



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada  
K1A 0N4

## CANADIAN THESES

## THÈSES CANADIENNES

### NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

### AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

**THIS DISSERTATION  
HAS BEEN MICROFILMED  
EXACTLY AS RECEIVED**

**LA THÈSE A ÉTÉ—  
MICROFILMÉE TELLE QUE  
NOUS L'AVONS REÇUE**

THEORIE EMPIRIQUE DE CONNAISSANCE  
ET THEORIE POLITIQUE CHEZ JOHN LOCKE

André Régimbald

Thèse présentée à L'Ecole des Etudes supérieures  
de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention  
de la Maîtrise ès Arts.

Science politique



André Régimbald, OTTAWA, Canada, 1987.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-36537-4



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

Des remerciements doivent être adressés à Mme Koula Mellos, la directrice de cette thèse, qui a été d'une aide indispensable à toutes les étapes de notre démarche.

Egalement, un remerciement tout spécial à Carol-Ann Croteau ainsi qu'à tous mes ami(e)s qui ont, pendant de longues années, partagé mes angoisses et mes doutes.



A mon père

LA GRENOUILLE QUI SE VEUT FAIRE  
AUSI GROSSE QUE LE BOEUF

Une grenouille vit un boeuf

Qui lui sembla de belle taille.

Elle qui n'était pas grosse en tout comme un oeuf,

Envieuse s'étend, et s'enfle, et se travaille

Pour égaler en grosseur,

Disant : Regardez bien, ma soeur;

Est-ce assez? dites-moi; n'Y suis-je point encore?

Nenni. -- M'y voici donc? -- M'y voilà?

- Vous n'en approchez point. La chétive pécore

s'enfla si bien qu'elle creva.

Le monde est plein de gens qui ne sont pas plus sages :

Tout Bourgeois veut bâtir comme les grands Seigneurs,

Tout petit Prince a des Ambassadeurs,

Tout Marquis veut avoir des Pages.

La Fontaine

(1665)

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE PREMIER	
<u>Le XVII<sup>e</sup> siècle anglais</u>	
Perspective théorique .....	12
I. Le <u>cadre</u> socio-historique .....	14
II. Le cadre philosophique .....	39
CHAPITRE SECOND	
<u>Locke, Dieu, le monde et les hommes</u>	
Considérations générales .....	51
- homme bourgeois/homme universel .....	52
I. Matérialisme et métaphysique chez John-Locke .....	55
- Le bonheur .....	63
- La présence de Dieu .....	70
- Le bonheur, le paradis et la conduite morale .....	75
II. L'approche théorique de Locke .....	87
La nature du sujet .....	92
- Le corps humain .....	92
- L'esprit humain .....	95
- L'unité du corps et de l'esprit .....	102
La nature de l'objet .....	112
- La substance .....	113

## CHAPITRE TROISIEME

### -La théorie épistémologique

I. L'inexistence des idées innées .....	121
II. La théorie des idées .....	145
- L'origine des idées .....	145
- Les idées simples et les idées complexes .....	153
- L'origine de la conscience .....	156
- La Raison .....	162
- L'origine de la rationalité .....	172
- La Raison, l'autonomie et la liberté .....	177

## CHAPITRE QUATRIEME

### Théorie épistémologique et théorie politique

Considérations générales .....	188
I. La théorie politique de John Locke .....	194
L'état de nature .....	200
- La loi de nature .....	203
De l'état de nature à la société civile .....	217
- La naissance de l'autorité .....	227
II. Théorie empirique de connaissance et théorie politique : le lien organique .....	234
- La conception du travail .....	234
L'autorité, la propriété, la rationalité, l'autonomie et la liberté .....	262
L'hypothèse de M. Milam .....	277

CONCLUSION ..... 291

BIBLIOGRAPHIE ..... 306

## INTRODUCTION

La pensée philosophique de John Locke, c'est la double expression d'une seule et même oeuvre. A la fois un penseur politique et un épistémologue, Locke demeure l'un des philosophes libéraux les plus commentés. La littérature qui existe à son sujet est considérable : biographies, correspondance, essais, études et un nombre incalculable d'articles de toutes sortes témoignent de l'intérêt qu'on lui porte encore aujourd'hui.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que le XX<sup>e</sup> siècle s'intéresse à une pensée issue du XVII<sup>e</sup> siècle puisque l'expérience politique de l'Angleterre exerça une influence certaine sur le reste de l'Europe occidentale et jusqu'au confin de l'Empire britannique, influence qui marque encore aujourd'hui les traditions parlementaires de plusieurs Etats. En outre, que l'on réfléchisse et l'on verra que les thèmes et les principes qui se trouvent dans la philosophie lockienne sont encore des préoccupations de nos sociétés modernes : le rôle et la place de l'Etat dans la société, liberté individuelle et liberté d'autrui; la démocratie, la propriété privée et la propriété collective, les droits humains, etc. Même la conception anthropomorphique de Dieu n'est pas exclue de ces préoccupations. Ainsi, malgré les siècles, la philosophie de John Locke touche encore le coeur de notre monde.

John Locke, à l'instar de ses collègues, moins connus, mais tout aussi importants, participe directement à la diffusion de la doctrine de l'empirisme qui, à son époque, constitue le noyau philosophique et scientifique autour duquel se réunit l'intelligentsia progressiste de l'Europe.

Mais l'empirisme n'est pas qu'un mouvement ou une doctrine scientifique : l'empirisme constitue une révolution de la pensée qui transforme la façon de voir le monde et les hommes. C'est là toute l'importance de la chose. Car l'empirisme repense l'esprit humain et le monde de la matière, mais en les repensant il sollicite le réaménagement de leur rapport ce qui, selon nous, ne pouvait que déboucher sur une contestation de l'ancien ordre humain. Nous allons voir que l'empirisme porte en lui-même ses propres exigences politiques.

On ne peut pas dire que la participation de Locke à la vie intellectuelle de son temps soit passé inaperçue. Bien au contraire, pendant que l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain suscite des débats orageux au sein de l'élite intellectuelle anglaise, les deux Traités du gouvernement civil font scandale parmi les défenseurs de la monarchie. Mais non content d'avoir marqué son époque, Locke connaîtra également la gloire au-delà du tombeau puisque moins d'un siècle après sa mort ses deux Traités devinrent la bible politique de la jeune révolution américaine.

En tant qu'homme, Locke vécut les remous d'un siècle agité où la guerre civile, les luttes parlementaires et les coups d'Etat marquèrent les années de sa jeunesse et de sa maturité, alors qu'en tant que philosophe, il connut la raillerie, les polémiques et l'exil, mais aussi la célébrité et à la fin de sa vie, la profonde reconnaissance de ses contemporains. Entre ces deux statuts, point de contradiction puisque John Locke est véritablement le fils de son époque. Nous considérons que l'ensemble de son oeuvre reflète les conditions sociales et les contradictions de son temps.

Que Locke ait été l'apologiste de la classe bourgeoise montante, cela ne fait aucun doute. Lui-même de condition bourgeoise, son cheminement intellectuel à travers, d'abord, la médecine et ensuite, la philosophie, l'amena tout naturellement à prendre partie pour le camp des Whigs : ardents défenseurs de la prérogative du Parlement et de la sainte propriété. Ainsi, les deux Traité du gouvernement civil publiés en 1690 avaient, entre autres, pour but de jeter les bases d'une démocratie parlementaire permanente qui, surtout avant 1688, se trouvait constamment menacée par les prétentions absolutistes de la monarchie.

Mais Locke n'était pas qu'un théoricien politique, il était également un épistémologue. A une époque où la science et la philosophie ne faisaient qu'un, il n'y avait pas de contradiction à ce qu'un médecin -- par surcroît instruit de la doctrine empiriste -- fasse de la philosophie, comme il

n'y en avait pas non plus à ce qu'un philosophe s'occupe d'astronomie ou de physique. Locke s'intéressa donc au problème de la connaissance, mais ce n'est pas le hasard qui le conduisit dans cette recherche. Ayant embrassé l'empirisme et plus spécifiquement, la théorie corpusculaire, Locke fut amené à se pencher sur l'esprit humain dans la mesure où les postulats et les principes de l'empirisme imposaient, selon les mots mêmes de Georges Gusdorf, "une nouvelle pensée de la pensée"<sup>1</sup>.

Mais l'empirisme est lui-même issu d'une révolution de la pensée qui a ses racines dans la pensée renaissante, pensée qui véhiculait "l'intelligibilité mécaniste". En fait, ces transformations intellectuelles eurent pour origine l'éclosion et l'expansion du matérialisme issue de la puissance montante du capital marchand au Moyen Age.

La puissance de cette classe marchande et, plus tard, industrielle, sapa les bases traditionnelles de la société féodale. La réalité sociale se transforma rapidement surtout dans les formations sociales où le capital marchand constituait une puissance économique et sociale importante.

---

1. Bien que Georges Gusdorf emploie cette expression dans le cadre de la pensée renaissante, nous trouvons qu'elle s'applique merveilleusement à l'empirisme du XVII<sup>e</sup> siècle. Georges Gusdorf, La révolution galiléenne, Payot, Paris, 1969, p. 220.

Tel fut le cas de l'Angleterre et de la Hollande du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans ces conditions, il était normal qu'une tout autre réalité sociale nécessite une tout autre approche de l'épistémologie, alors que tout nouvel ordre épistémologique a pour contenu nécessaire une tout autre approche de la réalité sociale. La théorie épistémologique de John Locke incarne justement ce mouvement dialectique où de nouvelles conditions sociales nécessitent une nouvelle approche de l'essence humaine et de la chose sociale, en général. Alors qu'en retour, une nouvelle approche de l'homme et de la société exige la transformation des conditions sociales existantes afin que les institutions humaines s'harmonisent avec les prémisses de la nouvelle ontologie. Car c'est de cela dont il s'agit pour les empiristes du XVII<sup>e</sup> siècle anglais : accorder l'organisation sociale et politique aux postulats ontologiques de leur propre philosophie considérée comme la vérité universelle, vérité que la volonté divine légitimise.

Dans cette optique, la césure apparente entre l'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique disparaît au profit d'une solide union idéologique. Selon nous, il y a une interpénétration de l'une dans l'autre de sorte que cette discipline scientifique qu'est l'épistémologie se rapporte à cette discipline philosophique qu'est la pensée politique et vice versa. L'une a des effets sur l'autre dans un rapport de détermination mutuelle.

Toute théorie politique s'appuie invariablement sur une conception donnée de la nature humaine, si tel n'était pas le cas, les principes politiques n'auraient aucune base solide sur laquelle s'appuyer. Ainsi, revendiquer la liberté, pour les empiristes, c'est poser non seulement le droit inaliénable à la liberté, mais c'est aussi et surtout fonder ce droit sur l'essence humaine elle-même. Ce qui aboutit à l'inviolabilité de la liberté et à son impossible suppression dans la société des hommes. Comment, en effet, nier un droit qui est ancré dans la nature même du sujet humain? C'est le rôle de l'épistémologie à voir à ce que la liberté soit une faculté inhérente à l'essence humaine, c'est à l'épistémologie de fonder théoriquement la réalité de la liberté dans les facultés internes de l'homme.

Dans ce cas, la filiation entre théorie épistémologique et théorie politique ne peut plus faire de doute. Bien qu'il existe chez Locke une théorie politique et une théorie épistémologique, les commentateurs de sa pensée philosophique se sont obstinés à ne voir aucune unité possible, aucun lien organique entre ces deux oeuvres. Bien peu d'auteurs ont fait remarquer leur cohérence théorique et rares sont ceux qui prennent la peine d'étudier ce qui les unit étroitement.

La littérature qui porte sur la théorie politique de notre auteur est considérable, tout comme, d'ailleurs, celle qui a pour sujet sa théorie empirique de connaissance. Mais

en ce qui concerne les études ou les essais susceptibles de montrer le lien actif qui unit la théorie épistémologique et la théorie politique de l'auteur anglais, notre recherche bibliographique s'est butée au silence des interprètes de l'oeuvre lockienne, même les plus célèbres. Sauf dans un rare cas. Ce cas unique -- l'article du commentateur américain Max Milam -- sera soumis, en temps et lieu, à l'appréciation du lecteur. Ainsi, cette thèse est pertinente et tout à fait à propos puisque la littérature sur le sujet est rarissime. Par contre, elle laisse à l'auteur tout le poids de l'argumentation et par le fait même, tous les risques inhérents à la nouveauté. C'est pourquoi nous en appelons à l'indulgence du lecteur.

Le but de cette thèse vise donc à expliquer la filiation idéologique et théorique entre la théorie empirique de connaissance et la théorie politique de John Locke. Plus précisément, il s'agit de découvrir le lien organique qui unit deux oeuvres apparemment dissemblables mais, selon nous, tout à fait unies dans leur logique et dans leur cohérence. Nous croyons que ce <sup>s</sup> lien organique qui lie la théorie épistémologique et la théorie politique de Locke, c'est la notion et la place qu'il accorde au travail. En effet, tandis que l'expérience sensible constitue la base théorique de l'empirisme lockien, le travail -- qui est au centre même de la théorie politique de Locke -- constitue la forme de

l'expérience sensible renouvelée du sujet humain. C'est là l'hypothèse centrale de notre thèse.

Le lecteur sera surtout appelé à saisir les faits suivants : sans l'expérience sensible, le processus de la pensée ne saurait avoir lieu, y compris le processus dynamique et vital de la Raison déductive. Car l'empirisme lockien nous enseigne que la Raison humaine -- à l'instar des autres facultés de l'esprit -- nécessite, pour sa mise en marche, l'activité incessante des objets extérieurs sur nos sens -- ce qu'est l'expérience sensible.

C'est donc à travers l'activité personnelle et universelle du travail que le sujet en arrivera à activer les facultés de son esprit, facultés qui sont, dans le cadre de la théorie épistémologique de notre auteur, des virtualités. Il importera de comprendre que le travail, en tant qu'expérience sensible, déclenchera non seulement tout le processus de la pensée, mais aussi et surtout le processus rationnel du sujet pensant : le travail, chez Locke, sera un travail raisonné. Mais comme le travail est pour Locke le fondement de la propriété et que cette propriété est, selon ses arguments, du travail accumulé, la propriété constituera alors le visage matériel de la Raison. En effet, en elle, s'incarnera toute la rationalité de l'homme lockien, cet homme qui, on le verra bien, sera à l'image du bourgeois rationnel, propriétaire de ses biens et de sa personne. On devine aisément où conduit

une telle logique : vers la nécessaire protection des propriétés. Ce sera, à n'en pas douter, la tâche ultime de l'autorité politique qui trouvera, à l'intérieur du cadre politique lockien, sa justification et ses devoirs.

Nous n'avons pas voulu nous en tenir à la seule analyse du rapport existant entre la théorie de la connaissance et la théorie politique de Locke parce que ces oeuvres ne sont que des éléments constitutifs -- les plus importants, il va sans dire -- d'un système philosophique beaucoup plus vaste. Il était impossible de laisser tomber la totalité pour ne s'attacher qu'au centre de cette totalité; cela eût été une grave omission de notre part et n'aurait contribué en rien à la clarification de notre problématique. C'est parce que nous avons su insérer la théorie épistémologique et la théorie politique dans l'ensemble du système philosophique de Locke que nous en sommes arrivés à démontrer leur filiation et leur lien logique.

C'est donc dire que la limpidité de l'analyse ne saurait se passer de la totalité du système philosophique de notre auteur. C'est pourquoi notre thèse touche à un ensemble de prédicats et de principes qui, à première vue, semble loin de notre sujet, mais qui, dans les faits, n'en constitue pas moins les matériaux de ce gigantesque édifice qu'est la philosophie lockienne.

A vrai dire, la pensée philosophique de John Locke forme un système cohérent dans lequel coexiste un ensemble de rapports humains, rapports que l'empirisme lockien -- à l'instar de la pensée renaissante -- s'acharne à renouveler, c'est-à-dire à réinventer. En effet, nous verrons que l'empirisme de Locke renouvelle plusieurs rapports : 1) il renouvelle le rapport de l'homme avec lui-même (la dualité corps/esprit), 2) il renouvelle le sens de la nature elle-même, 3) il renouvelle le rapport de l'homme avec la nature, 4) il renouvelle le rapport de l'homme avec Dieu, 5) il renouvelle la relation triangulaire entre Dieu, l'homme et la nature et enfin, 6) il renouvelle le rapport politique entre l'individu, la collectivité et l'Etat. C'est à l'intérieur de l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain, du Deuxième traité du gouvernement civil et de l'Essays on the law of nature que se manifeste l'ensemble de ces nouveaux rapports.

Dans le but d'atteindre à la fois la compréhension de cet ensemble et celle de notre problématique, nous avons divisé notre travail en quatre chapitres. Le premier chapitre constitue le cadre socio-historique et philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle anglais. Ce chapitre est une nécessité puisque l'oeuvre de John Locke ne saurait se comprendre sans le contexte de son époque. Le second chapitre constitue, proprement dit, l'aspect ontologique de la philosophie

lockienne. Nous allons y examiner la face matérialiste et métaphysique de cette philosophie ainsi que l'approche théorique qui la détermine. Dans le troisième chapitre, la théorie épistémologique de notre auteur sera l'objet essentiel de notre analyse et enfin, dans le quatrième chapitre, nous tenterons une synthèse des chapitres premier, deuxième et troisième en y incorporant la théorie politique et la force agissante de la loi de nature. C'est là que doit se réaliser la pleine cohérence de la philosophie lockienne, c'est à l'intérieur de ces pages que doit être prouvée l'hypothèse centrale de cette thèse:

## CHAPITRE PREMIER

Le XVII<sup>e</sup> siècle anglaisPerspective théorique

Nous croyons fermement que l'ensemble de l'oeuvre philosophique de John Locke doit être saisi à la lumière des conditions sociales et des contradictions de son temps. En effet, nous acceptons la théorie matérialiste -- développée par Marx -- selon laquelle il existe un rapport dialectique entre la pratique sociale et la théorie. Dans la mesure où notre thèse s'intéresse à la philosophie lockienne (produit conceptuel historiquement déterminé), les conditions objectives dans lesquelles naît cette philosophie nous importe puisqu'elles expliquent son contenu. Il faut donc partir du réel pour aboutir au monde des idées, il faut partir des conditions socio-économiques du XVII<sup>e</sup> siècle anglais pour aboutir à la pensée philosophique lockienne.

Ainsi, le dynamisme de l'idéologie ne saurait s'expliquer sans la compréhension du rapport réel que les hommes entretiennent entre eux, tout comme l'évolution de ces rapports ne saurait être saisie sans le dynamisme de l'idéologie, c'est-à-dire sans la force agissante de cette dernière. Il y a, selon nous, une interpénétration

dialectique qui peut être comprise de la façon suivante : les conditions objectives pénètrent le monde idéologique et lui donne son contenu, alors que le monde idéologique pénètre le monde réel tout en agissant sur lui. Ce processus fascinant anime les forces et les contradictions en présence dans la sphère sociale et les pousse vers leur propre dépassement. C'est pourquoi nous sommes en droit de parler de la souveraine puissance de l'idéologie dans la société des hommes.

C'est de cette façon que l'émergence de nouvelles conditions sociales, elles-mêmes issues de nouvelles conditions économiques, ne peut que déboucher sur le renouvellement des idées et des moeurs qui ont cours dans la société, c'est-à-dire elle ne peut aboutir qu'à la contestation de l'ancien ordre idéologique. Tout spécialement dans le cas où les nouvelles conditions socio-économiques en question sont arrivées à maturité. Ce qui était, à n'en pas douter, la situation de l'Angleterre des Stuarts.

L'oeuvre philosophique de John Locke constitue le visage concret de ce processus puisque issue de sa société, elle y retourne pour alimenter un débat intellectuel intense et agir sur l'esprit des hommes, c'est-à-dire sur leur représentation du monde ou ce que doit être ou ne pas être leur propre monde. Car, avouons-le, la philosophie lockienne -- surtout dans sa partie politique -- aura la prétention de juger ce qui, dans la société humaine, doit être ou ne pas être. Bien que

l'objectif suprême de cette thèse ne vise pas à montrer en détail le rapport dialectique entre d'une part, l'oeuvre philosophique de Locke et d'autre part, les conditions socio-économiques de son époque, il n'en demeure pas moins que nous gardons à l'esprit cette réalité. Ceci nous amène maintenant au XVII<sup>e</sup> siècle anglais proprement dit où le bouillonnement des contradictions de la société anglaise doit nous faire apprécier le système philosophique lockien.

### I. Le cadre socio-historique

Le XVII<sup>e</sup> siècle anglais, c'est l'histoire agitée d'un siècle qui, à chaque jour, pose les bases d'un ordre nouveau qui reste à venir. Le XVII<sup>e</sup> siècle anglais c'est aussi plus de quatre-vingts ans d'agitation politique, de fortunes diverses, de guerres intestines et de coups d'Etat qui constituent, pour ainsi dire, la face éclairée d'une contradiction qui demeure, somme toute, enracinée profondément dans la société anglaise. Car, le XVII<sup>e</sup> siècle anglais c'est le siècle où s'affrontent deux mondes antagonistes conscients de jouer leur avenir, sinon leur existence. Le siècle de Locke c'est la lutte entre un monde qui finit et un monde qui commence, entre le mode de production féodal déclinant et l'essor économique du capitalisme marchand et industriel; c'est, enfin, la conscience d'un bouleversement

irréversible des idées et des moeurs qui aura des répercussions au siècle suivant, si joliment nommé : le siècle des Lumières. On peut dire que la société anglaise contribuera énergiquement à l'émergence de cette "lumière" restée trop longtemps obscurcie par des siècles de dogmatisme religieux et d'intolérance politique. Ce sera alors le triomphe et le règne tout-puissant de la Raison que la Révolution française saura si bien déifier.

La société anglaise participera à l'affaiblissement idéologique et politique du monde féodal parce qu'elle expérimente, plus que toute autre, l'antagonisme fondamental qui marque, à cette époque, le reste de l'Europe occidentale : la coexistence -- dans des conditions difficiles -- d'une monarchie et d'une aristocratie qui tirent de la propriété foncière l'essentiel de leurs revenus et d'une bourgeoisie de plus en plus puissante composée par les grands capitalistes londoniens, la gentry, les armateurs, les manufacturiers, les maîtres des mines, ainsi que par les petits commerçants des villes.

Or, dans la mesure où le succès commercial et industriel accroît l'importance économique de la bourgeoisie anglaise, on peut dire qu'elle accroît indirectement le fossé qui la sépare de la noblesse foncière. C'est justement le cas au début du siècle puisque dans le giron des progrès du capitalisme anglais, lié surtout au grand commerce maritime, l'Angleterre

des années 1603 à 1640 connaît un essor industriel incontestable. De 1608 à 1633, la production houillère double, tandis que l'industrie des textiles et les chantiers navals augmentent leur production<sup>1</sup>. Dès 1640, nous dit Christopher Hill : "(...) England produced three times as much coal as the rest of Europe put together<sup>2</sup>."

A la même époque, l'émergence de nouvelles industries telles que la production de canons (cannon founding), des raffineries de sucre et de production de papier contribuent également à élargir les bases commerciales de l'Angleterre tout comme d'ailleurs, l'essor de nouvelles techniques dans le secteur important de la métallurgie (iron, steel and copper)<sup>3</sup>.

Du côté agricole, l'essor industriel du textile provoque à la campagne la transformation rapide des terres arables en pâturages aménagés pour l'élevage du mouton. Ce mouvement des "enclosures" antérieur au XVII<sup>e</sup> siècle, mais particulièrement actif à l'époque, profite d'abord à la gentry de l'Est et du Sud, c'est-à-dire à ces gentilshommes campagnards, capitalistes

---

1. François Lebrun, Le XVII<sup>e</sup> siècle, Paris, Librairie Armand Colin, 1967, p. 131.

2. Christopher Hill, The Century of revolution 1603-1714, London and Edinburgh, Nelson, 1964, p. 20.

3. Ibid.

agricoles, propriétaires de leurs terres mais non nobles pour qui la richesse passe avant tout par la constitution d'un cheptel important. Or ce processus, malgré les efforts législatifs de l'Etat féodal en vue d'enrayer ce fléau, entraîne de graves conséquences pour la paysannerie expropriée qui oscille entre la famine et la révolte ouverte d'une part, et la prolétarianisation dans les villes, d'autre part.

Cependant, l'essor du capitalisme industriel anglais étroitement subordonné à ses débuts à la vitalité du commerce interne et externe, se heurte aux contraintes économiques et politiques des Stuarts, Jacques I<sup>er</sup> et Charles I<sup>er</sup>. En effet, leur stratégie économique ne se comprend qu'à la lumière des luttes qui les opposent eux-mêmes, et une partie importante de l'aristocratie foncière, à la bourgeoisie montante. Les éléments de cette stratégie nous affirme Christopher Hill : "(...) was to support the monopoly London export companies against interlopers, to slow industrial development and control it through guilds and monopolies, to suppress middlemen<sup>4</sup>."

La concentration du commerce extérieur et intérieur entre les mains d'un petit groupe de marchands extrêmement

---

4. Hill, op. cit., p. 29.

riche freine non seulement l'expansion du commerce, mais permet aussi à l'Etat féodal d'intervenir directement dans le domaine économique par le biais de son pouvoir législatif et des prérogatives royales.

Le but de cette intervention est d'assurer à l'aristocratie foncière les bases économiques de sa domination, c'est-à-dire le maintien de ses privilèges féodaux et par le fait même, de contrôler l'évolution du capital commercial qui tend à s'étendre au détriment de la propriété foncière.

Cependant, la monarchie et une fraction de l'aristocratie terrienne profitent largement des monopoles dans la mesure où la vente des chartes royales (nécessaires à la constitution légale d'un monopole) contribue souvent à résoudre les problèmes fiscaux du roi, tandis que certains hauts personnages de la Cour se livrent au trafic d'influence pour le compte de riches marchands et que d'autres, plus avisés, investissent dans le commerce et l'industrie. Ce dernier point constitue une caractéristique importante de la noblesse anglaise. En effet, celle-ci s'est très tôt adonnée au commerce, si bien que les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle voient une partie des grands propriétaires terriens participer au commerce ou à la production de la laine et de l'industrie du vêtement. L'activité commerciale constitue donc une réalité importante au sein de cette portion

de l'aristocratie qui partage, somme toute, les mêmes intérêts économiques que la bourgeoisie. C'est une situation unique si l'on songe, qu'à la même époque, la noblesse française tire l'essentiel de ses revenus de la propriété foncière.

La situation économique de la Royauté du début du siècle jusqu'à la guerre civile de 1642 ne cesse de se détériorer, tandis que les tentatives économiques pour redresser la situation désastreuse de l'Etat exaspèrent l'ensemble de la classe bourgeoise qui voit, dans les abus fiscaux et les tendances absolutistes de la monarchie, la source de tous ses problèmes. Le professeur Hill résume en ces termes la situation économique de la Royauté :

Revenu from land dropped, but that from customs rise with the expansion of trade. Custom revenue more than doubled in the first eighteen years of Jame's reign, and in 1621, brought in nearly three times as much as crown lands. But control of the customs was a dispute. 5

La monarchie anglaise est donc coincée dans une contradiction inextricable qui explique en grande partie les maladresses et les hésitations politiques et économiques des Stuarts. D'un côté, l'ensemble des revenus provenant de la terre subit une importante baisse au profit des revenus tirés du commerce et de l'industrie, ce qui entraîne à la fois un manque fiscal certain pour l'Etat et une baisse de revenus

---

5. Ibid., p. 48.

pour la Royauté; de l'autre, l'expansion continue de l'activité commerciale transforme peu à peu les bases traditionnelles de l'économie féodale tout en demeurant une source de revenus fort appréciable pour le roi.

Or, ce dernier ne peut favoriser impunément le capital commercial sans risquer de saper les fondements de la propriété foncière qui constitue, dans les faits, la base économique du pouvoir politique de la noblesse anglaise.

Dans l'obligation de restreindre et de contrôler le commerce par le biais des monopoles, la Couronne a toutefois l'urgent besoin d'une part croissante du revenu commercial pour résoudre ses problèmes fiscaux. Dans ce contexte, les luttes économiques qui opposent les grands capitalistes londoniens, la gentry, une partie de l'aristocratie commerçante et les petits marchands des villes d'une part, aux grands propriétaires terriens, aux monopoles, à l'aristocratie cléricale et au roi d'autre part, vont évidemment se transporter sur le terrain politique, c'est-à-dire au niveau parlementaire.

L'histoire du Parlement anglais entre 1603 et 1688, c'est l'histoire répétée de sa convocation et de sa dissolution. C'est une institution fort ancienne constituée en premier lieu de la Chambre des lords (House of Lords) où siègent les représentants de l'aristocratie foncière et de la noblesse cléricale, c'est-à-dire les évêques (Bishops). Au

second niveau se trouve la Chambre des Communes (the Lower House) qui défend les intérêts de la gentry et des riches marchands du pays, surtout la bourgeoisie londonienne. Dans les faits, seul le roi a le pouvoir de convoquer ou de dissoudre les deux Chambres, mais seul le Parlement est habilité à voter les impôts. C'est son droit le plus strict.

Dans les années qui précèdent la guerre civile, le jeu politique au sein des institutions parlementaires se déroule dans une véritable atmosphère de fronde où les luttes incessantes entre la Chambre des lords, le roi et son Conseil privé d'une part, et la Chambre des Communes d'autre part, contribuent à l'impopularité grandissante du régime.

L'essentiel de la dispute se situe autour de la crise financière de l'Etat et de la prérogative de la Chambre basse en matière d'impôts. A vrai dire, ces discordes incessantes révèlent l'opposition profonde qui subsiste entre les partisans d'une monarchie forte et les partisans de la prérogative du Parlement, discordes qui sont, en fait, le visage politique des intérêts économiques qui s'affrontent sur le terrain social.

Dans les faits, l'ensemble de la classe capitaliste revendique, par l'intermédiaire de la Chambre des Communes, le droit d'être consulté dans la conduite des affaires économiques. Il faut bien comprendre que l'enjeu de cette lutte est -- et demeurera -- le contrôle de l'Etat. Or, la question ne sera pas résolue avant 1688.

L'avènement de Charles I<sup>er</sup> en 1625 ne fera qu'envenimer les choses, car il tente de s'affranchir des contrôles financiers du Parlement et d'imposer l'absolutisme royal à l'aide de ses conseillers. Ce qui ne peut, on s'en doute bien, que mécontenter l'ensemble de la gentry et la bourgeoisie londonienne. Au niveau social, la situation se détériore. La répression est vive et la censure omnipotente dans les journaux et les publications. Les libertés politiques sont restreintes, le commerce et l'industrie sont contrôlés et se butent à des obstacles majeurs tels que la prolifération des monopoles et la perception de lourds impôts. Le mécontentement est général.

C'est dans ce contexte que le Parlement adresse au roi une pétition (Petition of the Right) qui dénonce les abus politiques et financiers de la Couronne. Charles I<sup>er</sup> accepte d'abord les doléances du Parlement mais en 1629 passe outre ses vœux. Devant les vives protestations, le roi prononce la dissolution des Chambres et règne en monarque absolu jusqu'en 1640. En 1640, confronté à la rébellion écossaise qui a éclaté quatre ans plus tôt, Charles I<sup>er</sup> convoque le Parlement dans l'espoir d'obtenir un appui politique et financier nécessaire, dans les circonstances, pour écraser les troupes écossaises.

Or, les députés frustrés par onze années de tyrannie commencent par rappeler les abus commis et réclament de

nombreux changements dans la conduite politique du roi. Devant ces protestations, le souverain dissout le Parlement. Mais la situation militaire s'aggrave. En septembre de la même année, Charles I<sup>er</sup> convoque à nouveau le Parlement qui prend aussitôt des mesures politiques contre les conseillers du roi -- Wentworth et Laud -- accusés d'être les agents de la tyrannie. Entre temps, la réconciliation du roi avec les rebelles écossais mais surtout, une révolte irlandaise en octobre de l'année 1641 inquiète passablement la Chambre des Communes qui vote la Grande Remontrance qui, à l'instar de la Pétition des droits, dénonce les abus politiques des "papistes", des évêques et des conseillers du roi.

La Grande Remontrance est en quelque sorte un manifeste politique et demeure dans l'esprit de la bourgeoisie une dernière tentative d'entente avec la Couronne.

De son côté, le roi tente d'écraser l'opposition à l'intérieur même de la Chambre des Communes. C'est ainsi qu'il se rend au Parlement avec deux cents de ses soldats dans le but d'arrêter les instigateurs de la Grande Remontrance. Plus tôt, ces derniers ont trouvé refuge dans la Cité de Londres, où celle-ci à l'annonce du coup de force du roi se soulève en faveur du Parlement. Devant la coalition des Communes et du peuple de Londres, Charles I<sup>er</sup> se retire à Oxford où il regroupe ses partisans.

Dès cet instant, l'Angleterre se scinde littéralement en deux camps opposés qui regroupent dans l'un ou dans l'autre soit les intérêts de la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital commercial et industriel concentré dans les villes et les zones portuaires du Sud et de l'Est, soit les intérêts de l'aristocratie foncière concentrés quant à eux dans les zones agricoles du Nord et de l'Ouest. Christopher Hill remarque :

Support for Parliament came from the economically advanced south and east of England, the King's support from the economically backward areas of the North and West. In Yorkshire, Lancashire, and Sussex there was a clear division between Parliamentarian industrial areas and Royalist agricultural areas. 6

La guerre civile elle-même est difficile et incertaine. Jusqu'en 1645, au plan militaire, les deux armées essuient tour à tour des défaites sans que ces dernières ne constituent des pertes décisives. Mais en juillet 1643, un rapprochement tactique avec les Ecossais favorise militairement les parlementaires. Néanmoins, des divergences idéologiques apparaissent très tôt au sein de l'armée et en décembre, certains chefs politiques cherchent à s'entendre avec le roi. Cependant, l'annonce de l'alliance de Charles I<sup>er</sup> avec l'Irlande catholique et la mollesse politique des chefs de file parlementaires favorisent les éléments radicaux au sein des forces révolutionnaires.

---

6. C. Hill, The Century of..., pp. 121-122.

C'est dans ce contexte de discordes et de luttes internes qu'émerge Olivier Cromwell, gentilhomme campagnard de la région de Cambridge, membre du Parlement de 1628 et de 1640 mais avant tout, un chef militaire remarquable qui s'est notamment distingué à la bataille de Marston-Moor en juillet 1644. Cromwell réforme d'abord l'armée. Lieutenant tout-puissant du commandant en chef Thomas Fairfax, il remporte sur les royalistes du prince Rupert la victoire décisive de Naseby en juin 1645.

La fin des hostilités ne met pas un terme aux luttes politiques entre les partisans d'un compromis honorable avec le roi, c'est-à-dire les éléments modérés du Parlement d'une part, et les radicaux, dont les partisans de Cromwell, d'autre part. Cependant, la fuite du roi à l'île de Wight et son alliance militaire avec l'Ecosse relance la guerre civile en novembre 1647.

Le soulèvement royaliste est rapidement écrasé par Fairfax qui bat près de Londres l'armée du roi, tandis que Cromwell marche vers les Ecosseis qui ont pénétré sur le territoire anglais. Il défait les troupes écossaises en août 1648 et retourne à Londres en octobre où il se rend compte que des négociations ont eu lieu entre le Parlement et le roi. Or, résolu à mettre un terme aux hésitations politiques du Parlement, Cromwell fait enlever le roi de l'île de Wight et charge le colonel Pride de procéder à l'épuration des éléments modérés et hostiles de la Chambre des Communes.

Finale<sup>ment</sup>, le nouveau Parlement décide en janvier 1649 de traduire Charles I<sup>er</sup> devant une Haute Cour de justice qui prononce une sentence de mort.

Au lendemain du régicide, l'agitation politique gagne toute l'Angleterre tant chez les artisans des villes qu'au sein même de la classe paysanne, victime des enclosures, qui voit dans l'abolition de la monarchie et la proclamation de la république l'espoir d'une transformation de ses conditions d'existence. Toutefois, les éléments puritains au pouvoir étouffent sous une répression brutale les aspirations politiques des groupes progressistes -- tels que les partisans de l'égalité économique et politique, les Levellers et les Diggers -- ainsi que l'opposition royaliste, anglicane et catholique. De son côté, le Parlement (dorénavant amputé de la Chambre des lords) adopte une série de mesures économiques qui favorise les éléments capitalistes du royaume, notamment le capital commercial. A ce sujet, écoutons Christopher Hill :

The revolutionary decades thus marked a turning point in taxation. The changes worked to the advantages of the middling men, merchants and industrialists, and to the disadvantage of the landed and landless classes. 7

La jeune république connaît non seulement des difficultés politiques internes, mais également des problèmes

---

7. Ibid., p. 160.

externes dus à la rébellion continuelle de l'Irlande et à l'alliance de l'Ecosse avec Charles II qui tente de renverser le nouveau régime. Cromwell conduit d'abord la croisade armée contre les sécessionnistes irlandais pour ensuite écraser l'armée écossaise de Leslie. A partir de la fin de 1651, l'Irlande et l'Ecosse seront étroitement liées au cadre politique de la république anglaise.

Les nombreuses oppositions à l'intérieur de l'Angleterre joint à l'isolement politique de Cromwell et de ses partisans amènent celui-ci à dissoudre le Parlement en 1653 afin de gouverner par l'intermédiaire d'un Conseil d'Etat, dont il est un membre tout-puissant. Mais peu après l'échec d'un nouveau Parlement non élu, le Conseil d'Etat et le Conseil des officiers décident finalement de confier le pouvoir à Cromwell avec le titre de Lord Protecteur de la république d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande.

La dictature cromwellienne dure cinq années pendant laquelle la répression s'accroît et s'abat sur toutes les oppositions, tandis qu'une surveillance stricte des mœurs est instituée au profit de la morale puritaine. Cependant, en septembre de l'année 1656, Cromwell convoque à nouveau le Parlement dans le but d'obtenir des crédits pour soutenir la guerre avec l'Espagne. Sous la pression des parlementaires, il donne son accord au rétablissement de la Chambre des lords (dont il nomme toutefois les membres) mais refuse la couronne

d'Angleterre. A la mort de Cromwell en 1658, son fils Richard lui succède, mais incapable de rassembler autour de lui l'unanimité des chefs, il abdique finalement le 25 mai 1659.

Tout de suite après la convocation et la dissolution rapide de deux Parlements et des émeutes sanglantes à Londres, l'opposition royaliste réussit à former la majorité lors de nouvelles élections en 1660. Le Parlement reconnaît aussitôt que "(...) le gouvernement est et doit être exercé par un roi, des lords et des Communes et qu'à la mort de Charles I<sup>er</sup>, son fils lui a immédiatement succédé par droit de naissance<sup>8</sup>." Charles II débarque à Douvres le 25 mai 1660. C'est la restauration de la monarchie.

Malgré la Restauration, la guerre civile elle-même et l'épopée cromwellienne ont su implanter au coeur de l'Angleterre royaliste les bases politiques, intellectuelles et dans une moindre mesure économiques, nécessaires à la poursuite d'une transformation radicale qui, dans les faits, se fera beaucoup plus tard. Certes, l'expansion commerciale et industrielle favorisée par les choix des Communes ont conduit à la prospérité agricole, à l'augmentation de la production minière et des textiles, sans compter la mise sur pied d'une flotte marchande importante. Néanmoins, et c'est

---

8. François Lebrun, Le XVII<sup>ème</sup> siècle..., p. 154.

l'avis du professeur Hill, les objectifs économiques de la révolution cromwellienne n'ont été que partiellement réalisés et par conséquent, cette dernière constitue plutôt une révolution politique qu'une révolution économique. C'est dans ce sens qu'il écrit :

There was no lasting extension or redistribution of the franchise, no substantial legal reform. The transfers of property did not benefit the smaller men. And movements to defend their economic position all came to nothing. Tithes and State church survived. 9

Toutefois, il faut reconnaître qu'après 1660 la monarchie absolue inspirée du modèle français ne sera plus possible et, fait important, le contrôle du Parlement en matière d'impôts sera confirmé. Dorénavant, la nécessité d'un contre-pouvoir, c'est-à-dire d'un équilibre des forces au sein même de l'Etat est admise par toutes les classes de la société anglaise. Les fondements institutionnels qui protègent et garantissent l'équilibre entre la Royauté et l'aristocratie foncière d'une part, et les éléments capitalistes d'autre part, sont maintenant en place, notamment la quasi permanence de la Chambre des Communes. Cette dernière conserve et renforce ses prérogatives et ses contrôles sur le pouvoir royal. La question est de savoir si cet équilibre peut être maintenu.

---

9. Hill, op. cit., p. 188.

Les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle anglais demeurent politiquement agitées, tandis que les réalisations économiques qui suivent la Restauration orientent définitivement l'Angleterre vers l'expansion extérieure de sa puissance intérieure. Du côté politique, les prérogatives de la Chambre des Communes sur le roi et la Chambre Haute ne mettent pas fin aux velléités absolutistes de Charles II. Certes, à ses débuts, le roi s'efforce de ne pas provoquer les vieilles oppositions et respecte l'équilibre des forces au sein de l'Etat mais au plan religieux, il réimpose l'anglicanisme et persécute les dissidences du royaume. Concurrément à l'intolérance religieuse, la persistance d'une censure drastique dans la littérature et les journaux mécontente les intellectuels et gêne la diffusion d'un savoir qui, comme nous allons le voir, est en pleine effervescence.

Au niveau économique, les années 1660 à 1688 enregistrent une augmentation sensible du rendement agricole ce qui a pour effet d'élever le niveau de vie de la population anglaise. Parallèlement, l'augmentation de l'activité commerciale s'accompagne d'une politique coloniale qui explique entre autres l'agressivité militaire de l'Angleterre vis-à-vis l'Espagne mais surtout, la Hollande. Malgré des gains économiques et après des guerres impopulaires et maladroitement menées contre la puissance hollandaise, Charles II s'oriente, en 1668, vers une politique absolutiste

et catholique qui le conduit à établir des liens politiques, diplomatiques et militaires avec Louis XIV.

Les tentatives absolutistes du roi, on le devine, se heurtent à l'hostilité du Parlement. L'agitation politique est telle que les rumeurs d'un complot papiste accentuent la persécution des éléments catholiques. Débordé, Charles II prononce la dissolution des Chambres en janvier 1679. De nouvelles élections en février amènent au Parlement la formation de deux camps opposés : les whigs défenseurs de la prépondérance du Parlement et anticatholiques; les tories, partisans de la prérogative royale et en majorité anglicans. Or, jusqu'en 1681, les luttes politiques ne cessent de s'aggraver entre les whigs et le roi. Les whigs voudraient exclure le frère du roi, le duc d'York de la succession au trône puisqu'il est catholique. Pour ce faire, ils votent le bill d'Exclusion. Pourquoi une telle politique de la part des Communes? La résistance acharnée de tous les milieux religieux et de l'ensemble de la classe politique contre l'infiltration catholique dans la société anglaise et surtout, à l'intérieur des institutions étatiques, s'explique par le fait que l'absolutisme trouve un appui important dans le catholicisme. Ainsi, la diffusion des doctrines catholiques permettrait non seulement de faire triompher le dogme d'une monarchie de droit divin et la prépondérance royale au détriment de la monarchie constitutionnelle, mais l'accession de catholiques à des emplois publics permettrait également à

la Royauté de consolider son emprise sur l'appareil étatique par l'intermédiaire d'éléments soumis et dociles. Malgré les nombreuses tentatives des Communes, les whigs ne réussissent pas à imposer le bill d'Exclusion car, à chaque fois, Charles II renvoie les Chambres. Jusqu'à sa mort en 1685, il gouverne sans le Parlement.

Le couronnement du duc d'York sous le nom de Jacques II relance les luttes politiques entre partisans de l'absolutisme et partisans de la prérogative du Parlement. Dans les faits, le court règne de Jacques II constituera l'ultime effort de la Couronne en vue d'asseoir sur des bases solides l'absolutisme royal et de mettre fin aux prétentions politiques des Communes. Pendant trois ans les milieux ecclésiastiques et parlementaires ne cessent de se battre contre la politique absolutiste et catholique du roi. L'agitation politique est grande.

Or, la naissance d'un héritier en juin 1688 provoque les whigs, les tories et l'Eglise anglicane pour qui la perspective d'une succession catholique est inacceptable. Ces derniers lancent un appel au gendre de Jacques II, Guillaume d'Orange de Hollande lui demandant "(...) de venir au secours de la religion protestante et lui accorde l'argent nécessaire<sup>10</sup>". Abandonné de tous, Jacques II s'enfuit à la cour de Louis XIV.

---

10: Lebrun, op. cit., p. 281.

Après une entente entre whigs et tories, le Parlement rédige finalement une Déclaration des droits qui rappelle les abus politiques de Jacques II et les droits respectifs du roi et du Parlement. Dans les faits, la Déclaration des droits subordonne les actes et les pouvoirs du roi aux contrôles du Parlement, elle ouvre la voie à la monarchie constitutionnelle. En février 1689, Guillaume d'Orange accepte la couronne britannique après s'être soumis à la Déclaration des droits. Ainsi, la seconde révolution anglaise consacre la victoire définitive du Parlement -- et de la classe bourgeoise -- sur l'offensive absolutiste des Stuarts.

Le triomphe politique des éléments capitalistes représentés par les whigs s'accompagne au plan économique du triomphe du capital commercial et industriel. Grâce à l'initiative des Communes, les années 1688 à 1714 connaissent une grande liberté de commerce qui favorise un boom économique sans précédent étroitement lié au développement du marché colonial.

En somme, la conquête politique de la classe capitaliste s'est soldée par sa puissance économique, comme l'expansion progressive de sa puissance économique s'est soldée par sa dictature politique. A cet égard, le XVII<sup>e</sup> siècle anglais forme véritablement le prélude du changement économique qui bouleversera le XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, c'est à la fois dans le demi-échec de la révolution cromwellienne et dans le

succès politique de la révolution de 1688 que s'établissent les bases fondamentales d'une révolution plus profonde et plus durable : l'essor marchand et industriel d'une part, et la transformation des mentalités, d'autre part.

C'est donc dans ce contexte agité que naît et se développe la philosophie lockienne. A vrai dire, les écrits politiques de Locke seront le reflet des luttes politiques qui se déroulent tantôt sur le terrain social, tantôt sur le terrain parlementaire. Lui-même de condition bourgeoise, car fils d'un homme de loi et petit-fils d'un commerçant, Locke s'acharne à défendre la position politique des whigs, à savoir la prérogative du Parlement au détriment du pouvoir absolu du roi. Bien plus, Locke s'acharne à défendre l'ensemble des valeurs bourgeoises et à les transplanter dans le terrain fertile du politique : l'individualisme, la propriété privée, l'égalité, la liberté, la démocratie, la recherche du bonheur, etc., autant de valeurs honorables qui, à ses yeux, composent la vertu des peuples et des royaumes.

Or, justement, rien n'est moins vertueux pour lui qu'une société qui nie, dans son quotidien et ses institutions, les valeurs suprêmes de la propriété, de l'égalité et de la liberté et qui fait du despotisme et de la tyrannie un système de gouvernement légitime. Légitimer la prérogative d'un seul homme c'est pour Locke, à la fois légitimer l'esclavage et le perpétuer. La liberté d'un homme ne saurait, selon lui, être

liée à la volonté d'un autre; la destinée du corps social ne peut dépendre de l'arbitraire d'un seul ou du pouvoir d'un petit nombre.

Les hommes sont libres. C'est le point de départ de la philosophie lockienne; c'est le postulat intouchable de toute sa pensée. A lui maintenant de construire un système philosophique qui sache réaliser le postulat de la liberté. C'est en effet à Locke de construire la société des hommes à la lumière de l'indispensable et nécessaire besoin de la liberté. Sa pensée politique c'est, sur papier, la réforme de la société et du pouvoir : qui doit gouverner? qu'est-ce que gouverner? comment doit-on gouverner? à quoi reconnaît-on la légitimité d'un gouvernement? Mais avant toute chose : quelles sont les limites du pouvoir? Dans le contexte du XVII<sup>e</sup> siècle anglais, poser de telles questions c'est, selon nous, accepter et suivre les objectifs de la révolution politique anglaise.

L'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique de notre auteur répondent à ces questions. La première explique, entre autres, en quoi la liberté et l'égalité sont ancrées dans les facultés naturelles de l'homme; en quoi, finalement, elles sont immanentes à l'essence humaine et la seconde, comment cette liberté et cette égalité doivent être concrétisées dans la société civile.

Chez Locke la liberté et l'égalité sont bien ancrées dans la société civile parce qu'elles s'incarnent dans la propriété et parce qu'elles jouissent de la protection de l'autorité politique, de l'Etat, qui reste limitée dans ses prérogatives; limitée à la fois par la volonté générale qui s'en assure le contrôle et par la volonté divine, c'est-à-dire par la loi de nature qui ne permet pas à l'autorité politique de violer impunément les droits naturels, dont font partie la liberté et la propriété. On comprend alors l'importance de saisir l'étroite parenté de l'oeuvre épistémologique et de l'oeuvre politique puisque les postulats et les principes de la première rendent possibles les réformes politiques de la seconde.

Selon Locke, les institutions politiques doivent être modelées aux fins de la réalisation de la liberté : toute société est soumise à cette exigence, y compris les monarchies. Mais ce n'est pas n'importe quelle liberté. La notion lockienne de la liberté sera liée, pour l'essentiel, aux pouvoirs de la volonté, aux exigences de la loi de nature et des lois civiles, mais surtout aux possibilités de la libre disposition de ses biens et de sa personne. Libertés qui, dénonce Locke, ne sont pas assurées dans la société anglaise. Car, nous l'avons vu, avant 1688 rien n'est moins assuré que la liberté des biens et des personnes.

En 1680 parut à Londres un livre posthume de Sir Robert Filmer intitulé le Patriarcha qui servit aux partisans de

Charles II. C'est en voulant répondre aux arguments de l'absolutisme que Locke est amené à rédiger le premier traité du gouvernement civil dont le sous-titre, fort révélateur, marque bien les intentions de son auteur : les faux principes d'où partent Sir Robert Filmer et ses adeptes démasqués et renversés.

Tout naturellement le deuxième traité devait compléter les arguments du premier et devenir, par la force des choses et selon les intentions de l'auteur, une véritable théorie politique où les droits et les devoirs des gouvernés, des gouvernants et de l'autorité politique étaient systématisés dans un ensemble cohérent qui aboutissait, finalement, à l'illégitimité de l'absolutisme et, par voie de conséquence, à la justification de la prépondérance du Parlement et de la monarchie constitutionnelle. Bien que les deux traités aient été publiés en 1690, tout de suite après le couronnement du roi Guillaume, les commentateurs s'accordent pour dire qu'ils ont été écrits dans les années 1680. Tout comme, d'ailleurs, Locke entreprit dès les années 1670, pour poursuivre dans les années 1680, la rédaction de l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain.

C'est donc dans la période agitée de la Restauration que Locke ébauche l'essentiel de son oeuvre politique. C'est pourquoi nous sommes entièrement d'accord avec Philip Abrams lorsqu'il rapporte les mots de Maurice Cranston -- biographe

de Locke -- selon lequel : (...) Locke was a man not of the Great Revolution but of the Restoration, of a period of insecurity not of confidence, that his most creative thinking and major works belong before and not after 1688 when he began to publish<sup>11</sup>."

Son but consiste justement à s'assurer que la nation anglaise ne retournera pas à cette période agitée où les luttes politiques entre le Parlement et les éléments aristocratiques du royaume mettaient constamment en péril la paix sociale, les libertés politiques, civiles et religieuses.

D'ailleurs, Locke ne fait pas de mystères quant à ses véritables intentions. Dans la préface à ses deux traités, il dit espérer que ses écrits suffiront "(...) à soutenir le trône du grand auteur de notre Restauration, notre présent roi Guillaume; à vérifier la validité de son titre, le consentement du peuple; dont il peut se réclamer plus entièrement et plus clairement que tout autre prince de la chrétienté; enfin, à le justifier aux yeux du monde et du peuple anglais (...) <sup>12</sup>". Le consentement du "peuple" étant, bien sûr, le consentement bienveillant de l'élite bourgeoise représentée aux Communes.

---

11. Philip Abrams, "The Locke myth", in Past and Present, no. 15 (April 1958), p. 89.

12. John Locke, Deuxième traité du gouvernement civil, Paris, Librairie J. Vrin, 1977, p. 39.

Si la théorie politique de Locke doit sa naissance aux développements économiques et politiques de son siècle, sa théorie épistémologique doit son existence à l'effervescence intellectuelle qui gagne l'Europe occidentale et tout spécialement, l'Angleterre et la Hollande. Mais dans la mesure où de nouvelles conditions sociales et économiques transforment les valeurs idéologiques établies, la théorisation du savoir doit nécessairement refléter cette transformation. Pensée politique et théorie de la connaissance ne sont, disons-le encore, jamais séparées : elles évoluent ensemble et se déterminent mutuellement. Car à l'instar de la pensée politique, la théorie épistémologique est historiquement déterminée par les conditions sociales objectives qui la voient naître. Voyons maintenant le cadre philosophique dans lequel évolue la théorie lockienne de la connaissance.

## II. Le cadre philosophique

Disons tout de suite que sur le plan intellectuel, le XVII<sup>e</sup> siècle européen connaît des progrès remarquables dans tous les domaines de l'activité humaine. L'Angleterre n'échappe pas à l'effervescence qui marque cette époque. Bien au contraire, le royaume demeure, à l'instar de la Hollande, l'un des foyers du renouveau intellectuel qui agite tout le vieux continent.

Dans les faits, la couche intellectuelle anglaise contribuera fortement à la propagation et au développement de la nouvelle pensée en Europe alors qu'elle évolue à l'intérieur de multiples contradictions. Or, justement, c'est dans le tourbillon des antagonismes économiques et politiques que la nouvelle philosophie trouve son terrain de prédilection. En effet, l'activité agressive du capital commercial et industriel nourrie par l'expansion du grand commerce maritime suscite la contribution concrète de la science, tandis que les luttes politiques que mène la bourgeoisie à la fois sur le front parlementaire et social stimulent la recherche d'un nouvel aménagement socio-politique.

Cependant, le monde intellectuel en Angleterre ne forme pas une force homogène à l'intérieur duquel les idées républicaines ou simplement anti-conformistes constituent un terrain d'entente suffisant. En vérité, l'intelligentsia anglo-saxonne est aussi divisée que l'est le royaume. Ainsi, les éléments progressistes qui refusent l'ancien ordre intellectuel et le statu quo politique se recrutent principalement dans les cercles puritains, indépendants ou anti-conformistes; tandis que de l'autre côté, ceux qui gravitent autour de la Cour et de ses privilèges se chargent de légitimer l'ordre existant. C'est ce que fit, on le sait, Sir Robert Filmer et combien d'autres. En somme, jamais hors

des affrontements sociaux, les intellectuels luttent à leur façon sur le terrain orageux de l'idéologie.

A mesure que se déroule le XVII<sup>e</sup> siècle, l'activité intellectuelle en Angleterre connaît des fortunes diverses. Certes, les débats persistent et prolifèrent mais les événements politiques contribuent à restreindre ou, dans le meilleur des cas, à élargir les polémiques. Ainsi, dans la lutte épique que se livrent les forces en présence, la censure, la répression et l'intimidation constituent des armes aux mains des belligérants. Il ne faut donc pas s'étonner de voir la plupart des auteurs, y compris Locke, publier des ouvrages dans le plus strict anonymat. Les Anglais devront attendre la dernière décennie du siècle pour assister à la levée complète de la censure. Avant cette date, la liberté d'expression oscillera entre les coups absolutistes de la monarchie et les contre-offensives politiques de la Chambre des Communes.

Dans les faits, les revendications politiques de la bourgeoisie ne pouvaient que recevoir la pensée éclairée des philosophes favorables aux changements sociaux et déjà pénétrés par l'humanisme du siècle précédent. En outre, le renouveau épistémologique issu également de la Renaissance devait à son tour insuffler aux premières décades du XVII<sup>e</sup> siècle une vigueur intellectuelle sans précédent. En vérité, les milieux cultivés de l'Angleterre acquis aux idées

nouvelles s'étaient mis tout entier à l'école de Francis Bacon et à la méthodologie cartésienne.

Bacon est, en Angleterre, l'illustre représentant de la Renaissance. Homme d'Etat d'obédience puritaine, il a l'ambition de refaçonner le monde de la connaissance dans le creuset d'une nouvelle règle méthodologique. Ernst Bloch explique :

Le projet de base de la doctrine de Bacon est nouveau : il n'existe pas de vérité, de connaissance en soi. Toute connaissance doit profiter à l'homme, c'est-à-dire qu'elle doit servir à instaurer sur terre le "regnum humanum", le "règne de l'homme", le bonheur pour tous. Or, pour réaliser ce projet, il faut connaître les causes des lois naturelles, il faut pouvoir forcer la nature à se mettre au service du "regnum humanum". 13

Le projet de Bacon est, pour ainsi dire, la face anglaise du projet universel de la Renaissance. C'est un projet essentiellement matérialiste qui repose sur la volonté de conquérir la sphère extérieure des choses, le monde de la matière. Cependant, le projet baconien n'émerge pas à l'intérieur des seules transformations socio-économiques du XVI<sup>e</sup> siècle. Il a des bases antérieures. En effet, des siècles de pratique commerciale dominés par la recherche du

---

13. Ernst Bloch, La philosophie de la Renaissance, Paris, Payot, 1972, p. 105. Il est intéressant de constater que Roger Bacon, deux siècles plus tôt, préconisait lui-aussi l'examen et l'observation libre de la nature, l'expérience et l'expérimentation. Roger Bacon (1214-1294).

profit personnel et le rationalisme devaient donner naissance à une nouvelle catégorie sociale essentiellement matérialiste dans ses aspirations. Les yeux tournés vers les richesses du monde et de ses jouissances, cette classe dynamique -- les commerçants et les artisans, habitants des "bourgs" -- s'intéressait à l'utilité des choses et non à la contemplation de la matière.

Très active dans l'espace physique de l'univers, il était nécessaire qu'elle s'intéresse aux lois qui le gouvernent dans la mesure où cela favorisait ses intérêts. Dès lors, la connaissance concrète du monde, c'est-à-dire la compréhension exacte et phénoménale de la mécanique terrestre devenait la puissance sur les choses tout comme cette puissance signifiait la possibilité universelle de conquérir la richesse matérielle. C'est pourquoi Francis Bacon affirmait : "Knowledge is power". C'est pourquoi René Descartes assurait que la connaissance utile des phénomènes naturelles pouvait "(...) nous rendre maîtres et possesseurs de la nature<sup>14</sup>".

Toutefois, le projet grandiose de la pensée renaissante se heurte à des obstacles de taille : d'une part, aux dogmes

---

14. René Descartes, cité par Henri Arvon in La Philosophie du travail, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 10.

théologiques et, d'autre part, aux catégories erronées de la philosophie médiévale. Dans la lutte qui les oppose aux spéculations métaphysiques, les penseurs de l'époque n'auront d'autres choix que d'édifier une nouvelle règle méthodologique épurée de tout a priori, de tout déterminisme. En somme, il s'agit pour eux de consommer le plus rapidement possible le divorce entre la foi et la Raison, entre les préoccupations spirituelles et les préoccupations temporelles. La règle méthodologique de Francis Bacon -- tout comme d'ailleurs le rationalisme cartésien -- répond à cette aspiration. Ainsi, pour Bacon :

(...) il faut renoncer à tous les préconcepts universels qui risquent d'avoir leur place dans la catégorie des idoles : il faut au contraire porter son attention sur les faits isolés, les exemples singuliers, les plus humbles détails. Il importe de grouper les faits selon un plan pour découvrir la loi selon laquelle ils s'enchaînent de telle ou telle manière. (...) la seule explication est une relation de cause à effet (...). 15

La méthodologie inductive de Francis Bacon est issue de la pensée mécaniste qui origine elle-même de la redéfinition galiléenne du cosmos : l'univers dans son principe harmonique est un gigantesque mécanisme qu'il s'agit de comprendre rationnellement. Originellement, remarque Georges Gusdorf : "(...) le modèle mécaniste a son principe dans

---

15. Bloch, op. cit., p. 119.

l'émerveillement devant la machine, élevée à la dignité de clef ou parabole pour la compréhension du monde et de l'homme<sup>16</sup>." Et il ajoute :

Dans la machine, les influences occultes sont bannies, les forces en action peuvent être chiffrées, les résultats des opérations déduits à l'avance. L'univers de la machine est un monde intelligible, dont tous les aspects sont d'avance exposés : la matière et la force se soumettent à la prédominance de la pensée. 17

Finalement, "(...) l'apparition de l'intelligibilité mécaniste ne transforme pas seulement telle manière de penser, telle ou telle façon de voir; elle impose une nouvelle pensée de la pensée<sup>18</sup>". On mesure aisément l'ampleur qu'eut la méthode inductive (dérivée du modèle mécaniste) sur l'investigation scientifique de l'époque. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la recherche des lois inhérentes à l'objet étudié à travers la règle méthodologique de la relation de cause à effet a eu pour résultat de réduire tout objet de connaissance en objet mécanique. C'est l'émergence du monde-machine propre aux mentalités du temps. Or, dans les cercles éclairés, l'application concrète du modèle mécaniste et, surtout, son développement théorique dans le champ

---

16. Gusdorf, La révolution galiléenne..., p. 222.

17. Ibid.

18. Ibid., p. 220.

expérimental et en retour, l'affinement théorique du modèle à travers les expériences concrètes débouchent sur plusieurs découvertes scientifiques qui, autrement, seraient demeurées inconnues des hommes. C'est notamment le cas de la découverte par Harvey en 1628 du fonctionnement du cœur humain :

"(...) cela se fait, écrit Harvey, par la même raison que dans les machines, où une roue en meut une autre, et toutes paraissent se mouvoir en même temps<sup>19</sup>".

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, on le constate, l'élite médicale de l'Angleterre profite largement de l'application de la méthode inductive. Mais grâce aux travaux du médecin Robert Boyle et du scientifique Isaac Newton, la méthode inductive trouve son dépassement dans l'éclosion de la théorie corpusculaire qui donne naissance à l'empirisme. Dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, à Oxford, l'école empiriste formera la tête dirigeante de l'expérimentation médicale et suscitera une théorisation poussée dans le domaine de la biologie et des sciences naturelles. La recherche scientifique s'épanouira également au sein de la Royal-Society -- où Locke fut admis en 1668 -- car dès le milieu du siècle, ses membres laissèrent tomber le recours aux livres et aux autorités au profit de l'observation et de l'expérimentation.

---

19. Gusdorf, op. cit., p. 228.

Lorsque le jeune Locke débarqua à Oxford en 1652, il entreprend d'abord des études de médecine qui, sous l'influence du médecin Sydenham, s'orientent vers la méthodologie inductive de Bacon. C'est donc sous l'angle premier de la discipline médicale que le philosophe anglais aborde la nouvelle pensée. Mais au milieu des années 1660, les travaux de Boyle et de Newton orientent définitivement l'esprit de Locke vers la théorie corpusculaire qui voit dans l'activité des objets corporels la source de nos connaissances. Mais surtout, il y aura dans la théorie corpusculaire l'idée centrale du pouvoir. Nous verrons, en effet, comment dans la théorie épistémologique lockienne l'homme et la nature sauront être une substance avec des pouvoirs.

Ainsi, l'empirisme sera, par rapport à ce qui le précède, une véritable révolution méthodologique dans le monde de la science; révolution qui devait nécessairement aboutir à une nouvelle épistémologie. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Margaret Osler lorsqu'elle écrit : "Conceived in the wake of the scientific achievements of the preceding century, John Locke's epistemology reflected the changing conception of scientific knowledge<sup>20</sup>."

---

20. Margaret J. Osler, "John Locke and the changing ideal of scientific knowledge", in Journal of the History of Ideas, volume XXXI, no. 1, (January-March 1970), p. 3.

Or, dans la mesure où la théorie corpusculaire repose sur la notion essentielle du pouvoir, elle donne naissance à une conception de l'homme tournée vers le dynamisme de son corps et de ses facultés intellectuelles; dynamisme qui, dans la pensée lockienne, trouvera dans le travail humain sa plus haute incarnation. La théorie corpusculaire incarne en fait le dynamisme de l'homme besogneux qui met les forces de son corps et de sa Raison au service de ses intérêts personnels.

La théorie corpusculaire saura également découvrir dans l'essence humaine les fondements de notre autonomie et de notre liberté. On comprend alors toutes les implications politiques qu'une telle théorie a pu avoir à cette époque. En effet, si la théorie épistémologique lockienne possède en elle-même ses propres exigences politiques -- ce qui ne saurait être mis en doute -- on ne peut que voir dans la théorie politique de notre auteur la réalisation idéalisée de ces exigences. Car ce que Locke revendique, c'est la matérialisation des postulats ontologiques contenus dans son oeuvre épistémologique.

Or, ces postulats constituent justement la réalité de l'homme bourgeois qui s'épanouit personnellement à travers l'activité commerciale et industrielle, c'est-à-dire à travers la manipulation et l'appropriation des richesses de ce monde; manipulation et appropriation qui demandent, dans le cadre de l'économie capitaliste, l'exercice et la possession d'une

rationalité de plus en plus poussée. Ainsi, les postulats épistémologiques de Locke -- qui sont en fait les postulats de l'empirisme -- sont ceux du bourgeois rationnel, autonome et libre qui possède des pouvoirs spécifiques puisqu'il manipule et transforme réellement et volontairement la nature dans le but de constituer sa propriété. Ce qui constitue la réalité bourgeoise constitue donc pour Locke l'essence même de l'homme.

Finalement, si la théorie corpusculaire nous parle de l'être humain en termes de pouvoirs, c'est qu'elle intellectualise l'immense travail d'appropriation qu'est en train d'effectuer la classe capitaliste, c'est qu'elle idéalise l'homme travailleur qui n'arrive pas à détourner les yeux des jouissances de cette terre. Elle est l'incarnation du matérialisme qui ne cesse d'étendre son emprise sur l'esprit des hommes. Et ce sont les résultats de cette emprise qui, aujourd'hui encore, n'en finissent plus de nous surprendre.

On comprend mieux alors pourquoi l'empirisme constituait, dans les faits, l'allié naturel des milieux bourgeois occupés à défendre et à revendiquer leur place au sein de la société civile et du pouvoir d'Etat. Car l'empirisme, dans ses grands principes, véhiculait la réalité profonde d'une classe d'hommes occupés à s'approprier le monde.

John Locke incarne donc dans sa personne et dans son oeuvre cette double réalité qui, dans son mouvement dialectique, entre l'une dans l'autre pour avancer ensemble : l'influence de la réalité sociale et politique sur la philosophie (comme centre épistémologique et idéologique) et, dans un mouvement de retour, l'influence active du philosophique sur l'activité sociale et politique des hommes.

## CHAPITRE SECOND

### Locke, Dieu, le monde et les hommes

#### Considérations générales

Le but de cette thèse est de découvrir le lien organique qui unit la théorie épistémologique et la théorie politique de John Locke. Mais avant d'aborder directement le sujet de notre travail, nous devons comprendre les prémisses philosophiques et ontologiques sur lesquelles se fondent l'analyse lockienne de la réalité. Comprendre le système philosophique de Locke, c'est faire entrer un ensemble de lois et de déterminismes qui, pour une raison ou pour une autre, gouvernent le monde humain. A cet égard, l'exigence de la conservation et du travail; la présence divine et la loi de nature; la nécessité du bonheur terrestre et céleste ainsi que la double identité de l'être humain sont autant d'éléments constitutifs de l'ensemble philosophique lockien. Connaître et reconnaître la part active de ces éléments c'est, selon nous, saisir leur importance à l'intérieur même de la théorie épistémologique et de la théorie politique de notre auteur. C'est pourquoi nous insistons tant sur l'aspect matérialiste et métaphysique de l'oeuvre lockienne.

### Homme bourgeois/Homme universel

La philosophie de Locke est-elle une oeuvre foncièrement bourgeoise? La réponse est oui. Il n'y a aucun doute que les écrits philosophiques de Locke procèdent d'une approche fondamentalement libérale qui, d'ailleurs, se heurteront durement aux oppositions conservatrices de l'Angleterre royaliste.

On peut dire qu'à l'intérieur de cette gigantesque lutte politique contre le vieil ordre féodal et le pouvoir absolu du roi -- dans laquelle s'est engagée une bourgeoisie de plus en plus puissante et de mieux en mieux organisée -- on trouve au premier plan une lutte idéologique intense et sans pitié. La philosophie lockienne (tout comme les écrits polémiques de ses opposants) participe à cette immense lutte interne qu'est la conquête des esprits.

Mais comme le but ultime de la bourgeoisie anglaise est la conquête du pouvoir politique et que cette conquête est un projet qui la concerne d'abord, elle trace un projet de société qui la représente tout entière sous les traits de la Raison universelle. Et cette Raison universelle, pense-t-elle, trouve son accomplissement, c'est-à-dire son actualisation externe dans le modèle de conduite de l'homme bourgeois. Quelle que soit la réalité historique, l'image que la bourgeoisie se fait du monde et d'elle-même ne peut être

que la projection de sa propre situation objective dans la société. Et sa propre situation économique et sociale la convainc que non seulement elle a droit au pouvoir politique (compte tenu de son poids économique), mais que dans cette prise du pouvoir, la société entière doit y trouver son profit et son bonheur. Tel est, par exemple, le rôle de la fiction historique de l'état de nature où l'histoire primitive des hommes évolue à l'intérieur du cadre capitaliste marchand et où, finalement, l'humanité trouve le bonheur grâce à la libération de l'activité économique de tous. C'est ce qu'il faut entendre, bien sûr, par la libre activité du commerce et de la production des marchandises.

Tout compte fait, l'homme universel que les auteurs libéraux dépeignent dans leurs oeuvres philosophiques n'est en fait que la représentation idéalisée de l'homme bourgeois, rationnel, besogneux, calculateur et capable d'un contrôle de soi qui tend à dépasser la consommation immodérée des plaisirs : modèle d'homme qui trouvera sa plus haute incarnation dans le puritain.

L'homme lockien est lui aussi l'incarnation universalisée de l'homme bourgeois, de l'individu privé. "(...) toute théorie bourgeoise, affirme C. B. Macpherson, pour peu qu'elle prétende s'inscrire dans la tradition de la loi naturelle, se doit nécessairement de concevoir l'homme abstrait à l'image du bourgeois rationnel, capable de prendre

soin de lui-même et habilité moralement à le faire<sup>1</sup>." Toute l'oeuvre de Locke sera imprégnée de cet homme abstrait à l'image du bourgeois rationnel : héros de l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain ainsi que du Deuxième traité du gouvernement civil. "L'homme parfaitement homme de Locke, écrit le commentateur français Raymond Polin, est un être qui connaît ses pouvoirs et leurs limites, un être vraiment adulte, par conséquent réfléchi, capable d'agir sans précipitation ni prévention, capable de suivre la loi à quoi lui-même s'oblige, équilibré dans ses passions, modéré dans ses désirs, paisible et bien à son aise; en lui, le jugement gouverne la conduite; volonté et raison se rejoignent<sup>2</sup>." Bref, le véritable gentleman anglais qui demeure, encore aujourd'hui, un stéréotype de la nation anglaise.

La lecture de l'oeuvre lockienne doit donc tenir compte de cet aspect important puisque l'objectif ultime de Locke sera d'une part, d'universaliser l'homme bourgeois rationnel pour en faire dans la société le seul modèle de conduite acceptable et, d'autre part, d'élargir les horizons intellectuels de cet homme afin qu'il puisse poursuivre à la

---

1. C.B. Macpherson, La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 1971, p. 268.

2. Raymond Polin, La politique morale de John Locke, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 42-43.

fois la conquête de la nature et celle du pouvoir politique. Tel est le sens de l'oeuvre lockienne sur la scène historique du monde occidental.

### I. Matérialisme et métaphysique chez John Locke

Au coeur de la théorie empirique de connaissance et de la théorie politique de Locke se trouve un matérialisme omniprésent qui nous rappelle sans cesse l'inéluctable condition humaine. A travers l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain et le Deuxième traité du gouvernement civil la notion d'un monde fini, contingent et soumis aux lois universelles de la nature (a contingentia mundi) conditionne la réalité immédiate de l'homme. De part et d'autre, Locke insiste pour replacer la perspective humaine dans ses frontières naturelles et matérielles. Dans l'Essai cette perspective matérialiste prend la forme de la théorie de l'inquiétude et du bonheur, tandis que dans le Deuxième traité elle anime toute la genèse de la propriété.

Pour Locke, la réalité de l'homme vivant ne peut pas être autre chose qu'une réalité matérielle : l'homme évolue dans la nature et fait partie d'elle dans la mesure où il l'utilise pour ses propres fins. Lui-même un être naturel, il n'a pas le pouvoir de transcender cette condition; il est dans la nécessité de reproduire sa personne et par le fait même astreint à la reproduction de l'espèce. Car, dans l'optique

de Locke, l'individu en se reproduisant reproduit la société des hommes. Et cette reproduction, qui demeure un acte naturel, se réalise grâce aux ressources de la nature. "La terre et tout ce qu'elle contient, assure Locke, sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être<sup>3</sup>." A vrai dire, l'homme lockien n'échappe jamais à la nécessité objective de reproduire les conditions matérielles de son existence.

En fait, dans la pensée libérale, la nécessité pressante d'assurer cette reproduction détermine chez l'homme à la fois sa réalité immédiate et le sens de son humanité : "L'exigence de la subsistance et de la conservation de l'homme, confirme le professeur André Vachet, lui donnent son être : une réalité physique dans son origine comme dans sa destination<sup>4</sup>." Dans l'esprit de Locke, l'exigence de la conservation possède incontestablement un caractère universel quoiqu'elle se réalise, nous l'avons dit, à travers le dynamisme de l'individu. Le Deuxième traité est tout à fait clair à ce sujet :

Chacun, écrit Locke, est tenu non seulement de se conserver lui-même et de ne pas abandonner

---

3. John Locke, Deuxième traité..., p. 90.

4. André Vachet, L'idéologie libérale, Paris, édition Anthropos, 1970, p. 350.

volontairement le milieu où il subsiste, mais aussi, dans la mesure du possible et toutes les fois que sa propre conservation n'est pas en jeu, de veiller à celle du reste de l'humanité. 5

"(...) le droit naturel, confirme Locke, (...) ordonne la paix et la conservation de l'humanité<sup>6</sup>." L'exigence de la conservation sera en fait, comme nous le verrons plus tard, le fruit d'une loi universelle qui aura pour but de lier dans un ensemble éthique la volonté divine d'une part, et la conduite humaine, d'autre part. Le monde humain, assure Locke, connaîtra la force agissante et nécessaire de la loi de nature. Les hommes, dit-il, sauront reconnaître "the binding force of the law of nature". Nous y reviendrons.

Pour le moment, il importe de savoir que le principe universel de la conservation n'aura pas chez Locke le sens d'une loi coercitive; il constituera plutôt une nécessité en regard de la condition humaine. Locke est convaincu que la piètre condition matérielle dans laquelle l'humanité se trouve dès le départ annonce pour l'homme une vie d'action où les besoins animent toute l'activité humaine.

---

5. Locke, op. cit., p. 78.

6. Ibid., p. 79.

Quand Dieu a donné le monde en commun à toute l'humanité, il a enjoint à l'homme de travailler; d'ailleurs, l'homme s'y voyait contraint par la pénurie de sa condition. Dieu et la raison lui commandaient de venir à bout de la terre, c'est-à-dire de l'améliorer dans l'intérêt de la vie et, ce faisant, d'y investir quelque chose qui était à lui : son travail. 7

Autrement dit, "Dieu leur commandait de travailler et le besoin les y forçait<sup>8</sup>." Cette façon de lier la volonté de Dieu et l'utilité du travail est une attitude tout à fait conforme à l'éthique protestante en général et à la morale puritaine, en particulier. Il est nécessaire ici de souligner l'influence certaine du puritanisme sur la pensée de Locke. Quoiqu'il n'ait pas été lui-même de confession puritaine, ses biographes nous apprennent que son père et surtout son grand-père -- Nicholas Locke, marchand de son métier -- partageaient les convictions puritaines de leur époque. Nous savons également que dans le Somerset, où notre auteur a vu le jour, le puritanisme était fort répandu et que même à la Westminster School et à Oxford où Locke fit ses études,

---

7. Ibid., pp. 93-94.

8. Ibid., p. 94.

les puritains avaient une grande influence dans ces institutions<sup>9</sup>. L'influence puritaine ne doit donc pas être négligée puisqu'elle expliquera en grande partie la morale lockienne<sup>10</sup>.

La pensée de John Locke est matérialiste puisque d'une part, elle démystifie la nature en la présentant comme un objet d'appropriation, un "don de Dieu" qui doit être transformé pour combler les besoins de la vie et d'autre part, elle démystifie le sujet humain en le réduisant à un être naturel qui doit son salut et sa propre conservation aux talents qu'il déploie sur la terre.

Incontestablement, pour notre auteur, le travail détermine pour l'homme à la fois le contenu de son humanité et la forme de son activité dans le monde. Grâce au travail, pense Locke, l'être humain s'enracine dans son milieu naturel et mêle à la terre sa spécificité en lui donnant une forme qui

---

9. Voir Maurice Cranston, John Locke, a biography, London, Longmans, 1968, 495 p.

10. Pour s'en convaincre, citons le célèbre ouvrage du puritain Richard Baxter, contemporain de Locke et allié de Cromwell, Christian Directory: "It is for action that God maintaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural end of power (...). It is action that God is most served and honoured by (...) the public welfare or the good of the many is to be valued above our own." Cité par Max Weber, in L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, éditions Plon, 1964, p. 207.

répond à ses besoins. Bref, il produit des valeurs d'usage, c'est-à-dire des biens utiles à la vie. Et malgré que la nécessité du travail soit un "commandement" de Dieu, l'urgent besoin d'assurer la subsistance constitue une force plus déterminante. Dans l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain, le poids des besoins détermine clairement l'action des hommes dans le monde. C'est ce que Locke nomme l'éternelle présence de "l'inquiétude" (uneasiness) : "(...) l'Inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie & l'activité des hommes<sup>11</sup>".

Car le Désir, affirme Locke, n'étant que l'inquiétude que cause le manque d'un bien absent par rapport à quelque douleur qu'on ressent actuellement, le soulagement de cette inquiétude est ce bien absent & jusqu'à ce qu'on obtienne ce soulagement ou cette quiétude, on peut donner à cette inquiétude le nom de désir, parce que personne ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en être délivré, avec un désir proportionné à l'impression de cette douleur, & qui en est inséparable. 12

---

11. John Locke, Essai philosophique concernant l'Entendement humain, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 177. Nous avons utilisé la quatrième édition de l'Essay (1700) traduite par Pierre Coste; traduction qui a été revue et corrigée par John Locke lui-même. Le texte qui a été édité par Emilienne Naert, professeur à l'Université de Lille III -- que nous employons ici -- est en fait la cinquième édition en langue française de la traduction de Coste (1755), mais qui constitue l'exacte reproduction de la quatrième (1742). Il faut souligner qu'en lisant cette édition, le lecteur se plonge véritablement dans l'esprit du XVIIe siècle, ce qu'aucune traduction moderne ne saurait réaliser.

12. Ibid., p. 194.

Locke précise plus loin que si les hommes étaient parfaitement satisfaits de leur état, à supposer qu'ils soient délivrés de toute nécessité, ils n'auraient rien d'autre à faire que de demeurer dans cet état. Malheureusement, ce n'est pas le cas de notre humaine condition. Car, "(...) le sage Auteur de notre Etre ayant égard à notre constitution, & sachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les Hommes l'incommodité de la faim & et de la soif, & des autres désires naturels qui reviennent dans leur tems, afin d'exécuter & de déterminer leurs volontés à leur propre conservation, & à la continuation de leur espèce<sup>13</sup>".

Le soulagement des besoins naturels détermine donc notre volonté, c'est-à-dire qu'il détermine notre action dans le monde. "Nous sommes rarement, écrit Locke, dans une entière quiétude, & assez dégagés de la sollicitation des désirs naturels ou artificiels, desorte que les inquiétudes qui se succèdent constamment en nous (...) se saisissant par tour de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de la volonté, qu'une autre inquiétude est prête à nous mettre en oeuvre, si j'ose m'exprimer ainsi<sup>14</sup>."

---

13. Ibid., p. 195.

14. Ibid., p. 203.

L'impérialisme des besoins pousse donc les hommes à chercher les moyens de supprimer les inquiétudes de la vie ou selon l'expression de Locke, à soulager "le manque d'un bien absent". Toute la vie semble une quête ininterrompue vers la satisfaction des besoins. De toute évidence, l'auteur de l'Essai enferme la réalité immédiate des êtres humains dans une dimension matérielle puisque la satisfaction des besoins passe inévitablement par la transformation de la nature. Nul doute que seul le travail est en mesure de réaliser cette transformation et de soulager la sollicitude universelle des besoins humains. C'est pourquoi Locke écrit dans le chapitre V du Deuxième traité :

(...) ce que la paille, le son, le pain, qui proviennent de cet acre de blé, valent de plus que le produit d'un acre d'une terre aussi bonne, mais en friche, s'explique uniquement par le travail. Ce ne sont pas seulement les peines du laboureur, le labeur du moissonneur et du batteur, ou la sueur du boulanger, qui donnent son prix au pain que nous mangeons; l'ouvrage de ceux qui ont dressé les boeufs, extrait et travaillé le fer et les pierres, abattu et façonné le bois utilisé par la charrue, le moulin, le four ou tous les ustensiles, en si grand nombre, dont le même blé oblige à se servir, depuis le jour où on le sème jusqu'à celui où on en fait du pain, il faut le porter entièrement au compte du travail, car tous ces biens viennent de lui : la nature et la terre n'ont fourni que les matières premières, qui sont presque sans valeur, prises en elles-mêmes." 15

---

15. John Locke, Deuxième traité..., p. 100

A la lumière de nos hypothèses, il importe de saisir ici que la nécessité universelle du travail sera bel et bien une activité personnelle incessante et si, selon notre hypothèse centrale, le travail constitue l'expérience sensible renouvelée du sujet humain, c'est bien parce que le travail, chez Locke, est une nécessité à laquelle nul n'échappe.

### Le bonheur

L'omnipotence des besoins ne détermine pas seulement la ~~volonté~~ volonté des hommes et par conséquent, leurs actions dans l'univers. Chez Locke, la nécessité objective et universelle du bonheur conditionne également l'activité humaine ici-bas. Toutefois, la théorie du bonheur sera intimement liée à la théorie de l'inquiétude. En effet, si la satisfaction des besoins naturels constituait l'unique objectif de la vie, la réalité humaine se réduirait essentiellement à la reproduction biologique de l'espèce. Ce serait là une vie de bête. Mais les hommes, affirme Locke, ne sont pas des animaux. Leur vie est une vie consciente où la somme de leurs facultés intellectuelles est riche en potentialités.

Selon lui, l'aménagement du monde pour et par l'homme demeure un possible que ce dernier doit actualiser. Le genre humain, pense Locke, n'a pas à rester impassible devant la pénurie et la condition médiocre de son existence. Non

seulement l'appropriation de l'univers est un objectif que Dieu lui-même ordonne, mais c'est aussi et surtout une possibilité réelle en regard des facultés spécifiques de l'espèce humaine. A vrai dire, l'appropriation du monde fonde, chez Locke, la jouissance possible des biens, car l'amélioration de la condition matérielle des sociétés humaines porte en elle-même la promesse d'une vie meilleure pour tous.

Désormais, la recherche du bonheur est une vertu et la fuite de l'indigence, un devoir. Mais qu'en est-il au juste de ce bonheur? Dans l'Essai, Locke s'est considérablement étendu sur le sujet. Disons que la longueur de son discours est à la mesure de l'importance qu'il accorde au déterminisme du bonheur humain, car dans son cas, on peut véritablement parler d'un déterminisme. D'autant plus qu'il n'hésite pas à lier la nécessité du bonheur humain ici-bas à la nécessité pour Dieu d'être lui-même heureux. Ce qui constitue un argument quelque peu étrange compte tenu du fait que le Créateur est censé être dégagé de toute contingence<sup>16</sup>. Chez notre auteur, le bonheur, ou plutôt la recherche du bonheur,

---

16. Ce n'est pas en soi une contradiction. Dieu n'est-il pas créé à l'image de l'homme? A ce sujet, le lecteur est prié de consulter l'analyse pénétrante de Ludwig Feuerbach dans son très bel ouvrage, L'essence du Christianisme, Paris, Maspero, 1982, 526 p. On remarquera, d'ailleurs, une conception anthropomorphique de Dieu très poussée chez John Locke.

possède un caractère universel qui en fait, selon lui, un déterminisme agissant en nous. "Le Bonheur considéré dans cette vie, déclare-t-il, est le but auquel chaque Homme vise constamment & sans aucune interruption; & tout ce qui en fait partie, est l'objet de ses désirs<sup>17</sup>." D'une façon plus précise, Locke explique : "(...) le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir, & dans l'absence de celles qui causent quelque trouble & quelque douleur (...)<sup>18</sup>". Il poursuit :

Personne, je pense, ne regarde le désir constant d'être heureux, & la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avise de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux : & plus un Etre intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. 19

(...) le premier pas que nous faisons vers le Bonheur, conclut Locke, tendant à nous délivrer entièrement de la misère & d'en éloigner tout sentiment, la volonté n'a pas le loisir de viser à autre chose, jusqu'à ce que chaque inquiétude que nous sentons, soit parfaitement dissipée :

---

17. John Locke, op. cit., p. 201.

18. Ibid., p. 209.

19. Ibid., p. 206. "Dieu et le bonheur sont identiques" Saint-Thomas d'Aquin Summa contra gentiles lib. c. 101, cité par Ludwig Feuerbach in L'essence du Christianisme..., p. 316.

& vu la multitude de besoins & de désirs dont nous sommes comme assiégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce Monde nous nous trouvions jamais entièrement libres à cet égard. 20

Ainsi, dans leur volonté pressante de supprimer les "inquiétudes" perpétuelles de la vie, les hommes empruntent malgré eux, quoiqu'en toute conscience, le chemin du bonheur. En d'autres termes, le bonheur est commandé par la nécessité impérative de soulager les besoins humains : nécessité qui "nous est imposée", assure Locke, par la condition matérielle de l'humanité<sup>21</sup>.

Cette vision du bonheur, on s'en doute bien, donne naissance à un être humain préoccupé essentiellement par la satisfaction de ses besoins et de ses propres "désirs". Ce qui, dans le contexte capitaliste du XVII<sup>e</sup> siècle européen, n'est pas pour calmer les manifestations montantes de l'égoïsme individuel. Par contre, cela ne veut pas dire que l'auteur de l'Essai évacue complètement la dimension

---

20. Ibid., p. 204.

21. Thomas Hobbes écrivait dans le Léviathan : "Des succès dans l'obtention des choses que les hommes ont recherchées de tout temps, c'est-à-dire une prospérité ininterrompue, voilà ce que les hommes nomment bonheur; je veux dire le bonheur en ce monde. Car dans notre vie ici-bas il n'existe pas pour l'homme de repos perpétuel, car la vie elle-même n'est qu'action et ne peut se passer sans désir." Cité par André Vachet dans son ouvrage L'idéologie libérale..., p. 90.

spirituelle ou religieuse de la vie humaine. Au contraire. Comme nous allons le voir, il attache une grande importance à ces questions. Malgré tout, le bonheur conserve chez Locke un sens tout à fait matérialiste dans la mesure où il a pour critère la suppression totale de la misère d'une part, et la recherche des plaisirs à travers la jouissance des biens, d'autre part.

Tant que la quête du bonheur détermine et excite les désirs et la volonté des hommes, celle-ci demeure dans les bornes étroites de la vie matérielle. Toutefois, dans l'esprit de notre auteur, l'univers terrestre ne constitue pas la frontière ultime de la réalité humaine. S'il est vrai que la pensée de Locke est matérialiste, il se trouve aussi qu'elle est entachée de métaphysique. Disons tout de suite que la métaphysique de Locke fait partie intégrante de sa vision du monde. Elle n'est pas, comme certains pourraient le croire, un système unique en marge de son oeuvre épistémologique et politique. Elle est bien une réalité qui donne à la philosophie lockienne sa cohérence et sa finalité. Oublier la métaphysique dans l'oeuvre de Locke, c'est oublier la force agissante de la volonté divine dans son monde.

A l'échelle de l'univers lockien, cette volonté joue un rôle primordial : rien de ce qui est ici-bas ne saurait se justifier autrement que par le pouvoir et la volonté éternelle de Dieu. Nous verrons, en effet, que chez Locke l'ensemble

du monde humain (dans ses déterminismes comme dans ses finalités) trouvera son ultime justification dans la présence éternelle du Créateur. Rien de bien étrange à ce que l'idée de Dieu soit omniprésente dans les écrits épistémologiques et politiques de John Locke.

La question de Dieu a été peu étudiée par les commentateurs de l'oeuvre lockienne. Pourtant, le sujet mérite que l'on s'y attarde puisqu'il est pratiquement impossible de supprimer cette dimension sans commettre une grave omission, du moins si l'on se donne pour objectif d'embrasser la totalité de l'oeuvre philosophique de Locke.

Quant à nous, nous croyons fermement que la dimension religieuse de la pensée lockienne doit être analysée dans le cadre de cette thèse puisque la force agissante de Dieu constitue chez Locke le principe justificateur de sa pensée politique. En effet, l'univers politique de notre auteur ne saurait se passer de l'approbation divine, car bâtir une théorie politique qui renverse les vieilles croyances idéologiques n'est pas sans causer certains remous au sein de la société anglaise. Rien de mieux alors que de faire intervenir la volonté divine afin de justifier ce qui, à première vue et dans le contexte idéologique de l'époque, apparaît injustifiable. Toutefois, on aurait tort de croire que la sphère religieuse n'obéit chez Locke qu'à un froid calcul tactique qui n'a pour but que de procurer une assise

morale et religieuse au nouveau cadre politique ou encore, de faire taire les critiques éventuelles.

Même si ce calcul n'est pas tout à fait à exclure, nous pensons que la dimension religieuse joue un rôle véritable et essentiel dans l'univers lockien. Selon nous, priver notre analyse de cette dimension, c'est priver le système lockien d'une cohérence certaine. C'est pourquoi nous insistons tant sur cet aspect.

D'une manière ou d'une autre, on ne peut demander à un homme du XVII<sup>e</sup> siècle de supprimer la présence de Dieu dans l'univers. De toute façon cette suppression n'aurait aucun sens dans un monde où la sphère idéologique et religieuse demeurent intégrées. A l'époque de Locke, la sécularisation de l'idéologie n'est pas un fait accompli. Non seulement Locke reconnaissait les dangers d'une telle suppression, mais lui-même n'a jamais eu l'intention de contester l'existence de Dieu. Quoi qu'en ait dit ses détracteurs. Bien au contraire. L'un des buts de l'Essai consiste clairement à resituer Dieu dans l'univers, c'est-à-dire à redéfinir l'action de Dieu dans le monde et à reformuler la relation de l'homme avec Dieu. Ce qui, comme nous allons le voir plus tard, aura une importance cruciale dans l'ensemble de l'oeuvre philosophique de Locke.

### La présence de Dieu

A l'intérieur de la théorie épistémologique de Locke, l'être Suprême apparaît à la fois comme un gigantesque artisan et l'auteur reconnu de l'univers actuel, quoiqu'il n'intervienne plus dans le déroulement des événements de notre monde, ni d'ailleurs dans la vie des individus.

Dans l'Essai tout comme dans le Deuxième traité, l'homme est seul avec lui-même. Cette solitude est clairement exprimée dès le Livre I de l'Essai :

Dieu ayant doué l'Homme des facultés de connoître qu'il possède, n'étoient pas plus obligé par sa Bonté à graver dans son ame les Notions innées dont nous avons parlé jusqu'ici, qu'à lui bâtir des ponts, ou des maisons, après lui avoir donné la Raison, des mains, & des matériaux. 22

Et plus loin, il écrit :

Car étant doués des Facultés nécessaires pour apprendre à pourvoir nous-même à tous nos besoins, c'est faute d'industrie & d'application de notre part, & non un défaut de Bonté de la part de Dieu, si nous en ignorons les moyens. 23

On peut conclure alors que la séparation claire et nette entre le monde de l'homme et le monde de Dieu aura pour effet de fonder l'autonomie du sujet humain puisque la solitude de ce dernier suppose qu'il soit désormais l'unique

---

22. Locke, Essai..., p. 48.

23. Ibid., p. 51.

responsable de sa propre conservation et de l'organisation de sa propre société. Au seul plan épistémologique, cette autonomie conduira tout droit au rejet de la doctrine des idées innées, doctrine fort répandue à cette époque. Tandis qu'au plan politique, cela aura pour conséquence de rejeter une vision de la société fondée sur un ordre divin au profit d'un ordre nouveau basé sur la libre adhésion de tous sous la forme d'un contrat social. Car, si la cohésion sociale ne vient plus de Dieu, elle doit venir des hommes. L'un des objectifs de l'Essai consistait dans cette affirmation d'un Dieu présent mais confiné dans l'au-delà.

Le désir légitime de libérer l'homme de l'emprise religieuse (bien que cette libération ne soit pas totale) répondait également aux aspirations scientifiques de l'époque qui voulait expliquer les phénomènes naturels selon un ordre de cause à effet et non selon un ordre divin où toute chose est fixe. Les manifestations divines n'étaient certes pas niées, mais dans l'optique des empiristes, ces phénomènes devaient être soumis aux interrogations de la Raison.

Locke va très loin dans cette voie lorsqu'il fait une distinction claire entre la foi et la Raison. Selon lui, la connaissance qui nous est donnée par la "Révélation" (la foi) ne doit pas entrer en contradiction avec notre propre certitude, c'est-à-dire avec nos propres connaissances déduites par la Raison. Dans le chapitre XVIII du Livre IV

de l'Essai intitulé De la Foi & de la Raison, & de leurs bornes distinctes, Locke explique leur nature exacte :

Considérant donc ici la Raison comme distincte de la Foi, je suppose que c'est la découverte de la certitude ou de la probabilité des Propositions ou vérités que l'Esprit vient à connaître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises par l'usage de ses facultés naturelles, c'est-à-dire par Sensation ou par Réflexion. (...)

La Foi, d'un autre côté, est l'assentiment qu'on donne à toute proposition qui n'est pas ainsi fondée sur des déductions de la Raison, mais sur le crédit de celui qui les propose comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette manière de découvrir des Vérités aux Hommes, c'est ce que nous appelons Révélation. 24

Pendant -- et c'est là l'importance de la pensée lockienne au sujet de la foi :

(...) nulle proposition ne peut être reçue pour Révélation Divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute Révélation émanée de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connoissance claire & de simple vue, parce que ce seroit renverser les principes & les fondements de toute connoissance & de tout assentiment; desorte qu'il ne resteroit plus de différence dans le Monde entre la Vérité & la Fausseté, nulles mesures du Croyable et de l'Incroyable. 25

En d'autres termes :

La Raison est une Révélation naturelle, par où le Père des Lumières, la Source éternelle de toute Connoissance, communique aux Hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés

24. Ibid., p. 576.

25. Ibid., p. 578.

naturelles. Et la Révélation est la Raison augmentée par un nouveau fond de découvertes émanées de Dieu, & dont la Raison établit la vérité par le témoignage & les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu (...) 26

Toute révélation doit donc faire l'objet d'un examen approfondi de la Raison. On peut dire que chez Locke, le scepticisme est véritablement érigé en règle universelle. Il n'est pas étonnant alors que Locke ait eu maille à partir avec le pouvoir clérical de son époque, car vouloir soumettre la foi et les révélations divines à l'examen empirique de la Raison constituait une véritable hérésie.

Non seulement l'auteur de l'Essai faisait-il une distinction entre le domaine de la Raison déductive et le domaine de la foi révélée, mais encore il consacrait la suprématie de la première au détriment de la seconde : le scepticisme scientifique qui avait pénétré avec succès la discipline des sciences naturelles pénétrait à son tour le champ sacré de la religion. John Yolton dans son excellent ouvrage John Locke and the way of ideas, écrit :

(...) it becomes quite clear that one of the traits of the essay which created such an active interest in Locke's contemporaries was the way in which its philosophical doctrines were almost always directly related to the moral and religious disputes of the day. 27

26. Ibid., p. 583-584.

27. John Yolton, John Locke and the way of ideas, Oxford, 1968, p. viii.

Il ne faut pas croire que les "disputes religieuses" dont parle John Yolton aient été des querelles tout à fait en marge des polémiques politiques et idéologiques de l'époque. Bien au contraire. Comme le démontre si bien son analyse, la lutte idéologique se déroule essentiellement sur le terrain mouvant de la religion. On comprend alors comment une oeuvre, tel que l'Essai, ait pu susciter autant de passion et de haine parmi l'intelligentsia anglaise, dont une bonne partie s'occupait de questions théologiques. Dès la publication de l'Essai, souligne le commentateur Richard Ashcraft :

"Sermons were preached against the Essay concerning human understanding, and Locke was publicly denounced from the pulpit<sup>28</sup>."

Toutefois, on ne saurait réduire la face métaphysique de l'oeuvre lockienne à la seule présence de Dieu, quoique cette présence soit amenuisée comme le montre bien notre analyse. A vrai dire, la pensée de Locke n'est pas exempte de métaphysique parce qu'elle n'échappe pas à la vision chrétienne de la destinée de l'homme. C'est ici qu'il faut revenir à la question du bonheur humain.

---

28. Richard Ashcraft, "Faith and knowledge in Locke's philosophy", in John Locke -- problems and perspectives, edited by J.W. Yolton, Cambridge, at the Cambridge University Press, 1969, p. 201.

Le bonheur, le paradis et la conduite morale

Nous avons dit que chez John Locke la suppression de la misère et la recherche des plaisirs à travers la jouissance des biens matériels constituaient le bonheur humain. Nous avons dit également que c'était pour lui le but de tout individu et de toute société et que cette recherche du bonheur en tant que nécessité universelle déterminait la volonté et l'activité des hommes dans le monde. Or, le bonheur humain sur la terre peut bien être un but légitime et selon les convictions de Locke, un commandement de Dieu, mais il ne constitue pas la finalité ultime de l'activité humaine. En effet, chez Locke, le caractère mortel de l'homme commande une toute autre dimension qui place cette finalité dans l'au-delà.

Si donc les Hommes, explique Locke, n'avoient d'espérance & ne pouvoient goûter de plaisir que dans cette vie, ce seroit point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consister leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelque incommodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir; & l'on ne devroit point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclinations. Car s'il n'y a rien à espérer au-delà du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste, Mangeons Et Bûvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous mourrons. 29

---

29. Locke, Essai..., p. 209.

En d'autres termes, si l'existence des êtres humains s'arrêtait aux portes de la vie terrestre, la jouissance illimitée et immédiate des plaisirs serait la règle universelle de la conduite humaine. Mais tel n'est pas le cas puisque l'homme, pense Locke, peut espérer une autre vie où les plaisirs sont nettement supérieurs à ceux que l'on peut obtenir ici-bas. Il ne fait aucun doute que l'auteur de l'Essai fera une distinction radicale entre le bonheur terrestre et le bonheur extra-terrestre : le premier étant souhaitable, possible, légitime mais médiocre et le second, constituant l'ultime destin de l'homme selon la volonté et la loi divine. C'est dans ce sens qu'il affirme :

Mais que ces choses se présentent à l'Homme dans un autre point de vue; qu'il voie que la Vertu & la Religion sont nécessaires à son Bonheur; qu'il jette les yeux sur cet Etat à venir qui doit être accompagné de bonheur ou de misère selon la sage dispensation de Dieu; & qu'il se présente ce juste Juge prêt à rendre à chacun selon ses oeuvres, en donnant la Vie éternelle à ceux qui par leur persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur & l'immortalité, & en répandant sur l'ame de tout Homme qui fait le mal les effets de son indignation & de sa fureur, l'affliction & l'angoisse; qu'un Homme, dis-je, se forme une juste idée de ce différent état de Bonheur ou de Misère, destiné aux Hommes après cette vie selon qu'ils se seront conduits dans ce Monde; dès lors, les Règles du Bien et du Mal qui déterminent son choix, seront tout autre à son égard. Car les plaisirs & les peines de ce Monde ne peuvent avoir aucune proportion avec le Bonheur éternel où la Misère extrême que l'Ame doit souffrir après cette Vie, un tel Homme ne règlera pas les actions qui sont en sa puissance par rapport aux plaisirs passagers ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici-bas, mais selon qu'elles peuvent

contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette Vie. 30

A prendre les choses comme elles sont, il ne peut y avoir d'ambiguïtés : pour Locke, la vraie destinée de l'homme se situe dans le paradis où l'état de bonheur que l'on peut y goûter est mille fois supérieur au plus sublime des plaisirs terrestres.

Néanmoins, l'importance de cette attitude ne réside pas dans l'affirmation d'une vie éternelle qui demeure, somme toute, peu originale dans le contexte religieux occidental. Ce qui retient l'attention c'est plutôt la façon qu'a notre auteur de lier dans un ensemble éthique la quête du bonheur terrestre et éternel d'une part, et la conduite individuelle, d'autre part, le tout lié aux possibilités de la liberté humaine.

En effet, si l'on examine attentivement la pensée de Locke, on constate que l'individu doit avoir constamment à l'esprit le destin ultime de sa propre personne, à savoir la mort qui le projettera dans la vie éternelle. Il doit non seulement s'y préparer, mais surtout régler sa conduite ici-bas vers cet objectif suprême. Or, on ne voit pas comment il pourrait en être autrement puisque Locke nous apprend que

---

30. Ibid., p. 212.

notre conduite dans ce monde détermine le poids de notre misère ou la condition de notre bonheur dans l'autre monde. Dès lors, les règles qui détermineront la conduite individuelle devront avoir pour effet d'assurer l'accès au bonheur éternel. Ainsi, est "bien" tout ce qui peut assurer à l'homme "l'éternelle félicité qu'il attend après cette Vie", tandis qu'est "mal" tout ce qui peut le détourner de cet objectif.

Malgré une coupure qualitative et radicale entre le bonheur terrestre et le bonheur céleste, on ne peut pas dire que ces deux états de bonheur forment chez Locke une contradiction insurmontable. Le bonheur terrestre est en fait subordonné aux finalités du bonheur extra-terrestre. Mais de quelles façons? Premièrement, en recherchant un bonheur humain discipliné, c'est-à-dire qui ne soit pas soumis au diktat de la toute-puissance des désirs, l'homme lockien participe à son propre salut. En effet, la seule satisfaction hédoniste des plaisirs terrestres tend à détourner le sujet du vrai bonheur, à savoir la félicité éternelle de l'au-delà. Par conséquent, la quête du bonheur éternel limite et encadre d'une façon morale la jouissance possible des biens et des richesses de ce monde.

Selon Locke, le devoir de tout homme consiste à réprimer la jouissance désordonnée et purement hédoniste des biens matériels au profit d'une consommation des plaisirs posée et

réfléchie. Ce qui est conforme, soit dit en passant, à l'attitude puritaine. Tel que le fait remarquer Max Weber : "(...) l'ascétisme protestant, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la jouissance spontanée des richesses (...). En revanche, il eut pour effet psychologique de débarasser des inhibitions de l'éthique traditionaliste le désir d'acquérir<sup>31</sup>." Une telle morale, on le voit bien, n'est donc pas sans conséquence au plan social.

Chez Locke, réprimer la jouissance spontanée et désordonnée des biens est une possibilité grâce au fait que l'être humain -- contrairement au règne animal -- le pouvoir de suspendre ses propres désirs et d'empêcher qu'ils ne déterminent sa volonté. Ce qui constitue pour l'auteur anglais l'une des sources de la liberté humaine. Locke écrit :

(...) je souhaiterais fort qu'on prît la peine d'examiner avec soin, si le grand mobile, & l'usage le plus important de toute la liberté que les Hommes ont, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne consiste point en ce qu'ils peuvent suspendre leurs désirs & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particulière, jusqu'à ce qu'ils en aient dûment & sincèrement examiné le bien et le

31. Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Librairie Plon, 1964, p. 235.

mal, autant que l'importance de la chose le requiert. 32

Les hommes cherchent donc leur "bien" qui ne peut être que la voie élective du droit chemin qui conduit au bonheur éternel. Cependant, le divorce consommé entre la conscience de l'homme et la volonté de Dieu -- conséquence directe de la césure entre le monde de l'homme et le monde de Dieu -- a pour effet de laisser à l'homme la responsabilité totale de ses actions et de ses choix. Ainsi, seul avec lui-même dans les profondeurs de sa conscience, l'individu aura à choisir entre les plaisirs passagers, intenses mais artificiels de la vie présente d'une part, et le paradis éternel, d'autre part. Fidèle à l'autonomie du sujet, Locke conçoit ainsi pour l'individu un choix libre et conscient entre la voie du bien et la voie du mal.

Si un homme, nous dit Locke, réfléchit à cette perspective il ne pourra constater que "(...) la Vertu et la Religion sont nécessaires à son Bonheur (...)". En effet, elles sont nécessaires puisqu'un homme qui s'adonne sans retenue aux plaisirs terrestres, c'est-à-dire qui ne sait "(...) suspendre (ses) désirs & les empêcher de déterminer (sa) volonté à quelque action particulière (...) " ne peut

---

32. Locke, op. cit., p. 207.

être libre et heureux. La juste jouissance du bonheur humain, assure Locke, ne peut que conduire au "bien"<sup>33</sup>.


On constate -- et c'est là l'importance de la chose -- que suspendre nos désirs et les empêcher de déterminer nos actions a non seulement pour but de nous maintenir dans le droit chemin, mais aussi et surtout de nous permettre d'expérimenter notre véritable liberté. Sans cette "capacité", affirme Locke, la liberté humaine serait une chose impossible.

L'action de suspendre nos désirs est donc à la fois une nécessité en regard de la félicité éternelle et une nécessité en regard de notre propre liberté ici-bas. A ce sujet, Raymond Polin écrit dans son excellent article John Locke's conception of freedom :

The metaphysical and even theological dogma of eternal salvation constitutes indeed the foundation and the right justification for the existence of freedom. Moreover, it is the consideration of eternal salvation, of eternal happiness, which makes actual freedom possible. Through faith in eternal happiness, our freedom acquires the power of suspending the course of our desires, of interrupting the determination of the will by that permanent uneasiness produced in us by the flight and disappearance of everything present

---

33. N'oublions pas que pour les puritains, nous dit encore Max Weber, "(...) les joies impulsives de l'existence (...) étaient les ennemies de l'ascétisme rationnel". L'éthique protestante..., p. 227.



and immediate. By suspending in such a way the pressure of our desires, we become able to examine and judge by ourselves in an impartial and loyal manner. 34

Le choix des individus s'exerce finalement entre le bien et le mal, c'est-à-dire selon leur volonté réelle d'emprunter ou non le chemin modéré du bonheur terrestre pour accéder à la félicité éternelle. Or, choisir suppose la possibilité intellectuelle d'examiner, de jauger ou de supputer les conséquences de tous nos choix. Bref, de connaître les conséquences immédiates ou éloignées de nos actions. Locke admet cette possibilité intellectuelle chez les hommes. Par contre, si notre auteur reconnaît aux hommes la capacité de suspendre leurs désirs, il reconnaît également leur faiblesse en ce qui a trait aux plaisirs matériels. Il sait qu'à tout moment un plaisir immédiat peut nous détourner du vrai bonheur, à savoir le paradis.

(...) une des grandes raisons pourquoi les Hommes ne sont pas excités à désirer le plus grand Bien absent, c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux sans en jouir. Car tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée, les délices d'un Etat à venir ne les touchent point : ils ne s'en mettent pas fort en peine, & ne les désirent que foiblement. 35

---

34. Raymond Polin, "John Locke's conception of freedom", in John Locke -- problems and perspectives, Cambridge, edited by J.W. Yolton, at the Cambridge University Press, 1969, p. 4.

35. Locke, Essai..., p. 212,

Malgré leur faiblesse, les hommes possèdent tout de même ce précieux pouvoir de maîtriser leurs passions et par conséquent de se déterminer eux-mêmes à agir ou à ne pas agir selon leur choix.

Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, écrit Locke, nous puissions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable Bonheur, foibles comme nous sommes & d'un esprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté & ne nous porte à agir. Ainsi, suspendre un désir particulier, c'est comme s'arrêter où l'on n'est pas assez bien assuré du chemin. Examiner, c'est consulter un guide; & déterminer sa volonté après un solide examen, c'est suivre la direction de ce guide (...). 36

Mais quelle est l'identité de ce mystérieux guide?

Mais comme la juste direction de notre conduite par rapport au véritable Bonheur, explique Locke, dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos désirs, de modérer et de réprimer nos passions, ensorte que notre Entendement puisse avoir la liberté d'examiner, & la Raison, celle de juger sans aucune prévention, ce soin-là devrait faire notre principale étude. 37

Comme nous pouvons le constater, le poids du Jugement dernier pèse lourdement sur notre conduite, mais cela ne doit pas nous inquiéter, assure Locke, puisque l'Entendement et la Raison ont le pouvoir de guider nos actions pour nous "(...) éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable

---

36. Ibid., p. 206.

37. Ibid., p. 208.

Bonheur, foibles comme nous sommes (...)". Il est clair que la faculté de raisonner et tous les pouvoirs que nous avons ont pour but de guider notre conduite ici-bas. Non seulement pour que nous puissions atteindre le paradis, mais aussi pour que nous puissions être heureux dans ce monde, car le bonheur chez Locke ne se borne nullement à la recherche vertueuse du droit chemin, il fait également appel à la volonté réelle de supprimer la misère matérielle.

Pour notre auteur, le bon usage de l'Entendement et de la Raison est susceptible de nous conduire vers ce double bonheur : aménager le monde physique pour nos besoins et notre confort et s'adonner aux délices de la vertu propre à nous conduire au paradis. En d'autres termes et selon l'expression consacrée de l'époque : "to make the most of both worlds<sup>38</sup>".

La conscience de l'homme doit donc reconnaître cette double réalité : la quête du bonheur terrestre détermine la condition de notre bonheur éternel, tandis que l'existence du bonheur éternel, conditionne, limite et encadre notre bonheur terrestre. Ultiment, l'Essai aura pour but de fournir à l'individu (pour ne pas dire à l'humanité entière) des "règles" (des règles scientifiques aussi bien que morales)

---

38. Weber, L'éthique protestante..., p. 243.

capables de guider sa conduite dans la recherche du bonheur terrestre et éternel. Ainsi, Locke affirme dans l'avant-propos de l'Essai :

Notre affaire dans ce Monde n'est pas de connoître toutes choses, mais celles qui regardent la conduite de notre vie. Si donc nous pouvons trouver les Règles par lesquelles une Créature Raisonnable telle que l'Homme considéré dans l'état où il se trouve dans ce Monde, peut & doit conduire ses sentimens, & les actions qui en dépendent; si, dis-je, nous pouvons en venir-là, nous ne devons pas nous inquiéter de ce qu'il y a plusieurs choses qui échappent à notre connoissance. 39

En fait, chez Locke, règles scientifiques et règles morales sont intimement liées. Si les hommes, pense-t-il, sont en mesure de découvrir des règles scientifiques susceptibles d'améliorer la connaissance de leur propre monde et la condition matérielle de leur existence, ils auront accompli alors le dessein de Dieu. Car, d'après Locke, mieux connaître le monde naturel c'est, pour les hommes, mieux connaître les désirs de Dieu et mieux connaître la volonté de Dieu, c'est être en mesure de mieux régler leur conduite ici-bas selon cette volonté. Ce qui, on le devine bien, ne peut que les conduire dans le droit chemin. Dès lors, la connaissance scientifique n'est plus un acte sacrilège qui viole le mystère de la Création. Elle constitue désormais une

---

39. Locke, op. cit., p. 5.

activité bienfaisante qui participe à la fois à la compréhension de la volonté divine et à la contemplation de la grandeur de Dieu grâce à la reconnaissance de la complexité et de l'immensité de l'univers<sup>40</sup>.

D'où ce lien éthique que l'on trouve chez les astronomes entre d'une part, la volonté de connaître la complexité de la mécanique céleste et d'autre part, le désir de lier cette connaissance à la contemplation de l'oeuvre de Dieu. Attitude qui, soit dit en passant, était censée protéger ces scientifiques de toutes invectives de la part de l'Eglise officielle. Du moins, le croyaient-ils. Le commentateur Hans Aarsleff affirme :

With Bacon, Boyle, and Newton he (Locke) was fully committed to what is best known as natural theology or the argument from design. No part of nature, man included, failed to exhibit the wisdom and plan of the all-wise Creator. The divine law was promulgated to man by the light of nature, or reason, as well as by the voice of revelation. 41

---

40. Cette attitude contredit, on le sait, la vision traditionnelle du Moyen Age : "Nous ne devons pas non plus être avides de science et de nouveauté (curiosi). Beaucoup croient faire de grandes choses en explorant avec le plus grand soin, sans se soucier de ce qu'est Dieu, toute cette masse matérielle que l'on appelle le monde. Que l'âme réprime ce vain désir de savoir qui induit le plus souvent les hommes à croire que seul existe ce qui est matériel." Saint-Augustin, *De mor, eccles. cath.*, lib. I, c. 21, cité par Feuerbach, *op. cit.*, p. 451.

41. Hans Aarsleff, "The state of nature and the nature of man", in John Locke -- problems and perspectives, Cambridge, edited by J. W. Yolton, at the Cambridge University Press, 1969, pp. 105-106.

L'oeuvre philosophique de Locke, à l'image du modèle cartésien, se donne pour objectif de réaliser le Regnum Humanum, c'est-à-dire le règne de l'homme sur terre dans le bonheur le plus parfait possible et de garantir à tous la jouissance éventuelle du bonheur éternel. Ceci explique pourquoi l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain apparaît tantôt comme une oeuvre matérialiste, tantôt comme une oeuvre métaphysique. Selon nous, Locke n'oscille jamais entre ces deux pôles puisqu'ils forment le noyau harmonieux d'une oeuvre qui est grande dans sa totalité. Malgré l'omniprésence de Dieu, de l'éternité ou de l'immortalité de l'âme, John Locke recherche avant tout un monde à la mesure de l'homme.

## II. L'approche théorique de Locke

Dans l'univers de Locke, nous l'avons vu, Dieu est loin et il n'intervient pas dans la vie humaine. Cette césure entre le monde de l'homme et le monde de Dieu a pour conséquence première de rapprocher les hommes de la nature, c'est-à-dire de les laisser seuls avec la source unique de leur subsistance et de leur bonheur. L'éloignement de Dieu confère donc au genre humain la liberté de toucher à la nature. Désormais, le monde naturel est vidé de son contenu

divin et mystique pour n'apparaître qu'uniquement comme une "propriété" léguée aux hommes pour le réconfort de leur personne.

Dieu, qui a donné le monde aux hommes en commun, explique Locke, leur a donné aussi la raison, pour qu'ils s'en servent au mieux des intérêts de leur vie et des circonstances. La terre et tout ce qu'elle contient sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être. 42

Il est clair qu'au plan théorique, John Locke adopte la perspective mécaniste, elle-même issue de la pensée renaissante et de la révolution galiléenne. Ce dernier aborde l'interrelation inéluctable entre l'homme et son milieu naturel dans une vision active mais où le sujet humain est séparé de la nature. Ce qui est conforme au modèle cartésien.

L'interaction étroite entre l'homme et la nature, qui est au centre de la condition humaine, se métamorphose sous la plume de Locke en relation sujet/objet, car dans la pensée libérale la nature se transforme véritablement en "objet", c'est-à-dire en un "bien", en une chose matérielle que l'on peut déplacer, transformer et s'approprier à des fins individuelles ou collectives.

---

42. Locke, Deuxième traité..., p. 90. Une telle pensée n'est pas étrangère à l'attitude puritaine face à la nature. Ainsi, Max Weber affirme que pour les puritains : "L'homme n'est que le régisseur des biens à lui confiés par la grâce de Dieu..." Max Weber, L'éthique protestante..., p. 233.

Ainsi, la nécessité de se nourrir, de se vêtir et de se loger -- ce qui est proprement dit se conserver -- demande que la matière soit transformée par les hommes en objets utiles à la vie ou si l'on préfère, qu'ils produisent des valeurs d'usage. C'est là le sens véritable de l'appropriation puisque chez Locke, l'acte d'appropriation est commandé par la nécessité et non par l'avidité irrationnelle du consommateur. En fait -- comme nous le verrons plus tard -- l'appropriation en vue de la conservation constituera pour Locke la base légitime de la propriété privée.

Bien que dans la vision matérialiste de Locke la nature apparaisse comme un "objet", il n'en demeure pas moins que cet "objet" n'est pas une matière quelconque. Il est tout à fait clair dans l'Essai que la nature possède sa propre dynamique, sa propre mécanique et ses propres lois. A vrai dire, l'empirisme de Locke reconnaît que la nature a une essence particulière bien que cette essence ne soit pas pour lui entièrement connaissable. Il reconnaît également que l'être humain possède son propre dynamisme, sa propre mécanique et ses propres lois. Tout comme le monde naturel, l'être humain n'est pas une indifférence dans le monde. Il a des propriétés spécifiques qui font de lui ce qu'il est : un être vivant et actif avec des pouvoirs. En effet, pour notre auteur, l'homme sera un pouvoir vis-à-vis la nature comme la nature sera un pouvoir vis-à-vis l'homme.

Si dans l'univers de Locke l'homme et la nature possèdent leur propre essence, cela signifie qu'ils constituent des entités autonomes. Pour nous, ce sont des autonomies dans la mesure où tous deux possèdent une forme et un contenu particuliers et des lois qui régissent leur fonctionnement. Bien sûr, leur dynamisme diffère compte tenu de leur place respective dans l'univers, car les pouvoirs de l'un ne sont pas les pouvoirs de l'autre quoique l'homme lockien, héritier légitime de la Renaissance, tend à se poser comme l'essentiel vis-à-vis une nature omnipotente mais transformée en objet. Rien de bien étrange à ce que les pouvoirs de l'être humain monopolisent chez Locke la relation sujet/objet puisque ce dernier est logiquement et nécessairement l'agent actif d'une transformation du monde qui se réalise selon ses choix et ses besoins. Le commentateur britannique Richard Aaron affirme dans son excellent ouvrage, John Locke :

It is a fundamental point with him (Locke) that the univers cannot be explained in terms either of matter alone or of mind alone. The one cannot be reduced to the other, of the two, perhaps, mind is the more indispensable, for mind is the active, productive principle. Matter produces nothing. 43

La césure homme/nature n'est ni une construction chimérique de l'esprit, ni une catégorie philosophique

---

43. Richard Aaron, John Locke, London, Oxford University Press, 1971, p. 142.

abstraite. La séparation de l'homme avec la nature a une base réelle et concrète dans l'histoire de l'Occident. En fait, la nouvelle philosophie européenne reproduit intellectuellement les nouveaux rapports homme/nature qui, peu à peu, émergent à l'intérieur d'un monde où l'activité matérielle prend de plus en plus de place. Le professeur André Vachet retrace fort bien la genèse historique de cette rupture et ses conséquences sociales :

Le commerçant médiéval et l'artisan sont fondamentalement des déracinés en regard de la société agricole traditionnelle. Déraciné, le marchand l'est à l'égard de la tradition, du sol, de la nature et du temps. Son origine itinérante l'a séparé de la terre de ses ancêtres et de la tradition qu'elle porte; il ne peut plus être le fils d'un espace et d'un passé paysans; il tend par son activité à échapper à la continuité de la nature et au rythme du temps; il n'est plus un passé, mais un présent et surtout un futur qu'exigent la prévision commerciale et l'espoir d'un gain toujours menacé. Il invente une temporalité nouvelle et artificielle après avoir brisé le temps naturel. L'artisan pour sa part; s'il est peut-être moins éloigné physiquement de la nature que le marchand, participe à son déracinement puisque sa vie n'est plus directement fonction de la nature. 44

L'urbanisation de l'Europe viendra consacrer ultérieurement cette rupture et déplacer le centre économique de la campagne vers la ville; du paysan vers l'artisan et le marchand. Or, l'homme du XVII<sup>e</sup> siècle anglais vit plus que

---

44. Vachet, L'idéologie libérale..., pp. 35-36.

tout autre ce déracinement puisque l'expansion commerciale et urbaine de l'Angleterre connaît un essor formidable. Pour l'industrie et le commerce en pleine expansion, la ville constitue désormais cet espace vital qui ne cesse d'étendre son influence sur l'activité économique de la nation.

Nous verrons plus tard comment la relation sujet/objet animera toute la pensée de Locke à la fois comme le centre moteur de la réalité sociale, concrétisé par l'activité du travail et comme le noyau théorique du processus de la connaissance, constitué par l'expérience sensible. Mais avant d'aborder la théorie épistémologique elle-même, il convient de circonscrire la nature exacte des acteurs de cette interrelation, à savoir le sujet et l'objet. Ce qui constitue, proprement dit, l'aspect ontologique de la philosophie lockienne.

#### La nature du sujet

#### Le corps humain

Chez John Locke, il n'y a qu'un mot pour définir l'essence privilégiée des hommes : c'est le pouvoir. En effet, l'être humain est un pouvoir, non seulement un pouvoir physique mais avant tout un pouvoir intellectuel.

L'Entendement, la pensée, la volonté, la Raison seront autant de pouvoirs concentrés en un seul être.

On peut affirmer que dans l'Essai -- oeuvre qui pose les bases ontologiques de la philosophie lockienne -- l'essence de l'être humain possède une double réalité : les pouvoirs physiques et les pouvoirs intellectuels. Au niveau physique, la philosophie lockienne affirme que la constitution biologique de l'espèce humaine n'est pas le fruit du hasard, mais bien un "don de Dieu" particulier qui répond aux exigences de l'activité des hommes dans ce monde. Locke écrit :

Dieu, qui par sa sagesse infinie nous a fait tels que nous sommes, avec toutes les choses qui sont autour de nous, a disposé nos Sens, nos Facultés, & nos Organes de telle sorte qu'ils puissent nous servir aux nécessités de cette vie, & à ce que nous avons à faire dans ce Monde. Ainsi, nous pouvons, par le secours des Sens, connoître & distinguer les choses, les examiner autant qu'il est nécessaire pour les appliquer à notre usage, & les employer en différentes manières à nos besoins dans cette vie. 45

Tout au long de l'Essai, Locke ne cesse d'affirmer que l'univers de l'homme est un univers limité, borné et fini. Certes, l'espèce humaine n'est pas dépourvue de ressources mais la particularité de cette dernière c'est d'être limitée par l'espace et le temps. Et cet espace qui a un contenu naturel fait de l'homme un être essentiellement attaché à la terre. L'être humain, enseigne Locke, est un être fini, car

---

45. Locke, Essai..., pp. 235-236.

l'infinité n'appartient qu'à Dieu ou à l'esprit des morts...  
L'homme est certes une âme et un corps, mais ici-bas la  
finitude de son univers et de son corps implante les bornes  
concrètes de sa réalité.

En fait, la structure spécifique du corps humain trace  
les frontières des capacités physiques de l'homme. Tout  
naturellement, la capacité de travail sera la limite absolue  
et l'ultime pouvoir physique des êtres humains. Cette  
capacité de travail constitue sans doute un pouvoir unique  
dans l'univers des êtres vivants, mais cette dernière n'est  
qu'un instrument. Or, tout instrument est un objet inerte  
sans l'activité consciente de l'ouvrier.

Ce que nous voulons dire ici c'est que la capacité de  
travail n'est rien sans l'apport indispensable de la pensée et  
de la Raison, car chez Locke le travail humain est d'abord et  
avant tout un travail raisonné. Certes, pour l'auteur de  
l'Essai et du Deuxième traité l'originalité de l'espèce  
humaine réside dans sa capacité de travail, mais elle consiste  
surtout dans les pouvoirs de son intellect. En fait, pouvoirs  
physiques et pouvoirs intellectuels trouveront chez Locke leur  
accomplissement dialectique dans le travail puisque dans  
l'activité formatrice de la nature, les capacités  
intellectuelles animent et guident les capacités physiques de  
l'homme, tout comme les capacités physiques rendent possibles  
les projets de la pensée et les choix de la Raison humaine.

C'est dans ce sens que l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain fait de l'homme un véritable pouvoir dans le monde.

### L'esprit humain

Au seul plan intellectuel, John Locke reconnaît qu'il y a " (...) quelque chose en nous qui a la puissance de penser<sup>46</sup>". En d'autres termes, l'esprit humain est essentiellement un pouvoir. A cet égard, François Duchesneau remarque :

Locke accorde une importance primordiale à l'idée de pouvoir qui devient, en quelque sorte, pour lui, la catégorie fondamentale de l'activité de l'esprit, en même temps que celle de la causalité objective. 47

L'Essai nous apprend qu'il y a "(...) deux sortes de Puissance, l'une capable de produire (des) changements, l'autre d'en recevoir : on peut appeler la première Puissance active, & l'autre Puissance passive<sup>48</sup>". Par rapport à ces deux catégories, qu'en est-il de l'esprit humain? A la

46. Ibid., p. 64.

47. François Duchesneau, L'empirisme de Locke, La Haye, édition Martinus Nijhoff, 1973, p. 189.

48. Locke, op. cit., p. 180.

lumière de la théorie épistémologique de notre auteur, on peut affirmer que l'esprit humain forme chez lui une véritable dualité puisque sa nature est à la fois passive et active. Passive, parce que l'esprit a la capacité de recevoir, à travers l'activité sensorielle, les impressions (les idées) que produisent les objets extérieurs et active, parce qu'il a le pouvoir d'opérer sur ses idées et de mouvoir le corps. Parmi ces pouvoirs se trouve l'Entendement qui est, proprement dit, la puissance de percevoir : "(...) la Perception que nous regardons comme un acte de l'Entendement, explique Locke, peut être distinguée en trois espèces : 1. Il y a la Perception des Idées dans notre esprit. 2. La perception de la signification des Signes. 3. La Perception de la liaison, ou opposition, de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées<sup>49</sup>".

L'Entendement apparaît donc comme une puissance de l'esprit qui a la possibilité de percevoir consciemment le poids de nos idées et d'apprécier leur différence ou leur similitude. Le second pouvoir de l'esprit humain réside dans sa capacité de créer à partir des matériaux de base de ses pensées -- les idées simples -- de nouvelles idées, de nouveaux concepts, c'est-à-dire de créer des idées complexes.

---

49. Ibid., pp. 182-183.

Pour Locke, c'est un "travail" intellectuel de premier ordre et une puissance de l'esprit qui transforme l'homme en un créateur original et supérieur.

L'homme lockien, par la seule puissance de son esprit, sera en mesure de produire de lui-même plusieurs actes par lesquels il formera d'autres idées, fondées essentiellement sur les idées simples qu'il recevra, comme nous le verrons plus tard, par la voie de la Sensation et de la Réflexion. L'esprit, assure notre auteur, aura la possibilité de combiner plusieurs idées simples en une seule et c'est par ce seul moyen que se réaliseront les idées complexes. Il aura également le pouvoir de joindre deux idées ensemble ou, au contraire, de séparer des idées d'avec toutes les autres qui existent en elle, ce qui constitue, selon Locke, l'abstraction et c'est par cette voie unique que se forme, dit-il, toutes nos idées générales.

Ce qui importe de comprendre ici, c'est que l'esprit humain pour Locke est non seulement une puissance qui a la faculté de percevoir, mais aussi de créer consciemment de nouvelles idées, de nouveaux outils conceptuels. Autrement dit, l'être humain est capable d'imagination.

Locke does not deny, écrit Kathy Squadrito, that the mind has innate capacities or powers. The mind has the capacity to rearrange the raw materials of its knowledge (simple ideas of sensation and reflection), to compound, abstract, and enlarge them, etc. In this way we may form ideas that do

not correspond to anything existing in the natural realm, e.g., ideas of unicorns, mermaids, and the like. 50.

La question des idées simples et des idées complexes sera examinée ultérieurement; il s'agira, en effet, de comprendre la part rationaliste et empiriste de la théorie lockienne de la connaissance. Cependant, les pouvoirs de l'esprit ne s'arrêtent pas là. Parmi les pouvoirs de notre intellect, affirme Locke, se trouve la volonté; faculté essentielle de l'esprit humain. Au chapitre XXI du Livre II de l'Essai intitulé De la Puissance, Locke explique à ses lecteurs la nature exacte de cette faculté :

Une chose qui du moins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, & plusieurs mouvemens de notre corps, & cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine & commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite, ou ne soit pas faite. Cette Puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la préférence ou de l'absence d'une idée particulière, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est ce que nous appelons Volonté. 51

Or, réexpliquant la dualité passive/active de l'esprit à la lumière de cette puissance que constitue la Volonté,

---

50. Kathy Squadrito, Locke's theory of sensitive knowledge, University Press of America, 1978, p. 20.

51. Locke, Essai..., p. 182.

Locke écrit dans le même chapitre :

(...) la Substance en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression par où l'action lui est communiquée; & ainsi elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de recevoir une telle impression de la part de quelque Agent extérieur; desorte qu'en ce cas-là la Puissance n'est pas proprement dans le sujet une puissance active, mais une pure capacité passive. Quelquefois la Substance ou l'Agent se met en action par sa propre puissance, & c'est-là proprement une Puissance active. 52

Ainsi, la volonté appartient sans l'ombre d'un doute à "(...) l'Agent (qui) se met en action par sa propre puissance (...)". L'homme lockien est justement cet "Agent" qui possède la capacité de choisir simultanément les actions de son esprit et les mouvements de son corps. On pourrait aller jusqu'à dire, comme le fait Raymond Polin, que l'homme "(...) shares with God the privilege of possessing active power, that is, the power of beginning to think or to move<sup>53</sup>". La double identité de l'homme trouve ainsi son unité : "l'Agent" ne se met pas en marche d'une manière désordonnée ou au hasard des obstacles à franchir; il se meut plutôt d'une façon consciente puisque grâce au pouvoir de sa volonté, il est en mesure de choisir librement les actions de son esprit et les mouvements de son corps. Nous verrons plus tard comment l'existence de cette faculté influencera le concept d'autonomie et de liberté

---

52. Ibid., p. 222.

53. Polin, John Locke's..., pp. 1-2.

chez Locke, concepts primordiaux à l'intérieur de la théorie épistémologique et politique de notre auteur.

Pour le moment, il s'agit de comprendre que l'esprit humain consiste pour Locke en une "substance" qui possède, selon toute vraisemblance, une somme de facultés capables de conduire les hommes vers la connaissance et l'appropriation de leur propre monde.

La faculté suprême de l'esprit, on s'en doute bien, — consistera dans la capacité rationnelle de l'esprit. Car seule la Raison, assure notre auteur, aura la capacité de découvrir "(...) la certitude ou la probabilité des Propositions ou vérités que l'Esprit vient à connoître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises par l'usage de ses facultés naturelles (...) <sup>54</sup>". Mais n'anticipons pas puisque nous aurons l'occasion de revenir sur le sujet.

Mais l'esprit est-il véritablement une somme de facultés ayant chacune une fonction spécifique? En d'autres termes, les facultés de l'esprit (ou de l'âme) sont-elles des pouvoirs distincts? L'Essai est ambigu à ce sujet, comme il l'est parfois dans d'autres domaines. Quoi qu'il en soit, dans l'Essai, tout nous porte à croire qu'il en est ainsi.

---

54. Locke, op. cit., p. 576.

Cependant, à la page 183 de son ouvrage, Locke sent le besoin de faire une mise au point. Il écrit :

(...) je crains pourtant que cette manière de parler des facultés de l'Ame, n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'Agens qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéissent, & exécutent diverses choses, comme autant d'Etres distincts, ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs & pleins d'incertitude sur les Questions qui se rapportent à ces différents Pouvoirs de l'Ame. 55

Peu importe si l'esprit est une seule puissance indivisible ou au contraire, une substance qui possède plusieurs facultés distinctes. L'important sera de comprendre, comme nous l'expliquerons plus tard, que sans le contact avec les objets extérieurs, l'esprit humain -- substance indivisible ou divisible -- resterait une substance inerte.

---

55. Ibid., p. 183.

### L'unité du corps et de l'esprit

L'identité humaine possède donc chez notre auteur une dualité indépassable : la forme et le contenu ou si l'on préfère, le corps et l'esprit. Nous avons constaté, tout au long du discours matérialiste de l'Essai, que cette double identité actualisait ses virtualités dans le travail : l'ultime et nécessaire activité des hommes dans ce monde. En effet, dans le travail s'activent les pouvoirs du corps et de l'esprit. On peut dire que chez Locke, le travail réalise la nécessaire unité de l'identité humaine. Malgré tout, Locke insiste pour conserver une distinction fondamentale entre ces deux entités. Mais pourquoi persiste-t-il dans cette distinction?

Avouons d'abord qu'avant même l'avènement de la pensée mécaniste en Occident, la vision chrétienne de l'homme contribuait à maintenir une distinction radicale entre le corps et l'esprit. Le Christianisme distinguait clairement deux sphères aux destinées diamétralement opposées : la sphère corporelle et la sphère spirituelle. La première étant finie et destinée à la mort, la seconde vouée à l'infini et à l'immortalité. A l'intérieur du Christianisme, la matérialité et l'immatérialité étaient d'ores et déjà des concepts bien ancrés dans la vision de l'homme. Ainsi, lorsque l'on suppose une âme (ou un esprit) infinie et immortelle, on suppose

nécessairement l'existence d'une "substance" immatérielle face à la matérialité du corps.

John Locke maintient la distinction fondamentale entre le corps et l'esprit non seulement parce qu'il accepte la vision chrétienne de la destinée humaine, mais aussi et surtout parce qu'il considère cette distinction comme une réalité. Pour lui, l'opposition corps/esprit est une réalité fondamentale que le sujet perçoit en percevant le monde extérieur, car l'existence de la sphère corporelle et de la sphère spirituelle est une chose indéniable que le sujet expérimente lui-même.

Chaque acte de sensation, affirme Locke, nous fait également envisager des choses corporelles, & des choses spirituelles. Car dans le tems que voyant ou entendant, etc. je connois qu'il y a quelque Etre corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais d'une manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque Etre spirituel qui voit & qui entend. Je ne saurois, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'est pas l'action d'une matière purement sensible, & ne pourroit jamais se faire sans un Etre pensant & immatériel. 56

Locke conserve la distinction corps/esprit, mais il ne l'examine pas sous l'angle étroit de la pensée chrétienne. Tout au contraire, son exposé a pour but de reformuler le rapport existant entre le corps et l'esprit.

---

56. Ibid., p. 239.

Pour le Christianisme, l'âme ou l'esprit constituait la sphère prioritaire de la double identité humaine. La vie de l'âme et sa destinée après la mort corporelle conservait une importance particulière dans un monde où la réalité matérielle était méprisée<sup>57</sup>. D'une manière ou d'une autre, l'âme était une chose à sauver et le corps un objet de mépris voué à disparaître. Le corps restait ce lieu maudit responsable des déviations et de la perte de l'âme. Mais l'explosion matérialiste qui suit le développement de l'activité marchande en Occident et sa contrepartie intellectuelle, la pensée mécaniste, transforment rapidement l'ordre des choses. On assiste alors à la revalorisation du monde matériel en général et du corps humain, en particulier.

La pensée mécaniste considérera le corps humain et tous les corps en général comme de merveilleux objets possédant pouvoirs et virtualités. Aux yeux des mécanistes, le corps humain apparaît comme une prodigieuse machine aux possibilités

---

57. A ce propos, les mots d'Arnobé sont particulièrement pertinents : "Le soleil est-il plus grand que la terre ou ne mesure-t-il qu'un pied de largeur? La lune brille-t-elle de son éclat propre ou d'un éclat étranger? Le savoir est inutile, l'ignorer ne cause nul dommage. Votre bien est en danger : je veux dire le salut de vos âmes." Arnobé, *Adv. gentes Lib. II, c. 61*, cité par Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. 451.

insoupçonnées. Mais la Renaissance avait "le don de réduire tout objet animé en machine et de s'émerveiller devant les automates -- objets simulant les mouvements de la vie. Pour les tenants de la science mécaniste, le corps humain était comparable à toute autre machine. A ce sujet écoutons

Hobbes :

(...) For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within, why may we not say that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as does a watch) have an artificial life? For what is the heart but a spring, and the nerves but so many strings, and the joints but so many wheels giving motion to the whole body such as was intended by the artifice? 58

Ainsi, les hommes de la Renaissance redécouvraient le corps humain. C'est là tout le sens des études anatomique d'un De Vinci ou des sculptures olympiennes d'un Michel-Ange, car derrière l'apparat ou le mythe religieux dont se paraient toiles et sculptures, la beauté plastique du corps humain éclatait de partout. Désormais, le corps de l'homme, loin d'être l'objet du mépris général, s'anime de nouvelles vertus et de nouveaux pouvoirs. Enfin libéré des anathèmes du Christianisme, le corps humain était réhabilité au profit de ses véritables potentialités.

---

58. Thomas Hobbes, Leviathan, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1982, p. 23.

Si dans la pensée renaissante le corps humain apparaît comme une machine, cela signifie qu'il est, comme tout autre corps dans la nature, de la matière, c'est-à-dire une "chose" essentiellement matérielle. C'est dans cette optique que l'on peut affirmer qu'à l'instar du Christianisme, la pensée mécaniste approfondit à son tour l'opposition corps/esprit. Elle l'approfondit dans la mesure où elle transforme en "objet" ou en "machine" ce que le Christianisme considérait comme une "création divine". Autrement dit, la pensée mécaniste désacralise le corps humain -- désacralisation qui, se constate d'ailleurs dans l'émergence de l'anatomie, discipline tout à fait impensable au Moyen Age. En un mot, elle choséfie le corps de l'homme.

Nous affirmons que Locke reformule le rapport existant entre le corps et l'esprit parce qu'il réussit à rééquilibrer les deux réalités de l'identité humaine. Si le Christianisme dévalorise le corps au profit de l'esprit, Locke se donne plutôt la tâche de repenser leur rapport. C'est ce qui explique l'acharnement de ce dernier à oeuvrer sur ce double plan : matériel/immatériel.

En premier lieu, il réhabilite le corps (à travers la valorisation du travail et de la jouissance personnelle) et transforme les capacités intellectuelles de l'esprit humain en des pouvoirs capables d'affronter la nature. Désormais, le corps et l'esprit participent tous les deux au projet

grandiose de l'appropriation du monde. Le déséquilibre qui subsistait entre eux est supprimé au profit d'une nouvelle union basée sur l'égalité des partenaires. Comme nous le disions auparavant, ils forment chez Locke une osmose indissociable dans l'activité humaine, concrétisée par le travail.

La philosophie lockienne en arrive à cette conclusion : le corps n'est rien sans l'esprit et l'esprit n'est rien sans la puissance physique du corps. Malgré toute l'importance qu'il accorde au corps, l'esprit conserve tout de même chez Locke une primauté indiscutable : l'esprit ou l'âme demeure pour lui le centre de l'identité personnelle, c'est-à-dire le siège de la conscience individuelle.

L'homme lockien est donc à la fois une chose matérielle capable d'une activité externe sur la matière et une source spirituelle toute-puissante. L'une des tâches de la théorie empirique de connaissance de notre auteur est justement d'examiner cette interaction vitale entre le corps et l'esprit. En fait, comme le lecteur a pu s'en rendre compte lui-même, Locke examine leur rapport à travers l'existence présumée d'une substance matérielle et immatérielle.

En effet, le sujet humain est pour Locke une construction matérielle qui jouit de la pensée. Son corps est une machine alors que son esprit est un être à part, unique : une "substance immatérielle". Pour John Locke, l'essence de

l'être humain porte cette double réalité :  
matérielle/immatérielle. Examinons cet argument. Tout  
d'abord, Richard Aaron résume la chose de la façon suivante :  
"(...) Locke regards the mind as a substance, but a substance  
which is immaterial. He accepts the usual dualism, the "two  
parts of nature", active immaterial substance and passive  
material substance<sup>59</sup>". "It is possible, he contends, that  
thinking in human beings is superadded by an omnipotent  
cogitative Being to what is otherwise material. Locke himself  
continues to believe that the probability is that we are both  
material and immaterial substance (...). If we assume that  
the essential qualities of matter are extension and solidity,  
then, surely, no one would deny that God can and does add  
other qualities to it<sup>60</sup>." Finalement, Richard Aaron conclut  
en ces termes : "If life can be superadded to matter (dans le  
cas des végétaux et des animaux) why not though? It must be  
at least possible, Locke concluded (...) <sup>61</sup>."

Quand à John Locke, il résume d'abord l'idée que nous  
pouvons avoir de l'esprit et de la matière.

---

59. Aaron, John Locke..., p. 142.

60. Ibid., pp. 145-146.

61. Ibid.

Car en considérant les idées de penser, de vouloir, ou de pouvoir exciter ou arrêter le mouvement des Corps comme inhérentes dans une certaine Substance, dont nous n'avons aucune idée distincte, nous avons l'idée d'un Esprit immatériel : & de-même en joignant les idées de solidité, de cohésion de parties avec la puissance d'être mu, & supposant que ces choses coexistent dans une Substance dont nous n'avons non plus aucune idée positive, nous avons l'idée de la matière. 62

Et dans le chapitre III du Livre IV de l'Essai, il précise :

Nous avons l'idée de la Matière & de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un Etre purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans Révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir & de penser; ou s'il a joint & uni à la Matière ainsi disposé une Substance immatérielle qui pense. Car par rapport à nos notions il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la Matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre Substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la Pensée, & à quelle espèce de Substance cet Etre tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance, qui ne sauroit être dans aucun Etre créé qu'en vertu du bon-plaisir & de la bonté du Créateur. Je ne vois pas quelle contradiction il y a, que Dieu, cet Etre pensant, éternel & tout-puissant, donne, s'il veut, quelques degrés de sentiment, de perception & de pensée à

---

62. Locke, Essai..., p. 238.

certains amas de Matière créée & insensible, qu'il joint ensemble comme il le trouve à propos (...). 63

Nul doute que Locke a une conception de l'homme qui est tout à fait l'écho de son siècle. En effet, la dichotomie matérielle/immatérielle s'explique, certes, par la vision chrétienne des choses, mais surtout par la conception que les mécanistes ont de la réalité. Ainsi, considérer l'être humain comme un "amas de matière" qui jouit par la grâce de Dieu d'un esprit immatériel qui pense c'est, disons-nous, une vision mécaniste. C'est une vision mécaniste parce que Dieu est à l'égard de l'homme ce que l'homme est à l'égard d'un automate : si l'homme, grâce aux pouvoirs de son intellect a pu construire et donner du mouvement à un objet, telle une horloge, Dieu par sa puissance infinie a très bien pu lui-aussi construire le corps de l'homme et donner à ce corps

---

63. Ibid., pp. 440-447. En ce qui concerne cette question, le commentateur François Duchesneau décèle chez Locke l'influence de Gassendi : "L'impossibilité de comprendre les actes de connaissances propres à l'âme humaine sans supposer son immatériabilité est le point de départ de la démarche hypothétique de l'esprit lorsqu'il entreprend de concevoir le principe de toute connaissance proprement rationnelle. La raison profonde pour laquelle, d'ailleurs, Gassendi est obligé de postuler une âme spirituelle infuse par Dieu dans le corps de l'homme, c'est l'existence d'une pensée proprement abstraite chez l'homme." C'est également le cas de Locke. In L'empirisme de Locke, op. cit., p. 107.

la puissance de penser. Dans l'optique de Locke, le sujet humain est une sorte d'automate vivant, c'est-à-dire une construction tout à fait matérielle à laquelle on a joint un esprit. La vision mécaniste de la création de l'homme par Dieu est ainsi l'inversion de la création des objets animés par l'homme<sup>64</sup>.

La nature précise du sujet humain porte donc en elle-même cette double réalité : d'une part, un corps considéré comme "un amas de matière" et d'autre part, une "Substance immatérielle qui pense". Dès lors, le sujet est l'union du corps et de l'esprit, c'est-à-dire qu'il est la rencontre d'une substance matérielle et immatérielle. On peut alors affirmer que cette double sphère humaine est la contrepartie individuelle de la double destinée de l'homme dans ce monde, à savoir la vie terrestre et la vie céleste. En effet, cet "amas de matière" aura pour destinée la mort, tandis que cette "Substance immatérielle qui pense" suivra le chemin de la félicité éternelle.

La conception lockienne de la substance matérielle et immatérielle ramène à nouveau l'idée de pouvoir comme centre

---

64. En annonçant le Léviathan, Hobbes écrit : "Nature, the art where-by god hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal." Cité par Raymond Polin, Hobbes, Dieu et les hommes, Paris, PUF, 1981, p. 24.

de l'essence humaine. Ainsi, la puissance "(...) de penser de vouloir, ou de pouvoir exciter ou arrêter le mouvement des Corps (...)" est le propre de cette substance qu'est l'esprit. Tandis que la "(...) solidité, la cohésion (...) et la puissance d'être mu (...)" appartiennent à cette substance qu'est la matière. Par conséquent, l'esprit a la puissance de mouvoir le corps, alors que le corps qui est cet "amas de matière" a le pouvoir d'être mu. Chacun trouve en lui-même la puissance d'être ce qu'il est : une substance qui possède des pouvoirs.

#### La nature de l'objet

Si l'homme n'est pas une indifférence dans le monde, c'est, nous l'avons vu, grâce aux pouvoirs de son esprit et aux capacités physiques de son corps.

Il apparaît clairement dans la pensée lockienne que le sujet humain est un être actif en vertu de certaines capacités inhérentes à sa nature et à son essence. Aucun doute que l'être humain trouve en lui-même les ressources de son pouvoir sur les choses, pouvoir qu'il exerce nécessairement sur les objets externes puisqu'il évolue dans le monde concret de la matière que représente la nature. Mais cette nature n'est pas non plus une indifférence : elle est aussi un pouvoir.

En effet, si les empiristes du XVII<sup>e</sup> siècle trouvent en l'homme les ressources de son pouvoir sur les choses, ils trouvent également dans les choses les sources d'un pouvoir sur les hommes. Ainsi, la nature exercera un pouvoir sur les hommes dans la mesure où l'activité incessante des objets matériels aura pour effet de produire dans l'esprit des idées. Ce que sera, proprement dit, l'expérience sensible.

Dans l'Essai les objets matériels qui forment la nature seront soit des "puissances actives", soit des "puissances passives", mais jamais une matière inerte, car même transformée en "objet" la nature conserve son propre dynamisme. On peut alors affirmer qu'aux yeux de l'empirisme, la matière est dans toute la force du mot, une substance active. C'est ce que nous allons voir.

### La substance

Premièrement, la conception lockienne de l'univers trouve son origine dans l'éclosion de la théorie corpusculaire au XVII<sup>e</sup> siècle.

L'auteur de l'Essai aura une idée claire de cette théorie à travers les écrits scientifiques de son ami et collègue Robert Boyle. En effet, ce dernier publie en 1666 The Origine of Form and Qualities, according to corpuscular Philosophy, livre d'une importance marquante pour Locke.

La théorie corpusculaire concerne l'activité de la matière, c'est-à-dire de la nature. Elle véhicule une conception de l'univers qui apparaît à la fois comme l'origine des sensations qui frappent les organes sensoriels de l'homme et l'explication de la causalité des phénomènes naturels. Mais par-dessus tout, elle conçoit la matière comme une force active qui ne connaît jamais le repos. Juliana Pilon résume cette théorie dans son excellent article Lockean roots of the ontological principal :

In fact, Locke assent in book II, chapter VIII that all matter, insofar as it consist of active ultimate particules, is basically active. For "these insensible corpuscules, being the active part of matter, and the great instrument of nature, on which depend not only all their secondary qualities but also most of their natural operations". (E.II. 216) The corpuscules are active in vertue of primary qualities -- mechanical affectations by which all the phenomena can be explained at least in principle. (...) The causal instruments of nature are to be found in active physical things. (...) The causal receiving of ideas is evidence that someting actual exist causing those ideas. 65.

Max Milam explique à son tour dans son article The epistémological basis of Locke's idea of property :

The ideas which come directly to the mind, then, are mostly those of secondary qualities -- "colours, tastes, odours, and sounds..." But these secondary qualities "are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us..."

---

65. Juliana Pilon, "Lockean roots of the ontological principal", in Process studies, volume 7, no. 3, (Fall 1977), pp. 196-197.

He maintained, still following the corpuscular hypothesis, that these powers result from the primary qualities of objects (their bulk, texture, figure, and motion), but in some unknown and unknowable way since the senses are not equipped to receive ideas of such innate particules. 66

Chez Locke, la réalité fondamentale de la matière passe par sa théorie de la substance. Pour l'auteur anglais, la substance d'un objet renferme l'essence de cet objet. Il en était ainsi de l'esprit et il en va de même pour la matière. (Soulignons ici que la théorie corpusculaire qui donne lieu à une théorie empiriste n'exclut pas le rationalisme de Locke : rationalisme et empirisme ne peuvent se réduire l'un à l'autre.) Dans le chapitre XXIII du Livre II de l'Essai intitulé De nos Idées Complexes des Substances, Locke révèle à ses lecteurs la réalité des "Substances corporelles" :

(...) nous venons à nous former des idées d'espèces particulières de Substances, en assemblant ces combinaisons d'idées simples, que l'Expérience & les Observations que nous faisons par le moyen des Sens, nous font remarquer existant ensemble, & que nous supposons pour cet effet émaner de l'interne & particulière constitution ou essence de cette Substance. 67

---

66. Locke, Essai..., p. 231.

67. Max Milam, "the epistemological basis of Locke's idea of property", in the Western political quarterly, University of Utah, Salt Lake City, Utah, volume XX, no. 1, (March 1967), p. 20.

Au reste, poursuit Locke, nous ne devons pas être surpris, que les puissances fassent une grande partie des idées complexes que nous avons des Substances; puisque ce qui dans la plupart des Substances contribue le plus à les distinguer l'une de l'autre, & qui fait ordinairement une partie de l'idée complexe que nous avons de leurs différentes espèces, ce sont leurs secondes qualités. Car nos Sens ne pouvant nous faire appercevoir la grosseur, la contexture & la figure des petites parties des Corps d'où dépendent leurs constitutions réelles & leurs véritables différentes, nous sommes obligés d'employer leurs secondes qualités comme des marques caractéristiques (...). Or toutes ces secondes qualités ne sont que de simples puissances (...).

Il y a trois sortes d'Idées qui forment les idées complexes que nous avons des Substances corporelles. Premièrement, les idées des premières qualités que nous appercevons dans les choses par le moyen des Sens, & qui y sont lors même que nous ne les y appercevons pas, (...). Il y a, en second lieu, les secondes qualités qu'on appelle communément qualités sensibles, dépendent de ces premières qualités & ne sont autre chose que différentes puissances que ces Substances ont de de produire diverses idées en nous-à la faveur des sens (...). Il y a en troisième lieu, l'aptitude que nous observons dans une Substance, de produire ou de recevoir tels ou tels changemens de ses premières qualités; desorte que la Substance ainsi altérée excite en nous des idées différentes de celle qu'elle y produisoit auparavant, & c'est ce qu'on nomme Puissance active & puissance passive (...) 68

---

68. Ibid., pp. 234-235.

Ce qu'il faut retenir de tels propos, c'est moins une affirmation de l'influence des objets externes sur les sens de l'homme qu'une conception dynamique de la matière. De toute évidence, le véritable dynamisme de la matière se situe dans la puissance même de cette dernière de produire ou de recevoir des changements puisque le propre de la matière en tant que "substance", c'est d'être une "puissance". Selon le cas, une puissance active ou une puissance passive.

Mais la matière est active dans la mesure où les "substances corporelles" ont la puissance de modifier d'autres corps ou d'être modifiées elles-mêmes. Ainsi, que la matière soit active ou passive, elle demeure invariablement une "puissance". Encore une fois, l'idée de pouvoir se trouve au centre de la problématique lockienne. Cela ne doit pas surprendre le lecteur puisque Locke n'explique-t-il pas que "(...) les puissances (sont) une grande partie des idées complexes que nous avons des Substances (...)"? De toute manière, la théorie corpusculaire repose sur la notion essentielle du "pouvoir".

Or, la matière est une "substance corporelle", tout comme l'esprit est une "substance immatérielle". En tant que substance, l'esprit et la matière sont tous deux des puissances. Rappelons-nous que l'esprit est à la fois une puissance active et passive. Active, grâce à son pouvoir de choisir les objets de sa réflexion et les mouvements du corps

et passive, grâce à sa faculté de recevoir de l'extérieur par l'intermédiaire des sens des idées (sensations). Tandis que la matière est une puissance active et passive en vertu de ses capacités de produire ou de recevoir des changements. Le lecteur se rend bien compte que toute l'ontologie lockienne ainsi que l'ensemble de sa théorie épistémologique seront conditionnés par la théorie corpusculaire. Nul doute à ce sujet.

Enfin, la théorie corpusculaire ne peut mener qu'à cette conclusion : l'homme vit au milieu d'une nature en pleine activité et il en est affecté, car il perçoit les changements que les corps exercent sur les autres corps et cela constitue, assure Locke, une base importante de son savoir sur la nature.

Ainsi, la nature est un amas de matières ou plus précisément, une constellation de "substances corporelles" qui s'agitent les unes sur les autres. Bref, le milieu naturel de l'homme est un univers tout à fait dynamique où les choses ne cessent d'agir sur les choses.

Il est très clair que la relation de l'homme avec la nature sera une relation dynamique et cela, pour deux raisons principales. Premièrement, parce que l'homme, comme chacun le sait, a le pouvoir d'agir sur la matière et deuxièmement, parce que la matière possède sa propre dynamique (en vertu de ses pouvoirs) et l'être humain n'est pas en mesure d'échapper aux conséquences de son activité : chez Locke, l'homme subit,

en quelque sorte, l'activité de la nature. Ainsi, l'eau, le feu, l'air, la terre s'agitent constamment dans une sorte de bouillonnement éternel. On pourrait aller jusqu'à dire que la nature vit sa propre existence. Telles sont les conséquences de la théorie corpusculaire.

Enfin, si l'être humain, pense Locke, désire dompter la nature et la soumettre au processus rationnel de son esprit dans le but de conquérir ses richesses -- comme le lui commande la volonté de Dieu et les exigences de son propre bonheur -- il doit apprendre à la connaître. Mais avant d'entreprendre cette tâche gigantesque, l'homme lockien doit se connaître lui-même. Nous croyons que l'objectif suprême de l'Essai consistera à délimiter les pouvoirs et les insuffisances du sujet humain pour qu'il puisse se connaître tout en appréhendant les lois de la nature. Car, pour Locke, l'être humain constitue l'unique source du savoir dans le monde; connaître ses propres capacités dans le domaine du savoir c'est, pense-t-il, élargir les bases possibles (et les certitudes) de ce savoir.

En second lieu, l'acte du savoir sera toujours chez Locke l'acte par lequel le sujet humain entreprend la compréhension de l'objet de la connaissance, en l'occurrence la nature. C'est pourquoi l'auteur de l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain et du Deuxième traité se donne la mission d'élucider le rapport entre l'homme et la

nature : rapport qui est, pour lui, au coeur de la condition humaine.

L'homme-sujet et la nature-objet seront alors les acteurs uniques de la théorie épistémologique de John Locke. C'est ce que nous allons voir dans le prochain chapitre.

## CHAPITRE TROISIEME

### La théorie épistémologique

#### I. L'inexistence des idées innées

Le but de ce troisième chapitre n'est pas de discuter en détail de la théorie épistémologique de Locke, mais plutôt de découvrir la voie royale qui doit nous conduire vers la théorie politique de cet auteur. Nous voulons démontrer que la théorie politique de John Locke repose entièrement sur sa théorie empirique de connaissance. La compréhension de cette dernière doit nous permettre de suivre le cours logique des choses et d'arriver au pont qui cimente et lie les deux théories.

Nous devons concevoir notre hypothèse générale comme la construction d'un édifice où la solidité de la base garantit la force de tout le reste. A notre avis, la fusion de la théorie épistémologique et politique de Locke conduit le lecteur à découvrir une logique implacable entre les deux pôles d'une même oeuvre. Non pas que chaque détail de la théorie épistémologique de notre auteur amène automatiquement ses conséquences politiques, quoiqu'il est possible d'arriver à de tels résultats, c'est plutôt dans ses étapes successives et logiques qu'elle montre toute son unité avec le domaine

politique. La démonstration claire et précise de la filiation entre la base épistémologique et le sommet politique demande donc à l'analyste de n'exhumer que l'ossature et de laisser tomber le pourtour charnel d'une oeuvre qui demeure pourtant colossale. C'est ce à quoi nous nous emploierons.

Dans le chapitre précédent, nous avons insisté sur la dimension ontologique de l'oeuvre épistémologique de John Locke. Dans le présent chapitre, la théorie empirique de la connaissance fera l'objet de notre analyse. Cependant, il ne faut pas croire que la dimension ontologique de l'Essai et la théorie épistémologique sont des objets séparés, sans aucun lien organique. Il n'en est rien. A dire vrai, la seconde découle des prémisses de la première.

En effet, la conception lockienne d'un être humain autonome caractérisé essentiellement par ses pouvoirs physiques et intellectuels ouvre la porte à une interprétation spécifique des étapes de la connaissance. C'est pourquoi l'affirmation de la Raison comme pouvoir central de la puissance intellectuelle des hommes anime une part importante de la théorie épistémologique de Locke, car la rationalité demeure pour ce dernier la faculté maîtresse d'un être qui appréhende et construit le monde. En d'autres mots, la prémisse d'un sujet humain capable de connaître le monde et de le transformer appelle une théorie de la connaissance qui rend compte de ces possibilités.

Dans le domaine du savoir, l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain cherche indubitablement la genèse de la connaissance, c'est-à-dire les étapes intellectuelles qui produisent la connaissance des choses de ce monde qu'elles soient matérielles, intellectuelles ou, comme nous l'avons vu, purement spirituelles. On pourrait même dire que la connaissance a une histoire et que cette histoire possède une préhistoire. Nous nous expliquons.

Chez Locke, le savoir n'a qu'une seule origine : les idées. Pour lui, les idées constituent les matériaux de base de nos connaissances. Elles sont, en quelque sorte, la matière première qui nourrit l'esprit. Ce sont elles encore qui provoquent dans le sujet pensant des sentiments et des passions qui deviennent aussitôt l'objet de ses propres pensées. Pour l'auteur de l'Essai, la connaissance est synonyme d'idées. En fait, la connaissance est essentiellement pour Locke une somme d'idées. C'est pourquoi, écrit-il, "(...) que toute sorte de connoissance nous manque, là où les idées nous manquent<sup>1</sup>". Ainsi, chercher ce qui produit la connaissance des choses de ce monde, c'est d'abord pour Locke chercher ce qui produit les idées. C'est là le point de départ épistémologique de l'Essai et le début de la connaissance.

---

1. Locke, Essai..., p. 575.

Ayant remarqué que les hommes sont convaincus en eux-mêmes qu'ils pensent et que les idées constituent l'objet essentiel de leur pensée, Locke affirme que "(...) la première chose qui se présente à examiner, c'est, comment l'Homme vient à avoir toutes ces idées<sup>2</sup>". La réponse à cette question doit nous conduire, croit-il, vers la compréhension du processus de la connaissance et ultimement vers la clef qui ouvre les portes de la certitude.

Mais avant d'aborder de plein pied l'histoire proprement dite des idées, Locke discute longuement dans le Livre I de l'Essai de l'existence ou de la non-existence des idées innées. Cette question cruciale qui déborde largement le cadre épistémologique de l'Essai reprend, pour ainsi dire, la polémique qui sévit en Angleterre au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. En vérité, le problème de l'existence ou de la non-existence des idées innées est beaucoup plus qu'une simple querelle de philosophes.

Nous verrons que le rejet inconditionnel ou l'acceptation pure et simple de cette prémisse aura des conséquences incalculables dans tous les domaines de la vie idéologique et sociale qu'ils soient religieux, philosophiques, politiques ou épistémologiques. Selon nous,

---

2. Ibid., p. 66.

le rejet absolu de l'existence des idées innées constitue la base de tout l'édifice épistémologique de Locke et la préhistoire de l'origine des idées.

On peut dire qu'en Angleterre et tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, la question de l'existence ou de la non-existence des idées innées constitue un débat virulent entre deux écoles de pensée. La première considère que la main de Dieu imprime les idées dans l'âme et c'est grâce à l'expérience sensible si elles viennent à la connaissance du sujet, tandis que la seconde affirme qu'il n'y a pas d'idées innées et que nous acquérons par l'expérience sensible toutes les idées dont notre esprit est doté. C'est évidemment à travers livres et essais que les uns et les autres se font la guerre des mots<sup>3</sup>.

---

3. Selon Richard Ashcraft : "Locke knew very well the nature of the censure his attack on innate ideas would draw upon him. Even prior to its English publication, the abstract of the Essay Locke contributed to Le Clerc's Bibliothèque Universelle has come under fire since "if innate ideas were not supposed, there would be little left either of the notion or proof of spirits". Locke notes that "there are men touchy enough to be put into a heat by my little treatise... If they are so concerned for truth and religion as become sober men, they will answer the end of its publication and show me the mistakes in it", and not reject the work, "only because it is not suited to the systems they were taught". Richard Ashcraft, "Faith and knowledge in Locke's philosophy", in problems and perspectives..., pp. 198-199.

John Yolton dans son ouvrage John Locke and the way of ideas a fait le tour de cette littérature, aujourd'hui oubliée, entre les tenants des idées innées et les partisans de l'inexistence des idées innées. Il montre clairement que le débat remonte jusqu'au début même du XVII<sup>e</sup> siècle et se poursuit au-delà de la date de publication de l'Essai. Au cours de ce siècle la polémique fut telle que John Locke ne put éviter de prendre part au débat. A ce sujet, John Yolton remarque :

When he (Locke) scanned the literature of moralists and theologians of his century, he found that frequent appeals were made to a doctrine of innateness. 4

C'est pourquoi, précise-t-il :

These men (ceux qui écrivent contre les idées innées) not writing about a mythical doctrine never held by anyone. They were all attacking a firmly established doctrine which they considered to be no longer useful, and even injurious to religion and to the values they held. 5

Pour le professeur Yolton, il ne fait aucun doute que Locke "(...) wrote the first book of his Essay to refute this view (the doctrine of innate knowledge) of his fellow countrymen<sup>6</sup>". Cependant, lorsque l'on fait le tour des commentateurs de l'oeuvre lockienne, la diversité des

---

4. Yolton, John Locke and the way..., p. 28.

5. Ibid., p. 48.

6. Ibid., p. 115.

interprétations du Livre I de l'Essai frappe immédiatement le lecteur, d'autant plus que cette partie est la plus analysée et la plus discutée de tout l'Essai. Cet engouement s'explique en fait par l'importance de la négation des idées innées dans la théorie empirique de Locke. En effet, ce point de départ épistémologique aura de profondes répercussions sur l'ensemble de son oeuvre.

Certains interprètes de l'Essai ont exprimé leur avis au sujet des motifs qui ont poussé Locke à rédiger le Livre I. Selon l'interprétation principale de John Yolton, par exemple, l'auteur anglais a écrit les pages du premier livre pour des raisons théologiques<sup>7</sup>, tandis que pour Douglas Greenlee<sup>8</sup>, c'est strictement pour des motifs philosophiques. Quant au commentateur Rainer Specht<sup>9</sup>, il affirme que ce sont des raisons politiques qui ont poussé Locke à fustiger les partisans des idées innées alors que pour le professeur Grenvill Wall<sup>10</sup>, il ne fait aucun doute que ce sont des

---

7. Voir John Locke, John Locke and the way of ideas, Oxford, 1968, 208 p.

8. Douglas Greenlee, "Locke and the controversy over innate ideas", in Journal of the history of Ideas, volume XXXIII, n° 2, (April-June 1972), pp. 251-264.

9. Rainer Specht, "Les idées innées chez Locke", in Archives de philosophie, tome 34, Cahier 2, (avril-juin 1971), pp. 245-264.

10. Grenvill Wall, "Locke's attack on innate knowledge", in Philosophy, vol. 49, no. 190 (October 1974), pp. 414-419.

considérations d'ordre épistémologique qui ont convaincu Locke de faire le point à ce sujet. La liste des interprétations pourrait aisément s'allonger.

Malgré la divergence des commentaires, tous s'accordent pour donner une importance primordiale au Livre I de l'Essai. Quant aux interprétations, nous pensons que personne n'a tort puisque tous ces motifs sont valables dans la mesure où les arguments du Livre I touchent à tous ces domaines à la fois. Selon nous, Locke ne pouvait pas éviter de rejeter la doctrine des idées innées puisque cette dernière entraine en contradiction avec les prémisses ontologiques de sa philosophie. Mais avant d'aborder cette question, voyons ce que notre auteur dit à ce sujet. Locke expose son point de vue de la façon suivante :

Il n'y a pas d'Opinion plus communément reçue que celle qui établit, Qu'il y a de certains Principes, tant pour la Spéculation que pour la Pratique (car on en compte de ces deux sortes) de la vérité desquels tous les hommes conviennent généralement; d'où l'on infère qu'il faut que ces Principes-là soient autant d'impressions que l'Ame de l'homme reçoit avec l'existence, & qu'elle apporte au Monde avec elle aussi nécessairement & aussi réellement qu'aucune de ses Facultés naturelles. 11

En fait dès le début du Livre premier Locke fustige l'existence de principes philosophiques "innés" que ses

---

11. Locke, Essai..., p. 8.

contemporains regardaient comme étant universels, immuables et éternels entre autres, la maxime célèbre de son temps :

"Tout ce qui est, est; et il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps." Locke n'est pas dupe.

Il connaît l'usage que font les philosophes idéalistes de ces maximes. Mais lorsque l'on sait que l'un des buts de l'Essai était justement d'attaquer la philosophie spéculative sur son propre terrain et de substituer un savoir empirique aux formules toutes faites, on comprend mieux les critiques de Locke à ce sujet :

Mais où elles sont connues ces maximes, c'est dans les Ecoles & dans les Académies, où l'on fait profession de Science, où l'on est accoutumé à une espèce de savoir, & à des entretiens qui consistent dans des disputes sur des matières abstraites. 12

- 
12. Ibid., p. 23. Locke n'est pas seul à dénoncer le savoir "immuable et éternel" des académies et des écoles. De l'autre côté de la Manche et à la même époque, la plume acerbe de Molière dénonce le Charlatanisme des médecins. A la scène III de l'Acte III du Malade imaginaire, Béralde s'adresse à son frère Argan de la façon suivante : "Votre Monsieur Purgon, par exemple, n'y sait point de finesse : c'est un homme tout médecin, depuis la tête jusqu'aux pieds; un homme qui croit à ses règles plus qu'à toutes les démonstrations des mathématiques, et qui croiroit du crime à les vouloir examiner; qui ne voit rien d'obscur dans la médecine, rien de douteux, rien de difficile, et qui, avec une impétuosité de prévention, une roideur de confiance, une brutalité de sens commun et de raison, donne au travers des purgations et des saignés, et ne balance aucune chose." Molière. Oeuvres Complètes. Tome II; Malade imaginaire, Garnier Frères, édition de R. Jovanny, 1962, p. 824.

Pour l'auteur anglais, il ne peut y avoir de doute quant à l'origine de ces principes "innés" ou de la connaissance en général :

(...) les Hommes peuvent acquérir toutes les connoissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs Facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée, & qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces Notions naturelles, ou de ces Principes innés. 13

L'importance de l'argumentation de Locke ne réside pas dans cette critique radicale des "principes innés" qui ont cours à son époque. C'est bien plus dans l'affirmation de l'inexistence des idées innées et du seul recours aux facultés naturelles comme la source unique de toutes nos connaissances que le livre premier acquiert toute sa force et toute son importance. D'ailleurs, l'inexistence des "principes innés" est une conséquence directe de l'inexistence générale des "idées innées" chez Locke.

L'auteur de l'Essai oppose aux affirmations des partisans des idées innées deux arguments dont l'un est d'ordre épistémologique et l'autre d'ordre religieux liés, toutefois, à son ontologie. Mais l'un et l'autre ne forment qu'une seule réponse au sein d'une même logique.

---

13. Ibid., p. 7.

En premier lieu, les adversaires de l'empirisme affirmaient qu'à l'origine les idées étaient imprimées dans l'âme et que c'était grâce à l'expérience sensible si elles venaient à la connaissance du sujet. Or, Locke ne peut pas croire que ces idées puissent être gravées dans l'âme des hommes sans que ces derniers soient en mesure de les reconnaître immédiatement et parfaitement. Il apparaît inconcevable, en effet, que l'âme puisse avoir des idées sans qu'elle en soit informée, car dans l'optique de Locke la conscience du sujet perçoit toujours les idées qui se trouvent dans l'esprit.

Car de dire, confie Locke, qu'il y a des vérités imprimées dans l'Âme que l'Âme n'aperçoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espèce de contradiction, l'action d'imprimer ne pouvant marquer autre chose (...) que faire appercevoir certaines vérités. 14

Si ces idées étaient gravées dans l'âme, nous dit encore Locke, les enfants auraient une connaissance claire et précise de ces principes. Ce qui, à son avis, n'est pas du tout le cas lorsque l'on examine les étapes de la connaissance. Pour lui, il ne peut y avoir de confusion quant à la provenance réelle des principes ou des idées faussement considérées comme innés :

(...) avant que de faire usage de la Raison, l'Esprit n'a pas formé les idées générales &

---

14. Ibid., p. 9.

abstraites, d'où résultent les Maximes générales qu'on prend mal-à-propos pour des Principes innés; & parce que ces Maximes sont effectivement des connoissances & des vérités qui s'introduisent dans l'Esprit par la même voie, & par les mêmes degrés, que plusieurs autres Propositions que personne ne s'est avisé de supposer innées (...). 15

Autrement dit, le sujet pensant acquiert la connaissance de ces principes (car Locke n'attaque pas le bien-fondé de ces principes mais leur caractère "inné") de la même manière qu'il reconnaît la validité universelle de la proposition mathématique qui affirme que deux et deux font quatre. La connaissance, soutient Locke, est un processus qui s'effectue par étape ou par "degré". L'homme arrive à la connaissance et à la certitude des vérités de ce monde grâce aux facultés naturelles de sa personne, c'est-à-dire grâce à ses cinq sens et aux capacités rationnelles de son esprit. D'une manière ou d'une autre, "avant que de faire usage de la Raison" l'être humain est incapable d'avoir une vision claire de ces principes ou maximes que les philosophes de l'époque considèrent comme innés. Finalement, s'il n'y a pas de principes innés, ni même d'idées innées, la conclusion est fort simple et irrévocable :

Toute idée que l'esprit n'a jamais apperçue, explique Locke, n'a jamais été dans l'esprit : & toute idée qui est dans l'esprit, est ou une

---

15. Ibid., p. 13.

perception actuelle, ou bien ayant été  
actuellement aperçue, elle est en telle sorte  
dans l'esprit, qu'elle peut redevenir une  
perception actuelle par le moyen de la mémoire. 16

Le second argument fait appel à la place de Dieu dans le monde et à la relation de l'homme avec son créateur, cet être tout-puissant. Dans le deuxième chapitre, nous avons longuement examiné la face religieuse de l'Essai et les conséquences ontologiques de l'affirmation d'un Dieu présent dans l'univers, créateur des cieux et de l'homme, mais coupé des événements humains : l'Essai proclamait sans doute l'éternelle présence divine mais aussi et surtout, l'irréremédiable silence de Dieu.

Dans les faits, le divorce consommé entre le monde de Dieu et le monde de l'homme entraînait ce dernier dans la solitude la plus totale face à la nature et face à lui-même. En outre, cette rupture fondait l'autonomie du sujet humain face aux deux sources de son bonheur : la nature et Dieu. L'homme lockien devenait à la fois libre intérieurement (sa conscience n'était ni dirigée, ni asservie aux volontés divines) et libre extérieurement (la liberté de travailler la matière devenait un possible à l'intérieur de la finalité objective du bonheur).

---

16. Ibid., p. 53.

Lorsqu'il aborde la question des idées innées, Locke réaffirme en toute conscience cette césure entre le monde de Dieu et le monde de l'homme. A notre avis, le fait que Locke rejette radicalement les idées innées procède et s'explique par la conséquence ontologique de la rupture entre Dieu et l'homme. Car, proclamer la non-intervention de Dieu dans le monde et surtout affirmer la séparation irrévocable entre la volonté divine et la conscience de l'homme c'était, selon nous, nier toute possibilité d'idées innées, gravées par la main de Dieu.

Car pour les tenants des idées innées il s'agissait, en effet, d'assujettir l'esprit humain aux directives épistémologiques de la volonté divine, c'est-à-dire de voir comme Malebranche "all things in God<sup>17</sup>".

Or, comment les empiristes pouvaient-ils accepter l'existence des idées innées lorsqu'ils proclamaient l'autonomie de l'homme face à Dieu? Autonomie qui avait pour

---

17. P. Malebranche, Seeing all things in God. Malebranche affirme, écrit François Duchesneau que "(...) nous voyons les idées quand Dieu nous les manifeste (...)". Par conséquent, fait-il remarquer : "(...) pour autant que l'on considère l'acte de connaissance comme une pure réception d'idées provoquée par l'action de Dieu sur la conscience, on jette les bases d'un irréductible fatalisme. La libre activité du sujet conscient est empêchée et l'acte d'attention sélective devient impossible." C'est justement ce à quoi Locke s'oppose. L'empirisme de Locke..., op. cit., p. 227.

eux des fondements religieux et séculiers puisque la toute-puissance divine avait certes créé l'homme, mais pour aussitôt l'abandonner sur la face de la terre, quoique pourvu de toutes les facultés nécessaires pour assurer sa conservation.

Dieu, affirme Locke, n'a pourtant pas négligé les Hommes, quoiqu'il n'ait pas imprimé dans leur ame ces idées & ces caractères originaux de connoissance; parce qu'il leur a donné d'ailleurs des Facultés qui suffisent pour leur faire découvrir toutes les choses nécessaires à un Etre tel que l'Homme, par rapport à sa véritable destination. 18

Le lien organique entre la dimension ontologique de la philosophie lockienne et la théorie empirique de connaissance triomphe donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, dès le chapitre premier du Livre I puisqu'il ne pouvait y avoir d'idées innées là où l'on proclamait l'indépendance de l'homme face à Dieu. En d'autres termes, les prémisses d'un être humain autonome, rationnel et surtout libéré de toutes déterminations divines ne pouvaient que déboucher sur le rejet absolu des idées innées. En somme, l'homme lockien conquiert son autonomie à l'image de la fresque de Michel-Ange à Rome : l'homme effleure le doigt de Dieu, mais n'y touche pas...

La négation des idées innées a donc logiquement amené Locke à croire qu'il n'y avait pas de "Principes

---

18. Locke, Essai..., p. 48.

philosophiques innés". Or, ce rejet entraîne à son tour la négation des "Principes de Morales innés", c'est-à-dire dans le vocabulaire de l'époque, le rejet absolu de "Principes de pratique innés". Transposé dans le langage moderne, Locke se demande s'il existe véritablement des pratiques sociales que l'on peut qualifier d'innées, telles que la reconnaissance et l'exécution de la justice ou encore, le bien-fondé de la vertu.

Sommes-nous poussés à agir selon des règles gravées dans l'âme ou plus précisément, les sociétés humaines sont-elles déterminées par des règles de conduite innées? La réponse de Locke est claire : il n'y a pas de pratiques sociales qui soient innées. Quels sont ses arguments à ce sujet?

Il y a deux arguments principaux. En premier lieu, au niveau épistémologique John Locke fait remarquer que s'il y avait des principes de pratique innés, tous les hommes seraient irrésistiblement enclins à suivre parfaitement et uniformément ces principes puisque leur conscience ne pourrait échapper à l'action de ce puissant déterminisme. Ce qui n'est pas le cas, assure Locke, car les hommes, dit-il, n'ont pas du tout la même vision du bien et du mal; ils n'agissent pas toujours conformément aux principes de la vertu et du bien.

(...) s'il y avoit dans notre ame, écrit-il, certains caractères qui y fussent gravés naturellement, comme autant de Principes de connaissance, nous ne pourrions que les appercevoir

agissant en nous, comme nous sentons l'influence que ces autres impressions naturelles ont actuellement sur notre volonté & sur nos désirs, je veux dire l'envie d'être heureux & la crainte d'être misérables : deux Principes qui agissent constamment en nous, qui sont les ressorts & les motifs inséparables de toutes nos actions, auxquelles nous sentons qu'ils nous poussent & nous déterminent incessamment. 19

On le voit bien, qu'il s'agisse des idées, des principes philosophiques ou des principes de pratique, Locke reste fidèle à sa prémisse épistémologique : il ne peut pas y avoir d'idées dans l'esprit sans que la conscience du sujet en soit informée.

Toutefois, le lecteur pourrait être tenté de prendre Locke au piège en affirmant que ce dernier considère "L'envie d'être heureux & la crainte d'être misérables" comme des principes de pratique véritablement innés. Ce qui, de toute évidence, serait une contradiction dans son discours.

Locke avoue que ces principes sont effectivement des pratiques innées. Par contre, ceux-ci ne sont pas gravés dans l'âme par la main de Dieu. Il précise que seule la "Nature a mis dans tous les Hommes (...)"<sup>20</sup> ces principes universels. En fait, assure-t-il, il ne s'agit pas de principes "gravés" mais bien "(...) certains panchans qui y

---

19. Ibid., p. 26.

20. Ibid.

sont imprimés naturellement", car le désir d'être heureux et la crainte d'être misérable sont, nous dit Locke, des "(...) inclinations de notre ame vers le Bien, & non pas des impressions de quelque vérité qui soit gravée dans notre entendement<sup>21</sup>".

En second lieu, Locke affirme qu'il n'existe pas de pratiques sociales innées parce qu'il n'y a pas de règles uniformes quant aux principes moraux, c'est-à-dire qu'il reconnaît explicitement la relativité (et les contradictions) des règles morales à travers les sociétés humaines. A cet égard, après avoir épluché les récits de voyage de ses contemporains, Locke en conclut :

(...) si nous jettons les yeux hors de chez nous, pour voir ce qui se passe dans le reste du Monde, & considérer les Hommes tels qu'ils sont effectivement, nous trouverons qu'en un Lieu ils font scrupule de faire ou de négliger certaines choses, pendant qu'ailleurs d'autres croient mériter récompense en s'abstenant des mêmes choses que ceux là font par un motif de conscience, ou en faisant ce que ces premiers n'oseroient faire. 22

Le rejet des idées innées entraîne donc deux conséquences importantes : il n'y a pas de principes philosophiques innés et il n'existe pas de principes de

---

21. Ibid.

22. Ibid., p.30.

de pratique innés, c'est-à-dire de pratiques sociales ou collectives qui soient gravées en nous. De toute évidence, affirme Locke, il n'y a pas de "(...) Principes de connaissance qui règlent actuellement notre conduite<sup>23</sup>".

Le lecteur se rend bien compte que la règle de l'inexistence des idées innées comporte d'énormes conséquences dans tous les domaines de la vie idéologique et sociale. Premièrement, elle affranchit l'être humain de tout prédéterminisme idéologique et social. L'homme lockien apparaît comme un être dégagé de tout déterminisme obscur. Explicitement, le livre premier jette les bases de l'autonomie de l'être humain et de sa totale liberté face au monde et face à lui-même. Rien ne le détermine, il est enfin libre de sa personne : intérieurement et extérieurement. Intérieurement, puisque seule sa conscience guide ses pensées et ses actes. Extérieurement, parce qu'aucune force externe ne vient entraver son travail dans le monde.

En outre, le rejet des principes philosophiques innés porte un coup mortel au dogmatisme dans le domaine de la pensée philosophique. Locke ne se gêne pas, en effet, pour s'attaquer aux écoles qui prêchent l'immuabilité de certaines doctrines morales ou philosophiques et qui font reposer le

---

23. Ibid., p. 26.

savoir sur l'apprentissage de maximes vides de tout apport critique et concret. La critique du dogmatisme philosophique est une chose primordiale dans la mesure où elle conduit au rejet de tous les principes philosophiques ou sociaux qui ne soient pas le fruit de la Raison déductive. En effet, l'Essai proclame que la Raison est le seul juge légitime de la morale, du droit ou de la justice.

Au plan politique cela suppose que l'homme lockien puisse désormais s'affranchir idéologiquement d'une organisation sociale qui fait reposer sa légitimité sur l'inviolabilité des règles morales dites innées et éternelles. Il a maintenant la possibilité de critiquer la réalité sociale dans la mesure où rien ne détermine intérieurement et extérieurement l'ordre établi. Dorénavant, le sujet humain est seul à pouvoir déterminer les modalités et l'organisation de l'ordre social. Bref, il est apte à "choisir".

Ainsi, les idées dominantes qui ont cours dans la société ne peuvent plus être des "dogmes" intouchables ou des "vérités" impossibles à remettre en question. Le sujet humain doit être en mesure de critiquer la réalité idéologique à la lumière de la Raison. Comme l'exprime si bien John Locke : "(...) on ne sauroit proposer (...) aucune Règle de Morale dont on ne puisse demander la raison avec justice<sup>24</sup>".

---

24. Ibid.

On se doute bien que la critique rationnelle de la société sera une arme au service de la bourgeoisie qui ne demande pas mieux que d'attaquer les fondements idéologiques de l'ordre aristocratique. La soumission des règles morales à la rationalité déductive du sujet humain a d'abord pour conséquence la sécularisation de la morale, c'est-à-dire la sécularisation de l'organisation sociale. Ainsi, la Raison n'appréhende pas la société à travers la morale innée, gravée par la main de Dieu, mais bien par le consensus social fondé sur l'avantage matériel de la paix sociale<sup>25</sup>. Locke explique :

Car Dieu ayant mis une liaison inséparable entre la Vertu & la Félicité publique, & ayant rendu la pratique de la Vertu nécessaire pour la conservation de la société Humaine, & visiblement avantageuse à tous ceux avec qui les Gens-de-bien ont à faire, il ne faut pas s'étonner que chacun veuille non seulement approuver ces Règles, mais aussi les recommander aux autres, puisqu'il est persuadé que s'ils les observent, il lui en reviendra à lui-même de grands avantages. Il peut, dis-je, être porté par intérêt, aussi bien que par conviction, à faire regarder ces Règles comme sacrées, parce que si elles viennent à être

---

25. Bien que, comme nous allons le voir, les règles morales proviennent de la volonté divine, la compréhension de ces règles est le seul fruit de la Raison puisque, enseigne Locke, rien n'est gravé dans l'âme humaine. "(...) je suis assuré qu'il y en a plusieurs qui par la même voie qu'ils parviennent à la connoissance de plusieurs vérités, (la Raison, l'Entendement, etc.) peuvent venir à reconnoître la justice & l'obligation de plusieurs Règles de Morale." Locke, Essai..., p. 28.

profanées & foulées aux pieds, il n'est plus en sûreté lui-même. 26

A l'instar du Deuxième Traité, l'Essai confirme le morcellement de la société en individualités qui se joignent pour former le corps social. La société n'est plus un corps naturel cimenté par des liens organiques indestructibles, elle apparaît plutôt comme une constellation d'individus autonomes en lutte les uns contre les autres. C'est pourquoi la reconnaissance et la pratique de règles morales ont pour but de garantir la conservation de tous et chacun, donc de la société tout entière. Mais, cette reconnaissance des règles morales se fait selon la Raison et non selon un ordre idéologique préétabli. Certes, Dieu a prescrit ces règles, mais c'est à la Raison de découvrir leur logique et leur bien-fondé. Comme le dit si bien Hans Aarsleff : "Reason will in fact do what God commands<sup>27</sup>".

Dans le cadre d'une philosophie qui base l'ordre social sur le consensus rationnel de ses membres et non sur la tradition et la volonté divine, la règle monarchique de droit divin devenait inacceptable. Aux yeux des empiristes, les privilèges politiques de l'aristocratie foncière et des

---

26. Ibid., p. 28.

27. Hans Aarsleff, the state of nature..., in problems and perspectives..., p. 116.

princes de l'Eglise étaient illégitimes dans la mesure où ils ne tiraient pas leur pouvoir d'un contrat social, librement consenti, mais du "pouvoir de Dieu". Cette légitimité n'avait aucun sens pour des hommes qui refusaient l'intervention directe du créateur des cieux et de la terre dans la vie humaine.

Dans l'Essai, la société apparaît explicitement comme une organisation qui peut être transformée, réorganisée à travers un consensus qui se veut rationnel. Cette vision des choses est inacceptable pour les partisans du statu quo puisque l'on veut toucher à l'intouchable, c'est-à-dire à l'organisation sociale telle qu'elle existe.

On voit bien comment le principe de l'inexistence des idées innées pouvait déclencher des luttes âpres entre d'une part, les tenants de l'empirisme qui réclamaient un nouvel ordre social et intellectuel, et d'autre part, les partisans de la monarchie qui refusaient toutes réformes. La lutte épique autour de cette question n'a donc pas de quoi surprendre, car les uns comme les autres comprenaient instinctivement ou consciemment les enjeux du rejet inconditionnel ou de l'acceptation pure et simple des idées innées : accepter les idées innées, c'était refuser l'idée même d'une transformation de la société, tandis que refuser les idées innées signifiait le rejet du statu quo et la possibilité de transformer la réalité sociale.

Au niveau religieux, l'Eglise ne pouvait pas non plus accepter le rejet des idées innées parce que cela entraînait en contradiction avec sa vision interventionniste de Dieu. Rejeter les idées innées c'était refuser l'intervention de Dieu dans le monde et rejeter l'intervention de Dieu dans le monde, c'était une hérésie en regard de la pensée chrétienne traditionnelle. L'Eglise ne pouvait accepter l'autonomie réelle de l'homme parce qu'elle tirait son propre pouvoir de la présence continue de Dieu dans les affaires humaines. L'Eglise, pensait le clergé, était l'indispensable intermédiaire entre Dieu et les hommes. Or, refuser l'intervention divine dans le monde, c'était à court terme, pensait-il, jeter l'Eglise dans l'inutilité et à plus long terme, signer son arrêt de mort.

En effet, si la seule rationalité de l'être humain avait le pouvoir de découvrir par déduction la pertinence des règles morales et de connaître la voie du bien et la voie du mal, avait-on besoin alors d'un intermédiaire qui se disait le représentant de la volonté divine sur terre? Les dangers d'une telle doctrine unissaient plus que jamais les théologiens et les hommes de l'Eglise contre cette "hérésie". A leurs yeux, l'empirisme propageait l'athéisme.

## II. La théorie des idées

### L'origine des idées

Si aucune idée n'est gravée en nous, si, comme l'exprime Locke, Dieu n'a pas imprimé dans notre âme des connaissances claires et précises des choses de ce monde, on est alors en droit de se demander où l'être humain tire les idées qui forment la matière première de ses pensées, d'autant plus que les idées sont pour Locke la source de toutes nos connaissances et le point de départ essentiel de notre vie intellectuelle.

Disons tout d'abord que le principe lockien de l'inexistence des idées a pour conséquence ultime la virginité originelle de toutes les âmes humaines. "Supposons donc, écrit Locke, qu'au commencement l'Âme est ce qu'on appelle une Table rase, vuide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit<sup>28</sup>." Dès lors, d'où l'âme puise-t-elle les idées qui sont les matériaux de toutes ses pensées? Locke répond :

De l'Expérience : c'est-là le fondement de toutes nos connaissances, & c'est de-là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs & sensibles, ou

---

28. Locke, Essai..., p. 61.

sur les opérations intérieures de notre ame, que nous appercevons & sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont-là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement. 29

L'origine des idées a donc deux sources principales :  
 l'expérience sensible que Locke nomme Sensation et  
 l'expérience réflexive de l'esprit qu'il nomme Réflexion.  
 Comment définit-il ces deux processus? Dans le premier cas, il écrit :

(...) premièrement nos Sens étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre ame plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos Sens. C'est ainsi que nous acquérons les idées que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, du dur, du mou, du doux, de l'amer, & de tout ce que nous appellons qualités sensibles. Nos Sens, dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre ame, par où j'entens qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'ame ce qui y produit ces sortes de perceptions. & comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos Sens, & se communique par leur moyen à l'Entendement, je l'appelle Sensation. 30

Dans le second cas, il explique :

L'autre source d'où l'Entendement vient à recevoir les idées, c'est la perception des opérations de notre ame sur les idées qu'elle a reçues par les

---

29. Ibid.

30. Ibid.

Sens : opérations qui devenant l'objet des réflexions de l'Ame, produisent dans l'Entendement une autre espèce d'idées, que les Objets extérieurs n'auroient pu lui fournir : telles que sont les idées de ce qu'on appelle appercevoir, penser, connoître, vouloir, & toutes les différentes actions de notre ame (...). Mais comme j'appelle l'autre source de nos Idées Sensation, je nommerai celle-ci Réflexion, parce que l'ame ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. 31

La Sensation qui constitue véritablement l'expérience sensible du sujet humain est d'abord et avant tout l'interrelation réelle et naturelle entre le sujet connaissant et la nature. Les "objets extérieurs" sont en effet des objets naturels et le sujet, où qu'il aille, ne peut les éviter. L'expérience sensible est une expérience matérialiste inévitable mais combien nécessaire puisqu'elle fournit les matériaux de base à la pensée humaine. Le caractère inéluctable de la rencontre naturelle entre le sujet humain d'une part, et la nature d'autre part, est clairement exprimé dès les premières pages du Livre II :

Comme les corps qui nous environnent, frappent diversement nos organes, l'Ame est forcée d'en recevoir les impressions, & ne sauroit s'empêcher d'avoir la perception des idées qui sont attachées à ces impressions-là. 32

---

31. Ibid.

32. Ibid., p. 75.

La pensée matérialiste de Locke investit la théorie des idées dans la mesure où la source première de nos idées (de nos sensations) a pour origine le monde externe et naturel. La relation sujet/objet, c'est-à-dire la relation étroite et continue entre le sujet humain et la nature se réalise donc pleinement à travers le processus de l'expérience sensible.

Souvenons-nous que dans la pensée lockienne, la nature et le sujet humain sont tous deux à la fois des puissances passives et actives. Passives parce qu'ils peuvent recevoir de l'extérieur certaines impulsions, certaines impressions sensibles et actives, parce qu'ils peuvent être eux-mêmes l'agent qui produit ces impulsions et ces impressions. Souvenons-nous également que l'être humain évolue dans un monde dynamique où les choses ne cessent d'agir sur les choses.

L'expérience sensible est donc pour Locke la première expérience que peut avoir l'homme avec le monde extérieur. Grâce à sa relation sensorielle avec les objets de la nature, il découvre en effet les premières notions véritables du monde : il perçoit les couleurs, il reconnaît la solidité et l'étendue des choses, et la beauté des sons, le parfum des roses ou le goût du miel ne lui sont pas étrangers. Bref, c'est à travers cette expérience continue que l'être humain acquiert les premières connaissances qui concernent son

univers. C'est ce que confirme Kathy Squadrito lorsqu'elle écrit :

According to Locke, there would be no knowledge at all in the absence of sensory ideas. Man begins to think, he says, when he first has any sensation (...). Sensation, then, is definitely the most fundamental and basic source of ideas. Ideas of Sensation are received from external objects. 33

Et c'est ce que rappelle également Richard Aaron : "We begin with sensory experience, without which there could be no beginning<sup>34</sup>." La Réflexion est la seconde voie par où le sujet humain acquiert une grande partie de ses idées. En fait, le processus de la Réflexion n'est possible que dans la mesure où l'esprit est une puissance active puisque ce dernier ne reste pas impassible devant la perception des idées reçues par l'intermédiaire des sens. En effet, selon Locke, l'esprit de l'homme a la capacité "d'opérer" sur ces idées et comme tel ces "opérations" produisent des sensations, des idées et des sentiments qui sont immédiatement perçus par l'Entendement.

J'emploie ici le mot d'opération, avertit Locke, dans un sens étendu, non seulement pour signifier les actions de l'ame concernant ses idées, mais encore certaines Passions qui sont produites

---

33. Kathy Squadrito, Locke's theory..., p. 20.

34. Richard Aaron, John Locke..., p. 124.

quelquefois par ces idées, comme le plaisir ou la douleur que cause quelque pensée que ce soit. 35

Soulignons que la plupart des commentateurs ont tendance à s'en tenir à la seule expérience sensible comme voie royale vers la connaissance et caractéristique fondamentale de l'empirisme lockien, négligeant ainsi le rôle de la Réflexion dans cet empirisme. Heureusement, le commentateur Richard Aaron est l'un des rares auteurs à ne pas négliger le rôle de la Réflexion dans l'épistémologie lockienne. Comme il le souligne lui-même, Locke confie à l'esprit un rôle essentiel dans la construction du savoir puisque le processus de la connaissance ne saurait se passer de la Réflexion. L'Essai, selon nous, est tout à fait explicite à ce sujet. "The ultimates given in sensation and reflection, écrit Richard Aaron, are essential as the basis of human knowledge. This is the essence of Locke's empiricism<sup>36</sup>".

Le meilleur exemple que l'on puisse donner du processus de la Réflexion concerne l'idée de la volonté. Tout d'abord, le sujet de la connaissance perçoit qu'il a des idées, mais il perçoit également qu'il a "(...) le pouvoir de choisir en différentes rencontres, entre ses idées, celle

---

35. Locke, op. cit., p. 62.

36. Aaron, op. cit., p. 114.

dont il veut faire le sujet de ses pensées, & de s'appliquer avec une attention particulière à la recherche de tel ou de tel sujet<sup>37</sup>".

Autrement dit, le sujet perçoit (grâce à l'Entendement) qu'il a la capacité intellectuelle de "choisir", c'est-à-dire d'isoler une idée ou un groupe d'idées et d'en faire l'objet de sa réflexion, ce qui ne peut manquer de lui donner l'idée de Volonté et surtout, de révéler à sa conscience la réalité et les capacités de sa propre volonté. Le processus de la Réflexion est, si l'on peut dire, un processus inévitable et naturel, car l'esprit humain, pense Locke, ne peut s'empêcher de projeter ses regards sur les idées qui causent en lui des sentiments et des passions. Malgré tout, on peut affirmer que le sujet expérimente ce processus d'une façon volontaire. Car, c'est en contemplant le processus de sa propre pensée que le sujet humain en arrive à tirer plusieurs idées qu'il n'avait pas auparavant.

La volonté est certes une faculté active de l'esprit qui préexiste dans le sujet comme une capacité latente, mais la volonté en tant qu'idée ne pourrait être perçue par l'Entendement sans l'expérience sensible puisque ce dernier ne perçoit l'idée de volonté qu'à la faveur des opérations de

---

37. Locke, op. cit., p. 84.

l'esprit sur les idées reçues par la voie de la Sensation. Ainsi, sans les idées reçues par l'intermédiaire des sens, l'esprit serait incapable de tirer de lui-même d'autres idées qui sont pourtant indispensables dans le processus de la connaissance. Ce que nous affirmons ici est fort simple mais fort important : il n'y aurait pas de Réflexion sans l'apport indispensable de l'expérience sensible, c'est-à-dire sans la voie de la Sensation.

Avant de poursuivre cette discussion, nous voulons dissiper certains doutes ou certaines interrogations qui ont pu surgir dans l'esprit du lecteur. Le texte de l'Essai n'est pas exempt d'ambiguïté : les interprètes de cette oeuvre reconnaissent ce fait. A vrai dire, Locke n'est pas toujours clair dans l'emploi de certains mots ou de certains concepts. L'emploi régulier des mots "ame", "esprit" et "Entendement" porte parfois à confusion. En ce qui concerne l'Entendement, il ne doit pas y avoir de doute à son sujet : c'est une faculté de l'esprit humain qui possède à la fois le pouvoir d'apercevoir les idées reçues par Sensation ou Réflexion et de percevoir "(...) la liaison ou opposition, de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelque une de nos idées<sup>38</sup>".

---

38. Ibid., p. 183.

Quant à "l'esprit" ou à "L'ame", nous sommes en mesure d'affirmer que John Locke utilise ces deux concepts d'une façon indistincte et que ce fait ne doit pas dérouter le lecteur. A titre d'exemple, Locke affirme à la page 61 de l'Essai que les "(...) objets extérieurs font entrer dans notre ame plusieurs perceptions distinctes des choses (...)" tandis qu'à la page 62, il nous dit que "Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles (...)". Toujours à la page 61, il écrit que "L'autre source d'où l'Entendement vient à recevoir les idées, c'est la perception des opérations de notre ame sur les idées qu'elle a reçues par les Sens (...)" alors qu'à la même page 62, Locke affirme clairement que "(...) l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations". Ceci dit, continuons notre exposé.

#### Les idées simples et les idées complexes

A travers le processus matérialiste de l'expérience sensible et de la Réflexion qui fournissent à l'esprit ses idées, véritables matières premières de nos pensées, Locke distingue deux sortes d'idées : les idées simples et les idées complexes. Dans le chapitre II du Livre II de l'Essai, il explique la nature exacte de ces idées :

Quoique les Qualités qui frappent nos Sens, soient si fort unies, & si bien mêlées ensemble dans les choses mêmes, qu'il y ait aucune séparation ou

distance entre elles, il est certain néanmoins que les idées que ces diverses Qualités produisent dans l'Ame, y entrent par les Sens d'une manière simple & sans nul mélange. 39

Et un peu plus loin, il écrit :

Or ces idées simples, qui sont les matériaux de base de toutes nos connoissances, ne sont suggérées à l'Ame que par les deux voies dont nous avons parlé ci-dessus, je veux dire, par la Sensation, & par la Réflexion. Lorsque l'Entendement a reçu ces idées simples, il a la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble, avec une variété presque infinie, & de former par ce moyen de nouvelles idées complexes, selon qu'il le trouve à propos. 40

La capacité de l'Entendement de former des idées complexes à partir des idées simples reçues soit par l'expérience sensible, soit par la Réflexion est comme chacun le sait une puissance active de l'esprit. Nous avons longuement expliqué dans le chapitre précédent que l'empirisme lockien définissait l'esprit de l'homme comme une puissance, c'est-à-dire comme une "substance" qui a la puissance de penser. La possibilité de fabriquer des idées complexes est dévolue en effet à un être humain considéré comme une puissance imaginative.

Cependant, on ne doit pas confondre l'imagination avec la rêverie. A la lumière de l'Essai, l'imagination est

---

39. Ibid., p. 75.

40. Ibid., p. 74.

plutôt une capacité rationnelle qui construit le savoir à chaque instant. En s'activant sur les idées simples, l'esprit construit de nouveaux concepts, de nouvelles idées qui deviennent aussitôt l'objet de ses réflexions et le fondement utile d'un savoir sur les choses. L'imagination est donc à la fois une virtualité de l'esprit que l'expérience sensible vient réveiller et une capacité qui confère aux hommes les possibilités de leur propre dépassement intellectuel.

Par cette Faculté, écrit Locke, que l'Esprit a de répéter & de joindre ensemble ses idées, il peut varier & multiplier à l'infini les Objets de ces pensées au-delà de ce qu'il reçoit par Sensation ou par Réflexion (...). 41

La perception des idées par l'entendement constitue au départ un processus essentiel. Cependant, la perception n'est pas la Connaissance, mais bien la perception des matériaux de la connaissance. Nous verrons un peu plus tard que la connaissance certaine, c'est-à-dire la certitude des choses de ce monde sera le fruit de la Raison alors que la perception n'est que l'antichambre du savoir<sup>42</sup>.

41. Ibid., p. 118.

42. Comme l'explique si bien Richard Aaron dans son ouvrage John Locke : "So far from being the only external world, sensation, as Locke usually conceives it in Book II, provides no knowledge of that world. It provides the "materials" for knowledge; it fills the mind with ideas. But knowledge comes later." Aaron, op. cit., p. 110.

En effet, les idées qui constituent pour Locke la matière brute de la connaissance doivent nécessairement passer par l'Entendement avant de pouvoir être reçues par la toute-puissance de la Raison déductive. Il faut, de toute évidence, percevoir les idées avant de pouvoir les traiter. Mais avant même de faire entrer en jeu la Raison, le sujet humain a l'habileté de créer d'autres idées, d'autres concepts qui, éventuellement, seront autant de connaissances soumises à la Raison. La perception des idées, c'est finalement la perception des connaissances, car pour l'auteur de l'Essai les termes idée et connaissance sont des synonymes. Toutefois, c'est à la Raison seule de découvrir leur probabilité ou leur certitude.

#### L'origine de la conscience

L'expérience sensible et sa conséquence directe, la Réflexion entraîne au sommet de leur processus la conscience du sujet pensant. C'est à notre avis, l'aboutissement logique de l'interrelation active de l'être humain avec les objets naturels. L'homme, avons-nous dit, reçoit les idées par l'intermédiaire des sensations produites sur les sens par les objets extérieurs. Aussitôt, le mécanisme de la Réflexion se met en branle et, contemplant les propres actions de son esprit à l'égard de ces idées, le sujet tire de là d'autres idées qui deviennent à leur tour l'objet de ses réflexions.

Dans la mesure où le sujet pensant a la capacité de réfléchir sur lui-même, il prend conscience du processus actif qui se déroule en lui à chaque fois que son esprit opère sur les idées reçues par l'expérience sensible. Par conséquent, il a conscience de sa réalité pensante à travers ses propres opérations intellectuelles. Tel que le confirme James Gibson, chez Locke :

"(...) all mental process involve self-consciousness. I cannot be active without recognising the active process as having its source in myself, or as voluntarily determined." 43

Mais sans l'apport indispensable des idées reçues par voie de Sensation, il ne pourrait y avoir d'opérations intellectuelles, et par le fait même, prise de conscience du sujet. En effet, alors qu'il ne peut y avoir de Réflexion sans Sensation, il ne peut pas non plus y avoir de conscience sans le processus vital de la Sensation puisque la conscience n'est possible qu'à la condition que le sujet reçoive de l'extérieur des idées, objets de ses réflexions. Notre hypothèse est donc la suivante : l'origine de la conscience du sujet pensant est l'expérience sensible.

---

43. James Gibson, Locke's theory of knowledge and its historical relation, London, Cambridge University Press, 1968, p. 58.

Tout compte fait, la conscience de l'être humain a chez Locke une origine matérialiste. Evidemment l'esprit humain est un "don de Dieu" dans lequel les capacités de son éveil préexistent comme virtualités, mais c'est à l'intérieur de l'interaction ininterrompue entre le sujet pensant et la nature que se situe l'origine réelle de la conscience. En effet, l'expérience sensible déclenche l'inévitable mécanisme de la Réflexion qui, lui-même, a pour conséquence de révéler au sujet à la fois l'existence réelle de son esprit (substance pensante) et le monde concret de la matière (substance matérielle).

A vrai dire, conscience de soi et conscience des choses entre dans un rapport dialectique : sujet et objet sont en rapport direct l'un avec l'autre parce que la conscience du sujet n'a d'autre source que la conscience qu'il a de l'objet, comme la conscience qu'il a de l'objet n'a d'autre origine que la conscience qu'il a de lui-même. Ainsi, je vois, je touche, je sens la dureté et la solidité d'un objet et par cet acte sensoriel, j'ai à la fois la ferme conviction de la réalité de cet objet et de ma propre existence. "Locke seems to believe, constate K. Squadrito, that knowledge of the self

is not independent of knowledge of the external world, and conversely<sup>44</sup>."

Quant à Locke, ses explications ne peuvent pas être plus claires :

Chaque acte de sensation, (...) nous fait également envisager des choses corporelles, & des choses spirituelles. Car dans le tems que voyant ou entendant, etc. je connois qu'il y a quelque Etre corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais d'une manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque Etre spirituel qui voit & qui entend. 45

Car, dit-il, tandis que nous pensons, ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connoissons que nous existons (...). 46

---

44. K. Squadrito, op. cit., p. 108. Bien que cette remarque soit tout à fait pertinente, les explications de l'auteur américain sur le sujet ne vont pas plus loin. Pourtant la question de la conscience est un sujet important dans le cadre de l'épistémologie lockienne. Car chez Locke, le processus de la connaissance ne saurait avoir lieu sans la conscience de soi, et la conscience de soi est indispensable dans l'acte libre de l'appropriation du monde.

45. Locke, Essai..., p. 239.

46. Ibid., p. 135.

L'esprit humain s'éveille donc au contact des objets extérieurs ou plus exactement, au contact de l'activité incessante des objets naturels sur les sens de l'homme. Le lecteur aura parfaitement compris que l'expérience sensible fournit au sujet non seulement la connaissance réelle des choses de ce monde, mais également une juste connaissance de son existence. En vérité, l'expérience sensible fournit à l'esprit les matériaux de ses pensées et, sans la pensée, il ne saurait y avoir de conscience. C'est pourquoi nous affirmons que chez Locke la conscience a une origine matérialiste.

L'esprit, pense Locke, ne peut se suffire à lui-même dans l'acte de la connaissance de soi : le sujet ne connaît sa véritable identité qu'au contact de l'univers extérieur. Autrement dit, il a besoin du monde pour connaître et se connaître. Ainsi, s'il découvre la double identité de sa personne, à savoir matérielle/immatérielle, ce n'est qu'à la faveur de l'expérience sensible, car comme l'explique bien l'auteur de l'Essai : "Chaque acte de sensation nous fait également envisager des choses corporelles, & des choses spirituelles."

Toutes les facultés et les capacités internes propres à l'esprit humain sont, nous enseigne Locke, des potentialités. Pour lui, il est clair que l'esprit, en tant que "substance immatérielle qui pense", est une source omnipotente capable de mille et une choses. Il est clair également que sans le

contact direct de l'esprit avec les objets de la nature, ce dernier serait absolument incapable de se développer. Les stimuli extérieurs fournissent donc à l'esprit les composantes essentielles de sa mise en marche.

La relation dialectique entre le sujet et l'objet atteint ici un summum dans la mesure où l'expérience sensible fournit à l'esprit les outils de sa conscience d'une part, alors que cette conscience est nécessaire à la transformation rationnelle de la nature, d'autre part. Comment, en effet, le sujet saurait-il manipuler la nature sans le réveil de sa conscience ou la pleine conscience de sa personne? L'homme ne se distingue-t-il pas des animaux par la conscience élevée qu'il a de lui-même -- conscience qui se manifeste, d'ailleurs, dans l'aménagement raisonné de la nature?

Conscience de soi et conscience des choses forment donc une union indissociable. Pour Locke, l'esprit humain peut bien être une "substance immatérielle qui pense", mais il n'en demeure pas moins que sans l'acte renouvelé de l'expérience sensible, les virtualités inhérentes à cette substance resteraient inactives.

Pour nous, il est tout à fait clair que dans l'Essai, le développement de l'esprit humain nécessite l'activité du monde extérieur. Mais ce qui importe ici, c'est de comprendre que malgré la provenance "divine" de l'esprit humain,

Locke fait intervenir le monde concret de la matière dans le réveil des capacités intellectuelles et de la conscience de l'homme.

### La Raison

On peut affirmer sans se tromper que la Raison occupe le centre de l'idéologie libérale. A vrai dire, le libéralisme a fait de la rationalité la véritable substance intellectuelle du genre humain. Pour les partisans de cette philosophie, la Raison sera toujours cette force qui pénètre la réalité pour y découvrir le fondement des êtres et des choses : elle scrute la mécanique céleste, elle s'intéresse aux lois naturelles et au fonctionnement du corps humain, bref elle aborde tous les objets de son horizon. La société elle-même n'échappe pas aux yeux inquisiteurs de la Raison. C'est en effet en son nom que l'on revendique un nouvel ordre intellectuel et social. Dans la nouvelle pensée, tout doit s'accorder "selon la Raison" : Dieu, la nature, la société, la loi, le droit, rien n'y échappe.

Mais la Raison des libéraux, c'est avant tout la Raison du sujet privé; maître incontestable de ses sentiments, de sa vie et de sa personne. C'est le sujet rationnel que l'éclosion et l'expansion du capitalisme a su développer et perpétuer jusqu'à la fin du Moyen Age. La Raison du

libéralisme c'est, en un mot, la fille légitime de la senno des marchands italiens du XIV<sup>e</sup> siècle; c'est le règne de la "raison pratique"<sup>47</sup>. Cette raison pratique fait appel au calcul rationnel en vue d'un gain, calcul qui exige du commerçant médiéval la prévoyance et, dans la mesure du possible, la connaissance exacte des faits susceptibles d'influencer l'évolution future des marchés. C'est pourquoi les chiffres, la comptabilité et les mathématiques en général occupent une large place dans l'exercice quotidien de la "raison pratique". Pour tout dire, la raison pratique et le rationalisme économique sont, dans la mentalité bourgeoise, une seule et même chose.

La senno est en fait un travail personnel qui s'exerce dans le but avoué de constituer une propriété privée qui, dans la mentalité des marchands du Moyen Age, se doit être la plus large possible. A l'intérieur de la doctrine empiriste de Locke la "raison pratique" du sujet humain prendra essentiellement la forme de la déduction, de l'inférence. Le pouvoir de la Raison humaine c'est pour Locke, à n'en pas douter, le pouvoir déductif qui offre au sujet pensant la

---

47. Voir l'excellent article de Erich Maschke, "La mentalité des marchands au Moyen Age", in Revue d'histoire économique et sociale, Paris, XLII<sup>e</sup> volume, no. 4, 1964, pp. 457-484.

certitude de ses connaissances; la Raison est, on s'en souvient, le "guide" de la vie humaine.

Mais plus encore, la raison pratique lockienne participera à la construction de la propriété. La philosophie de Locke présuppose, en effet, que la propriété privée ne pourrait exister sans l'apport de la Raison personnelle du sujet humain. Car, comme l'affirme notre propre hypothèse, la propriété privée étant chez Locke du travail accumulé (en terme d'appropriation) et ce travail étant un travail raisonné, il s'ensuit que la propriété constitue véritablement le fruit de la Raison. Comme l'exprime André Vachet, dans le libéralisme "(...) l'appropriation par le travail (est) la première règle de la rationalité (...)"<sup>48</sup>. On constate que dans l'idéologie libérale en général et dans la philosophie lockienne en particulier, la Raison a un contenu spécifique.

Au plan politique, la Raison est le nouvel étendard que la bourgeoisie porte dans sa croisade contre l'ordre aristocratique. Elle soumet les arguments de l'absolutisme aux regards de la Raison et leur trouve des fondements "irrationnels". La Raison triomphe dans les lettres, la philosophie, les sciences et surtout dans les salons de ceux qui désirent transformer l'ordre ancien au profit de la

---

48. Vachet, L'idéologie libérale..., op. cit., p. 489.

liberté et de l'autonomie de l'homme, car comme nous allons le voir, dans la pensée libérale la liberté et l'autonomie ne sauraient se passer de la Raison.

L'Essai de John Locke s'inscrit parfaitement dans cet ordre des choses. Le philosophe anglais veut absolument le triomphe de la Raison au détriment de la tradition et de la pensée scolastique. Certes, le processus déductif de la Raison s'inscrit pour lui dans le processus général de la connaissance, mais cette prémisse cache également des considérations d'ordre politique.

A notre avis, ces considérations sont à la fois explicites et implicites. Explicites, parce que l'auteur de l'Essai attache les capacités rationnelles du sujet humain aux possibilités de choix raisonné et libre, ce qui ne peut manquer d'avoir des conséquences politiques. Implicites, parce que la non-existence des idées innées, c'est-à-dire l'inexistence de connaissances innées laisse à la Raison le choix ultime de nos connaissances, ce qui confère au sujet humain une large autonomie. Car, logiquement, là où il n'y a pas de prédéterminismes, il y a en revanche un sujet libre de s'autodéterminer. Il est clair, pour nous, que Locke a la ferme volonté d'établir l'autonomie politique du sujet humain sur les capacités de sa Raison. L'empirisme de Locke aura le profond désir de lier dans un ensemble indissoluble la Raison, l'autonomie et la liberté.

Nous avons délibérément construit la théorie épistémologique de notre auteur d'après un schéma pyramidal. Selon nous, si le principe de l'inexistence des idées innées constitue la base inébranlable de cette pyramide, on peut affirmer sans aucun doute que la Raison forme son sommet.

La capacité de raisonner apparaît dans l'Essai comme une faculté, tout comme le sont l'Entendement et la volonté. Cependant, ce n'est pas une faculté tout à fait comme les autres. La Raison, pense Locke, est la faculté ultime de l'esprit humain. C'est elle qui, finalement, aura le dernier mot quant à la probabilité et à la certitude de nos connaissances. La Raison est le pouvoir suprême de l'intelligence humaine dans l'appropriation de la connaissance. C'est elle aussi qui guide l'homme dans les choix quotidiens de sa vie, choix incessants dans l'exercice de la pensée et du travail. Elle permet également au sujet humain de pouvoir déduire la vérité de la fausseté, le croyable de l'incroyable, c'est-à-dire d'accorder ses connaissances à la réalité. La Raison, c'est enfin la science lumineuse de l'esprit opposée à l'obscurité de l'ignorance et de la superstition. Voilà de quelles façons Locke entend réserver à la Raison les sommets de sa théorie.

Dans l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain, la Raison vient couronner la processus de la connaissance. En fait, l'ultime fonction du savoir appartient

de droit à la Raison. Mais comment Locke définit-il cette faculté? Il consacre un chapitre entier à cette question. Ainsi, dans le chapitre XVII du Livre IV, il affirme :

(...) par Raison j'entens ici une Faculté, par où l'on suppose que l'homme est distingué des Bêtes, & en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup (...). 49

Mais d'une façon plus précise :

Elle (la Raison) constitue deux de ces facultés, savoir la Sagacité, & la faculté d'inférer ou de tirer des conclusions. 50

La Sagacité c'est la perspicacité et la pénétration d'esprit. Mais qu'est-ce que l'inférence?

Elle consiste, pour Locke, à découvrir les connexions ou les rapports entre les éléments, rapports que la déduction a pour objectif de déterminer. Par le moyen de la déduction, assure l'auteur de l'Essai, la vérité est mise à jour. A vrai dire, inférer, pour Locke, c'est percevoir "(...) la liaison qui est entre les idées dans chaque degré de la déduction; par où l'esprit vient à découvrir la convenance ou la disconvenance certaine de deux idées (...)"<sup>51</sup>.

---

49. Ibid., p. 135.

50. Ibid.

51. Ibid.

Il ajoute encore :

(...) nous pouvons fort bien considérer dans la Raison ces quatre degrés : le premier & le plus important consiste à découvrir des preuves; le second à les ranger régulièrement, & dans un ordre clair & convenable qui fasse voir nettement & facilement la connexion & la force de ces preuves; le troisième à appercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction; & la quatrième à tirer une juste conclusion du tout. 52

Enfin, la Raison consiste dans :

(...) la découverte de la certitude ou de la probabilité des Propositions ou vérités que l'Esprit vient à connaître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises par l'usage de ses facultés naturelles, c'est-à-dire par Sensation ou par Réflexion. 53

La Raison est en définitive une faculté qui a la tâche de rechercher la causalité des idées reçues par voie de Sensation et par voie de Réflexion. Ainsi, alors que l'expérience sensible et l'expérience réflexive fournissent à l'esprit humain les matériaux de ses pensées, il appartient en fait à la Raison de découvrir la relation entre ces idées et par le fait même, la vérité ou la fausseté des phénomènes et des propositions verbales sur lesquels elle est appelée à réfléchir.

---

52. ibid., p. 559.

53. Ibid., p. 576.

Selon Locke, le sujet humain est capable d'arriver à deux types de connaissance : la connaissance dite intuitive et la connaissance raisonnée. La première étant le fruit spontané de l'Entendement et la seconde, le résultat de la Raison. Il explique en ces termes :

La Connaissance intuitive est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées comparées immédiatement ensemble. La Connaissance raisonnée est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées, par l'intervention d'une ou plusieurs autres idées. 54

L'Entendement, comme nous l'avons déjà souligné, a l'habileté de comparer spontanément les idées qu'il perçoit. C'est là une première étape vers la connaissance, mais sans le secours de la Raison, le sujet serait incapable d'aller plus loin. Il apparaît clairement que dans l'Essai le savoir est le résultat d'un effort conjugué et actif entre l'Entendement et la Raison.

Toutefois, cette dernière constitue chez Locke la faculté la plus importante. La Raison est pour lui l'ultime instrument intellectuel du sujet humain qui a non seulement le pouvoir d'apprécier les informations reçues par l'Entendement, mais aussi la tâche de juger la véracité de ces informations.

---

54. Ibid., p. 572.

A la lecture du chapitre XVII du Livre IV, on a l'impression que l'auteur anglais conçoit la connaissance raisonnée comme le résultat d'une séquence essentiellement technique. La Raison déductive, en effet, prend la forme d'un processus qui juge par étape et par "degré" les connaissances acquises par voie de Sensation ou de Réflexion. Selon nous, à travers l'Essai la Raison n'apparaît nullement comme une sorte de mécanisme décomposé, tel que le montre le chapitre XVII. Que Locke ait jugé bon de décortiquer la Raison dans ses moindres détails pour ensuite la reconstruire comme une faculté indivisible, cela n'a qu'une valeur pédagogique..

Certes, Locke croyait réellement que le travail de la Raison s'effectuait par "degré" (à la façon d'un raisonnement mathématique), c'est-à-dire de la première découverte des preuves jusqu'à la conclusion du tout, mais pour lui, la Raison était avant tout une faculté capable de tirer des conclusions au moyen de la déduction. En effet, ce qu'il faut retenir de la conception lockienne de la Raison, c'est le pouvoir de la déduction, l'inférence, véritable force du processus rationnel.

Ainsi, que le sujet aborde le bien-fondé de ses actions à la lumière du bien et du mal ou qu'il scrute la vérité de certaines propositions mathématiques, qu'il réfléchisse encore sur quelques dogmes religieux ou sur certaines questions

philosophiques, sa Raison devra dans tous les cas déduire le vrai du faux. Il sera donc appelé à "juger". Mais qui dit jugement, dit choix. De toute évidence, à l'intérieur du processus rationnel, le sujet humain sera constamment appelé à choisir. En d'autres termes, le résultat ultime du processus de la connaissance aura pour effet d'amener le sujet "à tirer une juste conclusion du tout", ou plus exactement, à faire des choix, car conclure c'est choisir. Locke écrit :

La plus grande partie de notre Connaissance dépend de déductions & d'idées moyennes; & dans le cas où au-lieu de connaissance nous sommes obligés de nous contenter d'un simple assentiment, & de recevoir des Propositions pour véritables sans être certains qu'elles le soient, nous avons besoin de découvrir, d'examiner, & de comparer les fondements de leur probabilité. Dans ces deux cas, la Faculté qui trouve & applique comme il faut les moyens nécessaires pour découvrir la certitude dans l'un, & la probabilité dans l'autre, c'est ce que nous appellons Raison. 55

Malgré la capacité de l'Entendement à percevoir les idées et à combiner ces idées simples pour former des idées complexes; malgré aussi la force qu'il possède de comparer spontanément les idées et à tirer de là certaines connaissances positives, il appert que sans la Raison, le sujet serait incapable d'arriver à la certitude de ses

---

55. Ibid., p. 558.

propres connaissances. Locke pense que la certitude de nos connaissances est dans le domaine du possible. Mais il pense aussi que la plupart de nos connaissances repose sur la probabilité. D'une façon ou d'une autre, qu'elles reposent sur la certitude ou la probabilité, elles demeurent utiles à la vie humaine. L'inférence c'est donc la capacité rationnelle de l'esprit en quête de la vérité. Cette vérité qui n'est pas autre chose que la réalité, réalité des choses corporelles et des choses spirituelles.

#### L'origine de la rationalité

Comme chacun peut s'en douter, la capacité rationnelle du sujet pensant aura une double origine : une origine divine et une origine matérialiste. Premièrement, n'avons-nous pas dit que l'auteur de l'Essai concevait le corps et l'esprit de l'homme comme un "don de Dieu"? N'avons-nous pas affirmé également que chez lui, les capacités intellectuelles de l'être humain étaient incontestablement l'oeuvre de Dieu? Dans ce cas, la Raison est une faculté et en tant que telle sa provenance ne fait aucun doute : elle fait partie des capacités inhérentes à cette "substance immatérielle qui pense", produit de la volonté divine.

Deuxièmement, on peut dire que dans son origine matérialiste, le processus rationnel est à l'égard du monde

extérieur dans le même rapport que l'Entendement est à l'égard de l'expérience sensible. De quelle façon? La Raison étant pour Locke une faculté, elle est comme toute autre faculté une capacité latente préexistante dans l'esprit. Or, en tant que virtualité, la Raison du sujet a besoin des stimuli extérieurs pour mettre en marche les capacités qui lui sont propres. En somme, elle a besoin du monde externe pour pouvoir développer ses potentialités.

Ainsi, tout comme l'Entendement n'est rien sans l'apport indispensable de l'expérience sensible, la faculté rationnelle n'est rien non plus sans l'acte de la Sensation. En effet, que ferait la Raison sans la capacité de percevoir et de combiner propres à l'Entendement? Mais surtout, que ferait la Raison sans les idées reçues par la voie de la Sensation et de la Réflexion? Pour que la Raison puisse exercer ses capacités, il lui faut les connaissances amassées dans l'antichambre de l'esprit que constitue l'Entendement. C'est pourquoi Locke avoue simplement que la Raison "(...) nous manque absolument par-tout où les idées nous manquent<sup>56</sup>".

A notre avis, alors qu'il ne peut y avoir ni Réflexion, ni conscience du sujet pensant sans la Sensation, il ne peut pas y avoir non plus de processus

---

56. Ibid., p. 570.

rationnel sans l'expérience sensible. Le problème est simple : pas d'idées, pas de travail rationnel de la part de l'esprit. Nous verrons plus tard toute l'importance de cette question lorsque nous développerons l'hypothèse centrale de notre thèse, à savoir que le travail constituera l'expérience sensible renouvelée du sujet humain, expérience qui réveille toutes les virtualités de l'esprit, y compris, bien entendu, le processus de la Raison déductive.

Bien sûr on peut objecter que la perception des idées ne déclenche pas automatiquement le processus rationnel puisque chez Locke l'habileté de raisonner s'acquiert graduellement, de l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Mais cela ne change pas la question. Primo, parce que Locke ne s'intéresse aux résultats du processus de la connaissance que dans la mesure où il concerne l'âge adulte. Secundo, parce que la Raison ou la rationalité a, malgré tout, un besoin vital des idées.

Nous disons donc qu'en l'absence de toute expérience sensible, la Raison resterait une faculté inerte. C'est pourquoi nous affirmons que le processus rationnel a essentiellement une origine matérialiste, car si la relation continue et naturelle entre le sujet connaissant et les objets de la nature venait à cesser, tout le processus de la connaissance serait irrémédiablement compromis. Dans l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain la

relation sujet/objet s'avère donc indispensable dans l'acte du savoir<sup>57</sup>.

A ce stade-ci, on peut dire que le processus épistémologique arrive à son terme. En effet, l'expérience sensible fournit au sujet les matières premières de ses pensées, les idées, lesquelles sont l'objet des réflexions de l'esprit qui tire de là d'autres idées, d'autres concepts, ce qui ne peut manquer de révéler au sujet la conscience de sa personne et du monde extérieur. Aussitôt, ces idées ou ces connaissances tombent sous les regards de la Raison qui, à son tour, est appelée à juger leur certitude ou leur probabilité. Tel est le processus irréversible de la connaissance chez Locke.

Cependant, Locke est-il un empiriste ou un rationaliste? Les commentateurs de l'épistémologie lockienne sont partagés à ce sujet. Les uns insistent sur la dimension expérimentale dans l'acte du savoir, tandis que les autres insistent sur le

---

57. Selon Locke, tous les secrets que le sujet humain est en mesure d'arracher au monde naturel ne peut avoir pour seule origine que l'expérience sensible et le processus réflexif de l'esprit. Adoptant une formule quasi poétique, il écrit : "Toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent au-dessus des nues & pénètrent jusques dans les Cieux, tirent de-là leur origine : & dans toute cette grande étendue que l'Ame parcourt par ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au-delà des idées que la Sensation ou la Réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations." Essai..., p. 74.

rôle actif de la Raison dans le processus de la connaissance. Mais avant de trancher cette question, voyons comment le professeur von Leyden définit le rationalisme et l'empirisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Selon lui :

The rationalist philosophers, eager for abstract speculation, started from a far-reaching presupposition : they believed that more reflection or cogitation is sufficient, without the help of explicit experiential data, to discover truths about the world. 58

Tandis que les empiristes :

(...) assume that all materials of knowledge, that is, the meaning of our concepts as well as the truth of our beliefs, must be ultimately derived from observation, so that experience is always essential to give meaning to our ideas as well as to confirm our beliefs. 59

Pour notre part, nous considérons que Locke est à la fois un rationaliste et un empiriste. Il est un rationaliste parce que chez lui la Raison participe activement à la connaissance objective du monde et il est un empiriste, parce que la Sensation constitue l'indispensable expérience par laquelle l'esprit acquiert la base de ses connaissances sur le monde. N'oublions jamais que la rationalité du sujet pensant

---

58. W. von Leyden, Seventeenth-century metaphysics, an examination of some main concepts and theories, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1968, p. 52.

59. Ibid.

ne peut s'exercer qu'en autant que l'expérience sensible fournit à son esprit la matière première de ses pensées, à savoir les idées, les idées étant pour Locke des connaissances.

C'est pourquoi nous sommes entièrement d'accord avec von Leyden lorsqu'il écrit : "Seventeenth-century, generally, in both its rationalist and empiricist forms, prepared the way for the main ideals of the eighteenth century -- Reason and Humanity<sup>60</sup>." C'est tout à fait le cas de notre auteur. Il est donc clair pour nous que dans l'acte de la connaissance, le sujet pensant doit beaucoup à l'expérience sensible. Finalement, on peut exprimer la chose de cette façon : l'expérience sensible c'est la rationalité.

#### La Raison, l'autonomie, la liberté

Nous avons mentionné que Locke avait la volonté de lier la Raison, l'autonomie et la liberté dans un ensemble indissoluble. Cette volonté n'est en fait que l'aboutissement logique de sa théorie épistémologique. Nous voulons montrer de quelle façon la théorie de connaissance de Locke en arrive

---

60. von Leyden, op. cit., p. 53.

à poser l'autonomie et la liberté du sujet humain à la lumière de ses capacités rationnelles. En outre, nous verrons que l'autonomie de l'homme et sa propre liberté apparaissent dans l'Essai comme des possibilités réelles et non comme des catégories philosophiques abstraites.

La théorie épistémologique de Locke réussit à fonder positivement l'autonomie et la liberté de l'homme parce qu'elle présuppose d'abord la séparation claire et nette entre la volonté de Dieu et la conscience humaine. Cette rupture fonde l'autonomie du sujet humain dans la mesure où aucune connaissance, aucune directive innée ne vient déterminer la conduite individuelle ou collective des hommes. L'esprit est à cet égard libre de toutes attaches externes.

Comme nous l'avons déjà montré, dans la pensée lockienne cette prémisse philosophique aboutit à la solitude du sujet humain face à lui-même et face au monde. Selon nous, cette solitude a pour effet de laisser à l'Entendement et à la Raison la tâche d'examiner la conduite individuelle d'une part, et de s'approprier la connaissance positive de l'univers, d'autre part. Toujours, selon Locke, dans la perspective de notre bonheur terrestre et céleste.

Face à l'univers terrestre, il y a donc la puissance déductive de la Raison. La capacité de raisonner, qui est proprement dit la capacité d'inférer, saura traiter les

informations qui parviennent à l'esprit. Les innombrables connaissances que nous fournissent l'expérience sensible et la puissance réflexive de l'esprit doivent en effet être soumises à la Raison. Parmi ces connaissances, le sujet doit faire des choix et ces choix doivent tenir compte des enseignements de Dieu et de l'amélioration du sort matériel de l'homme ici-bas, car la Raison aura à se pencher à la fois sur le bien-fondé de nos actes et sur la réalité naturelle de notre univers. A notre avis, les capacités inhérentes à la Raison humaine fondent chez Locke l'autonomie réelle de l'homme.

En effet, si l'autonomie du sujet humain face à Dieu a laissé à la Raison la tâche ultime de déterminer le bien-fondé de nos actes et la connaissance de notre monde, elle a du même coup rendu possible l'auto-détermination du sujet, donc son autonomie personnelle. Pour nous, la capacité de raisonner propre au sujet pensant, c'est-à-dire sa capacité de juger et de choisir en toute conscience les possibilités qui s'offrent à lui, en fait un être autonome.

Ainsi, coupé de Dieu, laissé seul au monde mais pourvu de la Raison, l'homme lockien a la puissance de déterminer librement ses propres actions. Il appartient donc à la Raison de guider le sujet dans la voie du "bien" et la certitude de son savoir sur les choses.

Par conséquent, on peut déduire que l'autonomie du sujet pensant rend possible la réalisation concrète de sa liberté. Dans la perspective de notre auteur, la liberté est un possible dans la mesure où le sujet humain est d'abord affranchi de tout déterminisme externe, pour ensuite jouir de l'autonomie de sa personne grâce à la seule activité rationnelle de son esprit. Cependant, il faut nuancer cette analyse. Certes, la liberté chez Locke trouve son origine dans l'autonomie concrète du sujet qui, elle-même, tire son existence des capacités rationnelles de l'esprit, mais la liberté possède, si l'on peut dire, une seconde origine.

Disons tout de suite que dans l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain la liberté n'est pas un facteur externe, artificiel, tel un droit nouveau miraculeusement sorti de la tête des philosophes. Nous pensons que la liberté a chez Locke des fondements internes, propres à l'essence humaine telle qu'il la conçoit. La liberté, croyons-nous, a véritablement dans l'Essai des fondements naturels : chaque homme a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon sa propre volonté. Ce pouvoir est conçu comme étant une faculté naturelle et universelle pour l'espèce humaine. Comme la notion de liberté est fondée chez Locke sur l'expression libre de la volonté et que cette volonté est une capacité, il s'ensuit que la liberté n'est pas une donnée

extérieure, comme étrangère à la nature de l'homme, mais elle a son origine dans l'homme<sup>61</sup>.

Souvenons-nous, en effet, que l'esprit, cette "substance immatérielle qui pense" est une puissance active qui a le pouvoir de penser et de vouloir. Grâce au pouvoir de la volonté, le sujet est tout à fait en mesure de choisir librement les actions de son esprit et les mouvements de son corps ce qui, aux yeux de Locke, en fait un "Agent libre", c'est-à-dire un être totalement autonome. A notre avis, cette "autonomie" provient d'abord des capacités inhérentes à la volonté, cette puissance de l'esprit. Locke affirme dans le chapitre XXI du Livre II :

Mais lorsque l'esprit reprend la puissance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvements du corps ou quelqu'une de ses propres pensées, selon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès lors nous le considérons comme un Agent libre. 62

Pour nous, la volonté qui est, à proprement parlé une faculté, est la seconde origine de la liberté. C'est dire comment Locke entrevoit la liberté elle-même. Notre hypothèse

---

61. "(...) la liberté, écrit Locke, n'est pas une idée qui appartienne à la volition, ou à la préférence que notre esprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la personne qui a la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, selon que son esprit se déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis.", Essai..., p. 184.

62. Locke, Essai..., p. 185.

est la suivante : la liberté pour Locke est étroitement liée à la volonté et à la Raison. Elle est liée à la volonté parce que l'être humain trouve en lui-même la puissance d'agir et de matérialiser cette puissance à travers, bien sûr, les mouvements de son corps.

Ainsi, écrit Locke, l'idée de la liberté dans un certain Agent c'est l'idée de la puissance qu'a cet Agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de son esprit, en vertu de laquelle il préfère l'une ou l'autre. 63

La liberté est également liée à la Raison parce que le sujet pensant n'agit pas aveuglément dans le monde. S'il préfère une action à une autre ou une pensée à une autre, c'est qu'il a fait des choix. Seule la capacité rationnelle de l'esprit est capable d'arrêter ces choix. Locke explique :

Voici en quoi consiste la Liberté : c'est en ce que nous sommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix. (...) 64

Il écrit encore :

Car un Homme est dans une nécessité inévitable de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa puissance lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement vouloir l'un ou l'autre; & sur cette préférence (...) l'action ou l'abstinence de cette action suit certainement, & ne laisse pas d'être absolument volontaire. 65

---

63. Ibid., p. 183.

64. Ibid., p. 192.

65. Ibid., p. 190.

La liberté c'est donc à la fois la puissance active de la volonté et la puissance-déductive de la Raison. La puissance d'agir ou de ne pas agir en conséquence de nos choix est véritablement l'apanage de la volonté et de la Raison. La liberté se trouve ainsi à l'intérieur du sujet, elle est immanente à cette "substance immatérielle qui pense". Bref, la liberté ne peut être supprimée puisqu'elle fait partie des attributs naturels de l'homme. Il importe de comprendre ici que les choix intellectuels de la Raison ne peuvent être actualisés que dans la mesure où la puissance de la volonté entre en jeu.

En effet, sans la puissance d'arrêter ou de continuer certaines actions de notre esprit ou certains mouvements de notre corps, la rationalité du sujet humain serait une faculté paralysée, comme enfermée à l'intérieur et incapable de concrétiser dans le monde extérieur le résultat de ses réflexions et de ses choix.

Le travail conjugué de la volonté et de la Raison aboutit finalement à l'autodétermination du sujet. Tandis que la liberté est la possibilité réelle d'agir conformément aux choix raisonnés de notre esprit, ces choix et l'action qui suit prouvent l'autonomie incontestable du sujet humain. Les capacités de la Raison et de la volonté offrent au sujet la possibilité de se déterminer lui-même ce qui est, pour Locke, l'ultime accomplissement de la liberté. C'est pourquoi à la

toute fin de l'Essai il conclut que la liberté consiste essentiellement dans la "Puissance de se déterminer soi-même<sup>66</sup>", ce qu'est l'autonomie.

Comme le vrai but de notre liberté, explique Locke, est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons, chaque Homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, & en qualité d'Être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées & son jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire; sans quoi il seroit soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même, & par conséquent privé de liberté. 67

L'ensemble qui lie étroitement la Raison, l'autonomie et la liberté peut être clairement résumé dans cette formule : le sujet est libre parce qu'il est autonome et autonome parce qu'il est rationnel. Les capacités intellectuelles de la volonté et de la Raison rendent possible l'autonomie du sujet, tandis que cette autonomie jette les fondements essentiels de sa liberté.

Cette conception spécifique de la liberté aura des conséquences énormes au niveau politique. L'Essai réduit d'abord la liberté au pouvoir de l'action. C'est donc dire que la liberté a essentiellement un sens extérieur. Être en

---

66. Ibid., p. 562.

67. Ibid., p. 205.

pouvoir d'agir ou de ne pas pouvoir agir anime chez John Locke tout le sens de la liberté positive mais vue dans son accomplissement extérieur. La liberté qui possède des fondements intellectuels certains s'exteriorise en effet dans les mouvements du corps. Bien sûr, l'action répond aux désirs de la Raison ce qui en fait une action réfléchie, mais la liberté est tout de même réduite au mouvement.

La puissance d'agir ou de ne pas agir est certes dévolue au sujet humain qui a, de toute évidence, le pouvoir intellectuel et physique d'être un "Agent libre", mais cette conception de la liberté a pour effet de construire un être humain qui entrevoit sa propre liberté en terme de libre circulation de sa personne et de libre expansion de ses activités. Tout ce qui empêchera cette liberté devra être rangé dans le domaine de l'obstacle et par conséquent, banni de l'organisation sociale.

Car toutes les fois, conclut Locke, que quelque obstacle arrête cette puissance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puissance, il n'y a plus de liberté (...). 68

Cela signifie que les obstacles à la circulation des personnes, à la libre expansion de l'activité économique et à la jouissance paisible de la propriété sont inacceptables aux

yeux de Locke. Cela signifie également que les pouvoirs despotiques de l'absolutisme royal qui engendrent les arrestations arbitraires, les saisies illégales de la propriété, la persécution des dissidents politiques et religieux, la tyrannie des monopoles économiques et l'intolérance intellectuelle des écoles demeurent eux aussi inacceptables. Le pouvoir suprême de l'homme, affirme Locke, consiste à se déterminer lui-même, c'est-à-dire à ne pas être "(...) soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même (...)".

Ne pas être soumis à la détermination de quelqu'un d'autre suppose non seulement l'autonomie extérieure de l'homme, mais aussi son autonomie intérieure. Au plan intellectuel, se déterminer soi-même veut dire l'affirmation de la libre pensée. Ce qui est, à n'en pas douter, l'expression de la liberté intérieure de l'être humain. Logiquement, il ne peut en être autrement puisque seule la Raison du sujet, reconnaît Locke, est en droit d'examiner la pensée et les idées en général.

L'homme, pense-t-il, ne doit s'en remettre qu'à lui-même dans le domaine de la pensée et de la connaissance : par exemple, il ne doit plus adhérer aveuglément aux axiomes des écoles qui proclament bien haut leurs caractères innés et immuables. Désormais, affranchi des dogmes philosophiques et religieux de la société, l'homme lockien évolue dans le monde

de la Raison où ses jugements sont des déductions logiques. C'est pourquoi il est finalement en mesure d'accomplir un choix raisonné dans le domaine politique et social. On peut dire qu'au milieu de l'intolérance et du dogmatisme, le XVII<sup>e</sup> siècle assiste, impuissant, à la naissance du libre penseur.

Enfin, chez Locke, l'autonomie et la liberté peuvent bien être des prémisses incontestables de l'essence humaine, mais dans la société elles seront toujours des catégories abstraites si elles ne reposent pas sur des bases solides. Le but politique de John Locke sera justement d'ancrer solidement l'autonomie et la liberté du sujet humain dans la société civile d'une part, et de trouver le moyen de les protéger, d'autre part.

Nous verrons que seule la propriété privée sera en mesure de matérialiser et de garantir au sujet la jouissance de son autonomie et de sa liberté. Ce qui nous amène directement à la théorie politique de notre auteur. Dans le quatrième chapitre, nous ferons la jonction entre les présupposés épistémologiques de l'Essai et les affirmations politiques du Deuxième traité du gouvernement civil.

## CHAPITRE QUATRIEME

### Théorie épistémologique et théorie politique

#### Considérations générales

L'Essai philosophique concernant l'Entendement humain s'est acharné à poser les bases d'un ordre humain nouveau, produit de la seule volonté humaine. Mais pour que ce nouvel ordre puisse entrer dans le domaine du possible, Locke dû l'insérer dans une nature humaine pleinement capable de le construire et de le fonder. A la réalité d'un être humain autonome et libre grâce aux capacités naturelles de sa Raison devait correspondre, en effet, un ordre social et politique qui sache reconnaître et protéger cette nouvelle réalité. Ainsi, l'homme nouveau, c'est-à-dire l'homme lockien porte en lui les possibilités de sa liberté, au même titre que la société civile du Deuxième traité porte en elle les possibilités de la libération de tous. Dans ce contexte, il ne saurait y avoir d'escalavage là où l'autonomie est ancrée dans les facultés naturelles des individus. L'Essai et le Deuxième traité cherchent donc en quoi l'ordre social existant est un ordre véritablement humain, fruit de la volonté des hommes.

Certes, la société humaine évolue dans le cadre concret et matériel de la nature et c'est une contingence qui ne peut

être dépassée, mais la société elle-même, pour les libéraux, est une organisation qui doit répondre aux seuls critères des individus qui la composent. En effet, si la terre est le résultat de la création de Dieu, en revanche, la société ne peut être que la création de l'homme.

L'humanité est certes incapable d'infléchir les lois de la nature, pense Locke, mais elle a le pouvoir de construire un ordre social qui répond à ses aspirations. D'autant plus que pour la théorie libérale ces aspirations sont désormais liées au sens téléologique du bonheur terrestre.

Dans le libéralisme, le passage de l'état de nature à la société civile est justement cette construction censée répondre aux aspirations de l'humanité. Chez Locke, ce passage n'est nullement une étape forcée par la volonté -- arbitraire d'une autorité artificielle ou supérieure : il est le fruit d'un consensus du grand nombre qui voit dans l'instauration d'une autorité commune un choix raisonné susceptible de conserver et de protéger la vie, la liberté et la propriété.

Cependant, l'humanité ne construit pas l'ordre social au gré de sa fantaisie, elle doit respecter les lois édictées par Dieu, car si ce dernier n'intervient plus directement dans les affaires humaines, il n'en demeure pas moins que son ombre menaçante continue de planer au-dessus des têtes.

La crainte du Jugement dernier contraint les hommes à respecter la volonté divine. De toute façon, la "loi de nature" (the law of nature) n'est pas un obstacle inutile, mais plutôt une loi positive promulguée pour notre bien à tous. Son seul but, nous enseigne Locke, est de conserver et de perpétuer l'humanité selon les sages dispositions de Dieu. Elle n'entrave en rien la libre pensée et le libre travail des êtres humains.

Pour Locke, l'ordre social se réduit essentiellement à l'ordre politique. A la lecture du Deuxième traité du gouvernement civil on se rend parfaitement compte, en effet, que la vie sociale se résume à la vie politique. Même si le problème de la subsistance constitue la plaque tournante de la vie humaine dans la mesure où la nécessité du travail occupe constamment les individus, il apparaît, néanmoins, que la possession et la protection des fruits du travail deviennent un problème politique. Comme nous allons le voir plus tard, dans l'état de nature la possession et la protection des richesses est un problème restreint par la dimension modeste des propriétés. Mais lorsque la monnaie est introduite, gonflant les propriétés et brisant ainsi les limites naturelles de l'accumulation, la possession devient alors une question politique.

La possession est une question politique puisque l'égalité des facultés physiques et intellectuelles de tous permet à chacun d'accumuler autant qu'il le désire. C'est

parce que l'Essai proclame bien haut l'égalité ontologique des êtres humains (et, conséquemment, leur égalité sociale) qu'il est désormais possible pour tous d'entrer dans la compétition économique. Ainsi, il n'existe pas de barrières physiques et intellectuelles qui puissent empêcher que ce soit d'assouvir son appétit des richesses, car s'il n'y a pas de barrières ontologiques, il n'y a pas non plus de barrières sociales ou idéologiques qui puissent restreindre à une seule classe sociale la seule possession et la seule jouissance des produits du travail.

Conséquemment, le cadre politique lockien sera intimement lié à la recherche du bonheur humain ici-bas. Pour Locke, la libération de la société civile du despotisme et de l'arbitraire doit permettre enfin la libre jouissance des produits du travail et, surtout, la libre recherche individuelle des jouissances, jouissances qui sont, proprement dit, la paisible possession de la propriété. On comprend aisément que la société civile ait chez Locke la tâche ultime de freiner les possibles empiétements de l'autorité sur la propriété puisque à ses yeux, empiéter sur la juste propriété de chacun, c'est empiéter sur la juste jouissance de tous. Entraver la jouissance de la propriété c'est entraver, en fait, la jouissance du bonheur humain tel que le conçoit Locke. Toutefois, nous verrons plus tard qu'à la lumière de la loi de nature, les empiétements sur la propriété auront des conséquences beaucoup plus graves pour les individus.

Alors que la Raison constitue le noyau actif de la théorie épistémologique de Locke, il apparaît nettement que la propriété est l'objet central des préoccupations politiques du Deuxième traité. Si l'objectif de notre thèse vise à connaître le lien précis qui unit théorie épistémologique et théorie politique chez John Locke, alors on ne peut que diriger nos recherches vers ces deux pôles en apparence éloignés l'un de l'autre, mais pour nous tout à fait unis dans la logique lockienne.

Il s'agit, en effet, de voir comment s'articule chez Locke la question cruciale de la propriété, objet primordial de sa pensée politique, à la lumière des capacités universelles de la Raison humaine. Nous tenterons de démontrer que la Raison et la propriété sont intimement liées et forment, en quelque sorte, la substance de l'oeuvre lockienne.

Chez Locke, l'existence de la propriété privée, qui est antérieure à la constitution de la société civile, contribue clairement à l'avènement de l'autorité politique. Ainsi, après l'introduction de la monnaie qui force, pour ainsi dire, le passage de l'état de nature à la société civile, le problème majeur reste la protection des propriétés et le maintien des inégalités existantes parmi les propriétaires. Pour Locke, seule la mise en place d'une autorité centrale sera en mesure de garantir ce nouvel ordre social issu de la

volonté générale. Il ne fait aucun doute, à nos yeux, que l'institution et la justification d'une autorité est la conséquence logique et voulue de la théorie politique de Locke.

Le Deuxième traité a été rédigé à la fois dans le but de justifier l'appropriation bourgeoise de la richesse et de répandre dans les esprits l'idée d'un Etat soumis à la volonté de tous et limité dans ses prérogatives. John Locke n'est pas un être naïf, il sait pertinemment qu'il évolue dans une société où la possession de la richesse correspond aux privilèges de la naissance, où le pouvoir étatique reste, malgré tout, le monopole d'une seule classe.

Par contre, il sait également que cet ordre des choses ne correspond plus tout à fait à la réalité sociale. Là est son but : déjouer le conformisme idéologique et recréer sur papier la société telle qu'elle devrait être et non telle qu'elle est. Peut-on s'étonner alors que Locke ait publié les deux traités du gouvernement civil dans le plus strict anonymat, refusant même jusqu'à sa mort la paternité de cette oeuvre!

Il importe maintenant de saisir comment les postulats ontologiques de l'Essai pénètrent la théorie politique du Deuxième traité; comment, enfin, le rapport propriété/individu/Etat s'articule dans l'oeuvre politique de Locke. Voilà le véritable défi à relever.

## I. La théorie politique de John Locke

A première vue, le lien organique qui unit théorie épistémologique et théorie politique n'est pas du tout une évidence. Certes, il est aisé de faire correspondre directement certaines catégories épistémologiques de l'Essai à l'existence des droits naturels du Deuxième traité. Ce sera, comme nous allons le constater, l'approche favorite du professeur américain Max Milam. Non pas que cette approche soit une erreur, mais elle escamote, à notre avis, une foule de détails qui ont leur importance. Mais laissons ici Max Milam, car nous y reviendrons plus tard.

Selon nous, il est clair que la voie du succès doit nécessairement passer par l'étude minutieuse des étapes logiques susceptibles de nous mener des capacités de la Raison humaine de l'Essai à la justification de l'autorité politique du Deuxième traité. Le lecteur doit toutefois garder à l'esprit que notre thèse n'a pas la prétention de coucher sur le papier des réponses définitives, mais bien d'ouvrir des champs d'étude à l'investigation de la pensée.

Nous voici maintenant au coeur de cette thèse où doit s'articuler notre hypothèse centrale, à savoir que le travail est conçu chez Locke comme étant l'expérience sensible renouvelée du sujet humain. Toutefois, avant d'entrer dans les détails de cette hypothèse, il serait bon de récapituler

brièvement les données ontologiques de l'Essai afin que le lecteur ne perde pas le fil conducteur de notre thèse.

Rappelons-nous que l'homme lockien est à la fois "une substance immatérielle qui pense" et un "amas de matière", c'est-à-dire la rencontre universelle d'un esprit et d'un corps. Souvenons-nous également qu'il est pourvu des capacités de l'Entendement et de la Raison, facultés ultimes à l'intérieur de l'esprit, et que son être est une "puissance active" qui conjugue les capacités naturelles de son esprit et les forces physiques de son corps dans le but de transformer la matière.

Mais surtout, il convient de se souvenir combien les facultés maîtresses de l'esprit humain restent inactives en l'absence des stimuli extérieurs indispensables à la mise en marche de leurs potentialités. Pour Locke, toutes les facultés de l'esprit sont des virtualités qui demeurent dépendantes de l'activité du monde extérieur; activité qui, d'ailleurs, est l'essence même de la nature dans laquelle évolue l'homme lockien, car dans son propre monde les choses ne cessent d'agir sur les choses.

Le rapport universel et inéluctable entre l'être humain d'une part, et la nature, d'autre part, fournit donc à ce dernier les stimuli extérieurs capables de déclencher simultanément le processus intellectuel de son esprit et le réveil de sa conscience. L'expérience sensible, affirme

Locke, est la première et l'indispensable activité du monde extérieur sur l'esprit et fournit à l'homme, par l'intermédiaire des sens, les premières impressions, les premières idées qui déclenchent immédiatement le processus essentiel de la Réflexion.

Dorénavant conscient de lui-même et du monde extérieur, l'être humain fait entrer en jeu les capacités de sa Raison déductive afin d'appréhender les connaissances acquises à la faveur de la Sensation et de la Réflexion.

Ainsi, l'expérience sensible conserve toute son importance, car le processus intellectuel de l'esprit, y compris le travail déductif de la Raison, ne saurait avoir lieu sans l'indispensable acte de la Sensation. Cette "substance immatérielle qui pense" serait, en effet, une substance inerte sans la présence continue de l'activité des objets extérieurs sur les sens. C'est ce que nous enseignent clairement L'Essai philosophique concernant l'Entendement humain.

Le Deuxième traité nous enseigne à son tour que l'effort conjugué de l'esprit et du corps dans le travail aboutit invariablement à la transformation de la nature, source de notre bonheur ici-bas. Chez Locke, le travail constitue l'essence réelle de l'activité humaine dans laquelle coexistent les capacités rationnelles de l'esprit et les capacités physiques du corps.

Dans l'oeuvre lockienne, la filiation entre la Raison et l'activité essentielle que constitue le travail est pour nous manifeste. Comme nous l'avons déjà souligné, sans les capacités de l'Entendement, de la volonté et de la Raison, le travail humain serait inutile. Ce qui distingue véritablement le travail humain de toute autre activité animale, c'est l'existence et la participation des facultés intellectuelles au processus de la transformation de la matière.

Ainsi, la Raison a tout à fait les moyens d'examiner, de jauger, de comparer les connaissances acquises et, finalement, de porter un jugement objectif sur leur validité. Bref, le sujet est en mesure de choisir. Cette capacité rationnelle est indispensable dans l'activité transformatrice de la nature. Le travail est en effet, chez Locke, une activité humaine qui répond à un choix raisonné et à une volonté consciente des objectifs matériels que se donnent les individus. Le Deuxième traité est absolument clair à ce sujet.

Aussi, arrivons-nous à notre hypothèse centrale : le lien organique qui unit théorie épistémologique et théorie politique chez John Locke, c'est le travail conçu en tant qu'expérience sensible. Expliquons brièvement les grandes lignes de cette hypothèse.

Le travail est le rapport concret de l'homme à la nature. La nature, en tant que puissance active et passive,

contraint les êtres humains à la réceptivité sensorielle de son activité d'une part, (mouvements, froid, chaleur, couleur, etc.,) et à l'appropriation de ses ressources dans le but de reproduire la vie humaine, d'autre part, car rien ne leur est donné en ce monde. C'est nettement à travers la puissance active de la nature (des objets extérieurs dirait Locke) que l'être humain acquiert les premières impressions sensorielles du monde. Comme nous l'avons expliqué auparavant, l'esprit humain ne reste pas impassible devant l'activité sensible de la matière. Mais lorsque les hommes eux-mêmes s'activent sur la nature pour tirer de cette dernière objets et subsistance, leur puissance active transforme un monde extérieur qui devient alors une puissance passive.

En d'autres termes, que l'homme, selon les circonstances, soit une puissance active ou une puissance passive, l'expérience qu'il aura avec la nature sera toujours marquée par les impressions des objets extérieurs sur ses cinq sens.

A chaque jour, l'être humain expérimente l'influence active de la nature sur son esprit : d'abord, en tant que puissance passive parce qu'il ne peut éviter de recevoir et de percevoir les impressions des objets extérieurs et ensuite, en tant que puissance active parce qu'à travers l'activité physique du travail, il reçoit également une fabuleuse quantité d'idées qui ne peut qu'activer son esprit. Nous

allons voir que le travail est chez Locke l'origine essentielle des connaissances humaines, car s'il est vrai que l'être humain est apte à recevoir des impressions, il les reçoit surtout à la faveur de son activité incessante sur la matière. Aux yeux de Locke, l'homme n'est pas un être contemplatif qui se contente d'admirer passivement les mouvements et les phénomènes physiques de la nature. Il prend une part active dans la nature puisqu'il la soumet aux forces vives de son travail.

Toutefois, comment Locke en arrive-t-il à intégrer le concept du travail humain à l'intérieur de sa théorie politique? En fait, la véritable question est de savoir pourquoi il insiste tant pour lier dans un ensemble indissoluble le travail, la propriété et l'autorité politique.

Le lecteur doit sûrement se demander en quoi notre hypothèse centrale se rattache à la théorie politique de Locke. Pour bien saisir le lien organique qui cimente la théorie épistémologique et la théorie politique de notre auteur, il importe de débiter là où le Deuxième traité juge nécessaire de commencer : par la genèse de la propriété. Pour Locke, l'existence de la propriété est antérieure à la constitution de la société civile. Elle a une existence reconnue à l'intérieur même de "l'état de nature".

### L'état de nature

Le concept de l'état de nature est un concept populaire au XVII<sup>e</sup> siècle, mais pas du tout nouveau<sup>1</sup>. L'état de nature a la prétention d'être une vision "historique" dont l'objectif essentiel est de présenter les hommes dans leur nudité sociale et culturelle la plus complète. Tant chez Hobbes que chez Locke, l'état de nature nous "montre" des hommes dépouillés des attributs historiques de la civilisation. L'état de nature, en fait, tente de retrouver "l'homme primitif", c'est-à-dire déchargé du poids des limites sociales. "La méthode consiste, explique André Vachet, dans la découverte de la nature essentielle de l'homme avec ses tendances, ses besoins, ses limites, ses pouvoirs, ses droits et ses lois<sup>2</sup>."

Locke reprend le concept de l'état de nature mais en substituant à l'homme hobbesien -- ultime souverain de sa personne où son désir de puissance ne rencontre que le désir équivalent des autres -- un être raisonnable qui agit dans les limites de la loi de nature (law of nature). Chez Locke,

---

1. Le professeur von Leyden, dans son article, "La loi, la liberté et la prérogative dans la pensée politique de John Locke" in Revue philosophique de la France et de l'étranger, no. 2, (avril-juin 1973), pp. 187-203, retrace les origines stoïciennes de la doctrine de l'état de nature.

2. André Vachet, L'idéologie libérale..., p. 153.

l'état de nature n'est nullement un état de désordre perpétuel où la nécessité de la paix fait naître l'impérieux besoin d'un souverain autoritaire et absolu.

Dans son optique, l'homme n'est pas nécessairement un loup pour l'homme. Si parfois certains transgressent la loi de nature, ils tombent alors au rang des êtres "déraisonnables". Ils sont, aux yeux de Locke, des "délinquants". A remarquer l'attitude moraliste de Locke face aux agresseurs de toutes sortes. Cette attitude est d'ailleurs tout à fait conforme à l'esprit moraliste de l'Essai. Rappelons-nous, en effet, le lien étroit qui unissait les actes de la vie terrestre à l'étendue du malheur ou du bonheur éternel dans la vie extra-terrestre. L'homme qui ne pouvait suspendre ses désirs pour laisser à sa Raison le soin d'examiner le bien-fondé de ses actes ou de ses pensées à la lumière de son plus grand "Bien", le bonheur céleste, tombait, lui-aussi, au rang des êtres "déraisonnables".

Mais que dit John Locke au sujet de l'état de nature? L'état de nature se caractérise chez lui, par un état de parfaite égalité où les hommes ont la liberté d'agir conformément à leur volonté, de disposer de leurs biens et de leurs personnes sans, dit-il, demander l'autorisation d'aucun autre ni dépendre de sa volonté<sup>3</sup>.

---

3. Locke, Deuxième traité..., pp. 76-77.

Ce qui, à la lumière de la conception lockienne de la liberté, constitue un état de parfaite liberté individuelle. C'est également un état d'égalité où, explique Locke, la réciprocité marque tout pouvoir et toute compétence, nul n'en ayant plus que les autres; à l'évidence, des êtres créés de même espèce et de même rang, qui, dès leur naissance, profitent ensemble de tous les avantages communs de la nature et de l'usage des mêmes facultés (...)<sup>4</sup>.

Plus clairement, il écrit :

Des hommes vivant ensemble selon la raison sans aucun supérieur commun, sur terre, qui soit compétent pour statuer sur leurs litiges, voilà proprement l'état de nature. <sup>5</sup>

L'état de nature lockien a beau être un état de parfaite liberté et de parfaite égalité intellectuelle et physique, il peut bien être aussi une condition où tous les êtres humains jouissent en commun d'une égale capacité rationnelle et de toutes les richesses de la nature, il n'en demeure pas moins que cet état est soumis à une loi spécifique que Locke a largement explicité dans les pages de l'Essai consacrées au bonheur humain. Cette loi, nous en avons déjà parlé, est la loi fondamentale censée régir le monde humain, à savoir la

---

4. Ibid.

5. Ibid.

loi de nature (the law of nature). Il est temps pour nous d'expliquer les implications ontologiques et politiques de cette "loi", car elle n'est pas dissociable de l'existence de la propriété, centre actif de la théorie politique de Locke.

### La loi de nature

La loi de nature est un concept qui ne cesse de conditionner l'approche lockienne de la société et du politique. A vrai dire, la loi de nature impose aux sociétés, aux individus et même à l'autorité politique (qui ne tardera pas à être mise sur pied) un ensemble de règles et de droits qui ne peuvent être transgressés sans encourir la destruction immédiate de "l'ordre naturel" du monde et de la société. Quoique cette loi soit de provenance divine, les droits qu'elle crée s'attachent au monde concret des hommes.

En vérité, la loi de nature qui lie les "droits naturels" à la conduite humaine impose aux hommes un ensemble éthique cohérent. Le bien et le mal se situent, en effet, dans la sphère active de cette loi où les individus n'ont qu'à suivre ses enseignements puisqu'ils sont conformes, assure Locke, à la "raison naturelle" (light of reason).

Ainsi donc, défier la loi de nature c'est faire le "mal", mais c'est aussi défier la "raison naturelle", c'est-à-dire notre propre Raison. Mais pour Locke, aller à l'encontre de la loi de nature comporte des risques beaucoup

plus graves pour les individus. Ainsi, transgresser les "droits naturels", c'est transgresser la loi de nature et transgresser la loi de nature, c'est défier Dieu! Car, toute loi est la paternité d'un législateur. Dans le cas qui nous occupe ici, il apparaît incontestable que la toute-puissance divine est le législateur suprême de l'univers. Nos explications précédentes ont amplement démontré la part active de Dieu dans l'oeuvre lockienne.

Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer l'influence de la pensée chrétienne dans la conception lockienne de la loi de nature<sup>6</sup>. La morale sociale de Locke tire justement ses arguments de la présence de Dieu et des châtiments qu'il est en mesure d'infliger aux créatures humaines incapables de se soumettre à sa loi.

En 1664, Locke rédigea Essays on the law of nature qu'il ne publia jamais de son vivant. Aujourd'hui, grâce à l'édition du professeur von Leyden, nous avons accès à cette oeuvre importante restée longtemps méconnue. Dans ce court

---

6. W. von Leyden dans son édition de l'Essays on the law of nature retrace le concept de la loi de nature chez St-Thomas d'Aquin: To preserve oneself, to know the truth about God, to live in society are the main precepts of the law of nature according to St-Thomas Aquinas, summa theol. I. A II, q. 94, art. 2. John Locke, Essays on the law of nature, Oxford, edited by W. Leyden, Clarendon Press, 1958, p. 159.

essai, Locke écrivait ceci :

Hence, this law of nature can be described as being the decree of the devine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting. 7

Après avoir affirmé que la loi de nature était "perpétuelle et universelle", Locke ajoute :

Since there are some who trace the whole law of nature back to each person's self-preservation and do not seek its foundations in anything greater than that love and instinct wherewith each single person cherishes himself and, as much as he can, looks to his own safety and welfare, and since everyone feels himself zealous and industrious enough in self-preservation, it seems worth our labour to inquire what and how great is the binding force of the law of nature. 8

Et, il ajoute encore :

(...) he (man) feels himself not only to be impelled by life's experience and pressing need to procure and preserve a life in society with other men, but also to be argued to enter into society by a certain propensity of nature, and to be prepared for the maintenance of society by the gift of speech and through the intercourse of language, in fact as much as he is obliged to preserve himself. 9

---

7. Ibid., p. 111.

8. Ibid., p. 181.

9. Ibid., pp. 157-158.

De toute évidence, la loi de nature commande la préservation de tous et chacun, c'est-à-dire la conservation des sociétés humaines et de l'humanité entière. Aux yeux de Locke, aucune action humaine ne peut échapper aux forces suprêmes de la loi de nature. Certes, l'homme lockien possède son libre-arbitre, mais les manquements à la loi de nature ne peuvent avoir pour lui que de fâcheuses conséquences, car nous rappelle Locke : "For there is no law without a law-maker, and law is to no purpose without punishment." 10

La loi de nature forme, en fait, les remparts de la société où le respect de sa propre vie et celle des autres constitue le premier des droits humains. A cet égard, le droit à la conservation de soi, à la préservation de sa personne est le premier droit d'où découlent tous les autres droits.

On ne saurait concevoir, en effet, le droit à l'égalité, à la liberté, à la santé, à la propriété des biens sans la confirmation du droit suprême à la vie et à sa préservation, car si l'homme ne possédait pas ce droit, conforme à la volonté de Dieu, tous ses autres droits naturels ne seraient plus qu'une vaste chimère. Que serait alors le droit à l'égalité et à la liberté si l'esclavage s'avérait une

---

10. Ibid., p. 173.

condition normale des êtres humains? Le premier droit de la loi de nature empêche justement la légitimation de l'esclavage. La loi de nature ne permet pas de réduire ou de supprimer arbitrairement la vie d'autrui. Elle accorde à tous une prérogative sur sa propre personne et sur sa propre vie.

Ainsi, dans le Deuxième traité du gouvernement civil le droit à la conservation et à la préservation de soi est d'abord et avant tout un droit individuel. Dans l'état de nature il n'a d'autres sources que la loi de nature qui, elle-même, est antérieure à toute autorité. Comme nous allons le constater, ce n'est pas l'autorité qui décrètera la loi de nature, c'est plutôt la loi de nature qui décrètera la nécessité de l'autorité. En effet, les empiètements sur la loi de nature et les querelles dues à l'invention de la monnaie obligeront les individus à mettre sur pied une autorité centrale et reconnue apte à protéger les droits naturels des personnes. L'autorité politique aura donc la tâche suprême de faire respecter collectivement des droits individuels qui lui sont antérieurs.

Finalement, tandis que Locke détache le ciel de la terre, il conserve tout de même la volonté de Dieu à travers l'existence de la loi de nature. Il sécularise la société civile d'une part, mais il ne se résout pas à libérer définitivement les hommes de la prérogative divine, d'autre part. Que l'obéissance des hommes à la loi de nature soit soumise au libre-arbitre de ces derniers, cela ne change pas

la question. La loi de nature n'est peut-être pas chez Locke une "révélation", ni même une loi gravée dans l'âme puisqu'elle vient à la connaissance des hommes à la faveur de leur "raison naturelle", mais il n'en demeure pas moins qu'elle conserve un cadre supra-humain et téléologique dans lequel se meut l'humanité entière.

Nous avons dit précédemment que la loi de nature était antérieure à la société civile. De toute évidence, elle fait partie intégrante de l'état de nature. A dire vrai, la loi de nature encadre l'activité humaine dans la mesure où elle crée des droits inviolables que tous sont dans l'obligation de reconnaître et de respecter pour le bien-être et la conservation de l'humanité. En fait, la loi de nature oblige et subordonne la conduite humaine au respect de "l'ordre naturel", tel qu'il apparaît dans l'état de nature, c'est-à-dire avec ses droits et ses obligations morales et matérielles.

A cet égard John Locke est très clair dans le chapitre II du Deuxième traité du gouvernement civil :

L'état de nature est régi par un droit de nature qui s'impose à tous et, rien qu'en se référant à la raison, qui est ce droit, l'humanité entière apprend que, tous étant égaux et indépendants, nul ne doit léser autrui dans sa vie, sa santé, sa liberté ni ses biens (...) 11

---

11. Locke, Deuxième traité..., p. 78.

Il est fascinant de voir comment John Locke lie la loi de nature à la Raison. Il affirme clairement que le "droit de nature" (la loi de nature pour nous) constitue la Raison elle-même. Autrement dit, les prescriptions de Dieu sont justes et compréhensibles parce qu'elles s'accordent avec la Raison naturelle, c'est-à-dire avec ce que nous enseigne le travail déductif de notre propre Raison. Locke dit bien "qu'en se référant à la raison" les êtres humains ont la possibilité de découvrir cette loi de nature. En somme, en consultant leur propre Raison, ils consultent la loi de nature. Cette façon de lier le décret divin de la loi de nature à la Raison humaine nous fait croire que Locke a voulu démontrer que la volonté de Dieu s'accordait avec le monde des hommes. Or, comment pourrait-il en être autrement puisque l'humanité est l'oeuvre de la toute-puissance divine.

La loi de nature n'est donc pas une loi étrangère à la réalité humaine. Au contraire, la loi de Dieu, enseigne Locke, correspond parfaitement à la réalité humaine. C'est pourquoi elle peut être aisément déduite par la Raison. Ainsi, les prescriptions morales du tout-puissant n'entrent pas en contradiction avec la réalité terrestre, cette réalité qui n'est pas autre chose que les exigences de la conservation matérielle de l'humanité.

Au contraire, elles renforcent et légitiment cette réalité. Nous verrons plus tard que la loi de nature

renforcera, par exemple, l'existence de la propriété à travers la légitimation du travail qui constitue, pour l'homme, l'unique source de sa propre conservation.

D'une façon ou d'une autre, Dieu légifère et la Raison humaine déduit la loi de ses propres observations et de ses propres expériences. Ceci s'explique facilement par le fait que chez Locke, la loi de nature n'est pas du tout une idée innée gravée dans l'âme. En fait, elle est accessible aux capacités de la Raison parce que sa présence est observable dans la réalité humaine elle-même. En outre, cette façon de voir les choses a consciemment pour but de maintenir la césure entre la volonté de Dieu et la conscience de l'homme.

Si la loi de nature est conforme à la Raison, il s'ensuit alors que violer cette loi, c'est violer la Raison elle-même. C'est un acte irrationnel. Ceux qui transgressent la loi de nature, c'est-à-dire ceux qui ne respectent pas les "droits naturels" d'autrui transgressent en fait leur propre Raison et la Raison universelle. Locke écrit :

En transgressant le droit naturel, le délinquant déclare qu'il vit selon une autre règle que celle de la raison et de l'équité commune établie par Dieu comme mesure des actions des hommes, en vue de leur sécurité mutuelle; partant, il devient dangereux pour l'humanité. 12

---

12. Ibid., p. 79.

Pour Locke, il ne fait aucun doute que les "délinquants" succombent aux penchants pervers de leur nature. Il est clair dans son esprit -- la théorie politique du Deuxième traité le confirme -- que les hommes sont fondamentalement méchants ou plutôt, selon son attitude moraliste, les êtres humains sont "faibles" et se laissent facilement entraîner dans la démesure, car ils ont une courte vue de leur "vrai Bonheur" ici-bas. Comme l'explique si bien John Locke, les hommes préfèrent les plaisirs médiocres de cette vie aux incertitudes de la jouissance éternelle.

L'état de nature présuppose donc chez Locke la présence inévitable de délinquants qui, faisant fi des droits d'autrui et des bornes morales de la loi de nature, transgressent la Raison naturelle et la Raison universelle. Ces actes irresponsables appellent le secours du châtement dans la mesure où les droits bafoués doivent être défendus. Ils doivent être défendus parce que dans l'optique de Locke, les droits naturels soutiennent "l'ordre naturel" du monde. Ne rien faire serait mettre en danger l'ordre humain, voire l'ordre divin lui-même<sup>13</sup>. Enfin, ne pas intervenir serait plus criminel que l'acte délinquant lui-même.

---

13. Dans son Essays on the law of nature Locke écrit :  
 (...) if you abolish the law of nature among them (men), you abolish from among mankind at the same time the whole body politic, all authority, order, and fellowship among them. op. cit., p. 189.

Malheureusement, l'état de nature ne possède aucune autorité susceptible d'intervenir rapidement pour rétablir, selon l'expression du professeur Raymond Polin, la droite raison. Cependant, dans cet état chaque individu est sa propre autorité, sa propre police.

Il a tout pouvoir puisqu'aucun pouvoir externe ne lui est supérieur. En lui, se concentre l'autorité légitime de la droite raison qui lui donne le droit inaliénable de punir toutes les agressions contre la loi de nature. Ainsi, en transgressant les droits naturels d'autrui le délinquant s'est lui-même placé en situation conflictuelle avec le reste de l'humanité. Il est tombé au rang des êtres "déraisonnables". Face aux actes irrationnels, seule la Raison est habilitée à agir promptement dans le but légitime de préserver l'ordre naturel de l'humanité. Tel est son devoir.

Locke affirme :

Pour qu'on puisse empêcher tous les hommes de violer les droits d'autrui et de se faire du mal entre eux, et pour faire respecter le droit naturel, qui ordonne la paix et la conservation de l'humanité, il incombe à chacun, dans cet état, d'assurer l'exécution de la loi de la nature, ce qui implique que chacun soit habilité à punir ceux qui l'enfreignent de peines suffisantes pour prévenir les infractions. 14

---

14. Locke, op. cit., pp. 78-79.

—  
 Finalement, conclut Locke : "(...) tout homme est en droit de punir le délinquant et de se faire l'exécuteur du droit naturel<sup>15</sup>."

Bien que tous les hommes aient le pouvoir légitime de punir le délinquant ou l'agresseur de leurs droits naturels, Locke suppose que ces derniers peuvent être victimes de leurs propres passions et de leur propre désir de vengeance.

L'absence dans l'état de nature d'un pouvoir supérieur apte à juger les actes délinquants place sans doute l'exercice de la justice entre les mains de tous, mais ne garantit pas l'impartialité de cette justice. Comme l'explique si bien le commentateur Raymond Polin :

Chacun se trouvant juge et exécuteur de la loi de nature, est entraîné par la partialité, les passions, la méchanceté ou le désir de vengeance à des excès d'indulgence ou de sévérité; et ces inconvénients suivent nécessairement du fait que, dans l'état de nature, chaque homme agit à la fois comme juge et partie. (...) tout le malheur des hommes dans l'état de nature et toute leur méchanceté viennent de là. Ceux qui, par intérêt ou par passion, interprètent ou appliquent mal la loi de nature, ne peuvent être aisément convaincus de leur erreur, d'autant plus qu'il n'y a, parmi eux, aucun juge absolument compétent. 16

Ainsi, la délinquance des uns et l'impartialité des autres ont tôt fait d'engendrer un "état de guerre" à l'intérieur même de l'état de nature. L'absence d'une

---

15. Ibid., p. 79.

16. Polin, La politique morale..., p. 176.

autorité reconnue de tous apte à punir et à protéger les droits naturels de chacun perpétue cet état de guerre. Finalement, la volonté d'éviter cet état de guerre, conclut Locke, "(...) est ~~l'une~~ des raisons principales pour lesquelles les hommes ont quitté l'état de nature et se sont mis en société; car, là où il existe une autorité, un pouvoir sur terre, dont on puisse obtenir le redressement souhaité grâce à un recours, cela exclut la continuation de l'état de guerre et ce pouvoir tranche le différend<sup>17</sup>".

Il est surprenant de constater comment dans le chapitre III du Deuxième traité Locke en arrive à faire reposer la naissance de l'autorité sur une base essentiellement morale. Cette base morale étant la nécessité d'exécuter la justice en toute équité puisque la méchanceté, c'est-à-dire les vices et les passions de la nature humaine s'avèrent incapables de rendre une justice impartiale. Ce qui ne sera pas du tout l'optique du célèbre chapitre V portant sur la propriété. Dans ce chapitre, la naissance de l'autorité aura pour raison principale les querelles incessantes entre propriétaires causées par l'introduction de la monnaie et la nécessité vitale de protéger les propriétés.

---

17. Locke, op. cit., p. 86.

Dans les faits, Locke avoue clairement qu'à l'intérieur de l'état de nature les droits naturels demeurent des droits mal protégés; leur jouissance reste en effet incertaine et précaire. On peut dire alors que Locke rejoint l'optique de Hobbes. Cependant, l'auteur du Deuxième traité ne va pas jusqu'à dire que cette condition entraîne nécessairement la guerre de tous contre tous donnant ainsi le feu vert à l'instauration d'une autorité suprême et absolue. La position de Locke est beaucoup plus nuancée. Certes, il parle d'un état de guerre, mais cet état n'a rien à voir avec la description hobbesienne de l'état de nature. Evidemment, l'état de nature n'est pas chez Locke un état de parfaite tranquillité quoiqu'il n'est pas non plus une guerre civile. Si l'état de nature subit un état de guerre, cela n'est dû, assure notre auteur, qu'à la faiblesse de la nature humaine qui pousse certaines à prendre le chemin de la délinquance et non, comme chez Hobbes, par l'absence chronique d'une autorité supérieure.

C'est donc dire que malgré les capacités humaines (à suspendre les actions et les désirs dans le but de les examiner) certains individus, pense Locke, tombent dans la criminalité comme d'autres tombent dans le péché. On peut affirmer que les explications du chapitre III rejoignent parfaitement l'attitude morale de l'Essai.

A notre avis, Locke n'est pas très convaincant lorsqu'il fait reposer la nécessité de l'autorité sur une base morale liée à l'exercice de la justice. Certes, la présence inévitable de délinquants que suppose l'état de nature a pour effet, croit-il, d'exiger la présence d'une autorité impartiale capable de protéger les droits naturels de tous. Néanmoins, nous pensons que le chapitre III constitue dans les faits une sorte de préambule qui a pour objectif de conserver une assise morale à l'avènement de l'autorité qui, dans le chapitre IX, aura pour raison principale la protection de la propriété. Locke ne pouvait pas fonder uniquement la protection de la propriété sur des critères purement politiques, il se devait d'entourer la naissance de l'autorité d'une nécessité hautement morale; il en allait de la protection des droits naturels et de la sauvegarde morale de ses lecteurs...

Selon nous, l'essence véritable de la pensée politique de Locke se trouve dans le chapitre V du Deuxième traité consacré à la propriété. C'est là que se situe pour nous le lien organique qui unit la théorie épistémologique et la théorie politique de notre auteur.

C'est là aussi que va se lier dans une logique merveilleuse les postulats de la loi de nature et la nécessité de l'autorité politique. Mais surtout, c'est à l'intérieur de ces pages que vont se fondre les affirmations ontologiques

de l'Essai et le nouveau cadre politique du Deuxième traité.

### De l'état de nature à la société civile

Le passage de l'état de nature à la société civile résume globalement la problématique des chapitres V et IX. Comment et surtout, pourquoi les hommes consentent-ils à quitter l'état de nature où règne une parfaite égalité et une parfaite liberté pour fonder un corps social et politique pourvu d'une autorité supérieure reconnue par tous? Quels avantages retirent-ils de ce contrat social qui délègue à l'autorité constituée une partie des pouvoirs qui, jusque là, appartenait aux individus? Dans l'esprit de Locke, il ne peut faire de doute que les avantages de cette union l'emportent sur ses inconvénients, sinon l'instauration du corps social serait une ignominie. Car n'oublions pas que chez lui, la fondation du corps social c'est la fondation de l'autorité et la fondation de l'autorité, c'est la naissance du politique. Les conséquences de la société civile sont donc trop importantes pour les traiter à la légère. Dans ce cas, la naissance de l'autorité politique ne peut que répondre aux nécessités objectives d'une situation et non aux caprices de quelques uns.

Les individus, libres comme ils le sont dans l'état de nature, ne sont pas plus obligés d'abdiquer une partie de leur

pouvoir que ne l'est un roi devant l'insatisfaction de ses sujets puisqu'aucune autorité supérieure ne les contraint à se départir de leurs privilèges. Seul un consentement unanime et libre, pense Locke, oblige tous les individus à entrer dans l'union sociale et politique. Ainsi, le passage de l'état de nature à la société civile ne peut s'accomplir qu'à la faveur du consentement de tous. La société civile du Deuxième traité, c'est le contrat social sur lequel l'humanité entière appose sa signature, libre de toutes contraintes extérieures.

Néanmoins, le passage de l'un à l'autre est commandé par une nécessité, car s'il n'y avait pas nécessité, il n'y aurait pas lieu d'abandonner l'état de nature. Or, quelle est cette condition objective qui appelle l'abandon de l'état de nature au profit de la société civile? Nous serions tentés de répondre que la seule précarité des droits naturels force les hommes à passer de l'état de nature à la société civile. Comme le lecteur a pu le constater, cette réponse est valable, mais selon nous insuffisante. La véritable situation objective qui oblige, si l'on peut s'exprimer ainsi, le passage de l'état de nature à la société civile tient à l'existence universelle et à la nature même de la propriété. Issue du travail humain, la propriété chez Locke aura dans un premier temps les limites que lui imposera la loi de nature.

Cependant, l'invention de la monnaie fera éclater les bornes naturelles de l'accumulation, libérant de cette façon

les limites de la propriété privée. C'est là précisément qu'intervient la nécessité objective de l'autorité. Nous allons voir, en effet, que l'éclatement des frontières de la propriété individuelle ne pouvait donner naissance qu'à des querelles incessantes entre propriétaires. Dans cette situation, les hommes n'avaient d'autres choix que d'accoucher d'une autorité reconnue capable de protéger les propriétés. Mais pourquoi Locke insiste-t-il tant pour protéger la propriété privée? Nous pensons que pour répondre correctement et clairement à cette question, il faut être en mesure de lier la théorie épistémologique et la théorie politique de ce dernier.

Les hommes dans l'état de nature, avons-nous dit, sont libres de toute autorité supérieure et parfaitement égaux devant les richesses de la nature. En outre, ils jouissent de la pleine égalité de leurs facultés naturelles. Rationnels, ils le sont dans la mesure où les hommes sont de même espèce; Dieu, pense Locke, les a fait indistinctement et les a pourvu des mêmes capacités physiques et intellectuelles.

L'état de nature, enseigne Locke, est la première condition humaine et cette condition appelle le renouvellement de la vie. En fait, la nécessité et le besoin déterminent le monde des hommes. En outre, la solitude universelle de l'espèce humaine force cette dernière à s'approprier les richesses de la nature puisque sa condition ne lui permet pas

d'envisager une existence passive. Les êtres humains sont donc dans l'obligation de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins. La vision lockienne de la condition matérielle des hommes ne dit pas autre chose.

La reproduction de la vie est une nécessité mais aussi un devoir en regard de la loi de nature. Le premier devoir de l'homme, en effet, est de se conserver lui-même et de conserver l'humanité entière. Selon Locke, cette nécessité conditionne largement l'activité humaine dans ce monde.

Or, la relation étroite entre les êtres humains d'une part, et la nature d'autre part, est le rapport immédiat qui comble les besoins matériels de l'humanité. De toute évidence, seul le travail sera l'intermédiaire essentiel, l'activité primaire responsable de la transformation de la nature susceptible de soulager les besoins de la vie. Grâce à la capacité humaine que constitue le travail, l'exécution de la loi de nature qui oblige la conservation de tous, -est un possible.

Abandonnée et seule, mais pourvue de ses capacités physiques et intellectuelles, l'espèce humaine a donc droit à l'appropriation de la nature dans le but légitime de se conserver elle-même. Telles sont les sages dispositions de la loi de nature. Si les hommes sont insérés dans la nature, ce ne peut être que pour l'entretien de leur être, car Dieu, affirme Locke, "(...) a donné le monde aux hommes en commun (...) pour qu'ils s'en servent au mieux des

intérêts de leur vie et des circonstances<sup>18</sup>". L'Essai philosophique concernant l'Entendement humain et le Deuxième traité du gouvernement civil sont très clairs à ce sujet.

Cependant, l'acte d'appropriation possède chez Locke un caractère purement individuel. Bien que la nécessité de la conservation s'impose à l'humanité entière, l'appropriation des biens de ce monde reste un acte individuel. C'est à travers le travail, en effet, que l'individu en arrive à se conserver lui-même. Dans ce cas, le travail prend un caractère sacré puisque priver l'individu des fruits de son travail, c'est lui refuser le premier de ses droits, à savoir le droit à la préservation et à la conservation de sa personne. Ris, c'est aller à l'encontre de la loi de nature elle-même, ce qui ne peut être qu'un sacrilège.

En fait, lorsque l'on parle du travail comme un acte sacré, il faut plutôt parler de la propriété, car dans le Deuxième traité les richesses arrachées à la terre deviennent une propriété individualisée grâce à l'activité physique et rationnelle du travail, la propriété étant du travail accumulé. On comprendra alors que la forme sociale du travail prendra chez Locke le visage de la propriété privée. Cet aspect du travail est, selon nous, la clé de la théorie politique et de la théorie épistémologique de notre

---

18. Ibid., p. 90.

auteur. Il importe de garder cela à l'esprit. Ceci dit, il appert qu'à travers l'existence du travail, la loi de nature, c'est-à-dire Dieu lui-même légitimise la propriété privée. C'est l'avis de Raymond Polin lorsqu'il écrit dans son ouvrage, La politique morale de John Locke :

Le droit de s'emparer des biens auparavant communs et d'en avoir la propriété exclusive est donc fondé sur le droit que l'homme a de faire usage des choses nécessaires ou utiles à son existence. Il doit donc, of necessity, y avoir un moyen permettant à chacun de s'approprier ce dont il a besoin pour survivre. Ce moyen c'est le travail qui appartient à chaque homme comme son propre corps et ses propres mains dont il se sert pour travailler. 19

Plus loin, il précise :

Et il faut aller jusque là, en effet, si l'on veut fonder, de façon indiscutable et irrésistible, le droit de propriété privée, d'une part sur le don de Dieu, d'autre part sur le droit que l'homme a de s'emparer de ce qui est nécessaire à la conservation de sa vie. La propriété vient donc d'abord. 20

Toutefois, si la loi de nature permet l'appropriation privée des objets nécessaires à la vie, elle ne permet pas cependant une appropriation illimitée de ces biens. "La même loi de nature qui nous donne la propriété de cette manière (le travail) lui impose des limites. Locke poursuit : tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à

---

19. Polin, op. cit., p. 260.

20. Ibid. C'est également l'avis du professeur André Vachet et du commentateur C.B. Macpherson.

en retirer un avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété<sup>21</sup>". La loi de nature trace donc les bornes de l'appropriation individuelle : nul ne peut accumuler plus qu'il ne peut consommer. Car approprier plus qu'il ne faut constitue un acte irrationnel, pour ne pas dire délinquant.

Le gaspillage des biens de ce monde, pense Locke, est un crime puisqu'il prive autrui des objets nécessaires à sa propre vie. S'approprier au-delà de ses besoins, c'est aller encore une fois à l'encontre de la loi de nature, c'est-à-dire de la Raison elle-même.

Selon les affirmations de notre auteur, la situation serait restée inchangée si les hommes n'avaient pas inventé l'usage de la monnaie.

(...) le même principe de propriété, c'est-à-dire, que chacun doit avoir tout ce dont il peut se servir, serait resté valable partout sans causer de gêne à personne, car le monde contient assez de terres pour suffire au double de sa population, si l'invention de la monnaie et la convention tacite qui lui reconnaît une valeur n'avaient pas établi, par voie de consentement, des possessions plus vastes et le droit de les garder (...). 22

Ainsi s'établit, explique Locke, l'usage de la monnaie : quelque objet durable, que les hommes puissent garder sans qu'il s'abîme et qu'ils

---

21. Locke, op. cit., pp. 92-93.

22. Ibid., p. 96.

conviennent entre eux d'accepter en échange des nécessités de la vie, vraiment utiles, mais périssables. Comme les degrés divers de l'industrie des hommes pouvaient leur faire acquérir des possessions plus ou moins grandes, cette invention de la monnaie leur a fourni l'occasion de les conserver et de les accroître. 23

Enfin, Locke reconnaît que l'invention de la monnaie "(...) permet à chacun, légitimement et sans causer de tort, de posséder plus qu'il ne peut utiliser lui-même : pour le surplus, il reçoit de l'or et de l'argent, qu'on peut thésauriser sans nuire à personne; car de tels métaux ne se gâtent ni ne se détériorent entre les mains du possesseur. Ce partage dans l'inégalité des possessions particulières, les hommes l'ont rendu possible en dehors des liens de la société<sup>24</sup>."

Il est intéressant de constater comment une invention humaine (la monnaie) en arrive à contourner les prescriptions divines de la loi de nature qui interdisait jusque-là de posséder au-delà de ses propres besoins.

En fait, l'humanité réussit à faire éclater les limites naturelles de la propriété grâce à l'avènement de la monnaie comme objet rationnel de l'accumulation<sup>25</sup>, c'est-à-dire comme objet qui ne peut périr entre les mains de son

23. Ibid., p. 102.

24. Ibid., p. 103.

25. L'expression est de nous.

détenteur. Désormais, l'accumulation n'est plus un vil gaspillage puisque l'excédent de biens accumulés par chaque individu se métamorphose en un objet précieux qui peut servir à nouveau de monnaie d'échange. Ce qui est véritablement la naissance du commerce.

Dans l'optique du Deuxième traité, l'éclatement des bornes naturelles de l'accumulation libère l'humanité entière de la pénurie et précipite les hommes dans l'abondance et la jouissance des richesses du monde. Cependant, si la possibilité de commercer favorise l'activité matérielle des hommes, elle suscite, par contre, un immense appétit de richesses qui ne peut que déboucher sur une vive concurrence entre les êtres humains. Car, fonder la motivation humaine ici-bas sur la fuite de la misère et la recherche du plaisir (même contrôlée) n'est pas sans causer certains problèmes au sein de la société des hommes. Locke en est tout à fait conscient. Quoi qu'il en soit, l'attitude idéologique de la classe bourgeoise qui justifie et légitimise l'inégalité des propriétés par "les degrés divers de l'industrie des hommes" constitue pour Locke l'ultime modèle de la réalité sociale.

De là à implanter ce modèle dans l'état de nature et à y chercher l'origine des luttes sociales, il n'y a qu'un pas que Locke a vite franchi. Nous allons y revenir.

Avant même l'invention de la monnaie, tous les individus sont des propriétaires puisque la nécessité de conserver leur

personne transforme automatiquement ces derniers en travailleurs actifs. Il règne alors une parfaite égalité des propriétés, car nul ne peut posséder plus qu'autrui. Le contraire eut été un acte irrationnel en regard de la loi de nature. Cependant, l'invention de la monnaie introduit l'inégalité des possessions. Cette situation nouvelle n'est pas sans conséquences. Locke écrit :

Ainsi, je pense, on conçoit très facilement et sans aucune difficulté comment le travail a pu constituer, au début, l'origine d'un titre de propriété sur les biens indivis de la nature et comment l'usage qu'on en faisait lui servait de limite. Alors, il ne pouvait exister aucun motif de se quereller pour un titre, ni d'hésiter sur l'étendue de la possession qu'il autorisait. Droit et commodité allaient de pair. Comme chacun acquérait, de plein droit, tout ce à quoi il pouvait appliquer son travail, nul n'était tenté de travailler au-delà de ses besoins. Cela excluait tout différend sur des questions de titre et tout empiètement sur les droits d'autrui. 26

Ainsi, l'éclatement des limites de la propriété sonne le glas de la relative tranquillité de l'état de nature. Plus que jamais, les raisons de se quereller abondent. L'état de nature n'était certes pas un état de parfaite quiétude, car la présence inévitable de délinquants rendait la jouissance des droits naturels incertaine, mais elle ne justifiait en rien le passage à la société civile, c'est-à-dire l'instauration de

---

26. Locke, Deuxième traité..., p. 103.

l'autorité politique. C'est véritablement l'invention de la monnaie et ses conséquences immédiates et "naturelles", à savoir l'éclatement des limites de la propriété et sa répartition inégale qui rendent impératif l'abandon de l'état de nature. Pourquoi? Locke explique dans le chapitre IX du Deuxième traité :

(...) même s'il possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposé aux empiètements d'autrui. Tout le monde est roi autant que lui; chacun est son égal, et la plupart ne respectent strictement ni l'équité, ni la justice, ce qui rend la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état très dangereuse et très incertaine. Cela dispose à quitter cette condition, de liberté, certes, mais pleine de terreurs et de continuel dangers (...). 27

#### La naissance de l'autorité

Quitter l'état de nature signifie pour Locke la mise sur pied d'une autorité supérieure et reconnue par tous, non seulement en mesure de punir les délinquants, mais aussi capable de protéger les possessions de tous, car les hommes s'associent, reconnaît Locke, "(...) afin de sauvegarder mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes (...) <sup>28</sup>", ce qu'il désigne sous le nom général

27. Ibid., p. 146.

28. Ibid.

de "propriété"<sup>29</sup>. Les conséquences de l'usage de la monnaie précipitent ainsi les hommes dans la société civile quoique le passage de l'un à l'autre soit tout à fait libre. Seuls les avantages de la société civile font consentir les hommes à abandonner certains de leurs droits au profit de l'autorité constituée<sup>30</sup>.

Le premier pouvoir, c'est-à-dire celui de faire tout ce qu'il juge convenable pour assurer sa propre conservation et celle du reste de l'humanité, il l'abandonne à la société, pour qu'elle le régleme par des lois, dans la mesure où il le faudra pour le sauvegarder lui-même, ainsi que les autres associés : sur biens des points, les lois de la société restreignent la liberté qu'il tenait de la loi de la nature. 31

Et il ajoute encore :

Si les hommes qui s'associent abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif, qu'ils avaient dans l'état de nature, aux mains de la société, pour que le pouvoir législatif en dispose selon que le bien social l'exigera, chacun agit de la sorte à seule fin de mieux protéger sa liberté et sa propriété,

---

29. A remarquer que chez Locke les droits naturels et la notion générale de propriété sont une seule et même chose. Nous y reviendrons.

30. On pourrait affirmer que chez Locke, le passage de l'état de nature à la société civile est à la fois une contrainte et un acte libre, car les hommes, selon lui, consentent librement à l'usage de la monnaie, mais cet usage contraint ces derniers à instituer le corps social et politique.

31. Locke, op. cit., p. 148.

car on ne saurait prêter à une créature  
raisonnable l'intention de changer d'état  
pour être plus mal (...). 32

D'une façon ou d'une autre, la fin capitale et principale, affirme Locke, en vue de laquelle les hommes s'associent dans des républiques et se soumettent à des gouvernements, c'est la conservation de leur propriété<sup>33</sup>.

Selon nous, il ne fait aucun doute qu'assurer la conservation et protéger la propriété sont une seule et même chose, car la propriété constitue la subsistance de l'individu, c'est-à-dire la garantie matérielle de sa conservation (puisque'elle est le fruit de son travail). Bien plus, protéger la propriété, ce sera, nous allons le constater, protéger les droits naturels (vie, liberté et fortune), c'est-à-dire la conservation globale de l'individu lui-même.

On se rend compte que la précarité des droits naturels (en raison de l'invention de la monnaie) entraîne la nécessité de l'autorité. Ainsi, protéger et assurer la jouissance des droits naturels constituent le devoir suprême de l'autorité politique constituée. L'autorité politique est, pour ainsi dire, "l'exécuteur du droit naturel". Pour Locke, défendre les droits naturels, c'est-à-dire la loi de nature, c'est

---

32. Ibid.

33. Ibid., p. 146.

défendre avant tout l'ordre naturel du monde et la société humaine elle-même puisque l'humanité entière est subordonnée, dans sa conduite et son existence, aux exigences de la loi de nature. C'est dans ce sens que l'on peut affirmer que l'autorité politique aura la tâche de protéger des droits individuels qui lui sont antérieurs.

L'intérêt du Deuxième traité réside dans le fait que cet ouvrage réussit à lier les prescriptions divines de la loi de nature et la nécessité de l'autorité politique. En fait, Locke réussit à subordonner l'existence de l'autorité à la défense des droits naturels qui sont dans le cadre du Deuxième traité, des droits humains fondamentaux. Ainsi, le rayon d'action du pouvoir politique connaît des limites. En effet, alors que l'ensemble des individus subit des contraintes de la part de l'autorité politique (pour le plus grand bien du corps social), cette même autorité subit les contraintes de la loi de nature (pour le plus grand bien de tous). Tout comme la conduite des individus est assujettie aux exigences de la loi de nature, la conduite de l'autorité politique est assujettie à son tour au code moral de cette loi suprême.

C'est donc dire que son pouvoir ne peut aller au-delà de la protection des droits naturels, car agir autrement constituerait une pure tyrannie en regard des exigences de la loi de nature. Le Deuxième traité donne naissance à

l'autorité, mais pour l'enchaîner aussitôt au respect des droits naturels, c'est-à-dire à la loi de nature elle-même. Ainsi, la nécessité accouche du pouvoir politique mais le pouvoir subit les contraintes d'un a priori, d'une exigence qui le dépasse et qui le limite. Il est clair que l'autorité politique trouve dans la loi de nature le code moral de sa conduite dans la société civile.

Locke réussit de cette manière à concilier ce que André Vachet nomme "le double mouvement contraire (du libéralisme) : le besoin et la crainte du pouvoir de l'Etat<sup>34</sup>". En effet, l'assujettissement de l'autorité aux contraintes de la loi de nature constitue pour Locke une sorte de garantie contre les abus de pouvoir. Mais plus qu'un lien moral, le respect de la loi de nature assujettit directement le pouvoir étatique au respect de la volonté divine puisque respecter les droits naturels, c'est respecter le législateur de ce droit, en l'occurrence Dieu lui-même. Fort de cet appui, Locke croit que l'autorité politique ne peut transgresser les droits naturels sans transgresser la volonté divine elle-même. Ce qui est, en regard de son attitude morale, un sacrilège impardonnable.

---

34. Vachet, op. cit., p. 239.

C'est pourquoi tout pouvoir étatique qui ose transgresser les droits naturels des individus se place hors la loi aux yeux des hommes et aux yeux de Dieu : il perd sa légitimité.

Un tel gouvernement ne mérite pas d'exister et ne peut exister. Mais la protection des droits naturels est surtout une nécessité parce que la loi de nature est conforme à la Raison. Si en consultant leur propre Raison, les hommes consultent la loi de nature, pense Locke, c'est donc dire qu'aller à l'encontre de cette loi, c'est nier la Raison elle-même. Ce qui est, pour lui, une chose impensable.

On voit nettement que le pouvoir politique ne peut violer les droits naturels sans violer à la fois la volonté divine et la Raison. Coincée entre le ciel et la terre, l'autorité est doublement enchaînée dans sa conduite des affaires politiques : elle est enchaînée, en effet, aux exigences téléologiques de la loi de nature d'une part, et aux exigences humaines de la Raison, d'autre part. Quoi qu'il arrive, l'autorité nouvellement constituée de la société civile demeure responsable de ses actes devant Dieu et les hommes ou si l'on préfère, devant la loi de nature et la Raison.

Les arguments du Deuxième traité sont clairs : les hommes abandonnent l'état de nature dans le but de sauvegarder leur propriété (estate) puisque l'avènement de la monnaie et les inégalités qu'elle crée, n'assurent plus la jouissance

paisible de la propriété. Le premier devoir de l'autorité politique de la société civile consiste donc à protéger les propriétés.

Or, nous savons qu'en sauvegardant la propriété, l'autorité protège et assure la conservation de l'individu, c'est-à-dire qu'elle protège les "moyens" de cette conservation. Toutefois, en sauvegardant la propriété, l'autorité politique fait beaucoup plus qu'assurer la simple conservation des individus. Selon nous, lorsque l'autorité protège la propriété, elle protège en fait l'autonomie et la liberté du sujet, mais surtout elle protège la Raison universelle. A première vue, cette hypothèse semble audacieuse. Cependant, nous croyons que seule l'union de la théorie épistémologique et de la théorie politique de Locke -- et la découverte du lien organique qui les unit -- est en mesure de révéler l'exactitude de notre hypothèse.

Pour que le lecteur comprenne bien les enjeux et la complexité de notre problématique, nous devons reprendre les grandes lignes de la théorie épistémologique de Locke. C'est elle, en effet, qui montre la justesse de notre thèse.

## II. Théorie empirique et théorie politique : le lien organique

### La conception du travail

Rappelons-nous que dans l'optique matérialiste de Locke, l'être humain évolue dans un monde où les choses ne cessent d'agir sur les choses. Pour lui, le monde est une dynamique et une puissance active et passive : active, parce que les objets naturels ont le pouvoir de se modifier mutuellement, ce que l'esprit humain s'empresse de percevoir et passive, parce qu'il est possible de le modifier ou de le transformer. Dans le cadre de l'Essai, l'être humain apparaît lui aussi comme une double puissance.

Il est, en effet, une puissance active, parce que le travail de son corps et de sa Raison sont en mesure de transformer la matière et il est une puissance passive, parce que son esprit a la faculté de recevoir les impressions que produisent les objets extérieurs sur ses cinq sens.

C'est ainsi qu'à travers l'expérience sensible, le sujet acquiert les premières notions qu'il peut avoir du monde qui l'entoure. A vrai dire, l'expérience sensible constitue l'interaction active, universelle et perpétuelle entre le sujet et la nature. Nous savons que l'expérience sensible (la Sensation selon les termes de Locke) est la source première de nos connaissances, c'est-à-dire qu'elle fournit à l'esprit

les premiers matériaux de ses pensées, à savoir les idées simples. Nous savons également que l'expérience sensible réveille les virtualités de l'esprit humain, c'est-à-dire les capacités inhérentes à cette "substance immatérielle qui pense".

Parmi ces capacités latentes se trouve le processus réflexif du sujet pensant. Comme nous l'avons clairement expliqué auparavant, l'acte de la Sensation provoque chez le sujet humain le processus de la Réflexion qui est, selon Locke, "la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les Sens". En contemplant le processus de sa propre pensée (à l'égard de ses idées), le sujet tire de là d'autres idées, d'autres impressions qui deviennent à leur tour l'objet de ses réflexions ce qui est, implicitement, un processus dialectique puisque la Réflexion déclenche dans l'esprit un mouvement de retour sur soi, c'est-à-dire un processus d'introspection qui perpétue, si l'on peut dire, le processus réflexif.

La Réflexion ne peut aboutir (pour le sujet) qu'à la conscience de soi et du monde externe, conscience qui s'avère indispensable dans la transformation de la matière.

L'expérience sensible constitue donc une nécessité universelle, car c'est grâce à elle si tout arrive. En effet, pas de Sensation, pas de Réflexion de la part du sujet, ni de conscience de soi, ni d'ailleurs de connaissances ou de

pensées. On ne doute pas que l'absence de toute expérience sensible signifierait la mort de l'esprit humain.

Mais si l'expérience sensible déclenche le processus de la pensée ou plus exactement, si elle réveille les capacités latentes de l'esprit humain (Entendement, pensée, volonté, etc...), c'est dire qu'elle rend également possible le processus rationnel de l'esprit humain : non seulement elle le rend possible, mais sans elle, le mécanisme rationnel du sujet humain resterait inerte. La Raison, en tant que virtualité, a besoin de l'expérience sensible parce qu'elle est comme toute autre faculté, une puissance latente qui nécessite, pour sa mise en marche, l'activité des objets naturels sur l'esprit humain. En vérité, tout le processus de la pensée, c'est-à-dire de la perception des idées jusqu'au processus rationnel nécessite l'apport primaire de l'expérience sensible. Locke ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit dans son Essays on the law of nature :

(...) without the help and assistance of the senses, reason can achieve nothing more than a labourer can working in darkness behind shuttered windows. Unless the ideas of objects penetrate the mind there will be no subject-matter of reasoning, nor could the mind do more towards the construction of knowledge than an architect can towards the buildings of house if he falls short of stones, timber, sand, and the rest of building material. 35

Tout compte fait, c'est l'expérience sensible qui déclenche tout le processus de la Raison déductive du sujet humain. Quoique le sujet humain reçoive de l'extérieur des impressions, ce qui en fait une puissance passive, il ne reste pas inactif devant la nature. En effet, si les êtres humains désirent assurer leur propre conservation et celle de l'humanité entière, ils doivent transformer la nature pour combler les besoins de la vie : ils doivent s'approprier les ressources brutes de la nature pour en faire des valeurs d'usage. Tel est leur destinée et leur devoir ici-bas, car la nécessité (uneasiness) et les exigences de la loi de nature les y obligent.

Or, seul le travail est en mesure d'assurer cette conservation puisque Dieu n'intervient pas dans le monde naturel des hommes : pourvus des capacités physiques de leur corps et des capacités intellectuelles de leur esprit, ils ont l'entière responsabilité de l'aménagement de l'univers terrestre selon leurs besoins et leurs désirs. Rien ne vient entraver l'activité humaine ici-bas. Seule la Raison (et les exigences de la loi de nature) constitue leur guide suprême dans l'activité incessante que représente la transformation et l'appropriation du monde.

Ainsi, le propre de l'homme c'est de s'activer sur la matière, c'est-à-dire de transformer le monde grâce au travail de ses bras et de son esprit. Bien qu'il soit une puissance

passive, l'être humain est essentiellement une puissance active. Il n'y a aucun doute à ce sujet. On pourrait même dire que l'être humain est une puissance active parce qu'il a d'abord la capacité d'être une puissance passive. De toute évidence, son travail est une activité incessante sur les objets extérieurs et en tant que sujet pensant en mesure de recevoir et de percevoir des impressions, l'homme tire de cette activité l'essentiel de ses connaissances.

En fait, il tire du travail les premières connaissances, les matériaux de base de ses pensées et de ses réflexions puisque en transformant la matière, c'est-à-dire en travaillant les substances corporelles qui se trouvent dans la nature, son esprit ne peut s'empêcher de recevoir et de percevoir les impressions (les idées) que produisent en lui ces corps. Et comme chacun le sait, les idées reçues par la voie de la Sensation assurent le processus de la pensée. Le sujet humain trouve donc dans le travail les stimuli extérieurs indispensables à la mise en marche de son esprit. C'est pourquoi nous affirmons que le travail c'est l'expérience sensible du sujet pensant.

Mais par-dessus tout, le sujet humain trouve dans le travail l'expérience sensible renouvelée qui active en lui tout le processus de la pensée.

Et comme le travail constitue chez Locke l'essence véritable de l'activité individuelle, il ne fait aucun doute

qu'il représente l'expérience sensible renouvelée du sujet. Sans le travail, l'expérience sensible, c'est-à-dire l'interaction entre le sujet humain et les objets naturels ne serait qu'épisodique. C'est justement parce que l'être humain s'active sans cesse sur la matière que le travail offre à l'esprit une expérience renouvelée avec les substances corporelles de la nature. On peut dire alors que l'expérience sensible est une expérience universelle dans la mesure où le travail est lui aussi une activité universelle.

Si l'on affirme que l'expérience sensible déclenche le processus de la pensée, c'est qu'elle déclenche en fait le processus rationnel du sujet pensant; elle met en branle la rationalité de l'être humain. Disons tout de suite que la rationalité du sujet pensant s'exerce grâce à l'activité du travail parce que cette activité fournit d'abord à l'esprit les matériaux de base de ses pensées ce qui déclenche, avons-nous dit, tout le processus rationnel de ce dernier, car il ne peut y avoir de Réflexion sans l'acte de la Sensation et encore moins de processus rationnel sans la Sensation. D'ailleurs, Locke n'a-t-il pas affirmé que la Raison nous manquait là où les idées nous manquaient?

On peut conclure alors que la Raison reçoit de l'expérience sensible, qui est le travail, les composantes essentielles de sa mise en marche pour ensuite exercer ses capacités dans l'activité incessante du travail, qui est l'expérience sensible.

Le travail ou plus précisément, le produit du travail constitue donc la synthèse de cette dialectique où les capacités rationnelles de l'esprit participent à la métamorphose de la matière.

L'aménagement du monde, qui constitue un travail immense, nécessite l'apport actif de la Raison déductive puisque l'appropriation de la richesse pour le confort et le bonheur des hommes suppose un travail raisonné de leur part. L'homme, en effet, n'improvise pas la transformation de la nature; il pense et planifie l'appropriation des richesses de ce monde dans le but de soulager les besoins de la vie et assurer sa conservation, ce qui ne peut être qu'un travail rationnel, surtout dans le cadre téléologique de la loi de nature. Car, chez Locke, le don divin de la Raison exige de l'être humain un travail raisonné.

En résumé, le travail qui est l'expérience sensible et directe du sujet, fonde la rationalité de celui-ci dans la mesure où sa Raison s'éveille au contact de l'expérience sensorielle et s'exerce dans la manipulation et dans l'aménagement du monde externe. C'est pourquoi nous concluons que l'expérience sensible c'est la rationalité du sujet.

Dans ce cas, si l'expérience sensible est le fondement de la rationalité, c'est dire que le détenteur du travail est le détenteur de la rationalité. Or, l'usage du travail reste chez Locke un usage purement individuel parce que la

responsabilité d'assurer la conservation de soi incombe à l'individu lui-même. Chez notre auteur, l'appropriation de la nature n'est pas du tout une affaire collective, mais bien une activité individuelle.

La rationalité du sujet humain s'exerce donc à travers l'activité personnelle du travail. Propriétaire de sa personne, l'être humain s'approprie la nature pour assurer sa propre conservation, ce que légitimise la loi de nature. Mais en s'appropriant la nature grâce au travail physique de son corps et au travail intellectuel de son esprit, le sujet humain fonde sa propriété. Cette propriété est clairement le résultat d'un travail accumulé, car chez Locke, seul le travail fonde positivement la propriété<sup>36</sup>.

A notre avis, ce que l'être humain réalise dans le travail c'est non seulement la transformation rationnelle de la matière, mais c'est aussi et surtout l'incarnation matérielle de sa propre rationalité : si la transformation des richesses de la nature en valeurs d'usage constitue une activité qui nécessite l'apport de la Raison, c'est donc dire que l'être humain mêle au produit de son travail sa propre rationalité. Dans son produit s'incarne, en effet, toute la

---

36. Nous nous en tenons ici à la notion purement matérielle de la propriété (estate), ce qui n'exclut nullement, comme nous allons le constater plus tard, une vision plus large des choses.

valeur de sa rationalité, car l'objet que la main façonne est d'abord dans les plans de la Raison. Et un objet utile est véritablement un objet rationnel puisqu'il est d'abord une valeur d'usage, c'est-à-dire un objet utile à l'homme dans le labeur comme dans le plaisir.

Ainsi, aucun objet, aucune denrée utile à la vie ne pourrait exister sans l'activité du travail. Même la cueillette, qui ne demande pourtant pas un effort considérable, est un travail humain parce que l'appropriation d'un bien, quel qu'il soit, constitue pour Locke un acte physique qui nécessite le travail du corps et de l'esprit.

L'incarnation de la rationalité du sujet dans les objets naturels est, selon nous, implicitement exprimée dans le célèbre chapitre V du Deuxième traité du gouvernement civil. Selon les termes mêmes de Locke, l'homme "joint" à l'objet naturel son "travail", mais ce travail, pensons-nous, est issu de la Raison. Cherchant la justification de la propriété privée, il écrit :

Toutes les fois qu'il (l'homme) fait sortir un objet de l'état où la nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et de ce fait, il se l'approprie.

Ce travail les a mis à part des biens communs. Il leur a adjoint quelque chose qui s'ajoutait à ce qu'avait fait la nature, la mère de tous

les hommes, et par là ils sont devenus son bien propre. 37

A notre avis, ce "quelque chose" que le sujet humain "joint" à l'objet naturel grâce à son travail nous semble être la Raison elle-même qui demeure, dans l'optique lockien, une donnée purement individuelle puisque la rationalité du sujet humain s'exerce, avons-nous dit, à travers l'activité personnelle du travail.

Dans ce cas, la justification de la propriété privée trouve véritablement son sens à l'intérieur même de l'individu. Il ne fait aucun doute que pour Locke, la propriété de chacun est marquée du sceau personnel de la Raison : aussitôt que l'individu travaille la matière ou dès qu'il transforme les substances corporelles de la nature, il "joint" à ces objets naturels, transformés en valeurs d'usage, quelque chose qui lui est tout à fait personnelle, à savoir sa propre puissance rationnelle, ce qui fonde légitimement sa propriété. Ainsi, dans l'objet s'incarne la personne même du sujet, une parcelle de cet homo faber qui, finalement, incorpore dans sa propriété (en tant que travail accumulé) toute la valeur de sa rationalité. C'est sans doute pourquoi Locke affirme que l'homme "(...) porte en lui-même la

---

37. Locke, Deuxième traité..., p. 91.

justification principale de la propriété<sup>38</sup>". A dire vrai, le sujet humain extériorise dans la matière sa puissance active, ce qui est l'activité essentielle de cette "substance immatérielle qui pense" et de cet "amas de matière"<sup>39</sup>.

Notre analyse suppose deux principes : 1) que tous les hommes sont doués de la Raison et qu'effectivement ils exercent leur capacité rationnelle dans l'activité personnelle du travail et 2), que tous les hommes sont des propriétaires. Certains commentateurs seraient tentés d'opposer à ces

---

38. Ibid., p. 100.

39. Pour un point de vue différent mais fort intéressant, veuillez consulter l'article de Karl Olivecrona "Locke's theory of appropriation" in Philosophical Quarterly, vol. 14, no. 96, (July 1974), pp. 220-234. Cet article fait appel à la catégorie philosophique du Suum pour expliquer le fondement privé de la propriété chez Locke. Voir également l'article d'Andrzej Rapaczynski "Locke's conception of property and the principle of sufficient reason" in Journal of the history of Ideas, vol. XLII, no. 2, (April-June 1981), p. 305-315. Selon cet auteur, le principe lockien du droit de propriété personnel repose sur le fait suivant : "(...) the personality embodied in property is for Locke of the same kind as the tabula rasa he speaks about in the Essay : it is a legalistic, abstract, and ahistorical self".

A son tour, le commentateur E.J. Hundert dans son excellent article "The making of Homo Faber: John Locke between ideology and history" in Journal of the history of Ideas, vol. XXXIII, no. 1, (January-March 1972), p. 3-22, souligne le fait suivant : "The conception of work and its products as unique expressions of self antedates Locke. It was long part of the Protestant, and particularly Puritan, understanding of the duty of labor and the importance of one's calling." (p. 8.) On se rend compte qu'il y a autant d'interprétations qu'il y a d'auteurs.

affirmations le fait, qu'après l'introduction de la monnaie, le travail perd tout à coup (ou en partie) sa primauté dans le fondement et la légitimation de la propriété semblant infirmer, de cette façon, notre analyse actuelle.

Selon leurs interprétations, après la convention qui institue l'usage de la monnaie, le travail personnel de l'individu ne suffit plus à générer la propriété individuelle : la propriété devient alors le fruit du capital monétaire. C'est notamment la position du commentateur C.B. Macpherson. Ce dernier écrit dans son célèbre ouvrage, La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke :

(...) il est clair que pour Locke, on ne saurait réduire cette notion de travail fourni à celui qu'accomplit personnellement l'individu, bien au contraire, elle englobe le travail qu'il a pu acheter (...). 40

Plus loin, il ajoute :

Au premier stade de l'état de nature, l'homme doit faire face à son environnement naturel : la conduite rationnelle consiste alors à conquérir la nature par le travail et à se l'approprier pour la conquérir. L'appropriation industrielle constitue donc l'essence de la conduite rationnelle. Mais elle subit une altération très nette dans les pages du chapitre intitulé "De la propriété". La conduite rationnelle qui se définissait par l'appropriation industrielle du modeste lopin de terre nécessaire à la satisfaction, par le travail de l'homme, de ses besoins et de ceux de sa famille, se définit maintenant par l'appropriation de superficies qui dépassent ses capacités

personnelles de travail et ses besoins. Or, à partir du moment où l'accumulation illimitée devient rationnelle, on conçoit sans peine que seuls ceux qui ont les moyens de s'y livrer aient accès à la plénitude de la raison. 41

C'est également l'avis du professeur André Vachet lorsqu'il affirme dans son ouvrage L'idéologie libérale, qu'après l'introduction de la monnaie "(...)" le principe du travail reçoit rapidement d'importantes qualifications qui en modifient l'application : il ne vaut d'une façon inconditionnée que pour l'état de nature, le plus primitif (...) 42.

Il précise :

(...) avec la capitalisation de la monnaie d'une part, le travail semble acquérir une nouvelle fécondité permettant comme dans un jeu dialectique une nouvelle accumulation presque sans limite d'autre part, le droit de propriété perd ses limites et renouvelle son fondement : ce n'est plus le travail, du moins le travail seul, mais surtout le capital, c'est-à-dire la propriété productive elle-même qui décide de l'appropriation et du droit qui en naît. 43

Bien que la position du professeur André Vachet soit tout à fait claire, il s'empresse de préciser plus loin que la logique ultime des libéraux, qui nous force à conclure qu'à la longue le capital en arrive à éliminer le travail comme

---

41. Ibid., p. 255.

42. Vachet, op. cit., p. 479.

43. Ibid., p. 480.

fondement de la valeur et de la propriété, ne s'applique pas tout à fait au cas de notre auteur. Il avoue que "Locke n'atteint pas cet extrémisme (...)", mais que selon les mots mêmes de Léo Strauss, déjà "le travail ne crée plus un titre suffisant à la propriété (...)"<sup>44</sup>.

Quant au commentateur français Raymond Polin, sa position n'est pas aussi tranchée quoiqu'elle abonde, mais d'une façon ambiguë, dans le sens des interprétations précédentes :

(...) Locke cherche à montrer que seul le travail, qu'on l'accomplisse soi-même ou qu'on le fasse accomplir par d'autres, fût-ce par un animal, suffit encore, indépendamment de tout consentement, (...) à fonder le droit de propriété. D'une part, le travail étant indiscutablement la propriété du travailleur, on peut admettre ici que le serviteur peut en disposer librement et le vendre contre un salaire. 45

En ce qui nous concerne, nous acceptons la position de ces auteurs quoique nous désirons nuancer cette question des plus délicates. Mais avant d'expliquer notre position, soulignons le fait suivant : l'ouvrage politique de Locke n'est pas toujours clair. Ses écrits politiques sont sujets à maintes interprétations. Chez lui, cette ambiguïté est sans doute voulue. D'une part, parce que l'omniprésence et l'omnipotence de la censure pèse lourdement sur la plume de

---

44. Ibid., p. 482.

45. Polin, La politique morale..., p. 266.

tous les auteurs de cette époque, y compris Locke et d'autre part, parce qu'il laisse au lecteur le soin d'arriver à ses propres conclusions, ce qui lui évite, pensons-nous, de tirer au clair certaines questions ambiguës<sup>46</sup>.

Selon nous, il est vrai que l'introduction de la monnaie transforme l'ordre des choses dans l'état de nature. L'usage de la monnaie ne brise-t-il pas les bornes naturelles de l'appropriation, introduisant de cette manière l'appropriation illimitée, ce qui aboutit aux conséquences que l'on connaît? Nous pensons que dans un premier temps l'auteur du Deuxième traité laisse essentiellement au travail personnel le soin de tracer les bornes de la propriété individuelle, mais que par la suite l'usage de la monnaie (c'est-à-dire son accumulation) est susceptible de transformer les choses. Toutefois, nous sommes convaincus que chez Locke l'invention de la monnaie ne vient pas supprimer le travail comme fondement de la propriété et que cette propriété reste, malgré tout, du travail accumulé : que ce travail soit le

---

46. L'ambiguïté de Locke a peut-être des raisons idéologiques. A ce sujet, on ne peut que recommander la lecture de l'excellent article de Johannes Rohbeck de l'Université libre de Berlin, "Property and Labour in the social philosophy of John Locke", in History of European Ideas, vol. 5, no. 1, 1984, pp. 65-77. Ce dernier croit que le Deuxième traité est l'expression ambiguë de la lutte idéologique que se livrent les "Levellers" et la branche plus radicale de ce mouvement, les "Diggers".

fruit de l'activité personnelle du propriétaire ou qu'il soit acheté.

En fait, l'usage de la monnaie transforme le cadre économique de la société humaine et cela, avant même le passage à la société civile. Or, ce sont les conséquences de l'invention de la monnaie qui force les hommes à entrer en société politique. Il est intéressant de constater que chez Locke la transformation de la sphère économique nécessite la transformation du cadre social et politique. N'y a-t-il pas là une vérité implicitement comprise par notre auteur? Quoiqu'il en soit, l'introduction de la monnaie change véritablement les choses, mais pas jusqu'à supprimer totalement la propriété individuelle construite sur les bases d'un travail personnel. Nous nous expliquons.

Ce que l'usage de la monnaie transforme c'est, nous l'avons dit, le cadre économique de l'état de nature. En effet, dans cet état, on assiste au passage d'une économie autarcique à une économie de marché<sup>47</sup>. Si l'on en croit les propos de Locke, avant l'invention de la monnaie, la société humaine se compose d'une constellation d'individus autosuffisants ou du moins, de cellules familiales

---

47. A ce sujet, consulter l'excellente analyse de C.B. Macpherson dans son ouvrage, La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, op. cit.

autosuffisantes en termes économiques. Ainsi, avant l'usage de la monnaie, le travail individuel qui sert à la stricte conservation de soi constitue la condition naturelle de l'état de nature : l'individu "se limite à ce qui peut lui servir".

Dans cet état, l'individu ne peut produire au-delà de ses besoins puisqu'il n'y a pas de commerce possible. Produire au-delà de ses propres besoins ne pouvait constituer qu'un acte irrationnel puisque Locke supposait que le surplus amassé ou produit ne pouvait être échangé. C'était, soit dit en passant, aller très loin dans la conception d'individus autosuffisants, atomisés, mais Locke avait besoin d'une telle logique (même si elle constituait une entorse à l'histoire véritable de l'humanité) pour montrer les bienfaits et les conséquences de l'invention de la monnaie.

Ainsi, rappelle notre auteur, avant la monnaie, l'individu "(...) pouvait sortir des bornes de sa propriété légitime par l'étendue de ses possessions, mais seulement par le gaspillage<sup>48</sup>", ce qui était clairement une violation de la loi de nature.

"Comme chacun acquérait, de plein droit, tout ce à quoi il pouvait appliquer son travail, nul, assure-t-il, n'était tenté de travailler au-delà de ses propres besoins<sup>49</sup>."

48. Locke, Deuxième traité..., p. 101.

49. Ibid., p. 133.

Or, l'invention de la monnaie offre à l'individu le moyen d'échanger avec autrui le surplus de son travail personnel, c'est-à-dire tout ce qui ne peut lui servir dans l'immédiat pour assurer sa conservation. En retour, il reçoit un bout de métal qu'il peut thésauriser sans peine et sans enfreindre la loi de nature qui interdit l'appropriation de richesses qui ne peuvent servir à personne. L'invention de la monnaie donne naissance au commerce.

Désormais, grâce à la monnaie, l'individu est en mesure de travailler et de produire au-delà de ses propres besoins, car en toute logique, accroître ses possessions signifie pour lui produire au-delà de ses propres besoins immédiats. Ainsi, l'usage de la monnaie rend possible l'échange, le commerce. La propriété qui se trouvait bornée par la seule nécessité d'assurer la conservation de l'individu se trouve enfin libérée de ses chaînes : la monnaie, en tant qu'objet rationnel de l'accumulation légitimise l'appropriation élargie, c'est-à-dire la production d'un surplus. Grâce à la monnaie, affirme Locke, "(...) les hommes ont élaboré et adopté un procédé qui permet à chacun, légitimement et sans causer de tort, de posséder plus qu'il ne peut utiliser lui-même : pour le surplus, il reçoit de l'or et de l'argent (...) <sup>50</sup>".

---

50. Ibid.

Dorénavant, la possession qui va au-delà des besoins individuels n'est plus un péché contre l'humanité, mais un bienfait, car elle stimule la production des richesses, ce qui, dans l'optique de Locke, ne peut que favoriser le bonheur.

Cependant, la production d'un surplus n'est pas pour Locke le fruit de l'altruisme, mais bien le résultat du pouvoir d'attraction que possèdent l'or et l'argent : la possibilité de s'enrichir ou d'accumuler stimule, à son avis, l'activité matérielle des hommes. La recherche du plaisir et la fuite de la misère ont bel et bien des conséquences... Le désir de s'enrichir se transforme donc sous la plume de Locke en un désir naturel et universel.

Locke exprime sa pensée à l'aide d'un exemple tout à fait éloquent :

(...) imaginons une île, coupée de toute possibilité de commercer avec le reste du monde, où vivraient seulement une centaine de familles (...). Là, quelle raison qui que ce soit pourrait-il avoir d'agrandir ses possessions au-delà des besoins de sa famille, c'est-à-dire, de ce qu'il faut pour qu'elle puisse consommer généreusement les produits de sa propre industrie (...) s'il n'existe là aucune possibilité de commercer avec d'autres parties du monde et d'attirer l'argent par la vente des produits. Cette terre ne vaudrait pas la peine de l'enclorre et nous verrions l'intéressé restituer à la friche indivise de la nature toute la surface qui ne serait pas strictement nécessaire pour lui procurer, à lui et à sa famille, les commodités de la vie (...).

Ainsi, au commencement, toute la terre était une Amérique, et plus encore qu'aujourd'hui; car nulle part on ne connaissait l'argent. Trouvez quelque chose qui serve d'argent et qui ait cours parmi ses voisins, tout de suite vous verrez le même homme entreprendre d'aggrandir ses possessions. 51

En brisant les bornes naturelles de l'accumulation, l'invention de la monnaie ouvre la voie à l'inégalité des propriétés. Mais comme le travail personnel demeure pour Locke le fondement légitime de la propriété, il est tout à fait normal que l'activité des uns et la paresse des autres tracent dans un premier temps le contour des propriétés individuelles. C'est l'avis du professeur Polin lorsqu'il écrit : "Les vertus, l'ardeur et la puissance du travail étant inégales, il en résultera en toute justice une inégalité dans la possession des richesses<sup>52</sup>." Quant à Locke, ses propos sont très clairs à ce sujet :

Comme les degrés divers de l'industrie des hommes pouvaient leur faire acquérir des possessions plus ou moins grande, cette invention de la monnaie leur a fourni l'occasion de les conserver et de les accroître. 53

Cependant, se peut-il que cette affirmation ait chez Locke un double sens : l'un, signifiant que l'agrandissement des possessions est le seul fruit du travail personnel et

---

51. Ibid., pp. 102-103.

52. Polin, op. cit., p. 271.

53. Locke, op. cit., p. 102.

l'autre, que la possibilité "d'accroître" les possessions individuelles passe par le capital monétaire que le travail personnel a primitivement constitué? Dans ce cas, l'analyse du professeur André Vachet nous semble près de la vérité, pour ne pas dire qu'elle constitue la clé de l'énigme : "(...) avec la capitalisation de la monnaie (...) le travail, dit-il, semble acquérir une nouvelle fécondité permettant comme dans un jeu dialectique une nouvelle accumulation presque sans limite (...)".

Ainsi, la possibilité d'acquérir, grâce au capital monétaire, le travail d'autrui, tout comme les richesses en général, constitue une possibilité réelle dans le cadre du Deuxième traité.

D'autant plus que dans le chapitre V de ce traité, Locke affirme que "(...) l'herbe qu'a mangée mon cheval, la tourbe qu'a fendue mon serviteur et le minerai que j'ai extrait, (...) deviennent ma propriété (...)"<sup>54</sup>. On peut aller jusqu'à dire que Locke transpose dans l'état de nature la réalité historique de l'accumulation primitive du capital de la classe bourgeoise. Tout se passe comme si la propriété illimitée était le fruit d'un capital monétaire constitué par un travail personnel antérieur. Ce qui, aux yeux de

---

54. Ibid., pp. 91-92.

Locke, fonde la légitimité (pour ne pas dire la légalité) d'une propriété qui va au-delà des besoins immédiats de l'individu.<sup>55</sup> Il n'est pas étonnant alors que Locke parle des "degrés divers de l'industrie des hommes". D'ailleurs, n'écrit-il pas dans son essai De la Conduite de l'Entendement :

Il me semble que ceux qui, grâce à l'industrie et aux talents de leurs ancêtres sont libérés des peines constantes qu'il faut pour satisfaire ventre et échine, devraient consacrer un peu de leur temps libre à leur tête et ouvrir leur esprit par essais et tentatives dans tous les domaines et toutes les manières de raisonner. 56

L'énigme doit sans doute être résolue de cette façon : le travail personnel fonde véritablement la propriété, mais aussitôt que le surplus échangé se transforme en capital monétaire, ce dernier permet l'appropriation du travail d'autrui, condition nécessaire à l'appropriation illimitée.

Pourtant, n'avons-nous pas affirmé précédemment que le Deuxième traité supposait que tous les hommes étaient des propriétaires? En effet, dans l'état de nature, tous les

---

55. Parlant de la morale économique des Puritains, Max Weber écrit : "Si pareil frein de la consommation s'unit à pareille poursuite débridée du gain, le résultat pratique va de soi : le capital se forme de l'épargne forcée ascétique. Il est clair que les obstacles qui s'opposaient à la consommation des biens acquis favorisaient leur emploi productif en tant que capital à investir." L'éthique protestante..., p. 237.

56. John Locke, De la Conduite de l'Entendement, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, p. 38.

hommes sont propriétaires puisque chacun doit s'appropriier les biens que nécessite sa propre conservation. Mais l'invention de la monnaie, comme chacun le sait, vient rompre cet équilibre naturel. Tous les hommes sont en effet rationnels, propriétaires de leur personne et des fruits de leur travail personnel, mais l'usage de la monnaie, qui permet de travailler au-delà des besoins de sa propre conservation, donne naissance à l'inégalité des propriétés; inégalité qui est la conséquence, assure Locke, des "degrés divers de l'industrie des hommes". Ainsi, certains accroissent leur propriété, d'autres non<sup>57</sup>.

Dès l'instant où chaque individu a la possibilité et le choix d'appliquer le travail de son esprit (de sa Raison) et le travail de ses mains à l'appropriation d'un surplus, l'inégalité des propriétés surgit, d'autant plus que le capital monétaire primitivement constitué de cette manière possède le pouvoir d'approprier capital et travail.

Ultimement, on en arrive à la conclusion suivante : l'étendue des propriétés est à la mesure de la rationalité de son possesseur. C'est pourquoi ceux qui vendent leur force de

---

57. C'est tout à fait l'avis de C.B. Macpherson : "La règle originelle n'a pas été abrogée, car tout homme a toujours droit à sa conservation et possède donc le droit de s'approprier les moyens de subsister. Mais ce droit n'entraîne plus le droit à l'égalité de la propriété foncière (à cause de l'introduction de la monnaie) (...)" La théorie politique..., p. 234.

travail (ou le produit de leur travail) sont ceux qui justement, dans les premiers temps, ne se sont pas appliqués entièrement à leur travail; bref, ce sont ceux qui ont manqués, dirait Locke, "d'industrie". A ses yeux, ils n'ont pas pleinement utilisé les capacités de leur Raison.

(...) nous sommes nés, affirme Locke, pour devenir, s'il nous plaît, des créatures raisonnables; mais c'est l'usage et l'exercice seulement qui nous rendent ainsi et nous ne le sommes qu'aussi loin que l'industrie et l'application nous y conduisent. 58

Ainsi, dans l'état de nature, tous les êtres humains sont doués de la Raison et ils sont tous propriétaires mais à des degrés divers, car aussitôt que les hommes font usage de la monnaie, les uns exercent leur Raison et accroissent leur propriété, tandis que les autres utilisent faiblement leur Raison et s'accommodent de peu. On s'aperçoit qu'idéologiquement les apparences sont sauvées puisque Locke réussit de cette manière à concilier les pôles opposés de son traité, pour ne pas dire de son oeuvre : l'affirmation de l'égalité universelle des hommes d'une part, et la justification de l'inégalité sociale, d'autre part. Pour lui, l'inégalité sociale trouve ses racines dans l'individu même et non pas dans l'injuste répartition de la richesse sociale. A cet égard, sa vision des choses est tout à fait conforme aux

---

58. Locke, op. cit., p. 32.

prétentions morales de la bourgeoisie : la faillite sociale de l'individu n'a pour seule origine que la faillite rationnelle (sinon morale) de l'individu.

Rationnels, les hommes le sont tous, mais comme nous pouvons le constater ils ne choisissent pas tous de faire un bon usage de leur Raison. Dans ce cas, si le capital monétaire des uns s'est constitué à partir de leur propre travail personnel et qu'ils investissent ce capital dans l'appropriation du travail des autres, il s'ensuit que la propriété ainsi constituée est le visage matériel d'une rationalité supérieure. De là, avons-nous dit, la légitimité d'une propriété qui va au-delà des propres besoins de l'individu.

Bien que Locke, comme nous persistons à le croire, ne supprime pas le travail comme fondement de la propriété, nous avouons cependant que l'éventualité que le capital monétaire s'arroe la fonction essentielle de l'appropriation est présente dans sa théorie politique. Cette possibilité existe quoiqu'elle n'est pas clairement exprimée et explicitée par notre auteur : elle est implicite. Or, il y a peut-être une explication claire de cette ambiguïté. E.J. Hundert dans son article The making of Homo Faber: John Locke between ideology and history, souligne avec justesse le fait suivant : "In an economy (celle du XVII<sup>e</sup> siècle) employing relatively few labor-saving devices, and in which it was

nearly impossible to substitute capital for labor, an increased labor force meant a rise in production almost directly proportional to the added units of labor (...) <sup>59</sup>."

Tout compte fait, si Locke n'ose pas supprimer complètement le travail comme fondement de la propriété, c'est que les conditions économiques et sociales dans lesquelles il se trouve l'empêche d'envisager une telle possibilité, quoiqu'il entrevoit, d'une manière intuitive -- le chapitre V du Deuxième traité le prouve -- l'importance grandissante du capital sur le travail. C'est peut-être pourquoi Locke, nous dit André Vachet, "n'atteint pas cet extrémisme".

Ainsi, Locke ne parle pas dans le Deuxième traité en termes de propriétaire et de non-propriétaire quoique cela n'exclut nullement de tels propos dans les oeuvres proprement économiques de John Locke, telles que Some Considerations of the Interest and Raising the Value of Money (1691) et A Report to the Board of trade to the Lords Justice 1697, Respecting the Relief and unemployement of the poor. A ses yeux, tous les hommes sont des propriétaires, mais ils le sont à des degrés divers. N'oublions pas que dans son traité, Locke désire conserver une vision "universelle" des

---

59. E.J. Hundert, "The making of Homo Faber: John Locke between ideology and history", in Journal of the history of ideas, volume XXXIII, no. 1 (January-March 1972), p. 8.

choses<sup>60</sup>. Finalement, que le salariat soit une possibilité, rien ne nous empêche de le croire.

Pour nous, cette possibilité ne change rien à notre analyse puisque d'une façon ou d'une autre, que la propriété soit du travail accumulé par un seul individu ou qu'elle soit le résultat d'une force de travail que le capital monétaire a pu acheter, la propriété reste, malgré tout, du travail accumulé.

Nous avons affirmé auparavant que la Raison recevait de l'expérience sensible, qui est le travail, les composantes essentielles de sa mise en marche pour ensuite exercer ses capacités dans l'activité incessante du travail, qui est l'expérience sensible.

Nous avons dit également que le produit du travail constituait la synthèse de cette dialectique où les capacités physiques du corps et les capacités rationnelles de l'esprit participent à la métamorphose de la matière. Dans ce cas, si la propriété constitue du travail accumulé et que ce travail est le fondement de la rationalité, il s'ensuit que la

---

60. A ce sujet, E.J. Hundert nous dit que dans le Deuxième traité : "Rather than speaking of work as the economic activity of a certain class of men, Locke considered in from the point of view of the abstract individual who by his labor creates all socially valued goods." "The making of Homo Faber: John Locke between ideology and history", op. cit., p. 7.

propriété est le visage matériel de la Raison. Il n'y a aucun doute à ce sujet puisque l'être humain, avons-nous affirmé, mêle au produit de son travail toute la valeur de sa rationalité. C'est pourquoi nous osons affirmer que la propriété constitue de la rationalité accumulée. Et nous le répétons, qu'elle soit le fruit d'un travail salarié ou qu'elle soit le résultat du seul travail personnel, la propriété demeure la matérialité de la Raison, de la rationalité accumulée.

Nous avons dit précédemment qu'en sauvegardant la propriété, l'autorité protégeait et assurait la conservation de l'individu, c'est-à-dire qu'elle protégeait les "moyens" de cette conservation à savoir la propriété matérielle. Le premier devoir de l'autorité politique de la société civile consiste donc à protéger les propriétés.

Locke est catégorique à ce sujet : "la fin capitale et principale en vue de laquelle les hommes (...) se soumettent à des gouvernements, c'est la conservation de leur propriété". Pourquoi notre auteur insiste-t-il tant sur la protection de la propriété? Certes, l'autorité, en regard des exigences de la loi de nature, doit assumer du mieux qu'elle peut la protection des propriétés puisque assurer la conservation et protéger la propriété sont, avons-nous dit, une seule et même chose. Et protéger la propriété c'est également protéger les droits naturels, c'est-à-dire protéger l'ordre naturel du

monde humain. Mais n'y a-t-il pas une raison plus fondamentale qui incite Locke à confier à l'autorité politique la tâche ultime d'assurer la protection des propriétés?

L'autorité, la propriété, la rationalité, l'autonomie et la liberté

A notre avis, si Locke insiste tant pour que la propriété soit protégée, c'est qu'elle incarne la rationalité même du sujet, c'est qu'elle constitue, avons-nous affirmé, le visage matériel de la Raison. Selon nous, en protégeant les propriétés, l'autorité politique constituée protège la Raison universelle<sup>61</sup>. Au plan personnel, elle protège non seulement l'incarnation rationnelle du sujet, mais aussi son autonomie et sa liberté, car dans la propriété se fond trois principes : rationalité, autonomie et liberté. La propriété privée constitue la matérialisation de ces trois principes; elle est, en effet, l'incarnation concrète de la rationalité, de l'autonomie et de la liberté du sujet.

Au plan social, si l'autonomie et la liberté ne reposent pas sur des bases solides et concrètes, elles ne seront toujours que des catégories abstraites dans la société civile. C'est justement ce que Locke veut éviter. Or, seule la

---

61. N'oublions pas que la propriété est légitimée par la loi de nature qui est elle-même la Raison universelle.

propriété privée, selon lui, est en mesure de matérialiser et de garantir à l'individu la jouissance de son autonomie et de sa liberté. Comment?

Souvenons-nous que dans l'épistémologie lockienne, le sujet est libre parce qu'il est autonome et il est autonome parce qu'il est rationnel. En effet, grâce aux capacités rationnelles de son esprit, le sujet humain a la possibilité d'examiner et de juger les connaissances et les actions qui s'offrent à lui; bref, il est en mesure "(...) de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa puissance lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit<sup>62</sup>". Et ce choix, nous rappelle Locke, est une "nécessité inévitable", car l'être humain "en sa qualité d'Être intelligent, (est dans la nécessité) (...) de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées et son jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire (...) <sup>63</sup>".

Pour que l'action soit libre, il faut donc qu'elle soit volontaire. Or, justement, la volonté et les capacités naturelles de l'esprit offrent au sujet la possibilité de se déterminer lui-même, c'est-à-dire de choisir clairement, volontairement et consciemment les actions de son "âme" et les

---

62. Locke, Essai..., p. 190.

63. Ibid., p. 205.

actions de son corps. Pour qu'il y ait liberté, pense Locke, il faut que la volonté soit libre de tout assujettissement.

Pour Locke, un tel sujet ne peut être qu'un "Agent libre", c'est-à-dire une entité autonome puisqu'il se détermine lui-même à agir ou à ne pas agir conformément aux choix de son esprit. C'est pourquoi il est libre, car l'ultime liberté de l'être humain consiste pour Locke à ne pas être "soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même (...)". Enfin, la liberté c'est, dans son essence, la "Puissance de se déterminer soi-même<sup>64</sup>".

Pour l'individu, l'existence de la propriété privée (estate) concrétise une double réalité : premièrement, elle représente la subsistance matérielle, c'est-à-dire la conservation physique de l'individu, ce que légitimise la loi de nature, et deuxièmement, elle matérialise l'autonomie et la liberté du sujet dans la mesure où la propriété évite à l'individu propriétaire la possibilité d'être "soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même", ce qui fonde positivement sa liberté. "A la limite, affirme Raymond Polin, la liberté selon Locke s'identifie avec la propriété de soi-même : être libre, c'est disposer de soi

---

64. Alors que la volonté, chez Locke, ne doit pas être soumise à la toute-puissance des désirs, elle ne doit pas non plus être soumise à la détermination de quelqu'un d'autre. C'est un fait à noter.

sans que nul n'ait le droit de violer ou de restreindre ce droit<sup>65</sup>." Mais la pleine "propriété de soi-même" passe inévitablement par la propriété privée, car c'est elle qui représente l'aspect concret de cette "propriété de soi".

En effet, pour l'individu la pleine "propriété de soi-même" signifie s'appartenir entièrement, c'est-à-dire être en "Puissance de se déterminer soi-même", mais être en puissance de se déterminer soi-même signifie à son tour que l'individu est en mesure d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de ses choix.

Pour que cela se réalise, l'individu doit être libre de tout assujettissement, sinon il ne s'appartient pas véritablement. Sa volonté ne doit pas être soumise à celle d'un autre.

La liberté, écrit Locke, consiste à ne subir ni contrainte, ni violence, par le fait d'autrui, ce qui est impossible sans lois; mais elle ne se définit pas, comme on le prétend, par la liberté pour chacun d'agir à sa guise. Comment être libre, alors que n'importe qui peut vous imposer ses caprices? Elle se définit comme la liberté, pour chacun, de régler et d'ordonner à son idée sa personne, ses actes, ses possessions et tout ce qui lui appartient, dans le cadre des lois auxquelles il est soumis, donc, de ne pas dépendre du vouloir arbitraire d'un autre, mais de suivre librement le sien propre. 66

---

65. Polin, La politique morale..., p. 259.

66. Locke, Deuxième traité..., p. 106.

Nul doute alors que seul l'individu propriétaire possède l'entière "propriété de soi" puisque seule la propriété privée est en mesure de lui éviter d'être soumis à la volonté d'un autre. Voyons les choses de plus près.

Bien que notre auteur réduise parfois la propriété à la seule possession des biens matériels (dans son sens anglais, estate), il n'en demeure pas moins qu'il la définit clairement comme la vie, la liberté et la fortune (estate). Le concept de propriété englobe donc chez Locke la possession de soi (la vie), le pouvoir de se déterminer soi-même (la liberté) et la conservation de soi (la fortune). A prendre les choses comme elles se présentent, on peut dire que la propriété de soi et la propriété privée (dans son aspect global : vie, liberté, fortune) sont une seule et même chose.

Par conséquent, l'individu ne peut s'appartenir pleinement que s'il est d'abord possesseur de ses propres moyens de subsistance (ce qu'est, entre autres, la propriété privée), car être propriétaire de ses propres moyens de subsistance, c'est être propriétaire de sa vie et être propriétaire de sa vie, c'est finalement être en "Puissance de se déterminer soi-même", c'est-à-dire être libre. Locke ne dit-il pas dans le chapitre VI du Deuxième traité :

"(...) quand le fils entre en possession du patrimoine qui faisait de son père un homme libre, il devient libre à son

tour<sup>67</sup>". Ainsi, on se rend compte qu'être dépourvu de toute propriété concrète signifie pour l'individu ne pas être en pleine possession de soi et ne pas être en pleine possession de soi signifie pour ce dernier ne plus être en puissance de se déterminer lui-même, ce qui constitue la négation de sa liberté.

Nous pouvons conclure alors que posséder (avoir) signifie posséder sa propre vie et sa liberté comme posséder sa vie et sa liberté signifie se posséder soi-même. C'est pourquoi nous avons affirmé que la propriété représentait l'aspect concret de la "propriété de soi".

Ceci explique pourquoi notre auteur tend à confondre liberté de soi et libre disposition de la propriété. En outre, n'oublions pas que la liberté constitue pour Locke la libre expression de la volonté individuelle. On peut même reprendre les mots du professeur Polin et dire cette fois-ci qu'être libre pour Locke, c'est disposer de sa propriété sans que nul n'ait le droit de violer ou de restreindre ce droit. A dire vrai, disposer librement de soi, c'est disposer librement de ses biens qui assurent l'existence de soi.

---

67. Ibid., p. 107.

On voit bien que dans la société civile, l'autonomie et la liberté du sujet humain sont ancrées positivement dans la sphère privée et concrète de la propriété : grâce à ses possessions, chacun obtient, en effet, l'autonomie de sa personne face aux autres individus propriétaires. Par conséquent, tous les propriétaires se trouvent en situation d'autonomie les uns par rapport aux autres, ce qui garantit à leur personne de ne pas être soumis à la détermination de quelqu'un d'autre; la propriété, disions-nous, évite à l'individu propriétaire la possibilité d'être "soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même"<sup>68</sup>.

Ainsi, en assurant la protection des propriétés, l'autorité politique constituée ne fait pas qu'assurer la simple conservation des individus (ce qui est déjà beaucoup); elle protège en fait la rationalité, l'autonomie et la liberté du sujet. Ceci veut dire que l'autorité politique ne peut toucher à la propriété privée sans toucher à l'individu lui-même. Comme la liberté de soi se confond chez Locke à la libre disposition des biens, il s'ensuit que toute violation de la propriété constitue une agression inacceptable dans la

---

68. A ce sujet, André Vauchet remarque : "Etre libre, c'est, pour le libéralisme, non une indifférence interne mais une indépendance externe et surtout une indépendance par rapport aux contraintes personnelles beaucoup plus que par rapport aux contraintes des choses."  
L'idéologie libérale, op. cit., p. 194.

sphère privée de l'individu; elle constitue, à proprement dit, une négation de la liberté individuelle.

Une telle vision des choses ne peut qu'aboutir au fait suivant : la propriété identifie l'individu comme l'individu s'identifie à sa propriété. Cela signifie que supprimer la propriété privée, c'est non seulement supprimer les moyens qui assurent la conservation de l'individu, mais aussi et surtout c'est supprimer l'individu lui-même, car dans un tel système l'individu n'est rien sans sa propriété. Qu'est-ce en effet le droit à la vie et à la liberté sans la propriété? Qu'est-ce que la "Puissance de se déterminer soi-même" dans la société civile sans la matérialisation de cette puissance? L'autonomie et la liberté peuvent bien être des prémisses incontestables de l'essence humaine, elles peuvent bien être immanente à cette "substance immatérielle qui pense", mais ces dernières ne seront toujours que des pouvoirs abstraits si elles ne se matérialisent pas dans l'objet concret de la propriété. La philosophie politique de John Locke aboutit à cette exigence.

Seule l'existence de la propriété privée concrétise l'autonomie et la liberté de l'individu. L'individu propriétaire sent donc instinctivement ou consciemment que la fin de la propriété privée signifierait pour lui la fin de sa personne. C'est pourquoi la suppression de la propriété privée, ou même sa précarité, constitue pour Locke une idée

insupportable parce que toucher à la propriété, c'est toucher à la sphère intime de l'individu; c'est violer l'essence même de l'être humain.

Le but ultime de John Locke est d'assurer le progrès de la liberté, liberté qui s'identifie à la possession et à la libre disposition des possessions. Assurer cette liberté, c'est non seulement assurer la protection des propriétés, mais c'est aussi contenir dans des bornes raisonnables le pouvoir de l'Etat chargé d'assurer cette protection. Comme nous l'avons expliqué auparavant, l'autorité politique est assujettie au code moral de la loi de nature qui lui interdit d'étendre son pouvoir au-delà de la seule protection des droits naturels, car agir autrement constituerait une pure tyrannie. Comme l'explique si bien le professeur von Leyden :

La liberté, chez Locke, (...) impliquerait toujours une "juste mesure de contrainte" exercée par l'Etat. Mais en même temps elle consisterait à tout moment en un effort pour surveiller le contrôle exercé par l'Etat afin de minimiser dans la mesure du possible toute intervention dans l'intérêt du petit nombre, qu'il s'agisse des privilégiés ou des ambitieux. 69

Cette "surveillance", qui est une liberté, implique la possibilité de participer aux affaires de l'Etat et d'en contrôler la marche pour le bien commun et non pour l'intérêt des puissants. Elle implique également, en toute logique, que

---

69. W. von Leyden, "La loi, la liberté et la prérogative dans la pensée politique de John Locke", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, no. 2, (avril-juin 1973), p. 194.

les êtres humains soient aptes à exercer des choix, choix de l'organisation politique et surtout, choix des gouvernants. Nous savons que les prémisses ontologiques de l'Essai et les conséquences politiques qui en découlent posent les jalons d'une société plus rationnelle. Mais nous comprenons surtout que les capacités rationnelles du sujet rendent possible les choix éclairés, choix qui s'exercent dans le domaine scientifique comme dans le domaine politique. Ainsi, la sphère politique ne peut échapper aux choix rationnels des individus puisque choisir en toute conscience et selon la Raison fait partie, enseigne Locke, de la nature humaine.

Par conséquent, le monopole politique de l'absolutisme royal qui exclut toute participation directe aux affaires de l'Etat apparaît, aux yeux des libéraux, comme une pure tyrannie en regard des possibilités de la nature humaine, possibilités qui englobent à la fois l'égalité des capacités naturelles (Raison, volonté, Entendement, etc.,) et la libre disposition de soi selon des choix volontaires et raisonnés. Or, l'égalité des capacités naturelles mène directement à l'égalité sociale, tandis que la libre disposition de soi, qui doit être l'expression libre de la volonté, actualise dans la société civile les virtualités de la liberté individuelle et sociale face au pouvoir politique.

Pour Locke, la société politique anglaise n'est pas du tout rationnelle dans la mesure où elle bafoue et n'assure pas

le respect élémentaire des droits naturels. N'oublions jamais que les droits naturels s'accordent avec la Raison. En fin de compte, violer le droit de propriété, la vie ou la liberté, c'est violer la Raison universelle, c'est commettre un acte irrationnel. Un tel état de chose ne peut manquer d'être illégitime en regard des exigences que pose le Deuxième traité. En fait, choisir rationnellement dans le domaine politique signifie pour Locke lier harmonieusement l'organisation politique et le respect des droits naturels : un gouvernement ou un Etat qui se place en dehors de cette exigence ne mérite pas de vivre.

On se rend compte que le pouvoir doit subir le contrôle de ceux qui l'ont institué parce qu'il n'est pas la création d'une force extra-terrestre, mais bien le résultat d'un consensus humain; il n'est pas de "droit divin", mais de "droit humain", si l'on peut dire. Sa légitimité et sa légalité reposent sur la volonté éclairée des individus qui ont bien voulu lui insuffler la vie.

Le pouvoir politique, contrôlé en haut par les exigences divines de la loi de nature et contrôlé en bas par la participation directe des gouvernés, n'a finalement qu'une seule tâche : protéger la propriété sur laquelle repose tout l'ordre humain, toute la conservation et la préservation de l'humanité, car la propriété fait partie de l'ordre naturel; elle en est même le garant. Supprimer la propriété, c'est,

à toute fin pratique, mettre en péril l'ordre naturel du monde. Rien de moins.

Le pouvoir politique doit donc intervenir dans les querelles incessantes entre propriétaires afin de maintenir l'ordre naturel du monde, ordre qui exige coûte que coûte le maintien des propriétés (et sa répartition inégale) et, conséquemment, la réglementation du droit de propriété.

Etant donné l'importance de cette tâche, l'autorité politique doit se situer au-dessus du corps social afin d'échapper aux intérêts particuliers. Son devoir lui commande d'être le justicier et le garant du bien commun. Si l'autorité politique était soumise aux intérêts particuliers, l'ensemble du corps social retomberait aussitôt dans l'état de nature; l'ordre social serait alors en proie à l'anarchie, ce qui pourrait être la fin de l'ordre naturel du monde humain. C'est à ce niveau que se trouve la nécessité du pouvoir politique chez John Locke.

Soulignons ici, brièvement, ce qui paraît être une contradiction chez les libéraux : d'une part, l'autorité politique est la création volontaire et rationnelle des gouvernés, mais d'autre part, une fois instituée, cette autorité doit, pour garantir son impartialité, se situer au-dessus du corps social, ce qui lui confère, selon nous, une position quelque peu inaccessible. Cette position a pour effet, pensons-nous, d'éviter que la participation des

citoyens au contrôle de l'Etat ne se fasse directement, c'est-à-dire à la manière d'une démocratie directe et qu'en contrepartie, s'instaure une démocratie indirecte où le pouvoir politique est exercé par des "représentants" et non par des "délégués", comme ce sera le cas dans la démocratie rousseauiste.

En fait, comme on peut s'en rendre compte, il n'y a pas de contradiction. Il n'y a que la conséquence d'une attitude idéologique qui n'est pas le fruit du hasard, car placer l'autorité politique au-dessus du corps social répond sans doute à la volonté louable des libéraux d'éviter le triomphe des intérêts particuliers et la personnalisation du pouvoir -- fléaux de la monarchie -- mais aussi à la volonté délibérée de ces penseurs qui désirent éviter par-dessus tout la démocratie de tous, convaincus en eux-mêmes qu'elle n'est pas possible.


Le plupart des commentateurs du libéralisme sont d'accord sur ce point : la démocratie libérale trouve sa limite dans le fait que ses porte-paroles font reposer le droit à la participation de l'Etat sur la rationalité de la personne et la manifestation concrète de cette rationalité dans la possession de la propriété privée. Dans la morale bourgeoise, être sans propriété signifie non seulement être porteur d'une rationalité diminuée, mais aussi être dépouillé de ses droits politiques puisque seuls les individus

pleinement rationnels, considère-t-elle, ont véritablement intérêt dans la chose publique et par conséquent, ont droit à la participation au pouvoir politique de l'Etat. On peut comprendre pourquoi le libéralisme a rarement parlé de la démocratie directe.

Revoyons ensemble notre hypothèse centrale à la lumière de nos explications précédentes. Disons tout de suite que notre analyse a tenté d'englober les prémisses ontologiques et épistémologiques de l'Essai et les exigences politiques du Deuxième traité.

Ces deux oeuvres, apparemment dissemblables, forment donc en réalité un ensemble indissoluble. En fait, la théorie politique de Locke repose entièrement sur sa théorie épistémologique, la dernière constituant la base ontologique sur laquelle repose les revendications politiques de la première.

A notre avis, l'intégration de l'oeuvre épistémologique et politique de Locke se construit selon un schéma pyramidal : la base étant constituée par l'expérience sensible (point de départ de la connaissance) et le sommet, par l'autorité politique. Entre les deux se trouve le lien organique, le pont logique qui cimente la totalité. Nous affirmons à nouveau que le lien qui unit la théorie épistémologique et la théorie politique de Locke, c'est le travail. Pourquoi?



Comme nous l'avons démontré, le travail c'est l'expérience sensible et l'expérience sensible, c'est la rationalité du sujet pensant. Mais comme la propriété constitue du travail accumulé, il s'ensuit alors que la propriété est le visage matériel de la Raison. Et la propriété, rappelons-nous, constitue véritablement le centre actif de la théorie politique de notre auteur : toute l'organisation sociale et surtout, toute l'organisation politique, y compris le rôle et la place de l'Etat dans la société civile, ne trouvent sa raison d'être que dans l'existence et le maintien des propriétés. N'oublions jamais que l'autorité politique intervient dans la société civile au nom de la défense des propriétés.

Nous avons tenté de démontrer que la Raison et la propriété étaient intimement liées et formaient, en quelque sorte, la substance de l'oeuvre lockienne. En fait, la Raison, qui est la substance de la théorie épistémologique et la propriété, qui est la substance de la théorie politique, sont liées à travers l'activité personnelle du travail dans la mesure où ce dernier constitue l'exercice de la Raison sans laquelle l'appropriation des richesses ne saurait avoir lieu.

En d'autres termes, sans l'acte raisonné du travail, il n'y aurait aucune propriété, aucune accumulation possible. Le travail est bel et bien le médiateur rationnel qui rend possible la propriété.

On peut conclure alors que le travail constitue la pierre angulaire de tout l'édifice philosophique lockien; il constitue véritablement le pont logique qui nous permet de passer de la théorie épistémologique à la théorie politique.

#### L'hypothèse de M. Milam

Le professeur américain Max Milam de l'Université de l'Arkansas est sans doute peu connu, mais il est un des rares commentateurs qui se soit donné la peine de lier la théorie épistémologique et la théorie politique de John Locke. Son article, The epistemological basis of Locke's idea of property<sup>70</sup> rédigé il y a près de vingt ans constitue, selon nous, une tentative intéressante dans le domaine.

Quoique l'analyse de Max Milam diffère sensiblement de la nôtre, il adopte tout de même une problématique qui nous est commune. En fait, tandis que notre analyse tente de lier dans un tout cohérent les présupposés ontologiques, les prémisses épistémologiques de l'Essai et les exigences téléologiques de la loi de nature à la théorie politique de notre auteur, le professeur Milam, quant à lui, fait plutôt

---

70. Max Milam, "The epistemological basis of Locke's idea of property", op. cit.

correspondre directement certaines catégories épistémologiques de l'Essai aux droits naturels du Deuxième traité.

Selon nous, l'analyse de Max Milam est tout à fait digne d'intérêt. Elle constitue en fait une approche intelligente et originale dans un domaine rarement étudié. L'intérêt de cet article nous oblige donc à exposer de façon détaillée l'analyse de cet auteur.

Au tout début de son article, le professeur Milam affirme que la théorie corpusculaire, qui est en fait le modèle newtonien de l'univers, conditionne la théorie épistémologique de Locke. Il affirme également qu'il est possible de montrer l'influence de ce modèle sur le concept lockien de "propriété", concept primordial du Deuxième traité. En fait, la problématique de Max Milam est la suivante :

(...) this essay asserts and attempts to demonstrate that the concept which Locke used to validate all of the "ideas" which constitute the raw materials of knowledge in his epistemology was thought by him to validate also the most fundamental idea of his political theory -- the idea of property. This key concept is the "simple" idea of power." 71

Selon lui, la nouvelle conception "de l'origine des idées" que l'on trouve dans le livre II de l'Essai ne nous montre pas seulement quelles idées viennent à l'esprit de

---

71. Ibid., p. 18.

l'homme ou par quelles voies elles s'introduisent en nous, mais aussi et surtout comment ces idées sont réelles ou adéquates, c'est-à-dire conformes à la réalité extérieure.

The psychological or subjective basis upon which Locke rested his argument that ideas do correspond to reality (...) is then to be found in the passivity which he accorded the sense organs and the reflecting mind. He still required an objective basis upon which to build this assurance. The corpuscular hypothesis prevented him from assuming that the mind merely mirrors reality -- thus his denial of the possibility of true and certain knowledge of "real existence". The corpuscular hypothesis compelled him to admit that "our senses failing us in the discovery of the bulk, texture, and figure of the minute particules of bodies, on which come directly to the mind, then, are mostly those of secondary qualities -- colours, tastes, odours, sounds (...). But these secondary qualities "are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensation in us (...)" 72

Ainsi la théorie corpusculaire, c'est-à-dire la conception atomistique de la réalité constitue pour le professeur Milam la base lockienne de la certitude et de la validité des idées. C'est pourquoi, il affirme "(...) the "cause" which any given idea is the "effect""<sup>73</sup>. Selon lui, pour tout effet, c'est-à-dire pour toute idée dans l'esprit, il doit y avoir une cause, cette cause étant le pouvoir actif de l'objet susceptible de produire en nous des

---

72. Ibid., p. 20.

73. Ibid.

impressions. Finalement, notre auteur en arrive à l'hypothèse suivante : "(...) the idea of power set forth in the Essay (...) was conceived by Locke to include that employed in the Second Treatise<sup>74</sup>". Développant cette hypothèse, il écrit :

"Property" as used in the Essay (...) is only another word for (...) the simple idea of power. When an object is said to have certain secondary qualities or "properties", what is really being said is that the object possesses the power to cause certain ideas within the mind. In the present section of this essay, an attempt will be made to demonstrate that, to Locke, a person may be said to have "property" in real estate (and in "life" and "liberty") in the same sense and for the same reason that any natural object may be said to have secondary qualities or "properties". If successful, property as used in the Second Treatise will be established as a simple mode of the power contained in human labour. 75

Selon notre commentateur, le terme "propriété" constitue donc pour Locke le pouvoir actif qui se trouve dans un objet ou un agent. Dans ce cas, dit-il, "It is only when acting under guidance of reason that man can be said to be a source of active power, and, (...) only power is truly the source and therefore the locus of "properties"<sup>76</sup>".

A partir d'ici, le professeur Milam adopte une analyse matérialiste qui s'apparente à notre propre hypothèse

---

75. Ibid.

76. Ibid., p. 23.

centrale. Il explique, en effet, que la plupart des jugements de la Raison, qui opère sur les idées simples reçues par la voie de la Sensation et par la voie de la Réflexion, se réalise à travers le travail qui est véritablement un pouvoir humain (human power). "God did not intend that the world "should remain common and uncultivated. He gave it to the use of the industrious and rational..." In other words, human labour, operating under the guidance of man's power to reason and thus becoming active power in the fullest sense, can transform the world as given to man in common<sup>77</sup>."

En fait, l'idée de notre auteur est fort simple : l'homme du Deuxième traité est un pouvoir actif, tel que défini dans l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain. Toutefois, son argumentation ne s'arrête pas là. Lorsque Milam parle de l'homme en tant que "pouvoir actif", il ne réduit nullement ce concept à la seule force intellectuelle et physique du sujet humain. En réalité, il voit en l'homme un pouvoir actif tout comme Locke voit dans une substance corporelle, un pouvoir actif. En citant un passage de l'Essai, Milam s'explique :

(...) when an object exerts power upon a second object, altering the latter's primary qualities and therefore the ideas which it causes in our

---

77. Ibid., p. 24.

minds, the active power is actually that of the first object. 78

Finalement, il conclut :

The ideas which one receives from cultivated land are different from those received from the world as given in common. Locke wrote that "whatever change is observed, the mind must collect a power somewhere to make (account for) that change ...". In the present case, the power which the mind "collect to make the change" is Locke's famed labor theory of value; the human labor expended upon land in cultivation and care alters the primary qualities of the land so that different ideas are received from it. (...) Locke thought that the property inheres in the active agent that is the original source of the power which causes the change in ideas. Such power as the land possesses, as the immediate source of the new ideas, is only passive; the active power is that of the laborer, so the property is also his. 79

Au niveau épistémologique, la problématique de Max Milam est claire. Cependant, comment réalise-t-il la jonction entre la théorie empirique de connaissance et la théorie politique de Locke? D'abord et avant tout, en cherchant à lier étroitement et directement certaines catégories épistémologiques de l'Essai et le concept de propriété, tel qu'il apparaît dans le Deuxième traité du gouvernement civil. C'est la voie qu'emprunte le commentateur américain.

Max Milam se demande d'abord ce que l'auteur anglais entend par "propriété", propriété que l'autorité politique est

---

78. Ibid.

79. Ibid., p. 25.

censée protéger. A cet égard, il fait remarquer à ses lecteurs, comme nous l'avons souligné nous-mêmes, que Locke emploie le terme de "propriété" dans deux sens différents : l'un, dans le seul sens des biens (estate), l'autre dans son sens élargi qui englobe la vie, la liberté et la fortune, c'est-à-dire les droits naturels eux-mêmes. L'analyse de Milam privilégie chez Locke le sens élargi de la propriété.

Selon lui, Locke croit que ces "qualités" ou "propriétés" (vie, liberté, fortune (estate)) appartiennent véritablement à l'être humain. Or, la raison pour laquelle, dit-il, elles appartiennent au sujet humain, c'est qu'elles sont des idées simples de pouvoir que Locke affirme pouvoir déduire facilement du processus réflexif, c'est-à-dire de l'observation des opérations de notre esprit (la pensée, la volonté, etc.,) et de notre corps (le mouvement).

En effet, pour Max Milam, la vie (qu'il confond avec le pouvoir de la volonté) tout comme la liberté (qu'il lie cette fois, avec raison, à la volonté) est également un pouvoir. Ce sont des pouvoirs, c'est-à-dire des "qualités" ou des "propriétés" qui se trouvent dans l'agent qui en est la source. Mais qu'en est-il de la propriété elle-même, c'est-à-dire des seuls biens (estate)? A cette question, Milam répond :

In the case of estate, finally, it has been shown in the preceding section that, for Locke, the "property"

therein is equivalent to the power expended in cultivation and care -- i.e., in transforming the primary qualities of the almost worthless materials given in commun. Life and estate, like liberty and will, can belong only to active agents, and for the same reason: all, when properly identified, are simple modes of power and by the nature of things are resident only within (that is, are the rights only of) the agents. 80

Finalement, il conclut : "(...) that life, liberty, and estate were conceived by Locke as simple modes of the simple idea of power and, consequently, that the epistemology set forth in the Essay Concerning Human Understanding is presupposed at every step of the analysis contained in the Second Treatise<sup>81</sup>."

Au plan politique, les explications de Milam ne vont pas très loin parce que son analyse vise surtout à comprendre la base épistémologique du concept de propriété chez Locke. Quoiqu'il en soit, le commentateur américain se pose la question suivante : "(...) no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions. How Locke could make this assertion with such confidence, contrary to Hobbe's picture of the "state of nature" (...) the answer seems to be that, to Locke, the invasion of these rights would be tantamount to an attempt to alter the basic constitution of the universe by

---

80. Ibid., pp. 26-27.

81. Ibid., p. 27.

changing or destroying the natural qualities or "properties" of the object (including men) comprising this universe (...)<sup>82</sup>."

Il semble que Max Milam rejoigne ici nos propres explications puisque ce dernier laisse entendre que l'atteinte des droits naturels est susceptible de mettre en péril l'ordre naturel du monde. Et bafouer les droits naturels c'est, dit-il, détruire les "propriétés" inhérentes à l'être humain, c'est-à-dire c'est détruire l'être humain lui-même. Cette vision des choses s'apparente à notre propre hypothèse selon laquelle bafouer les droits naturels, c'est mettre en danger la conservation même du sujet humain. Ce qui constitue, on s'en souvient, un sacrilège face aux exigences de la loi de nature.

Dans ce cas, l'autorité politique n'a pas d'autres choix que d'intervenir directement dans le but de sauvegarder à la fois les droits naturels des individus et l'ordre naturel de l'univers. Ainsi, toute agression contre les droits naturels, affirme notre auteur, qu'elle soit le fait du gouvernement ou d'un seul individu is contrary to the nature of things<sup>83</sup>.

---

82. Ibid., p. 28.

83. Ibid.

Comme le lecteur a pu s'en rendre compte lui-même, l'analyse du professeur Max Milam adopte une approche directe entre les prémisses épistémologiques de l'Essai et les revendications politiques du Deuxième traité. En vérité, Milam lie directement certaines catégories épistémologiques de l'Essai à l'existence des droits naturels, droits qui comprennent l'aspect matériel de la propriété (estate).

En effet, la vie, la liberté et la fortune (estate), c'est-à-dire le travail humain, sont, dit-il, des pouvoirs ou des "propriétés" inhérents à l'être humain. Ces "propriétés" trouvent leur origine dans le concept corpusculaire de l'idée de pouvoir, concept primordial dans la philosophie lockienne. Or, la vie, la liberté et la fortune sont réunies à leur tour dans les pages du Deuxième traité sous le terme général de "propriété". Ainsi, le lien entre la théorie épistémologique et la théorie politique se trouve donc pour Milam dans cette corrélation où les "propriétés" de "l'Agent" (vie, liberté, fortune (estate)) sont à la fois ses droits naturels et ses droits politiques. Là réside, selon lui, la cohérence fondamentale entre l'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique de John Locke.

Ainsi, Max Milam est d'accord avec nous sur le point suivant : les droits naturels qui constituent dans le cadre du Deuxième traité des droits humains fondamentaux ne sont pas des droits abstraits, extérieurs à l'homme, mais bien des

droits inhérents à l'essence humaine. Comme il l'explique si bien : "To Locke (...) men possess their rights epistemologically as well as practically: indeed, they possess them practically only because they possess them epistemologically<sup>84</sup>".

En somme, bafouer les droits naturels, c'est-à-dire les droits politiques de l'individu, c'est agresser les "propriétés" de "l'Agent" et agresser les "propriétés" de "l'Agent", nous dit Milam, c'est détruire l'individu lui-même. Ce qui, souligne-t-il, est tout à fait inacceptable aux yeux de Locke..

On peut affirmer qu'il existe entre nous et le professeur Milam des points de convergence et des points de divergence. Voyons ce qui nous sépare et ce qui nous rapproche. Tout d'abord, il semble que Max Milam conçoive les droits naturels du Deuxième traité dans la seule perspective des pouvoirs inhérents à l'essence humaine et non, comme c'est notre cas, dans la perspective du décret divin de la loi de nature. Nous ne nions pas la réalité de ces pouvoirs humains (nous parlons nous-mêmes de la Raison, de l'autonomie et de la liberté comme pouvoirs inhérents à l'essence humaine), mais nous pensons que Milam oublie le rôle principal que joue la

---

84. Ibid., p. 27.

loi de nature sur la scène du monde. Car, après tout, la loi de nature chapeaute tout l'univers humain; elle est, chez Locke, l'aspect concret de la présence de Dieu dans l'univers.

Il est vrai que bafouer les droits naturels, c'est détruire l'individu et c'est inacceptable pour John Locke non seulement parce que cela met en danger à la fois la conservation du sujet humain et celle de la société humaine, mais aussi parce que toute agression contre les droits naturels va à l'encontre des exigences divines de la loi de nature. Tout spécialement les agressions contre la propriété matérielle.

Malgré tout, l'analyse de Milam s'apparente à la nôtre dans la mesure où il fonde la propriété matérielle sur le travail humain rationnel, travail qui constitue pour lui un pouvoir inhérent à l'être humain. En fait, il affirme que l'homme du Deuxième traité est un pouvoir actif qui a bien sûr le pouvoir, mais surtout le devoir de transformer la terre donnée en commun aux hommes. Bien que Max Milam ne conçoive pas le travail humain comme le lien privilégié qui unit théorie épistémologique et théorie politique chez John Locke, nous croyons, cependant, qu'il entrevoit cette possibilité dans le cadre de son analyse. En effet, c'est une possibilité chez lui puisque lier l'homme du Deuxième traité au pouvoir actif qu'est l'homme de l'Essai ne pouvait avoir qu'une seule conséquence : le travail rationnel constituerait

la force interne, le pouvoir actif essentiel du sujet humain. Et comme le travail, pour Milam, est le fondement de la propriété et que cette propriété est le centre actif de l'oeuvre politique de Locke, il apparaît alors que le travail humain constitue pour lui l'un des éléments privilégiés susceptible d'expliquer la cohérence de l'oeuvre lockienne.

Malgré tout, en ce qui concerne cette cohérence, nos divergences demeurent profondes dans la mesure où le travail constitue pour nous le véritable lien organique qui unit l'oeuvre lockienne, car le travail, avons-nous dit, constitue l'expérience sensible du sujet pensant et comme le travail est le fondement de la propriété, il appert que la propriété constitue du travail accumulé, c'est-à-dire de la rationalité accumulée, si l'on ose dire. La propriété incarne ainsi toute la rationalité du sujet; elle est le visage matériel de ses "pouvoirs". Tandis que pour le professeur Milam, le travail est un pouvoir humain parmi tant d'autres, c'est-à-dire une "propriété" inhérente à l'être humain; propriété qui a bien entendu le pouvoir de transformer la matière. En fait, l'analyse de l'auteur américain consiste à voir dans les droits naturels du Deuxième traité (vie, liberté, fortune) les pouvoirs, les "propriétés" inhérentes au sujet humain, telles que définies dans l'Essai. Selon lui, c'est dans cette corrélation que se situe le lien privilégié qui unit théorie empirique de connaissance et théorie politique chez John Locke.

L'article du professeur Milam contribue donc à éclairer la face obscure d'une oeuvre gigantesque : celle d'un épistémologue, épris de la connaissance rationnelle, doublé d'un théoricien politique, partisan de la Raison et de la justice. Que par le passé plus d'un auteur ait souligné le manque de cohérence entre l'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique de Locke, cela ne doit pas nous empêcher d'aller à contre-courant de cette opinion générale et d'affirmer, comme le fait Max Milam, qu'une telle cohérence existe bel et bien dans la pensée lockienne.

Or, comment peut-on nier cette cohérence lorsque l'on sait que tout théoricien politique construit son modèle selon une vision précise de l'homme et du monde. En effet, les revendications politiques des auteurs, tout comme d'ailleurs leur analyse de la société, présupposent un contenu spécifique de la nature humaine. Dans le cadre d'une oeuvre qui réfléchit à la fois à ce contenu (l'Essai) et aux transformations politiques susceptibles d'améliorer le sort humain ici-bas (le Deuxième traité), la filiation ne peut faire de doute. Car, dans les faits, le contenu de l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain supporte les revendications politiques du Deuxième traité du gouvernement civil. Telle est la cohérence de l'oeuvre lockienne.

## CONCLUSION

Nous avons démontré que l'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique de John Locke possèdent une cohérence certaine. Nous avons montré que sa théorie politique repose entièrement sur sa théorie épistémologique. Désormais, le principe qui veut que chez Locke théorie empirique de connaissance et théorie politique soient des oeuvres dissemblables, voire même opposées l'une à l'autre ne peut plus être un principe valable. Car, selon nous, ce qui fait l'intérêt et la grandeur de cet auteur prolifique, c'est justement la cohérence et la logique qui se trouvent à l'intérieur de son système philosophique, système qui englobe même la force morale de Dieu. Bien sûr, dans leur contenu, l'oeuvre épistémologique et l'oeuvre politique diffèrent, mais dans leur filiation idéologique et théorique, elles sont étroitement liées et forment, nous l'avons vu, le noyau central de l'édifice philosophique lockien. Notre thèse a voulu examiner ce lien idéologique et théorique.

Notre analyse a également tenté de reconstruire toute la philosophie lockienne dans le but de prouver que cette dernière constitue bel et bien un système. Pour ce faire, nous avons tenu compte de cette philosophie dans sa totalité et non dans l'atomisation de ses éléments constitutifs, convaincu que la filiation certaine entre la théorie de la

connaissance et la théorie politique se trouvait à l'intérieur de cette totalité. Ainsi, les éléments clés de l'ontologie lockienne, la théorie épistémologique, la théorie politique et les exigences de la loi de nature devaient être compris dans leur totalité; ils devaient être intégrés dans le système qu'ils constituent. Comprendre la place qu'occupe la théorie empirique de connaissance et la théorie politique à l'intérieur de ce système c'était, à n'en pas douter, mieux saisir leur lien théorique et idéologique.

La théorie épistémologique de notre auteur est, de toute évidence, une théorisation du processus de la connaissance, mais nous avons montré que cette théorisation repose sur une conception spécifique de l'essence humaine. Il est clair pour nous que la théorie épistémologique n'est pas qu'une simple théorisation séquentielle du processus de la connaissance parce qu'elle englobe, dans sa complexité, une ontologie qui détermine et conditionne la théorisation de la connaissance. En effet, concevoir le sujet humain en termes de pouvoirs suppose une théorie du savoir qui rende compte de ces pouvoirs. La théorisation de la connaissance chez Locke repose justement sur l'action et l'interaction des pouvoirs physiques et intellectuels que possèdent les hommes ou du moins, ceux qu'ils sont censés posséder.

Or, un sujet humain conçu essentiellement comme un agent dynamique qui possède l'ultime pouvoir d'exercer ses pouvoirs

ne peut, selon nous, que déterminer la théorie politique de notre auteur. Le contraire serait une incohérence, sinon une inconséquence de la part de Locke. Mais notre analyse prouve l'inexistence de cette incohérence puisque cette "substance immatérielle qui pense" et cet "amas de matière" trouvent leur plus haute incarnation dans le sujet actif et travailleur du Deuxième traité.

Toutefois, les aspects ontologiques de l'oeuvre épistémologique ne sont pas seuls à déterminer l'oeuvre politique. La philosophie lockienne porte en elle une morale qui ne cesse de déterminer les actes de la vie humaine : le travail, la jouissance des biens, les relations avec autrui, l'appropriation et l'accumulation des richesses sont autant de rapports humains qui sont régis, tantôt par la morale protestante, tantôt par les exigences de la loi de nature. Même l'autorité politique, nous l'avons constaté, n'échappe pas aux exigences morales de la philosophie lockienne puisqu'à l'instar des individus, elle est assujettie au code moral de la loi de nature. Bien plus, elle est sur terre, pour ainsi dire, le garant de la morale divine. Sa tâche et son devoir consistent à faire respecter le décret divin qui interdit à quiconque de priver autrui de sa propriété, de sa vie et de sa liberté : l'autorité politique est dans ce monde "l'exécuteur du droit naturel".

On se souvient que l'assujettissement de l'autorité politique aux exigences morales de la loi de nature a pour but de prémunir la société civile contre les abus de pouvoir. Ainsi, l'autorité politique doit se conformer à la volonté divine et faire respecter les droits naturels -- devenus par la force des choses, les droits politiques des individus -- sous peine de perdre sa légitimité aux yeux de Dieu et des hommes. Car à l'instar de la volonté générale, le respect et la défense des droits naturels deviennent pour notre auteur la mesure de la légitimité de l'autorité terrestre. Il ne faut donc pas mésestimer chez Locke la force agissante de la morale divine puisqu'elle encadre étroitement la vie politique des Hommes et surtout, la nécessaire présence de l'Etat.

Mais au-delà du lien ontologique et moral, se trouve le lien théorique qui unit la théorie épistémologique et la théorie politique de John Locke. Ce lien théorique, nous l'avons découvert, c'est la conception du travail. Bien que certains interprètes de l'oeuvre lockienne sachent reconnaître le lien ontologique et moral qui unit la théorie de la connaissance et la théorie politique, ils n'arrivent pas à saisir le lien théorique qui les unit plus étroitement encore.

La contribution originale de cette thèse c'est d'avoir reconstruit la philosophie lockienne à la lumière de ce lien théorique, c'est d'avoir centré notre analyse sur l'aspect concret du travail dans cette philosophie et montré,

finalement, que le travail constitue le pont qui nous permet de passer de l'oeuvre épistémologique à l'oeuvre politique. Comment en sommes-nous arrivés là? Dans la mesure où la relation sujet/objet occupe une place privilégiée dans la philosophie de Locke; dans la mesure où l'interrelation entre le sujet humain et la nature conditionne et détermine la théorie empirique de connaissance et la théorie politique, le rôle actif du travail nous apparaît être la clé de tout le système. Le travail concret constitue bel et bien la relation universelle entre le sujet de la connaissance et l'objet de la connaissance, entre le sujet qui souffre du besoin et l'objet qui comble le besoin.

Mais avant d'arriver à cette notion du travail, notre analyse s'est acharnée à poser les bases ontologiques de la philosophie lockienne non seulement parce qu'elles conditionnent la théorisation de la connaissance et la théorie politique, mais aussi parce qu'elles devaient nous mener, en toute logique, à la notion centrale du travail. Nous avons montré, en effet, que l'individu du Deuxième traité qui possède l'entière liberté de s'approprier la nature, ne possède cette liberté que dans la mesure où sa personne est affranchie de tout déterminisme susceptible d'entraver son travail dans le monde.

Or, le rôle de l'épistémologie lockienne, nous l'avons vu, consiste à balayer hors de l'homme (hors de sa conscience et de son esprit), tous les déterminismes obscurs qui gênent

la libre activité de sa personne. Elle a pour mission de jeter les bases de l'autonomie humaine face à Dieu et face à la nature. C'est justement parce que l'ontologie lockienne pose la nécessaire autonomie de l'être humain dans le monde que l'activité du travail prend une telle importance dans le système philosophique de notre auteur. Ainsi, la prémisse de base de l'ontologie lockienne, c'est d'affirmer l'irréductible autonomie du sujet humain, autonomie qui trouve sa réalité à la fois dans les pouvoirs internes de l'homme et dans la séparation entre l'univers de Dieu et l'univers de l'homme. Car nous avons constaté chez Locke qu'il y a une séparation claire et nette entre le monde de Dieu et le monde de l'homme, entre la volonté de Dieu et la conscience de l'homme. Bref, la philosophie lockienne -- à l'instar de la pensée renaissante -- confirme l'irrémissible silence de Dieu et, par voie de conséquence, l'irrémissible solitude de l'homme. C'est cette solitude, cette césure, dirait-on, qui fonde l'autonomie réelle de l'être humain : elle constitue, assurément, la prémisse de base sur laquelle s'appuie la philosophie lockienne. De plus, elle explique le rejet de la doctrine des idées innées dans l'oeuvre épistémologique de notre auteur.

Le postulat d'un sujet humain libéré des directives épistémologiques de l'au-delà, c'est-à-dire affranchi une fois pour toute de la "vision des choses en Dieu" ne peut aboutir, en effet, qu'au rejet inconditionnel des idées innées que les

adversaires de l'empirisme disaient être gravées en nous par la main de Dieu.

Dans ce cas, s'il n'y a pas d'idées innées, il n'y a pas non plus de principes philosophiques innés, ni d'ailleurs de principes de pratique innés, c'est-à-dire de pratiques sociales innées : à l'intérieur comme à l'extérieur, rien ne détermine la destinée humaine.

Mais dans le cadre d'une théorie épistémologique qui fait reposer la connaissance humaine sur l'existence des idées, le rejet des idées innées prend un sens particulier et conditionne tout le processus de la connaissance. Car, s'il n'y a pas d'idées innées, d'où viennent alors les idées qui sont le fondement de nos connaissances? Nous avons vu que l'expérience sensible, c'est-à-dire la Sensation qui est, précisons-le, l'activité incessante des objets extérieurs sur nos cinq sens fournit à l'esprit la matière première de ses connaissances, les idées simples. Nous avons vu également que la Sensation déclenche l'inéluctable processus de la Réflexion, cette seconde voie par où l'esprit acquiert une grande partie de ses idées. On se rappelle que l'expérience réflexive constitue l'un des pouvoirs actifs de cette "substance immatérielle qui pense". Elle constitue, en fait, le pouvoir imaginaire de l'esprit humain.

Or, le processus de la Réflexion qui, chose importante, ne saurait avoir lieu sans la Sensation, amène

la conscience du sujet pensant. Le sujet, dans un rapport dialectique, prend conscience de sa personne et du monde extérieur. Chaque acte de sensation, affirme Locke, lui fait envisager "des choses corporelles et des choses spirituelles". A travers l'expérience sensorielle, le sujet humain a véritablement conscience de sa substance pensante. Notre analyse a bien montré que l'origine de la conscience du sujet pensant ne pouvait être que l'expérience sensible.

Toutefois, la Sensation ne fait pas qu'activer l'expérience réflexive ou réveiller la conscience du sujet. L'expérience sensible -- et c'est là toute l'importance de la chose -- constitue l'indispensable expérience qui met en marche les facultés de l'esprit. N'oublions jamais que pour Locke, les facultés de l'esprit humain (Entendement, volonté, Raison, etc.,) peuvent bien être des virtualités inhérentes à cette "substance immatérielle qui pense", mais il n'en demeure pas moins que sans l'acte renouvelé de l'expérience sensible, cette substance resterait inactive. Nous avons prouvé, en effet, que sans la perception des idées qui viennent à l'esprit par la voie de la Sensation le processus de la pensée serait irrémédiablement compromis, y compris le processus dynamique et vital de la Raison déductive.

C'est donc dire que la Raison -- à l'instar des autres facultés de l'esprit -- nécessite, pour sa mise en marche, l'activité incessante des objets extérieurs sur nos sens

puisque la Raison travaille sur les idées perçues par l'Entendement. Ainsi, alors qu'il ne peut y avoir ni Réflexion, ni conscience de soi sans la Sensation, il ne peut pas y avoir non plus de processus rationnel sans l'expérience sensible. C'est pourquoi nous avons formulé cette hypothèse de la façon suivante : l'expérience sensible c'est la rationalité du sujet.

Nous arrivons, de cette manière, à l'hypothèse centrale de notre thèse qui veut que la conception du travail dans la philosophie lockienne soit le lien organique qui unit la théorie empirique de connaissance et la théorie politique de notre auteur. Notre tâche consistait à prouver que le travail constitue chez Locke la forme de l'expérience sensible renouvelée du sujet humain.

Pour comprendre une telle hypothèse, il fallait partir du fait suivant : l'expérience sensible constitue l'interrelation entre le sujet et la nature, entre l'esprit et les "objets extérieurs". Cette interrelation qui fournit à l'esprit la matière première de ses connaissances, les idées simples, déclenche, par la force des choses, tout le processus de la pensée, y compris le processus rationnel du sujet.

Mais comme l'être humain est appelé par la nécessité et par les exigences de la loi de nature à se conserver, le travail prend un sens particulier puisqu'assurer la conservation signifie pour l'individu s'activer sur les objets

extérieurs, c'est-à-dire transformer la matière en valeurs d'usage, l'individu demeurant l'unique responsable de sa propre conservation. C'est de cette manière que la nécessité universelle de la conservation entraîne la nécessité universelle du travail.

Ainsi, en sommes-nous arrivés à cette conclusion : le travail de l'individu est une activité incessante sur les objets extérieurs et en tant que sujet pensant en mesure de recevoir et de percevoir des impressions, il tire de cette activité l'essentiel de ses connaissances sur le monde. Le sujet humain trouve donc dans le travail les stimuli extérieurs indispensables à la mise en marche de son esprit. C'est pourquoi notre hypothèse centrale affirme que le travail est l'expérience sensible du sujet pensant. Et comme le travail constitue chez Locke l'essence véritable de l'activité individuelle, il ne fait aucun doute qu'il représente l'expérience sensible renouvelée du sujet. Selon nous, la nécessité de la conservation ne peut que renouveler cette expérience.

Finalement, pour que l'hypothèse centrale de notre thèse soit complète, elle devrait se lire de la façon suivante : le travail c'est l'expérience sensible et l'expérience sensible c'est la rationalité. Notre analyse s'est acharnée à montrer que l'expérience sensible déclenche tout le processus de la pensée dont le processus rationnel du sujet

pensant. Dans ce cas, le travail ne peut être qu'un travail raisonné, le détenteur du travail ne peut être que le détenteur de la rationalité. Mais comme le travail est pour Locke le fondement de la propriété et que cette propriété est, selon ses arguments, du travail accumulé, la propriété constitue alors le visage matériel de la Raison. En elle s'incarne toute la valeur de la rationalité du sujet. Car ce que l'être humain réalise dans le travail, avons-nous expliqué, c'est non seulement la transformation rationnelle de la matière, mais c'est aussi et surtout l'incarnation matérielle de sa propre rationalité. C'est là, selon nous, que se réalise le passage de l'oeuvre épistémologique à l'oeuvre politique; c'est dans le travail raisonné, fondement de la propriété, que se situe le lien organique qui unit la théorie empirique de connaissance et la théorie politique de John Locke.

Or, la précarité des droits naturels dans l'état de nature et surtout les querelles incessantes dues à l'invention de la monnaie ont tôt fait de convaincre les hommes d'instituer une autorité centrale apte à protéger les propriétés; fondements essentiels de "l'ordre naturel" du monde. Et protéger la propriété, c'est non seulement protéger l'incarnation rationnelle du sujet, mais c'est également protéger la Raison universelle puisque la propriété est légitimée par la loi de nature qui est elle-même la Raison universelle.

Comme nous l'avons expliqué auparavant, la tâche ultime de l'autorité politique consiste à faire respecter le décret divin de la loi de nature, à savoir les droits naturels, dont fait partie la propriété. Tel est son devoir ici-bas. Finalement, on pourrait aller jusqu'à dire que le travail, la Raison, la propriété et l'autorité forment le noyau central où se joue et se réalise le passage de l'oeuvre épistémologique à l'oeuvre politique.

Nous croyons avoir accompli une tâche importante en cherchant et en trouvant la cohérence entre la théorie épistémologique et la théorie politique de John Locke. D'autant plus que cette cohérence n'a jamais vraiment été la préoccupation des interprètes de l'oeuvre lockienne. Nous n'avons cependant pas la prétention d'avoir trouvé une réponse définitive à toutes les questions soulevées au cours de ce travail. Dans ce domaine, il reste beaucoup à faire. Mais nous pensons avoir contribué à éclairer la face obscure d'une grande oeuvre. Mais au-delà de cette cohérence, il existe les aspects modernes de la philosophie lockienne.

Le grand mérite de Locke et du libéralisme en général c'est d'avoir, dans un premier temps, subordonné l'existence du pouvoir politique au respect des droits naturels et dans un deuxième temps, limité la prérogative du pouvoir politique, ouvrant ainsi la porte à la notion moderne des droits de l'homme. Mais non content de limiter le pouvoir de l'autorité

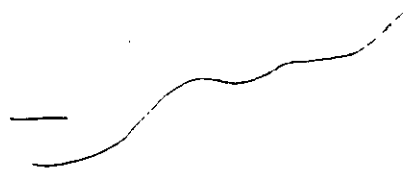
à la seule protection des droits naturels, Locke les fait originer de la loi de nature, produit de la volonté éternelle de Dieu.

Les exigences de la loi de nature sont véritablement dans les plans de Dieu, c'est-à-dire qu'elles font partie de la Création. Rien de plus, rien de moins. C'est pourquoi les droits naturels sont inébranlables et inviolables. Dans ce contexte, quel Etat oserait enfreindre les droits naturels alors qu'ils émanent directement de la volonté divine? Comment l'Etat absolutiste peut-il raisonnablement résister à l'argument libéral des droits naturels?

Pour Locke, lier les droits naturels, qui constituent dans la société civile et même dans l'état de nature des droits humains fondamentaux, au décret divin de la loi de nature, c'est garantir le respect de ces droits. Ceci explique sans doute pourquoi Locke confère aux hommes le droit suprême d'en "appeler au ciel" lorsque l'Etat ne respecte plus les droits naturels des individus. En "appeler au ciel" signifie la possibilité de renverser l'autorité tyrannique; c'est le droit légitime à la révolte. Le chapitre XVIII du Deuxième traité est tout à fait clair à ce sujet. Dans le contexte du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est un droit subversif qui autorise l'action révolutionnaire au nom de la justice universelle établie par Dieu. Mais le plus intéressant dans tout cela c'est que la monarchie absolutiste et le projet

libéral trouvent tous deux leur légitimité dans le ciel, l'un à travers le concept de la monarchie de "droit divin", l'autre à travers le concept "théologique" de la loi de nature. Chacun trouve donc en Dieu la légitimité de sa pensée. Le combat idéologique qui se déroule sur terre puise ainsi ses munitions dans les intentions de l'au-delà.

Ceci nous amène à voir dans le concept des droits naturels du libéralisme européen l'ancêtre idéologique du concept moderne des droits de l'homme. A l'heure actuelle, les droits de l'homme -- que la Révolution française a fait entrer dans l'Histoire -- forment le credo d'une civilisation qui n'a pas fini de faire reposer sa légitimité et son existence sur la philosophie libérale, à un point tel qu'elle dénie et refuse tout autre droit qui ne s'inspire pas des éléments individualistes du libéralisme occidental. Mais tandis que Locke et le libéralisme européen du XVII<sup>e</sup> siècle font originer les droits humains dans le décret divin de la loi de nature et les fondent même sur l'essence humaine, le monde moderne considère ces droits comme un a priori qui, pour être légitimé et justifié, n'a pas besoin de l'intervention d'aucune volonté suprahumaine. A vrai dire, ils "vont de soi". Mais ce qui "va de soi" sans être solidement ancré dans la société des hommes, ne peut être que fragile.



Néanmoins, le concept universel des "droits de l'homme" constitue -- malgré l'utilisation politique que l'on en fait actuellement -- un progrès historique dans la longue marche de l'humanité vers la justice et la liberté. Toutefois, ce concept n'aurait pu voir le jour sans un certain amour de l'homme, sans l'humanisme de la Renaissance. Ainsi, il y a dans l'oeuvre philosophique de Locke un humanisme omniprésent qui, malgré ses limites bourgeoises, célèbre l'homme. Il le célèbre dans ce qu'il a de meilleur : les pouvoirs physiques de son corps et les pouvoirs actifs de son intellect. Ces puissances, enseigne-t-il, doivent être mises au service de l'homme; elles doivent servir à instaurer le bonheur de l'humanité, bonheur qui constitue, aujourd'hui encore et plus que jamais, l'obsession de toute une civilisation.

Si Locke a une leçon à nous donner, c'est dans cet humanisme sans gêne qui le caractérise si bien. Sa plume a toujours trempé dans l'humanisme de son siècle et c'est en son nom qu'il revendique sur terre, plus de justice et plus de liberté. Certes, c'est un humanisme empreint de la morale bourgeoise, mais il doit être reconnu pour ce qu'il a de grand et de bon à offrir. A voir les choses comme elles sont et à lire ce que l'on lit, le retour à un certain humanisme ne pourrait qu'apporter un souffle nouveau dans un monde qui vénère les choses et non les êtres.

## BIBLIOGRAPHIE

### OUVRAGES CITES :

- AARON, Richard, John Locke, London, Oxford University Press, 1971, 366 p.
- ABRAMS, Philip, "The Locke myth", in Past and Present, no. 15 (April 1958), pp. 87-90.
- ARVON, Henri, La Philosophie du travail, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 111 p.
- BLOCH, Ernst, La philosophie de la Renaissance, Paris, petite bibliothèque Payot, 1972, 185 p.
- CRANSTON, Maurice, John Locke, a biography, London, Longmans, 1968, 495 p.
- DUCHESNEAU, François, L'empirisme de Locke, La Haye, édition Martinus Nijhoff, 1973, 259 p.
- FEUERBACH, Ludwig, L'essence du Christianisme, Paris, Maspero, 1982, 526 p.
- GIBSON, James, Locke's theory of knowledge and its historical relation, London, Cambridge University Press, 1968, 334 p.
- GREENLEE, Douglas, "Locke and the controversy over innate ideas", in Journal of the History of Ideas, volume XXXIII, no. 2, (April-June 1972), pp. 251-264.
- GUSDORF, Georges, La révolution galiléenne, Paris, Payot, 1969, tome premier, 404 p.
- HILL, Christopher, The Century of revolution 1603-1714, London and Edinburg, Nelson, 1964, 326 p.
- HOBBS, Thomas, Leviathan, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1982, 728 p.
- HUNDERT, E. J., "The making of Homo Faber: John Locke between ideology and history", in Journal of the History of Ideas, volume XXXIII, no. 1, (January-March 1972), pp. 3-22.

- LEBRUN, François, Le XVII<sup>ème</sup> siècle, Paris, Librairie Armand Colin, 1967, 357 p.
- LEYDEN, W. von, Seventeenth-century metaphysics, an examination of some main concepts and theories, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1968, 304 p.
- LEYDEN, W. von, "La loi, la liberté et la prérogative dans la pensée politique de John Locke", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, no. 2, (avril-juin 1973), pp. 187-203.
- LOCKE, John, Deuxième traité du gouvernement civil, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1977, 246 p.
- LOCKE, John, Essai philosophique concernant l'Entendement humain, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, 603 p.
- LOCKE, John, Essays on the law of nature, Oxford, edited by W. von Leyden, Clarendon Press, 1958, 283 p.
- LOCKE, John, De la Conduite de l'Entendement, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, 117 p.
- MACPHERSON, C. B., La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 1971, 347 p.
- MILAM, Max, "The epistemological basis of Locke's idea of property", in The Western political Quarterly, University of Utah, Salt Lake city, UTAH, volume XX, no. 1, (March 1967), pp. 16-30.
- MOLIERE, Oeuvres Complètes, tome II; Malade imaginaire. Garnier Frères, Paris, édition de R. Jovanny, 1962, 948 p.
- OLIVECRONA, Karl, "Locke's theory of appropriation", in Philosophical Quarterly, volume 14, no. 96, (July 1974), pp. 220-234.
- OSLER, Margaret, J., "John Locke and the changing ideal of scientific knowledge", in Journal of the History of Ideas, volume XXXI, no. 1, (January-March 1970), pp. 3-16.
- PILON, Juliana, "Lockean roots of the ontological principal", in Process Studies, volume 7, no. 3, (fall 1977), pp. 192-198.

- POLIN, Raymond, La politique morale de John Locke, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 305 p.
- POLIN, Raymond, Hobbes, Dieu et les hommes, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 233 p.
- RAPACZYNSKI, Andrzej, "Locke's conception of property and the principle of sufficient reason", in Journal of the History of Ideas, volume XLII, no. 2, (April-June 1981), pp. 305-315.
- ROHBECK, Johannes, "Property and labour in the social philosophy of John Locke", in History of European Ideas, volume 5, no. 1, 1984, pp. 65-77.
- SPECHT, Rainer, "Les idées innées chez Locke", in Archives de philosophie, tome 34, cahier 2, (avril-juin 1971), pp. 245-264.
- SQUADRITO, Kathy, Locke's theory of sensitive knowledge, University Press of America, 1978, 147 p.
- VACHET, André, L'idéologie libérale, Paris, édition Anthropos, 1970, 513 p.
- WALL, Grenvill, "Locke's attack on innate knowledge", in Philosophy, volume 49, no. 190, (October 1974), pp. 414-419.
- WEBER, Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Librairie Plon, 1964, 293 p.
- YOLTON, John W., dir., John Locke - problems and perspectives, edited by J. W. Yolton, Cambridge at the University Press, 1969, 271 p.
- YOLTON, John, John Locke and the way of ideas, Oxford, 1968, 208 p.

#### OUVRAGES CONSULTÉS

- ANDERSON, Robert, Fendel, "Locke on the knowledge of material things", in Journal of the History of philosophy, volume III, no. 1, (April 1965), pp. 205-215.

- APPLEBY, Joyce, Oldham, "Locke, liberalism and the natural law of money", in Past and Present, no. 71, (May 1976), pp. 43-69.
- CARTER, Walter, B., "Classification of ideas in Locke's Essay", in Dialogue, volume II, no. 1, 1963, pp. 25-41.
- DUCHESNEAU, François, "Locke et le savoir de probabilité", in Dialogue, volume XI, no. 2, (juin 1972), pp. 185-203.
- DUMAS, Jean-Louis, "L'individualité humaine selon Locke", in Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, La pensée libérale de John Locke, no. 5, Publications de l'Université de Caen, 1984, pp. 21-29.
- DUNN, J. M., The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the two treatises of government, London, Cambridge University Press, 1969, 290 p.
- ELLOS, J., William, "Lockean perception: discovery and difficulty", in The new scholasticism, volume XXXIX, (July 1965), pp. 323-329.
- JENKINS, J. J., "Locke and natural rights", in Philosophy, volume XLII, no. 160, (April 1967), pp. 149-154.
- MARCUSE, Herbert, Raison et Révolution, Paris, Les éditions de minuit, 1968, 464 p.
- MARCUSE, Herbert, Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, pp. 9-144.
- MARX, Karl, Le Capital, Paris, éditions sociales, 1976, tome I, chapitre XXVII, pp. 520-533.
- MASCHKE, Erich, "La mentalité des marchands européens au Moyen Age", in Revue d'Histoire économique et sociale, Paris, XLIIe volume, no. 4, 1964, pp. 451-484.
- NATHANSON, Stephen L., "Locke's theory of Ideas", in Journal of the History of philosophy, volume XI, no. 1, (January 1973), pp. 29-42.
- ODEGARD, Douglas, "Locke as an empiricist", in Philosophy, The journal of the royal institute of philosophy, volume XL, no. 153, (July 1965), pp. 185-196.

- OEGARD, Douglas, "Locke epistemology and the value of experience", in Journal of the History of Ideas, volume XXVI, (July-Sept 1965), pp. 417-423.
- OLIVECRONA, Karl, "Appropriation in the state of nature: Locke on the origin of property", in Journal of the History of Ideas, volume XXXV, no. 2, (April-June 1974), p. 211-230.
- ROGERS, G. A. J., "Boyle, Locke and Reason", in Journal of the History of Ideas, volume XXVII, no. 2 (April-June 1966), pp. 205-216.
- SCHOCHET, G. J., Life, Liberty, and property: essays on Locke's political ideas, Belmont California, Wodsworth Publishing, 1971, 182 p.
- SQUADRITO, Kathy, John Locke, Boston, Twayne Publishers, 1979, 151 p.
- YOLTON, John, "Méthode et métaphysique dans la philosophie de John Locke", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, no. 2, (avril-juin 1973), pp. 171-185.