talents et l'habileté des conseillers du Prince. La redéfinition du *wit* vient appuyer la critique de la naturalité du lien politique<sup>93</sup>. Là encore, l'importance de la notion de *wit* est liée à l'abondance des œuvres littéraires qui, à travers l'influence du marinisme, du gongorisme ou du conceptisme, mais également l'euphuisme et les poètes métaphysiques

---

<sup>92</sup> Notamment à propos de la nécessité d'écrire dans sa langue maternelle. Cf. J. HUARTE, *op. cit.*, ch. VIII et M. de CERVANTES, *Don Quichotte*, II, ch. XVI.

<sup>93</sup> Si pour Hobbes l'homme est un animal curieux, il n'est pas un animal politique, et il ne suffit pas que « tous les hommes par nature désirent naturellement savoir » (Aristote, *Métaphysique*, A, 1) pour devenir des bons citoyens.

anglais, font du *wit* le centre de la réflexion, de l'écriture, et même de l'univers<sup>94</sup>.

Il est intéressant de constater que le titre complet de l'ouvrage de John Lyly, qui a donné son nom à l'euphuisme, est *Euphues : the anatomy of wit*<sup>95</sup>. Paru en 1578, le livre raconte les aventures d'un jeune homme bien né : d'où son nom, *σοφιστος* désignant chez Aristote, à la fois le bon tempérament et la noblesse de l'esprit, terme qui correspond au latin *felicitas ingenii*. Le héros est d'ailleurs né à Athènes, mais le lecteur comprend qu'il s'agit d'Oxford. L'ouvrage est ainsi présenté par son auteur :

Very pleasant for all gentlemen to reade, and most necessary to remember : wherein are contained the delights that wyt followeth in his youth by the pleasauntness of love, and the happyness he reapeth in age, by the perfectness of wisdom.<sup>96</sup>

L'ouvrage fait apparaître une relation évidente entre le *wit* et le *conceit*, puisque Euphues est décrit comme un jeune homme possédant plus d'esprit que de richesse, et considérant lui-même qu'il n'a pas son pareil pour faire de plaisants mots d'esprit<sup>97</sup>. À propos de l'usage qui est fait du terme de *wit*, on peut relever que celui-ci est comparé à une « cire molle prête à recevoir toutes les impressions »<sup>98</sup>, sens que Hobbes réserve au terme de *mind* comme nous l'avons vu. Si le *wit* est, dans le roman, une bonne disposition, il conduira

---

<sup>94</sup> Cf. M. PRAZ, *Secentismo e marinismo in Inghilterra*, Florence, 1925 ; *Les poètes métaphysiques anglais*, Robert Ellrodt, José Corti, 1973 (1960), et surtout, pour une analyse comparative des mouvements littéraires italien, espagnol et anglais : A. J. SMITH, *Metaphysical wit*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>95</sup> J. LYLY, *Euphues. The anatomy of wit*, in *The descent of Euphues. Three Elizabethan romance stories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957. Sur John Lyly, cf. A. FEUILLERAT, *John Lyly. Contribution à l'histoire de la Renaissance en Angleterre*, New York, Russell/Russell, 1909 ; également M. BLANCO, *op. cit.*

<sup>96</sup> Frontispice de l'édition de 1578 [« Très plaisant à la lecture pour tout gentilhomme, et très nécessaire de s'en souvenir : où sont contenus tous les délices poursuivis par l'esprit durant sa jeunesse dans les plaisirs de l'amour, et le bonheur qu'il connaît avec l'âge, dans la perfection de la sagesse »].

<sup>97</sup> « These younge gallant, of more wit then wealth, and of more wealth then wisdom, seeing himselfe inferiour to none in pleasant conceits, thought himself superiour to al in honest conditions », *Euphues, op. cit.*, p. 1.

<sup>98</sup> « Euphues, whose witte beeing lyke waxe apte to receive any impression », *ibid.*, p. 185.



toutefois le jeune homme à quelques égarements, car le *wit* est associé à une curiosité excessive, à une forme de dépravation intellectuelle caractéristique, aux yeux de l'auteur, de la Renaissance italienne. Hobbes accentuera cette critique, en refusant notamment l'idée que le *wit* est cette bonne disposition ; le sens de *wit* perd donc cette neutralité qu'il avait à la Renaissance, pour devenir une notion plus ambiguë, moins transparente, incluant notamment la force du préjugé, idée que l'on trouve déjà dans la théorie baconienne des idoles et dans la comparaison de l'esprit de l'homme à un miroir enchanté.

Examinons maintenant l'importance du *wit* chez les poètes métaphysiques anglais<sup>99</sup>. Le terme prend un sens métaphysique, précisément, dans la mesure où il n'engage pas seulement une forme littéraire fondée sur l'invention ou l'habileté, comme c'était le cas des auteurs espagnols et italiens de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>100</sup>. En effet, le *wit* correspond également à une interprétation de l'univers dans laquelle se trouvent associés le temps et l'éternité, le corps et l'âme, l'homme et Dieu. Les associations souvent insolites qui caractérisent le *conceit* permettent un double regard, spirituel et temporel, sur le monde<sup>101</sup>. Ces associations révèlent la présence d'un ordre spirituel dans l'expérience sensible. L'analogie entre l'homme et le monde, puisque l'homme est un « little world », permet d'étendre le *conceit*. Chez John Donne, le paysage est identifié au corps, les mers aux péchés, les montagnes à la délivrance, ou dans l'ordre du corps politique, au roi :

Tandis que mes Docteurs, que leur sollicitude  
En Cosmographes mue, et qui me voient gésir  
Sur ce lit comme Carte, épuisent leur étude  
A prouver que je vais mon Suroît découvrir,

---

<sup>99</sup> *The metaphysical poets*, édité par Helen Gardner, Londres, Penguin Classics, 1985.

<sup>100</sup> Serafino, Tasso, Guarini, Marino, Góngora. En ce qui concerne les théoriciens de l' *ingenio*, on peut citer : M. PELLEGRINI, *Delle accutezze*, Gênes, 1639 ; P. F. MINOZZI, *Gli Sfogamenti d'Ingegno*, Venise, 1646 ; B. GRACIÁN, *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, 1642 (1647), Huesca, 1648 ; P. Sforza PALLAVICINO, *Trattato dello stile e del dialogo*, Rome, 1622 ; E. TESAURO, *Il cannochiale aristotelico*, Turin, 1670. Cf. Y. HERSANT, *La métaphore baroque*, Paris, Seuil, 2001.

<sup>101</sup> A. J. Smith évoque dans son ouvrage le rapprochement qui a été fait entre les poètes métaphysiques anglais et la tradition patristique : « Seventeenth-century wit is a revival of patristic wit, whose end is to reveal the exquisite order of the universe », *op. cit.*, p. 5.

Soit, *per fretum febris*, en ces Détroits mourir,

Me plaît en ces Détroits voir mon Couchant paraître :  
Si leurs courants jamais nul n'a repris à mont,  
Quels périls mon Couchant me ferait-il connaître ?  
Comme tout Planisphère (et j'en suis un) confond  
L'est et l'Ouest, la Mort joint la Résurrection.<sup>102</sup>

Il ne s'agit pas d'une simple analogie entre le corps naturel et le corps politique comme on peut en voir à la fin du Moyen Age, dans la mesure le *wit* exprime plutôt, par des rapprochements singuliers, une forme d'inconstance<sup>103</sup> liée à une contradiction universelle, où la maladie fait partie d'un monde en décomposition. John Donne associe d'ailleurs dans *Paradoxes et problèmes* (1633), après avoir dénoncé l'athéisme des courtisans, le goût de l'équivoque et la mauvaise politique des dissimulateurs :

Les affaires dans lesquelles sont versées ces hommes sont-elles si hasardeuses et si sujettes à d'impondérables revers qu'ils en sont réduits à parler de façon équivoque, oraculaire, insinuante, générale (donc évasive), dans le langage des faiseurs d'almanach quand ils annoncent le temps ? Ou bien ces *arcana imperii* (comme ils les nomment), tels que le nom de celle qui excite le désir du prince, et de celle où il se décharge, la couleur de ses sous-vêtements, et cetera, seraient-ils si profonds, si bien gardés que toute bévue à leur propos serait impardonnable... À moins qu'ils évitent le canal mince du vrai de peur de rencontrer au bout de la source elle-même, qui est Dieu<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> J. DONNE, « Hymne au Seigneur mon Dieu dans ma maladie », *Poèmes*, éd. Bilingue, Paris, Gallimard, 1962, p. 247. [« Hymne to God my God in my sickness » : « Whilst my Physitians by their love are growne/ Cosmographers, and I their Mapp, who lie/ Flat on this bed, that by them may be shown/ That this is my South-west discoverie/ Per fretum febris, by these streights to die, // I joy, that in these straits, I see my West ;/ For, though their currants yeeld returne to none, / What shall my West hurt me? As West and East/ In all flat Maps (and I am one) are one, / So death doth touch the Resurrection. »]

<sup>103</sup> Cf. J. DONNE, Elégie XVII, « Variety » (« Inconstance »), *Poèmes*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>104</sup> J. DONNE, *Paradoxes et problèmes*, « Problème XVI », Paris, Allia, 1994. L'ouvrage est publié deux ans après sa mort Cf. également, *Méditations en temps de crise*, Paris, Rivages, 2002. Par exemple, dans la première méditation : « Variable, et donc misérable condition de l'homme : à cette minute, j'allais bien et je vais mal à cette minute ».

Citons enfin l’*Ode : of Wit* de Cowley, dans laquelle l’auteur définit le *wit* comme un « étrange miroir de la divinité », et le distingue du simple badinage amusant auquel les contemporains avaient tendance à le réduire en y voyant un simple jeu de langage :

Ce ne sont pas deux mots qui font du bruit ensemble  
Facéties pour Hollandais et enfants anglais.  
Qui y trouve de l’esprit pourrait le voir aussi  
Dans les anagrammes et les acrostiches.<sup>105</sup>

L’importance du *wit* chez les poètes métaphysiques anglais dépasse bien évidemment le cadre de notre analyse. Il s’agit simplement de montrer que la définition de l’espace ou du domaine du *wit* fait l’objet d’un enjeu. Correspond-il à un simple goût du signifiant, ou à un reflet de l’ordre du monde ?

### III. La redéfinition du domaine du *wit* par Hobbes et Charleton

En ce qui concerne l’importance accordée par Hobbes à la littérature et à la rhétorique, rappelons qu’en dehors de son amitié pour le poète Sidney Godolphin, à qui est adressée l’Épître dédicatoire du *Léviathan*, il a montré pour la rhétorique un intérêt jamais démenti. Il a traduit la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide en 1628, la rhétorique d’Aristote<sup>106</sup>, qui a exercé

---

<sup>105</sup> *The metaphysical poets*, *op. cit.*, p. 224. Voir également l’Ode « To the royal society » (1661), citée par A. J. SMITH, *Metaphysical wit*, *op. cit.*, p. 238 : « That his own business he might quite forget, they amused him with the sports of wanton wit, With the desserts of poetry they fed him, Instead of solid meats t’increase his force ». L’Ode célèbre l’avènement de la vraie philosophie préparée par Bacon, fondée sur les choses plutôt que sur les mots. Les mots sont des images des choses, et non celles de notre pensée.

<sup>106</sup> *A Briefe of the Art of Rhetorique*, Londres, 1637. Contrairement à Aristote (*Rhétorique*, 1410b), Hobbes, dans cet ouvrage, qui n’est d’ailleurs pas à proprement parler une traduction, vante l’improportion dans la métaphore. « And the more unlike, and unproportionable the things be otherwise, the more grace hath the metaphor ». Dans la *Réponse à Davenant* (1650), Hobbes se montre plus classique et fait de la *discretio* l’une des principales vertus requises

une influence importante sur sa théorie des passions. Il rédigera une traduction de l'*Illiade* en 1673, six ans avant sa mort. Il faut donc avoir présent à l'esprit ces éléments, non seulement pour comprendre la critique des métaphores, qui n'est jamais que la critique d'un certain usage, et de certaines métaphores, mais également pour comprendre la distinction importante que fait Hobbes entre l'esprit naturel et l'esprit acquis :

Par vertus intellectuelles, on entend toujours ces aptitudes mentales [*abilities of the mind*] que les hommes louent et apprécient, et désireraient posséder. C'est ce qu'on appelle communément avoir de l'esprit [*good witte*], encore que ce mot d'esprit [*witte*] s'emploie aussi pour distinguer parmi les autres une certaine aptitude [*to distinguish one certain ability from the rest*].<sup>107</sup>

Avoir de l'esprit, c'est donc posséder des vertus intellectuelles considérées comme des aptitudes mentales. Hobbes semble faire cependant une restriction, puisque le mot d'esprit (*wit*) désigne une aptitude déterminée, et non l'ensemble des vertus intellectuelles. Par ailleurs, remarquons que, pour définir la raison, Hobbes emploie le terme de « facultie of the mind »<sup>108</sup> et non celui de « ability ». Le *wit* désigne la partie la plus fine, l'angle aigu de l'esprit (*mind*). Le point de vue de Hobbes n'est pas nouveau sur ce point, mais cette restriction a son importance pour la compréhension de la suite du chapitre.

Après avoir défini le mot d'esprit (*wit*), Hobbes distingue les vertus naturelles et les vertus acquises<sup>109</sup>. De même, l'esprit se sépare en esprit naturel (*natural wit*), caractérisé par « la promptitude à imaginer » et « l'orientation

---

dans l'écriture d'un poème héroïque. Cf. G. WATSON, « Hobbes and the metaphysical conceit », in *Journal of the history of ideas*, vol. XVI, oct. 1955, n° 4, p. 558-562 ; également P.-F. MOREAU, *Hobbes, Philosophie, Science, Religion, op. cit.*, p. 36-37. Sur l'usage et le sens de la métaphore chez Hobbes, cf. L. ROUX, *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, en particulier le chapitre « Les images et l'imagination chez Hobbes », p. 83-115.

<sup>107</sup> T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, p. 64. [And by virtues intellectual are always understood such abilities of the mind as men praise, value, and desire should be in themselves; and go commonly under the name of a good wit; though the same word, wit, be used also to distinguish one certain ability from the rest.]

<sup>108</sup> T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, p. 38.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 64.

stable », et l'esprit acquis (*acquired wit*), qui « n'est rien d'autre que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit des sciences »<sup>110</sup>. Alors que le premier est obtenu par l'usage, l'expérience, sans méthode, ni culture, ni instruction, le second est acquis par la méthode et par l'instruction. Hobbes ne s'étend pas sur l'esprit acquis, puisque, comme il le rappelle, il a traité de la raison et de la science aux chapitres V et VI, mais l'on peut en déduire, précisément d'après ce qu'il a dit au chapitre V, que l'esprit acquis est une faculté du *mind*. Les différences entre les passions sont causes des différences entre les esprits naturels des hommes, où si l'on préfère, la différence entre les *minds* est surtout liée à la différence entre les *wits*, et l'on peut considérer que Hobbes pose une égalité théorique entre les esprits acquis, ou raisons, dans la mesure où les hommes auraient tous la même capacité d'apprendre si le *wit* ne les conduisait pas à acquiescer à des opinions fausses, en rendant confuse et barbouillée cette page blanche qu'est le *mind*. La différence entre les savoirs n'est pas tant liée à une différence d'aptitude qu'à la force du préjugé, au désir de gloire et de puissance, et à la différence entre la nature et le contenu des enseignements :

Il est certain qu'il y a moins d'inégalité de capacité entre les hommes, que d'inégalité d'évidence entre ce qu'enseignent les Mathématiciens et ce qui se trouve dans les autres livres.<sup>111</sup>

D'autre part, il faut remarquer que dans le chapitre VI du *Léviathan*, sur les passions, Hobbes utilise le terme de *mind* lorsqu'il définit la curiosité :

L'homme se distingue non seulement par sa raison ; mais aussi par cette passion particulière, des autres animaux, auxquels l'appétit de la nourriture et des autres plaisirs charnels enlève, par sa prédominance, le désir de connaître les causes : cette passion est une concupiscence de l'esprit (« lust of mind ») qui, du fait que la volupté correspondante se maintient sans trêve ni lassitude

---

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> T. HOBBS, *De la nature humaine, op. cit.*, p. 119-121. *EW*, IV, p. 56.

dans la génération du savoir, l'emporte sur la brève véhémence de tout plaisir charnel.<sup>112</sup>

Hobbes utilise également le terme de « mind » lorsqu'il oppose, quelques lignes plus haut, les plaisirs sensibles (« pleasures of sense ») aux plaisirs mentaux (« pleasures of the mind »). La distinction entre l'esprit et les sens tenant surtout à la durée : désir sans trêve d'un côté, brève véhémence de l'autre. On pourrait d'ailleurs interpréter en ce sens la critique de ceux qui font à tout moment et en tout lieu des mots d'esprits : ceux-ci n'ont pas pour but la connaissance, et ne procurent qu'un plaisir éphémère. Mais cette distinction d'ordre temporel permet également d'interpréter la distinction entre le *mind* et le *body*. Puisqu'il n'y a pas de dualisme, avec d'un côté un corps mécanisé, et de l'autre un esprit ou une substance spirituelle, l'existence du *mind* ne précède pas l'exercice ou le mouvement de la pensée. Hobbes emploie d'ailleurs à plusieurs reprises l'expression « mouvement rapide de l'esprit » (« quick ranging of mind »)<sup>113</sup>. C'est en ce sens que l'on ne peut voir dans la théorie hobbesienne du *mind*, ni une forme abstraite ou définie *a priori*, ni une tendance renvoyant à une inégalité naturelle entre les individus, mais une unité et une égalité de droit. La différence et l'inégalité entre les esprits est accidentelle. Par ailleurs, l'absence de dualisme explique la continuité des premiers chapitres du *Léviathan* et, à l'intérieur du chapitre sur les passions, la continuité dans la définition et la déduction des différentes affections, puisque de l'appétit à la volonté, en passant par la volupté, la joie, la curiosité, la religion, ou l'émerveillement, toutes les passions correspondent aux différentes façons dont se trouve affecté un corps en mouvement.

Poursuivons le commentaire du chapitre VIII du *Léviathan*. La seconde difficulté du texte est liée à la définition du *wit* ou esprit naturel. A la distinction déjà mentionnée entre « la promptitude à imaginer » et « l'orientation stable », correspond la distinction entre l'imagination et le

---

<sup>112</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 52. Macpherson, p. 124.

<sup>113</sup> T. HOBBS, *De la nature humaine*, *op. cit.*, p. 116 ; *EW*, IV, p. 55.

jugement, ou discernement. Alors qu'un auteur comme Gracián distingue *ingenio* et *juicio*, pour Hobbes, le jugement fait partie du *wit*. L'imagination en effet aperçoit des « ressemblances que d'autres ne remarquent que rarement », le jugement distingue, discerne.

Outre le discernement des moments, des lieux et des personnes, complément nécessaire d'une bonne imagination, il faut aussi que les pensées soient fréquemment tournées vers leur aboutissement, c'est-à-dire vers quelque usage qui peut en être fait. A cette condition, celui qui possède cette qualité disposera aisément de comparaisons [similitudes] qui seront goûtées non seulement en tant qu'elles illustreront ses propos et les orneront de métaphores nouvelles et appropriées, mais aussi du fait de la rareté de leur invention. Mais sans stabilité, sans orientation stable vers quelque aboutissement, une grande imagination est une espèce de folie, telle celle dont souffrent ces gens qui, entreprenant d'expliquer quelque chose, se laissent distraire de leur propos, par tout ce qui leur vient à l'esprit [*thought*] vers des digressions et des parenthèses si longues et si nombreuses qu'ils s'y perdent eux-même complètement. Je ne connais pas pour cette sorte de sottise, d'appellation particulière ; quant à sa cause, c'est parfois le manque d'expérience, qui fait paraître nouveau et rare, aux yeux de quelqu'un, ce que les autres n'estiment pas tel, et parfois la petitesse d'esprit qui lui fait trouver grand ce que les autres hommes considèrent comme une bagatelle : en effet tout ce qui est nouveau ou grand, et que l'on considère, pour ce motif, comme digne d'être dit, tout cela écarte les gens, par degrés, de la direction qu'ils avaient assignée à leur propos (*discourse*).<sup>114</sup>

Dans la suite du chapitre, Hobbes analyse l'importance respective du jugement et de l'imagination dans les différents types de discours : poèmes, ouvrages historiques, discours élogieux<sup>115</sup>. C'est le jugement, et non l'imagination, qui

---

<sup>114</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>115</sup> Remarquons qu'à propos de l'éloge, Hobbes a probablement en tête la tradition de l'éloge et du paradoxe, qui remonte à Gorgias (*Eloge d'Hélène*), Isocrate, Cicéron (*Paradoxa stoïcorum*), Lucien (*Eloge de la mouche et du parasite*), jusqu'à Érasme (*Eloge de la folie*), dans laquelle se situe d'ailleurs l'ouvrage déjà cité de John Donne, *Paradoxes et problèmes*.

est considéré comme la condition nécessaire du *wit*, Hobbes accordant ainsi plus d'importance à l'orientation stable et à l'utilité qu'à l'invention brillante.

Et si, en quelque discours que ce soit, on fait montre d'un défaut de discernement [*discretion*], l'ensemble du discours, en dépit de l'imagination la plus fantasque, sera considéré comme l'indice d'un manque d'esprit [*wit*]. Mais il n'en sera jamais ainsi là où se fait voir le discernement, aussi banale que puisse être l'imagination. [...] Ainsi, là où l'esprit [*wit*] manque, ce n'est pas l'imagination qui manque, mais le discernement. Le jugement sans imagination est donc de l'esprit [*wit*], mais non l'imagination sans jugement.

Quand un homme qui se propose un dessein parcourt de ses pensées une multitude de choses, remarquant comment elles servent ce dessein, ou quel dessein elle pourrait servir ; si ces remarques sont d'une espèce difficile et peu courante, cette façon d'avoir de l'esprit [*wit*] se nomme prudence ; celle-ci dépend de l'expérience et du souvenir qu'on a de choses semblables et de ce qu'ont été leurs conséquences jusqu'à ce jour. Et sur ce point il n'y a pas tant de différences entre les hommes que dans leur faculté d'imaginer ou de juger.<sup>116</sup>

Hobbes expose ensuite la différence entre l'esprit naturel et l'esprit acquis, qui correspond explicitement à celle, déjà longuement établie au chapitre V, de la prudence et de la science ou raison :

---

L'éloge n'a de sens que dans le cadre d'une parole qui n'est pas le reflet d'un ordre des choses, ou des valeurs, mais qui au contraire, produit un ordre imaginaire grâce au discours. D'où la nécessité des figures de rhétorique et de l'apprentissage de l'art oratoire, la parole ne faisant pas par elle-même autorité. La critique de l'éloge, très en vogue à l'époque, correspond donc chez Hobbes, comme chez Platon, à une nécessité politique, les conseillers du prince et autres flatteurs pouvant apparaître comme de nouveaux sophistes. L'éloge, exercice fondé d'une certaine manière sur l'improportion, est un exemple de la façon dont le *wit* peut déformer la perspective. Pour Hobbes, l'institution du prince ne saurait bien sûr se fonder sur des pratiques rhétoriques de ce type.

<sup>116</sup> T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 67-68. *EW*, III, p. 59-60.



Quant à l'*esprit acquis* (j'entends acquis par la méthode et par l'instruction), ce n'est rien d'autre que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit les sciences.<sup>117</sup>

La différence des esprits est donc liée à la différence des passions, qui vient elle-même de la différence dans la constitution des corps et dans l'éducation. Les passions qui sont les premières causes de la différence d'esprit sont le désir de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur. Or, le désir de puissance étant la forme commune de ces différentes passions, la différence des esprits tient essentiellement au désir de puissance.

La distinction entre esprit naturel et esprit acquis a donc des conséquences importantes non seulement du point de vue de la théorie de la science, mais également du point de vue de l'anthropologie politique : le désir de puissance est une cause de désordre parce qu'il rend signifiante une différence pourtant non significative, comme le montre Hobbes dans le chapitre XIII en établissant le principe de l'égalité naturelle entre les hommes. La relation mise en évidence par Hobbes entre le *wit* et le désir de puissance remet en cause la continuité du public et du privé, du gouvernement de soi et du gouvernement politique. L'expression du *wit* sous la forme du désir illimité de puissance rend impossible une politique fondée sur la prudence, ainsi que le principe selon lequel bien se gouverner soi-même permet de bien gouverner les autres. La réduction du *wit* et sa critique constituent un élément important dans la constitution de la science politique : ce doute hyperbolique appliqué au *wit* conduit Hobbes à rejeter l'idée d'un gouvernement des passions. Plus exactement, il faut privilégier les passions qui inclinent à la paix, mais l'institution du corps politique a pour condition l'institution du sujet du savoir et de l'égalité théorique des esprits à partir de la raison.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 69. « As for *acquired Wit* (I mean acquired by method and instruction), there is none but Reason ; which is grounded on the right use of speech, and produceth the Sciences. But of Reason and Science, I have already spoken in the fifth and sixth chapters », Macpherson, p. 138.

## Les effets de la redéfinition du *wit* : Charleton, disciple de Hobbes

Le terme de *wit*, sa signification et son champ d'extension, semblent faire problème au moment où écrit Hobbes. C'est ce que confirme la reprise de l'analyse hobbésienne du *wit* par le médecin Walter Charleton<sup>118</sup>. Celui que l'on a appelé l'*Epicurus Britannicus* est l'auteur d'un traité intitulé *The different wits of men* (1664)<sup>119</sup>. Dans cet ouvrage, la question du *wit* reste importante, mais son analyse est différente de celle qu'avait pu en faire Huarte, notamment grâce à la reprise des distinctions faites par Hobbes. Charleton y analyse la notion d'*ingenium*, de *docility*, ainsi que « la signification ambiguë de notre mot anglais *wit* » (section II). La troisième section contient quasiment une paraphrase du chapitre VIII du *Léviathan*, comme le montrent le titre des articles : « La faculté de l'esprit (*mind*) appelé jugement. La promptitude et la lenteur de l'imagination » ; « Les différentes proportions de jugement et d'imagination requises chez les poètes, les historiens, les panégyristes et satiristes, les orateurs, les philosophes, les conseillers » ; « Sur l'extravagance, la bonne et mauvaise prudence. La différence entre l'esprit naturel et l'esprit acquis ». Ces distinctions sont combinées, sous l'autorité d'Hippocrate, à une théorie des humeurs pour expliquer les différences des esprits, les hommes sanguins et chauds étant généralement « acute », et les autres « dull ». Par

---

<sup>118</sup> Sur Walter Charleton, cf. G. A. J. ROGERS, « Charleton, Gassendi et la réception de l'atomisme épicurien en Angleterre », in S. MURR (dir.) *Gassendi et l'Europe*, Paris, Vrin, 1997, p. 213-225. Comme le rappelle l'auteur dans sa présentation, Charleton « est souvent considéré comme ayant été le disciple à la fois d'Épicure et de Gassendi, et on lui fait généralement l'honneur d'avoir été le premier, en Angleterre, à présenter l'atomisme épicurien dans sa version moderne : ce qu'il fit en publiant, en 1654, sa *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana* ». Le sous-titre peut se traduire ainsi : « L'Edifice de la Science de la Nature selon l'hypothèse des Atomes, fondé par Épicure, restauré par Pierre Gassendi, augmenté par Walter Charleton ».

<sup>119</sup> Walter CHARLETON, *Two discourses : I. Concerning the Different Wits of Men. II. Of the Mysteries of Vintners*, Londres, printed by F. L. for William Whitwood, 1675 (2<sup>e</sup> édition). Outre les ouvrages de médecine et les travaux sur l'économie animale, on peut mentionner, parmi les ouvrages importants de Charleton, *The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature, a physico-theological treatise*, Londres, W. Lee, 1652 ; *The Immortality of the Human Soul*, Londres, W. Wilson for H. Herringham, 1657, réimpression, New York, Ams Press, 1985. Dans ce dernier ouvrage, Charleton fait référence au « great *Leviathan* » (p. 42), et développe une critique de l'optique de A. Kircher et J.-F. Nicéron (p. 74).

ailleurs, l'ouvrage comporte un très grand nombre de similitudes avec les arguments de Hobbes. Deux éléments importants peuvent être soulignés : d'une part l'analogie entre le *wit* et la prudence, ou la dissimulation et la mauvaise politique ; d'autre part, l'insistance de Charleton sur l'ambiguïté du *wit*.

Charleton associe les mystères de l'économie du cerveau (« *œconomy of the brain* »), qu'il définit comme des « *arcana of nature* » (II, 1), et la politique fondée sur la mauvaise prudence et la dissimulation (*arcana imperii*) illustrée, selon un usage très fréquent au XVII<sup>e</sup> siècle, par Tibère. L'*ingenium* ne désigne pas seulement une promptitude ou disposition à apprendre, mais également une inclination naturelle, vicieuse ou vertueuse. Charleton distingue après Hobbes la disposition à apprendre, qui comprend l'*acumen*, la *sagacitas* et la mémoire, et le *wit* ; car si la docilité (« *docility* ») requiert de l'esprit (« *good wit* »), l'esprit ne peut cependant exister sans la docilité :

Learning is, but wit cultivated [...] Wit and docility are distinct faculties.<sup>120</sup>

Le *wit* comprend la *perspicacia*, *sollertia*, *subtilitas*, *dexteritas*, *felicitas ingenii*, mais tous ces éléments sont métaphoriques, et par conséquent ambigus. Charleton propose une étymologie du terme anglais : le mot *wit* dérive du teuton *Witz*, « to understand », ou du latin « *videlicet* », contractée sous la forme de « *viz* ». Le *wit* désigne une faculté, lorsque l'on dit : « *such a man hath a great wit* ». Mais il peut correspondre aussi à un acte ou un effet, comme dans les expressions « *pleasant conceit* » ou « *facete expression* ». Charleton propose des équivalents dans les autres langues. En latin, *sales*, *lepores*, *facetiae* ; en italien, *scherzo*, *giocososo*, *burla* ; en français, raillerie, gaudifflerie. Reprenant la distinction que l'on trouvait chez Hobbes entre jugement et imagination, il fait référence à la distinction aristotélicienne entre *judicium* (*discreteon*) et *subtilitas ingenii*. La perspicacité de l'esprit (*mind*) est de discerner les différences, et ceux qui ont un bon jugement sont capables

---

<sup>120</sup> W. CHARLETON, *A Brief Discourse Concerning the Different Wits of Men*, op. cit, p. 18.

d'observer plus de signes de différence en moins de temps. L'imagination se caractérise quant à elle par l'usage de similitudes, métaphores, allégories et autres tropes ou figures, qui sont des ornements de la parole et servent plus à la plausibilité qu'à la démonstration. La discrétion du jugement est associée à la prudence civile ; l'imagination, à la prudence sinistre (*astutia, craft, cunning*) et à la pusillanimité. Ceux qui ont un esprit obtus (*blunter*, c'est-à-dire carré, non pointu) conduisent leurs affaires privées avec une solide prudence, alors que ceux qui ont l'esprit prompt et subtil (*nimble wit*) sont capables de divertir l'assemblée par l'acuité de leurs *conceits*, excellents dans les réparties soudaines, mais inaptes à la délibération et au conseil. Charleton emploie d'ailleurs une métaphore pour les définir : « like fly-boats, good only in fair weather and shallow watars : and then too, more for pleasure, than traffick »<sup>121</sup>. On peut mesurer les conséquences politiques d'une telle comparaison.

Enfin, « cette charmante douceur de la langue et de l'imagination »<sup>122</sup> ne doit pas dépasser les cercles de la conversation privée et familière<sup>123</sup>. Même

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>122</sup> « This so charming swiftness of both Phansie and tongue is not exempt from its *Failings*, and those shameful ones too sometimes. For, take them from their familiar and private conversation, into grave and severe Assemblies, whence all extemporary flashes of wit, all Phantastick allusions, all Personal reflections are excluded ; and there engage them in an Encountre with solid *Wisdom*, not in light skirmishes, but a pitch field of long en serious debate concerning any important question, and then You shall soon discover their weakness, and contemn that bareness of understanding which is incapable of struggling with the difficulties of Apodictical knowledge, and the deduction of thruth from a long *series* of Reasons. Again if those very concise sayings, and lucky Repartes for the Court hath now naturaliz'd that Word wherein they are so happy, and which at first hearing were entertained with so much of pleasure and admiration ; be written down and brought to a strict examination of their *Pertinency, Coherence* and *Verity* : how shallow, how frothy, how forced will they be found ! how much will they lose of that Applause, which their tickling of the ear, and present flight through the Imagination had gain'd ! In the greatest part therefore of such Men You ought to expect no deep and continued River of Wit; but only a few *Flashes*, and those too not altogether free from mudd and putrefaction », *ibid.*, p. 66-68 [« Cette promptitude si charmante de l'imagination et de la langue n'est pas exempte de défauts, ces derniers étant parfois de graves défauts. Ainsi, prenez-les dans la conversation familière et privée, ou dans de graves et sévères assemblées, d'où tout éclat de l'esprit est hors de propos, toute allusion phantastique, toute réflexion personnelle sont exclues ; et invitez-les à se confronter à une *sagesse* solide, non pas pour quelques escarmouches, mais pour une confrontation serrée au sujet de quelque importante question. Vous découvrirez alors leur faiblesse, et mépriserez l'indigence de leur entendement, incapable de lutter avec les difficultés de la connaissance apodictique, ou de déduire la vérité d'une longue *série* de raisons. Donc ces propos très concis, ces opportunes réparties contentent la Cour, la divertissent et suscitent son admiration. Pourtant qu'on les écrive et qu'on les examine attentivement dans leur *pertinence, cohérence* et *vérité* : comme on

si ces concises et heureuses réparties sont tenues en estime dans l'espace restreint de la cour, elle doivent être bannies des assemblées, et en particulier des débats longs et sérieux, car elles seraient un obstacle à la solide sagesse. La critique du *conceit*, cet effet du *wit*, se fait donc à la fois au nom du jugement, des déductions correctes et des longues chaînes de raison (« long series of reason »), la science étant fondée non sur les mots brillants, mais sur un usage correct de la parole. Elle correspond également à la critique de certaines pratiques politiques virtuoses, reflétées notamment dans les manuels à l'institution du prince et les politiques de la prudence, au nom d'une science politique fondée sur la raison et les longs discours.

### **Philosophie, science et rhétorique : à propos de Quentin Skinner**

Au terme de cette analyse, il apparaît que l'étude du vocabulaire, et en particulier de l'évolution du vocabulaire utilisé par un auteur, permet de rendre compte des changements structurels dans l'œuvre, de sa cohérence ainsi que des ruptures qu'elle implique. On pourrait ainsi formuler un certain nombre de réserves à propos de la question posée par Quentin Skinner dans son ouvrage *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes* : « Why did Hobbes change his mind ? »<sup>124</sup>. Aussi érudite que soit la démonstration, il semble trop simple de considérer que Hobbes a répudié les conceptions du *De cive*, et la conviction que les raisonnements et déductions scientifiques ont un pouvoir inhérent de persuasion, pour développer dans le *Léviathan* l'idée que les sciences

---

les trouvera superficiels, futiles, forcés ! Combien ils perdront d'acclamations, eux qui caressaient les oreilles et plaisaient à l'imagination ! Chez de tels hommes on ne peut s'attendre à un jaillissement vaste et continu de l'esprit ; seulement à quelques *éclats*, et encore, ces derniers ne sont point exempts de boue et de pourriture »].

<sup>123</sup> Cf. T. HOBBS, *Léviathan*, XI, *op. cit.*, p. 67-68 : « [...] dans un moment consacré à la détente, dans les relations familières on peut jouer sur le son des mots et sur les équivoques de leurs significations ; et même, cela s'accompagne souvent d'étonnantes trouvailles de l'imagination ; mais dans un sermon ou en public, ou encore devant des inconnus ou des gens à qui nous devons le respect, il n'est pas de calembour qui ne sera tenu pour un acte de sottise ; et la différence consiste seulement dans le manque de discernement ».

<sup>124</sup> Q. SKINNER, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 426.

constituent un faible pouvoir (« the sciences are small powers »), même si c'est bien que Hobbes écrit au chapitre X du *Léviathan*<sup>125</sup>, le contexte politique et l'échec de la science politique à assurer la paix justifiant ainsi un nouveau recours à la rhétorique. On ne peut comprendre, pour Skinner, le sens (*meaning*) en dehors de son contexte social et intellectuel, et l'on ne peut qu'être d'accord avec cette thèse.

Cependant, Hobbes a toujours associé, dans la formation de son œuvre, une réflexion sur la littérature, la science et la politique, et ces objets sont organisés de manière différente en fonction du projet de chaque ouvrage ; mais il faut dissocier l'écriture de l'ouvrage, en particulier celle du *Léviathan*, et les transformations profondes qu'il opère du point de vue de la redistribution des champs du savoir ou de la place de la rhétorique dans la cité. On trouve il est vrai de nombreuses métaphores dans le *Léviathan*, et l'ouvrage est lui-même un chef d'œuvre de littérature et d'écriture, mais également de clarté, et les métaphores utilisées ne sont pas des « feux follets ». L'écriture de l'ouvrage, qui participe de manière cohérente à l'entreprise théorique de Hobbes, ne doit pas masquer le projet plus profond, au service duquel l'écriture est mobilisée, à savoir la fondation de la science politique. Dans sa présentation du livre de Quentin Skinner, Frédéric Brahami avait fort bien insisté sur la quasi-absence, dans l'ouvrage de Skinner, d'analyses à propos de la thèse centrale de Hobbes et du *Léviathan* en particulier : la théorie du pouvoir absolu<sup>126</sup>. Pour Hobbes, le pouvoir est nécessairement absolu. Une étude du vocabulaire utilisé a l'avantage de mettre l'accent sur l'écriture et les thèses essentielles de l'ouvrage et de la construction du système.

---

<sup>125</sup> « Les sciences constituent un faible pouvoir, parce qu'elles n'existent pas chez n'importe qui à un degré éminent, et qu'en conséquence elles ne sont pas reconnues (elles sont même entièrement inexistantes, sauf chez un petit nombre, et chez ceux-ci à propos d'un petit nombre de choses). En effet, la science est d'une nature telle, que nul ne peut se rendre compte qu'elle existe, s'il ne l'a lui-même acquise dans une large mesure », T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>126</sup> F. BRAHAMI, « Le contextualisme de Quentin Skinner », Conférence prononcée à l'École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses, juillet 2000 (non publiée), dans le cadre du séminaire de méthodologie organisé par le CERPHI, sous la direction de P.-F. Moreau.

En second lieu, l'étude comparative du vocabulaire philosophique et de l'usage qui est fait du même terme dans des textes littéraires, politiques ou médicaux, permet d'envisager selon un autre point de vue que celui du contextualisme de Skinner les rapports entre les systèmes philosophiques et les autres disciplines. Que les textes non philosophiques puissent constituer des matériaux pour la formation du système ne signifie pas seulement que la philosophie peut importer, pour les transformer, des concepts présents dans d'autres disciplines. Cette perméabilité du discours philosophique peut expliquer une certaine capacité des systèmes à réfléchir, selon leurs propres exigences, des changements visibles dans les autres disciplines. Bien qu'il semble difficile de faire l'histoire générale d'une époque, l'analyse des transformations qui sont opérées dans les différents champs permettent ainsi de faire apparaître certaines similitudes. L'exemple des rapports entre philosophie et littérature constitue à cet égard un élément d'analyse intéressant.

Comment littérature et philosophie agissent-elles sur l'une l'autre au fil du XVII<sup>e</sup> siècle ? Qu'est-ce qui passe entre l'une et l'autre ?<sup>127</sup> Nous avons tenté de montrer que l'analyse selon laquelle le modèle scientifique de la connaissance serait lié à un rejet ou une méfiance vis-à-vis des pouvoirs de la rhétorique doit être largement nuancée. Il semble plus pertinent, pour comprendre une œuvre philosophique comme celle de Hobbes, de voir dans quelle mesure le changement qui intervient dans le vocabulaire, au moment où le terme de *mind* va se fixer de manière durable dans la langue anglaise, est redevable à l'évolution des courants littéraires. En effet, même si l'on peut considérer que la philosophie de Hobbes « réagit » à une certaine conception de la rhétorique et de la métaphore, cette réaction est largement préparée par l'évolution, d'un point de vue littéraire, du terme de *wit*, dont on peut également repérer les critiques chez les poètes. Enfin, cette réaction a, il est vrai, pour effet d'opérer, en fixant un nouveau vocabulaire, un nouveau partage du savoir, dans la mesure où le terme de *mind* s'applique exclusivement à une

---

<sup>127</sup> Nous reprenons ici la formulation des questions posées par Emmanuel Bury et Jean-Charles Darmon dans leur séminaire « Littérature et philosophie à l'âge classique », Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Paris IV-Sorbonne.

théorie philosophique des facultés de l'esprit humain, et non aux autres domaines comme la littérature. Par ailleurs, il faut bien admettre que le modèle scientifique adopté par Hobbes dans les idées qu'il développe à propos de la controverse suppose une critique de l'esprit brillant, du *wit* querelleur, mais cela ne permet pas d'y voir pour autant une opposition entre philosophie et littérature, ou entre science et rhétorique.



## ***Mind* et « nature humaine » chez Hume**

Éléonore LE JALLÉ

Le discours humien sur le *mind* repose sur un certain nombre d'exclusions. Je voudrais en retenir trois ici, la troisième valant comme une application de la première. Le repérage de ces exclusions devrait permettre aussi d'évaluer l'identification partout présupposée par Hume, mais finalement peu articulée, entre les « principes » de l'esprit humain et ceux de la nature humaine. Cette identification tacite doit-elle nous faire conclure à un strict recouvrement entre science de l'esprit et science de l'homme ?

### **1<sup>ère</sup> exclusion : l'essence du *mind*, les causes de ses principes les plus généraux, soit les « qualités originelles de la nature humaine »**

L'introduction du *Traité de la nature humaine* écarte d'emblée la question de l'essence de l'esprit (*essence of the mind*), une « essence » déclarée aussi « inconnue » que celle des objets extérieurs (SBN<sup>128</sup> p. xvii ; GF<sup>129</sup> p. 35). Et Hume de déclarer, qu'en conséquence, on ne saurait avoir du *mind* qu'une « notion de ses pouvoirs et de ses qualités », savoir qu'on obtiendra à force d'expériences et d'observations, et à force de réduire les principes qui

---

<sup>128</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby- Bigge, 2d ed. with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

<sup>129</sup> D. HUME, *Traité de la nature humaine* : livre I et appendice, trad. Ph. Barranger et Ph. Saltel, GF-Flammarion, 1995 ; livre II et *Dissertation sur les passions*, trad. J.-P. Cléro, GF-Flammarion, 1993.

gouvernent l'esprit aux « causes les plus simples et les moins nombreuses ». Je reviendrai sur la revendication par la philosophie morale du caractère « inconnu » de l'essence des objets extérieurs<sup>130</sup> : cette affirmation a partie liée avec l'exclusion du savoir des causes de ces premières perceptions de l'esprit que sont les « impressions de sensation ». Mais intéressons-nous d'abord au caractère déclaré « inconnu » de l'essence de *l'esprit*. Hume en déduit, comme allant de soi, l'exclusion suivante : « toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes *de la nature humaine* doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique » (*ibid.*, je souligne). Et Hume retraduit aussitôt cette exclusion dans les termes suivants : « je ne pense pas qu'un philosophe qui s'appliquerait si ardemment à expliquer les principes ultimes *de l'âme*, se révélerait un grand maître en cette science même *de la nature humaine* qu'il prétend expliquer ».

L'identité entre *mind* et « nature humaine » se trouve ici affirmée implicitement. Elle est présupposée par l'exclusion conjointe d'un savoir des qualités dernières de la nature humaine et d'une connaissance des principes ultimes de l'esprit. Prétendre découvrir ces qualités dernières ou ces principes ultimes serait aussi présomptueux que vain, chimérique et désespérant. L'équivalence est telle qu'au paragraphe suivant de l'introduction, Hume juge inutile de préciser à quel « sujet » appartiennent les principes mis au jour par la science de la nature humaine : « nous ne pouvons rendre raison de *nos principes les plus généraux et les plus raffinés*, si ce n'est par l'expérience que nous avons de leur réalité » (SBN p. xviii ; GF, p. 36, je souligne)<sup>131</sup>. C'est l'ancrage de la science de la nature humaine dans l'expérience qui importe à l'auteur, un ancrage qui revêt une double signification : 1. aucun principe (de

---

<sup>130</sup> Voir aussi *Traité*, II, 2, 6 : « l'essence et la composition des corps naturels sont si obscures qu'elles doivent nécessairement, dans nos raisonnements ou plutôt dans nos conjectures à leur propos, nous empêtrer dans des contradictions et des absurdités » (SBN p. 366 ; GF p. 215). Mais autant « la nature des corps » et « les causes secrètes de leurs opérations » sont selon Hume « hors d'atteinte de l'entendement humain », autant il n'est pas impossible de connaître les corps « par leurs propriétés extérieures, qui se révèlent aux sens » : c'est précisément l'affaire de la philosophie naturelle (*Traité*, I, 2, 5, SBN p. 64 ; GF p. 119).

<sup>131</sup> L'indétermination est la même au paragraphe suivant : « si l'on devait juger que cette impossibilité d'expliquer les principes ultimes est un défaut de la science de l'homme, etc. » (SBN, p. xviii ; GF p. 36).

l'esprit ou de la nature humaine peu importe) ne saurait être établi qui soit « au-delà de l'expérience », qui ne soit, autrement dit, « fondé sur son autorité » ; 2. la seule « raison » des principes, c'est « l'expérience que nous avons de leur réalité ». Et c'est cette deuxième assertion qui fonde l'exclusion d'un savoir des « raisons » des principes les plus généraux de l'esprit : qualités ultimes de la nature humaine *ou* – et c'est la même chose – principes ultimes de l'esprit.

Si les principes ultimes du *mind* s'identifient ainsi aux « qualités originelles et ultimes de la nature humaine », et si ces principes ou qualités s'avèrent aussi « inconnus » que l'essence de l'esprit, il est naturel de penser que réciproquement, *du côté du connaissable*, les principes de la nature humaine ne sont autres que les principes du *mind*. La science de la nature humaine s'identifierait ainsi avec une science de l'esprit. Nombre d'éléments vont dans ce sens. Les va-et-vient permanents entre « *mind* » et « *human nature* » auxquels se livre Hume dans l'introduction du *Traité* et dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*<sup>132</sup> invitent à cette identification. N'est-ce pas également la division du *mind* en deux types de perceptions – les « impressions » (sensations, passions, émotions) et les « idées », images plus faibles des premières – qui permet à Hume de faire surgir le « premier principe » *de la science de la nature humaine*, principe selon lequel toutes les idées simples proviennent d'impressions correspondantes (*Traité*, I, 1, 1) ? De surcroît, le « sujet » même du *Traité* – la nature humaine – trouve dans cette division des perceptions du *mind*, la base<sup>133</sup> du programme de sa propre « division », du moins pour les deux premiers livres (*Traité*, I, 1, 2). Enfin et surtout l'identité entre principes de la nature

---

<sup>132</sup> *L'Enquête* fait de la « géographie mentale » doublée d'une tentative de réduction des opérations de l'esprit à des principes généraux l'objet même de la « philosophie morale » ou « science de la nature humaine ».

<sup>133</sup> A deux différences près : 1. l'examen des « impressions de sensation » ne relève pas de la science de la nature humaine mais de la « philosophie naturelle », il n'en sera donc question qu'à l'occasion ; 2. puisque les « impressions de réflexion », « le plus souvent », proviennent des idées, l'ordre à première vue le plus naturel sera renversé, et les idées seront étudiées en premier lieu en dépit du principe de la préséance des impressions sur les idées. La division du sujet sera donc moins complète que celle des perceptions du *mind*, et l'ordre d'exposition différera de l'ordre d'apparition de ces perceptions.

humaine, principes du *mind* et même – tant que l'on s'en tient au livre I du *Traité* – principes de l'imagination, semble partout admise dans le *Traité*. Pour ne prendre qu'un exemple, le fait que le *mind* tende à ajouter des relations à des relations préexistantes afin de faciliter ses propres transitions de pensée est une « qualité » dont Hume précise qu'il « aura souvent l'occasion de [la] remarquer dans la nature humaine »<sup>134</sup>.

Tout ceci porte à croire que le livre III n'apporterait aucun principe nouveau concernant la nature humaine, le bloc formé par le livre I du *Traité* consacré à « L'entendement » et le livre II consacré aux « Passions » suffisant à décrire les éléments de l'esprit (idées, puis passions ou « impressions de réflexion ») et les principes qui les gouvernent. Pour Duncan Forbes, le livre III du *Traité* correspond ainsi à une « synthèse » qui fait suite à « l'analyse » des deux premiers livres. Hume s'alignerait de cette manière sur les deux phases méthodiques décrites par Newton dans la dernière Query de l'*Optique* et le livre III ne ferait qu'appliquer aux phénomènes qui concernent l'homme en société des principes découverts auparavant<sup>135</sup>.

Cette interprétation ne me paraît pas entièrement satisfaisante<sup>136</sup>. L'enjeu le plus explicite du livre III du *Traité* n'est-il pas d'établir les principes d'une approbation morale dont le livre II du *Traité* a seulement montré qu'elle était une « passion calme »<sup>137</sup> ? Que l'agrément et l'utilité soient les circonstances essentielles de cette appréciation est une découverte

---

<sup>134</sup> *Traité*, I, 4, 5, SBN p. 237 ; GF, p. 326.

<sup>135</sup> cf. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975, p. 104

<sup>136</sup> Il est indéniable que le livre III du *Traité* applique nombre des résultats établis dans les deux premiers. La caractérisation de la fabrique affective moyenne comme un composé d'égoïsme et de générosité limitée tire parti de l'examen, accompli au livre II, de la variation du degré de l'attention et de l'affection en fonction du degré d'éloignement d'autrui par rapport au moi. Le livre III fait intervenir les principes de sympathie et de comparaison déjà examinés au livre précédent. Il donne un rôle à l'éducation examinée au livre I en même temps que la coutume. Il fait jouer l'amour de la renommée examiné au livre II. Il montre que la détermination des circonstances de la propriété ou des objets de l'obéissance civile dépend fortement des propriétés de l'imagination établies au livre I. Il met également au premier plan l'inventivité de la nature humaine, capable d'enter la société sur une structure artificielle. Or cette inventivité est un fait de « réflexion » ou, pour le dire autrement, elle met en jeu le « changement de direction » d'une passion capable de passer de la violence à une calme prévision : ce thème de l'interchangeabilité de la passion violente et de la passion calme en fonction de la proximité ou de la mise à distance de l'objet est issu du livre II.

<sup>137</sup> *Traité*, II, 1, 1, SBN p. 276 ; GF p. 110.

propre au livre sur « La morale », une découverte qui relève de l'analyse. Plus essentiellement, il me semble que la description humienne de la méthode expérimentale propre à la philosophie morale<sup>138</sup>, et le rejet corrélatif d'une méthode expérimentale purement *introspective*, permettent à Hume de faire valoir dès l'introduction du *Traité* l'incomparable importance, pour une science de la nature humaine, de ces déterminations *morales* et *communautaires* que sont les goûts, les sentiments et les intérêts des hommes, de sorte que la science *de l'esprit* ne peut se passer d'une science *des relations et de l'interdépendance des esprits*. Quelles sont en effet, selon Hume, les « expériences » qui doivent servir de base à la science de l'homme ? Non pas les expérimentations introspectives, délibérées et irrémédiablement faussées qui consisteraient à placer son esprit « dans le même cas que [l'on] considère », troublant ce faisant « l'opération de [s]es principes naturels »<sup>139</sup>. Mais au contraire les expériences glanées « par une observation prudente de la vie humaine » et prises « *telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font apparaître dans le cours ordinaire du monde* »<sup>140</sup>. Bref, observer l'esprit dans les « différentes circonstances et situations où il est placé »<sup>141</sup>, ne revient pas selon Hume à opérer un retour réflexif sur ses propres opérations mais bien à observer « la vie humaine ». C'est dire que non seulement l'observation des goûts, des sentiments, et du comportement des hommes en tant qu'ils sont unis en société, a une dépendance étroite avec la science de l'homme<sup>142</sup> mais, plus

---

<sup>138</sup> Contrairement à elle, la philosophie naturelle a cet avantage et cette particularité de pouvoir sans dommage produire ses expériences à dessein : « quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans cette situation et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale d'une manière identique, c'est-à-dire en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste » (*Traité*, Introduction, SBN, p. xix ; GF p. 37).

<sup>139</sup> *Traité*, Introduction, SBN p. xix ; GF p. 37.

<sup>140</sup> *Ibid.*, je souligne.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. xvii ; p. 35.

<sup>142</sup> « Goûts », « sentiments », « hommes unis en société et dépendants les uns des autres » sont les objets respectifs de la morale, de la critique et de la politique : cf. Introduction du *Traité*, SBN p. xv ; GF p. 33. Hume nous dit au même endroit que ces trois sciences (avec la logique) ont une dépendance étroite avec la science de l'homme. Mais l'Avertissement placé en tête du *Traité* précise que c'est l'examen *complet* de l'entendement, des passions, *mais aussi* de la

encore, que cette observation est la base expérimentale indispensable à la science de l'homme. C'est dire aussi, je crois, que la science de la nature humaine déborde en un sens la science de l'esprit humain : au sens où elle prend pour objet, avec les principes *naturels* et la constitution *originelle* de l'esprit, l'interdépendance *des* esprits humains et leurs constructions communes *et artificielles*. On pourrait le dire d'une autre manière : la science de l'homme, c'est la science de l'esprit plongé dans son milieu<sup>143</sup>.

## 2<sup>ème</sup> exclusion : les causes dernières des perceptions du *mind*

La section I, 1, 2 du *Traité* exclut une autre question, qui vient compléter la première exclusion : sont déclarées « inconnues » les causes des premières perceptions du *mind* (les « impressions de sensation ») et avec elles, je vais y venir, les causes ultimes de toutes ses perceptions. Les impressions de sensation naissent « dans l'âme d'une manière originelle (*originally*), de causes inconnues »<sup>144</sup>. Ici encore, c'est la « cause ultime »<sup>145</sup> qui est inconnaissable : « pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison

---

morale, de la politique et de la critique qui formerait *dans son ensemble* le *Traité de la nature humaine*.

<sup>143</sup> Le milieu ici désigne moins une extériorité (fortement critiquée par Hume) que l'environnement humain du « système » de l'esprit, un environnement que l'esprit peut façonner et qui rétroagit sur ses déterminations originelles en leur donnant de nouveaux objets. Par exemple, la propriété qui est selon Hume une relation morale dépendant de l'artifice des hommes peut apparaître comme « la relation que l'on estime la plus étroite [entre le moi et un objet] et qui produit le plus communément la passion d'orgueil » (*Traité*, II, 1, 10, SBN p. 309 ; GF p. 148). Les multiples causes de l'orgueil et de l'humilité n'ont évidemment pas été prévues « par une constitution primitive de la nature » : « outre qu'elles sont incalculables, nombre d'entre elles sont les effets de l'art et proviennent, pour une part, de l'industrie, pour une autre du caprice ; pour finir, de la bonne fortune des hommes » (*Traité*, II, 1, 3, SBN p. 281 ; GF p. 116). Mais, pour cette raison même, l'examen des causes artificielles (richesses et propriété) ou « secondaires » (la renommée) de l'orgueil et de l'humilité s'avère indispensable à la mise au jour expérimentale des circonstances *essentielles et générales* dont dépend l'efficacité de *toutes* les causes de ces passions.

<sup>144</sup> SBN p. 7 ; GF p. 48.

<sup>145</sup> Sur les « causes ultimes » et les opérations du *mind*, voir aussi *Traité* I, 1, 7 : « les causes ultimes des actions de notre esprit, il est impossible de les expliquer. Il suffit que nous en puissions rendre compte d'une façon satisfaisante d'après l'expérience et par analogie » (SBN p. 22 ; GF p. 68).

humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence »<sup>146</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi Hume avait prévenu au tout début du *Traité*, qu'en utilisant le terme d'« impressions » pour désigner les perceptions les plus vives de l'esprit, il n'entendait pas exprimer « la manière dont nos perceptions vives sont produites dans notre âme » mais uniquement les perceptions en question<sup>147</sup>. Le diagnostic qui vaut pour les sensations vaut aussi, par résolution, pour toutes les perceptions du *mind*. En effet, le genre « idée » se ramène au genre « impression » puisqu'une idée se définit comme la copie d'une impression plus vive. Quant au genre « impression de réflexion » (qui inclut les passions, les désirs et les émotions de l'esprit), il provient lui aussi, en dernière analyse, des impressions de sensation. Une « impression de réflexion » se définit en effet comme une « impression nouvelle » produite par le retour dans l'esprit d'une *idée* de plaisir ou de douleur<sup>148</sup>. Or cette idée est elle-même la copie d'une impression sensible qui a fait percevoir à l'esprit « un certain genre de plaisir ou de douleur » : le chaud ou le froid, la soif ou la faim,

---

<sup>146</sup> I, 3, 5, SBN p. 84 ; GF p. 146. La première hypothèse est notamment adoptée par Locke ; la seconde fait sans doute allusion à la troisième méditation de Descartes (« peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue ») ; la troisième hypothèse est celle de Malebranche.

<sup>147</sup> I, 1, 1, note, SBN p. 2 ; GF p. 42. Repris dans l' *Enquête sur l'entendement humain*, section 2 (SBN p. 18 ; éd. « Le Livre de Poche » - 1999, trad. revue par D. Deleule - p. 62), avec la même allusion au manque d'un terme spécifique qui désignerait l'ensemble des perceptions les plus vives (sensations, passions, désirs et émotions), sans rien sous-entendre quant à la manière dont elles sont produites dans l'esprit.

<sup>148</sup> C'est en tout cas l'explication donnée dans la section I, 1, 2 du *Traité*, où il est précisé que les impressions de réflexion « dans une large mesure » dérivent de nos idées (SBN p. 7 ; GF p. 49). Tel est en effet le cas le plus *courant*. La réserve ici formulée permet à Hume d'évoquer au livre II du *Traité* un ordre d'apparition différent : celui où les passions sont « immédiatement » issues des impressions de sensation, sans que soit requise l'interposition d'une idée. L'alternative est alors clairement formulée : « les impressions secondaires ou réflexives sont telles qu'elles procèdent de quelque impression originale, *soit immédiatement, soit par l'interposition de son idée* » ; « les douleurs et les plaisirs corporels, *qu'ils soient sentis ou conçus par l'esprit*, sont la source de multiples passions » (II, 1, 1, SBN p. 275-276 ; GF p. 109-110, je souligne). La mise en valeur de cette alternative motive vraisemblablement le remplacement du terme « impressions *de réflexion* » (vocable qui renvoie au rôle de l'intermédiaire idéal et qui a, de surcroît, une résonance lockienne) par le terme « impressions *secondaires* », moins connoté.

etc. La même chose vaut encore pour les idées copiant les impressions de réflexion, pour les impressions de réflexion issues de ces dernières idées, etc. Par résolutions successives, la seule « raison » de l'apparition de perceptions dans l'esprit n'est jamais que l' « expérience de la réalité » de ces premières apparitions que sont les impressions de sensation. Les *causes* de ces apparitions demeurent quant à elles inconnues.

Mais Hume ne s'en tient pas sans faillir à cette prudente exclusion sceptique. Pour être déclarées « inconnues », les causes des impressions de sensation n'en sont pas pour autant systématiquement déclarées inconnaisables. Ainsi, à peine Hume a-t-il prononcé la première affirmation qu'il fait allusion à l'examen de nos sensations par l'anatomie et par la philosophie naturelle<sup>149</sup>. Ne peut-on penser que la simple évocation d'un tel examen anatomique est déjà une manière de « choisir » entre les trois causes dernières des impressions de sensation qu'une philosophie morale sceptique se fait un devoir de poser comme équivalentes : l'objet extérieur, le pouvoir créateur de l'esprit, l'Auteur de notre être ? Et surtout, la philosophie morale elle-même n'est pas absolument muette sur la question. Dans la section consacrée à l'immatérialité de l'âme, Hume semble bien d'une certaine manière se prononcer sur le sujet. N'y précise-t-il pas en effet qu'il serait trop précipité de conclure, à partir de la seule considération des idées, « qu'il est impossible que le mouvement puisse jamais produire la pensée, ou qu'une position différente des parties puisse donner naissance à une passion ou à une réflexion différente »<sup>150</sup> ? Mieux, Hume nous dit qu'on a cette expérience, chacun pouvant « percevoir que les différentes positions de son corps changent ses pensées et ses sentiments ». Ainsi donc « le mouvement peut être, et il est effectivement la cause de la pensée et de la perception », tant il est vrai qu'ils se trouvent constamment unis l'un à l'autre<sup>151</sup>. Hume a beau revenir, un peu plus loin, à plus de prudence (« la matière et le mouvement peuvent souvent être considérés comme les causes de la pensée, pour autant que nous ayons une

---

<sup>149</sup> I, 1, 2, SBN p. 8 ; GF p. 49.

<sup>150</sup> I, 4, 5, SBN p. 247-48 ; GF p. 337-338.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 248/338.



notion quelconque de cette relation »<sup>152</sup>, Hume a beau se tenir résolument à l'écart de la question de la « substance de l'esprit »<sup>153</sup>, en se prononçant sur la cause de la pensée, Hume, me semble-t-il, se prononce également sur la *nature* des causes dernières des perceptions, éliminant du moins des possibles dans l'assignation de leur origine. C'est ainsi que Hume peut écrire désormais au livre II du *Traité* que les impressions de sensation « sont telles qu'elles naissent dans l'âme, sans perceptions qui les précèdent, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application des objets aux organes extérieurs »<sup>154</sup>. *Exit* le pouvoir créateur de l'esprit et l'Auteur de la nature. Les causes ultimes des impressions de sensation sont physiques ou physiologiques : les impressions de sensation, affirme Hume désormais, « dépendent de causes naturelles et physiques » et c'est bien *pourquoi* elles relèvent « des sciences de l'anatomie et de la philosophie naturelle »<sup>155</sup>.

Résumons : on peut avoir du *mind* une « notion de ses pouvoirs et de ses qualités », on peut en connaître les effets, les principes les plus généraux, on peut avoir une idée de la « cause de sa pensée ». Sont exclus de la connaissance qui touche le *mind*, son « essence » ou sa « substance », les *causes* de ses principes les plus généraux, c'est-à-dire les « qualités originelles ultimes de la nature humaine ». Enfin, la philosophie morale n'est pas absolument muette touchant la *nature* des causes de l'apparition des impressions dans l'esprit.

### **3<sup>ème</sup> exclusion : les causes de l'attraction dans le monde mental**

Cette troisième exclusion peut apparaître comme un cas particulier de la première. Elle permettra de mieux préciser ce que l'on peut connaître touchant les « principes » du *mind*. Le contexte doit être rappelé (section I, 1, 3). Mémoire et imagination sont deux facultés qui font réapparaître en idées les

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 250/340.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 248/338.

<sup>154</sup> II, 1, 1 SBN p 275 ; GF p. 109.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 275-276 ; p. 110.

impressions qui ont été « présentes » à l'esprit. Les idées font leur « apparition » dans l'esprit de deux manières différentes selon que la répétition est le fait de l'une ou de l'autre faculté. La mémoire fait conserver à l'idée un « degré considérable de vivacité » ; par l'imagination en revanche, l'impression répétée perd un peu de sa vivacité (idée « effacée », « faible et languide ») ou toute sa vivacité (« idée parfaite »). La connexion des idées dans la mémoire est inséparable : cette faculté, quand elle est fiable, préserve non seulement la forme des impressions originelles mais aussi leur ordre d'apparition. L'imagination est libre au contraire « *de transposer et de changer ses idées* », de les séparer, ou de les unir à son gré en idées complexes éventuellement fantaisistes<sup>156</sup>. L'imagination ne laisse pas cependant d'être guidée par des « principes universels »<sup>157</sup>. Un « principe d'union », qui n'est pas une « connexion inséparable » puisque sa « force douce » ne l'emporte que « couramment », associe nos idées. Trois qualités des idées font naître ce « principe d'union » (*uniting principle*) ou cette « association » : ressemblance, contiguïté, relation de cause à effet. C'est ici qu'intervient la troisième exclusion : les *causes* de cette « attraction » qui unit les idées simples dans le monde mental sont, écrit Hume, « pour la plupart inconnues et doivent être ramenées à des qualités *originelles* de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer »<sup>158</sup>. Le principe de l'attraction des idées dans l'imagination est lui-même bien connu par ses effets mais il ne saurait être expliqué par des causes plus générales que lui. L'inspiration newtonienne est plus patente encore que dans l'introduction du *Traité*. Newton déclarait lui aussi inconnaisables, ou plutôt plaçant hors du champ de l'expérience, les *causes* du principe de l'attraction universelle. La section de l'*Enquête sur l'entendement humain* consacrée à « L'association des idées » précise en quoi la tentative de résolution des effets de cette association en « principes généraux » diffère d'une investigation touchant la cause ultime de l'association. L'effort de généralisation se trouve rapporté à un simple effort de

---

<sup>156</sup> I, 1, 3, SBN p. 10 ; GF p. 51.

<sup>157</sup> I, 1, 4, SBN p. 10 ; GF p. 53.

<sup>158</sup> SBN p. 13 ; GF p. 56.

complétude dans l'énumération des principes de connexion entre idées : l'effort consiste à multiplier les exemples d'association d'idées, à « examiner avec soin les principes » qui les relient et à « n'abandonner notre recherche qu'après avoir atteint des principes aussi généraux que possible dans lesquels les premiers principes puissent rentrer »<sup>159</sup>.

L'énumération des trois principes de l'association des idées est-elle vraiment tout ce que l'on peut en connaître ? Une fois encore, la philosophie naturelle ne manque pas d'être convoquée par l'auteur du *Traité* : « lorsque j'ai admis les relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité comme principes d'union entre les idées, sans en examiner plus avant les causes, c'était plus pour suivre ma première maxime, qui dit que nous devons, en fin de compte, nous contenter de l'expérience, que faute de quelque chose de spécieux et de plausible que j'aurais pu développer sur ce sujet. Il eût été facile de procéder à une dissection imaginaire du cerveau et de montrer pourquoi, lorsque nous concevons une idée quelconque, les esprits animaux s'infiltrent dans toutes les traces contiguës et réveillent les autres idées qui sont reliées à la première »<sup>160</sup>. Hume s'est ainsi retenu de recourir à la physiologie pour expliquer les relations d'idées ; il s'y laisse finalement aller « pour rendre compte des erreurs qui résultent de ces relations »<sup>161</sup>. Où l'on voit aussi que les causes ultimes des principes les plus généraux de l'esprit (ici : celles de l'association des idées) rejoignent en définitive les causes ultimes de ses premières perceptions : ce sont bel et bien des causes « naturelles et physiques ». La philosophie morale de Hume a donc beau, à de multiples reprises, déclarer inconnues les « causes ultimes » et renvoyer à la philosophie naturelle et à l'anatomie l'examen des impressions de sensation, il me semble qu'elle se prononce en plusieurs occurrences sur la nature (physique) de ces causes, ce qu'atteste aussi – paradoxalement – le renvoi récurrent et faussement prudent de la philosophie morale à la philosophie naturelle.

---

<sup>159</sup> SBN p. 24 ; « Le Livre de Poche » p. 72.

<sup>160</sup> I, 2, 5, SBN p. 60 ; GF p. 115.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 60/116.