



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform 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 microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

AVIS

La qualité de cette microforme 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, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

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

LA THEORIE DE LA LOI NATURELLE CHEZ
LOCKE ET SES SOURCES SCOLASTIQUES.

par Eduardo Andujar

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes Supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du Doctorat en Philosophie

Ottawa, Ontario

Canada 1987



Eduardo Andujar, Ottawa, Canada, 1988.

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 0-315-46707-X



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DE MATIERES

INTRODUCTION

1

CHAPITRE I: L'IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE DANS LA RECHERCHE DES SOURCES DE LA THEORIE DE LA LOI NATURELLE DE LOCKE.

15

Notes du Chapitre I.

36

CHAPITRE II: LES BASES DE LA THEORIE DE LA LOI NATURELLE DANS LES ESSAYS.

40

1. La loi éternelle et la loi naturelle chez Locke. 40

1. 1. L'importance de l'expérience sensible. 43

1. 2. L'expérience d'une loi de l'ordre universel
des choses. 51

1. 2. 1. Ordre des choses et existence de Dieu. 51

1. 2. 2. Ordre des choses et loi éternelle. 55

1. 2. 2. 1. Loi et mesure de l'agir des êtres. 64

1. 2. 3. Ordre des choses et nature rationnelle. 72

1. 2. 4. Ordre des choses et loi naturelle. 79

1. 2. 5. Les lois de l'ordre des choses. 84

2. La loi naturelle comme lumière de la raison et décret
de la volonté de Dieu. 87

2. 1. Loi naturelle et raison. 87

2. 2. Raison de l'homme et volonté de Dieu. 90

2. 2. 1. La nature rationnelle comme expression
de la volonté divine. 96

3. Les sources de la philosophie de la loi chez Locke. 106

3. 1. La doctrine de la loi chez saint Thomas
d'Aquin. 106

3. 2. Les caractères essentiels de la loi dans la
définition de la loi naturelle de Locke. 112

3. 2. 1. La définition de Locke et ses antécédents chez Suarez.	117
3. 3. Loi éternelle et fondement ontologique de la loi naturelle.	123
3. 3. 1. Loi éternelle et volonté de Dieu.	127
3. 4. Les causes de la loi naturelle dans la théorie de Locke.	131
Notes du Chapitre II.	142
CHAPITRE III: <u>LA CONNAISSANCE DE LA LOI NATURELLE.</u>	168
1. Le thème de la connaissance de la loi naturelle.	168
1. 1. <u>Lumine rationis.</u>	170
1. 2. Lumière naturelle et voies de connaissance de la loi naturelle.	174
1. 3. Lumière naturelle et connaissance par tradition.	178
1. 4. Lumière naturelle et connaissance par inscription.	186
1. 4. 1. La loi naturelle est une loi innée.	186
1. 4. 2. La loi naturelle est une loi insérée dans le coeur de l'homme.	189
1. 4. 3. La loi naturelle n'est pas une loi écrite dans l'âme des hommes.	190
1. 4. 4. La loi naturelle et les premiers principes.	199
1. 4. 4. 1. Le refus des premiers principes inscrits ou écrits.	199
1. 4. 4. 2. L'existence des premiers principes pratiques. Quelques références à leur fonction et leur nature.	202
1. 5. Lumière naturelle et connaissance sensible rationnelle.	218
1. 5. 1. Quelques limites de l'exposé de Locke.	218
1. 5. 2. La connaissance de la loi naturelle: connaissance des préceptes de la loi et connaissance de la nature juridique de la norme.	219

1. 5. 3. Le caractère de loi de la norme naturelle.	229
1. 5. 4. Connaissance de la loi naturelle et inclinations naturelles.	240
2. Sources scolastiques de la pensée de Locke.	243
2. 1. Lumière naturelle de la raison et connaissance de la loi naturelle.	249
2. 2. Les principes de la raison pratique.	258
2. 2. 1. Les sens possibles de l'expression "naturel".	260
2. 2. 2. La nature des premiers principes.	264
2. 2. 3. La connaissance des premiers principes pratiques.	270
2. 2. 3. 1. La détermination du premier principe pratique.	273
2. 2. 4. Les préceptes de la loi naturelle et les inclinations naturelles.	277
Notes du Chapitre III.	290
 CHAPITRE IV: <u>LA LOI NATURELLE ET L'OBLIGATION.</u>	316
1. Le caractère obligatoire de la loi naturelle.	316
1. 1. L'importance matérielle du thème de l'obligation.	317
1. 2. La nature de l'obligation.	320
1. 3. La volonté du législateur comme fondement de l'obligation. Signification de cette affirmation.	324
1. 4. La volonté de Dieu et le fondement de l'obligation naturelle.	331
1. 5. Les sources de l'obligation naturelle.	337
1. 5. 1. La distinction entre l'obligation "effective" et l'obligation "terminative".	337
1. 5. 2. Promulgation de la loi et sources de l'obligation.	340
1. 5. 3. Jugement de la raison et obligation.	345

2. Sources scolastiques de la théorie de Locke.	363
2. 1. Pouvoir légitime et obligation.	364
2. 2. La loi et ses effets.	369
2. 3. Le fondement du devoir.	375
2. 4. La constitution de la loi naturelle.	385
2. 5. Perpétuité et universalité de la loi naturelle.	408
Notes du Chapitre IV.	418
<u>CONCLUSION</u>	444
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	448

Introduction

"...l'histoire de la pensée médiévale inclut celle de son influence, comme l'histoire de la pensée moderne inclut celle de ses sources". (Etienne Gilson: Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du Systeme cartésien, Préface, p. 6).

"... la ccupure entre l'évolution philosophique des anciens et tout ce qui dans l'ère chrétienne depuis saint Augustin et jusqu'à nos jours forme les grandes pensées directives, est incomparablement plus rigoureuse que celle qui existe entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne". (Heinz Heimsoeth: Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Introduction, p. 22).

"Quand la philosophie moderne...fait retour, de manière indépendante, à l'Antiquité, ce retour est encore opéré à l'intérieur de la compréhension des concepts fondamentaux de l'Antiquité dont la scolastique avait tracé les grandes lignes". (Martin Heidegger: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Ch, II, p. 150).

"Tous les grands penseurs qui ont constitué la philosophie moderne...avaient reçu une formation scolastique moderne. Même si plus tard ils se retournent violemment contre l'enseignement scolastique et même s'ils reçoivent dans leurs esprits de nouvelles impulsions idéologiques, ils maintiennent cependant, très loin au-delà de ce que l'on croyait jusqu'à maintenant, la connexion avec les idées de la philosophie de l'Ecole et seulement de ce point de vue ils peuvent, en grande partie, être compris. L'évolution de la théorie du Droit naturel moderne doit être aussi considérée dans le cadre de cette connexion. ...L'histoire de la théorie du Droit naturel est, moins qu'aucune

v

“ autre, une succession discontinue de théories contradictoires, mais elle progresse dans l'enchaînement de nouveaux problèmes successifs”. (Hans Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Ch. III, pp.111 et 112).

Bien que traitant de thèmes philosophiques différents, toutes les citations qui précèdent expriment une coïncidence fondamentale au sujet de la grande influence que la philosophie scolastique a exercée sur l'oeuvre des philosophes modernes; influence à laquelle certainement la pensée de Locke n'a pas pu demeurer étrangère. Ces points de vue convergents décrivent aussi, en termes généraux, les présupposés et l'esprit avec lequel nous avons développé les différents sujets contenus dans notre travail.

Cette dissertation est le résultat d'une recherche sur la théorie de la loi naturelle de Locke. Nous nous sommes fixé comme objectifs d'analyser les éléments fondamentaux qui structurent la théorie de Locke et de signaler ses sources doctrinales dans la pensée scolastique sur la loi. C'est à la lumière de ces sources que la théorie de Locke montre, de façon plus nette, sa cohérence et son unité.

L'importance de la théorie de la loi naturelle de Locke a été déjà bien signalée par ses commentateurs. Peu

après la publication des Essays on Natural Law, von Leyden écrivait: "...it is now possible to recognize that Locke's two main bodies of doctrine, namely his political theory and his theory of knowledge, have a common ground and that this lies in his early doctrine of natural law". ("John Locke and Natural Law", Philosophy, vol. XXXI, p. 23).

Dans la Préface à son édition des Essays le même auteur met en relief le caractère central que la notion de loi naturelle possède par rapport à plusieurs doctrines du philosophe anglais et le fait que cette oeuvre de jeunesse de Locke se présente comme la forme primitive d'une partie de l'Essay Concerning Human Understanding. (Essays, Préface, p. V).

John Lenz, pour sa part, qualifie les Essays de "extremely important as an indication of Locke's early thinking and as philosophy in their own right". Leurs contenus nous présentent le point de départ de la pensée philosophique de notre auteur et ils vont constituer en définitive, "his major ethical writing". ("Locke's Essays on the Law of Nature", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVII, p. 105).

Une oeuvre aussi significative dans l'ensemble de la pensée de Locke, et produite à un moment historique carac-

térisé par l'essor des derniers grands traités sur la loi et la justice de la seconde scolastique et la transformation de la théorie du droit naturel vers des formes plus "laïques", présente en elle-même le plus grand intérêt et justifie une étude de ses contenus et de ses origines. Notre travail portera précisément sur la théorie exposée par Locke dans les Essays. A ce motif il faut en ajouter d'autres.

Les Essays constituent le seul travail de Locke où celui-ci expose de façon aussi détaillée sa théorie de la loi naturelle; on peut difficilement obtenir une vision appropriée de sa théorie et une identification adéquate de ses sources à partir des références au thème contenues dans d'autres travaux.

D'autre part, l'analyse du contenu des Essays, loin de rassembler ses commentateurs autour d'une interprétation unanime a donné naissance à des points de vue divergents sur des thèmes considérés comme essentiels à une lecture correcte de la théorie de Locke; tels sa dépendance d'une tradition volontariste ou intellectualiste, sa définition de la loi naturelle qui apparemment présente plus d'une signification dans des sens opposés et la détermination des éléments qui interviennent dans la promulgation de la loi.

Quoique les Essays aient été l'occasion d'établir des relations entre Locke et quelques-uns des membres de

l'Ecole, il nous semble que la question des origines scolastiques de la théorie de la loi naturelle de Locke a été particulièrement négligée. Peu nombreux sont les auteurs qui, dans les dernières trente-cinq années, ont étudié les influences de l'Ecole sur les Essays; dans la plupart des cas ces études provenaient d'un intérêt marginal pour le sujet. Quelquefois, dans leur recherche des sources, les commentateurs ont porté un intérêt presque exclusif à certains auteurs contemporains de Locke qui n'étaient que de très bons compilateurs de thèmes qui appartiennent au corpus de la doctrine de la loi de l'Ecole. Le cas typique est celui de Nathaniel Culverwell à qui von Leyden assigne le rôle de "chief intellectual force behind several of Locke's views on natural law" (Essays, Introduction, p. 42). Cependant, les thèmes qui structurent la théorie de Culverwell et celle de Locke - thèmes que von Leyden mentionne dans ce point de son Introduction - sont quelques-unes des thèses sur lesquelles s'articule la théorie de la loi naturelle de Suarez. Culverwell lui-même, dans son Discourse on the Light of Nature, nous renseigne suffisamment sur ses sources qui ne sont autres que certains traités de l'Ecole, en particulier le De Legibus de Suarez. Pour cette raison, nous croyons que l'analyse de la théorie de Locke à la lumière des influences de l'Ecole peut conduire à une interprétation plus adéquate des Essays.

Tous ces motifs unis à l'intérêt que nous portons autant à la philosophie politique de Locke qu'aux théories de la loi et du droit naturel formulées par les grands penseurs de l'Ecole jusqu'au XVIIe siècle, nous ont motivé dans la réalisation de ce travail et ont orienté la direction de nos recherches.

Le texte de Locke lui-même nous a, en quelque sorte, imposé notre orientation. Nous connaissons l'influence de la pensée scolastique sur la philosophie de Locke par des auteurs tels que Edouard Krakowski(Les sources médiévales de la philosophie de Locke, Paris, 1915), H. Koppers (John Locke und die Scholastik, Berne, 1894) et Walter Euchner (Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt, 1969). D'autres auteurs représentatifs des études sur Locke, James Gibson et Richard I. Aaron par exemple, ont fortement souligné cette influence; bien que, selon ce dernier, la tâche d'une telle recherche fût plutôt du ressort des médiévalistes (R. Aaron: John Locke, p. 8 et 9). Ce qui explique l'absence de travaux sur ce sujet.

Quant au cas particulier des Essays, von Leyden a signalé discrètement l'influence de Suarez et précisé que quelques points traités par Locke surtout dans le 1er et le VIIe essais "betray Thomist influence" (Essays, Introduction, pp. 36 et 37).

Cependant l'incitation la plus importante vient de la lecture du texte des Essays. Nous croyons qu'à la différence des autres travaux importants qui traitent de la loi naturelle et qui sont l'oeuvre des philosophes politiques modernes (Hobbes et Rousseau par exemple); et en dépit de l'absence presque totale de références aux auteurs scolastiques - une seule à saint Thomas -, les Essays de Locke montrent avec clarté l'influence de l'Ecole. Bien qu'ils aient été écrits dans le cadre de préoccupations de l'époque, l'ordre de certains thèmes, la présentation et la solution de plusieurs problèmes centraux de la doctrine de la loi naturelle suivent une orientation que nous qualifions de traditionnelle.

En raison des objectifs que nous nous sommes fixés dans cette recherche, il est normal que nous insistions davantage sur les aspects qui relient la théorie de Locke à celle de l'Ecole; mais - et il nous semble important de le préciser - loin de nous l'idée de considérer Locke comme un scolastique. Locke est un philosophe moderne. Plusieurs thèmes des Essays, absents des préoccupations de l'Ecole, ainsi que sa structure et sa méthode d'exposition, en témoignent bien. Dans un grand nombre de thèmes, et non les moindres, les Essays montrent la continuité historique propre aux grands sujets philosophiques, dont parlent Welzel et Heimsceth. Sans nier les différences, nous insistons préci-

sément sur les similitudes qui caractérisent cette continuité.

Etant donné la nature du sujet à étudier, il convient, nous semble-t-il, d'insister sur les objectifs et les limites de notre analyse.

— La première remarque concerne le titre de notre travail. Il fait référence aux sources scolastiques de la pensée de Locke. Nous sommes conscient qu'en associant presque exclusivement l'expression sources scolastiques - ou Ecole - à la théorie de saint Thomas et à celle de l'Ecole espagnole du XVI^e siècle, nous réduisons arbitrairement la portée d'une période de la pensée philosophique qui est très riche en courants d'origine, de contenus et d'importance diverses. Nous avons choisi cette expression, en dépit de son imperfection, parce qu'elle semble être la seule qui puisse réunir en un seul mot, la synthèse médiévale de saint Thomas et la synthèse plus moderne de Suarez.

— Hans Welzel affirme que le thème de la loi naturelle - ainsi que celui du droit naturel - constituent un problème fondamental qui occupe la pensée des hommes depuis l'antiquité. Loi naturelle et droit naturel accompagnent et nourrissent de façon presque ininterrompue depuis les sophistes, la réflexion ético-politique.

Notre intérêt pour la théorie de la loi naturelle

dé Locke se situe dans ce contexte, de sorte que dans notre explication nous avons insisté sur l'importance de la notion de loi naturelle dans le domaine de la vie pratique.

- Dans notre travail nous avons privilégié l'approche théorique, étant donné qu'une approche historique visant à déterminer une filiation directe des Essays, nous semblait une tâche presque impossible à réaliser. Dans un ouvrage important, et se référant à ce que Locke doit à la pensée scolastique, Bertram Crowe écrivait: "When the subject is the natural law the source-problem becomes peculiarly intractable. So many of the ideas and arguments used were commonplaces of the tradition that, apart from exceptional evidence of a turn de phrase or sequence of thought, one can not trace them with any confidence to one author rather than to another" (The Changing Profile of the Natural Law, The Hague, 1977, p. 237).

L'observation est juste. Des thèmes et des formules dont plusieurs ont leur origine dans la scolastique médiévale, sont repris - dans un contexte historique différent et à la lumière de nouvelles doctrines - dans les innombrables traités sur la justice, le droit et la loi, produits aux XVIe et XVIIe siècles par la seconde scolastique.

Etant donné la profusion de ces travaux, l'effort pour déterminer les textes qui auront servi de sources directes

aux Essays s'avère une tâche presque impossible et, dans un certain sens, improductive.

La relative stérilité d'un tel effort vient du fait que la tradition s'exprime aussi par deux grandes synthèses doctrinales qui résument, en deux moments différents, les plus importants efforts individuels: la première de ces synthèses est l'oeuvre de saint Thomas, spécialement ses traités de la loi et de la justice; la deuxième, en ce qui concerne le droit naturel, est contenue dans les oeuvres de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto et principalement Francisco Suarez. De ce dernier Copleston dit: "In the philosophy of law Suarez was the mediator between the mediaeval conception of law, as represented by Thomism, and the conditions prevailing at the time he wrote. In the light of these conditions he elaborated a legal philosophy and in connection therewith a political theory which in scope and completeness went beyond attained in the Middle Ages and which exercised a profound influence" (A History of Philosophy, Vol. III, p. 380).

Nous ne nous intéresserons pas - sauf dans certains cas - aux auteurs pour ainsi dire mineurs, mais aux synthèses réalisées par saint Thomas et Suarez. Ils sont, sans le moindre doute, parmi les penseurs de l'Ecole, les plus connus de Locke et de ses contemporains.

- Il serait erroné de voir dans les Essays on the

Law of Nature les bases de tout le système lockean, refusant ainsi l'évidence des influences postérieures. Nous croyons que dans les Essays, Locke est encore très influencé par la pensée scolastique: le texte lui-même en témoigne. Certaines données historiques que nous citons dans le premier chapitre, renforcent cette affirmation. Mais, nous savons aussi que dans les années qui suivent immédiatement la préparation des Essays et sous l'influence de Bacon, Gassendi, son ami Boyle et plus tard Bernier et d'autres modernes, Locke va s'éloigner de la philosophie scolastique. Il est évident, que la révolution théorique qui se développe à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle aura une très grande influence sur l'évolution de la pensée de Locke, et qu'une partie des influences reçues dans sa jeunesse vont se diluer progressivement. Dissolution de laquelle sont témoins, à des degrés différents, l'Essay concerning Human Understanding et le Second Treatise of Government. Mais, nous croyons que dans les Essays on the Law of Nature, les effets de cette révolution théorique moderne ne sont pas encore visiblement présents.

Nous avons consacré le premier chapitre à la présentation d'un ensemble de données historiques en vue de montrer la pertinence d'une recherche des origines de la

théorie de la loi naturelle de Locke dans la doctrine scolastique, spécialement dans celle qui a été élaborée par la dite école espagnole du droit naturel, selon l'expression de Kolher reprise par Erik Wolf. C'est pourquoi nous insistons de manière particulière sur l'importance de Suarez.

A partir du deuxième chapitre nous avons divisé chaque chapitre en deux parties. Une première partie est destinée à expliquer la pensée de Locke à partir du texte des Essays. Dans la deuxième partie nous essayons de mettre en relief les origines scolastiques des thèmes traités par Locke. Pour ce faire nous avons cru nécessaire de développer certains aspects de la théorie de saint Thomas ou de celle de Suarez, théories souvent mal connues de ceux qui ne s'intéressent pas de manière directe à la pensée de l'Ecole.

Avec cette division en deux parties nous voulons séparer, d'abord et dans la mesure du possible, ce qui provient du texte de Locke de ce qui est emprunté à la scolastique, pour signaler ensuite, leurs relations, leurs différences ou leur origine commune.

Le deuxième chapitre porte sur certaines notions qui apparaissent dans le premier essai et que nous considérons comme des bases doctrinales de la théorie de Locke.

Elles ont non seulement pour fonction d'introduire à des thèmes développés par la suite, mais elles orientent la lecture du texte. Nous prêtons une attention spéciale à la notion de loi éternelle et aux implications du concept de volonté divine.

Si on tient compte de la valeur hiérarchique que la tradition a assignée à chacun des éléments constitutifs de la loi naturelle, l'ensemble de l'exposé de Locke, dans le premier essai, permet déjà de situer sa théorie dans un courant éloigné du volontarisme théonomique.

Le troisième chapitre est consacré au thème de la connaissance de la loi naturelle. La fonction de la lumière naturelle de la raison, le thème des premiers principes et le caractère juridique de la loi naturelle constituent les points principaux du chapitre.

Dans la deuxième partie du chapitre nous repérons ces mêmes thèmes dans la pensée de saint Thomas et de Suarez.

Le quatrième chapitre traite de la loi naturelle et de l'obligation. Nous y traitons surtout des fondements du caractère préceptif de la norme naturelle et de sa validité universelle. Nous insistons sur le rôle de la volonté divine

— comme condition de la nature juridique de la loi et sur la coexistence de cette volonté et du jugement de la raison dans l'acte de promulgation de la loi. Nous tentons de montrer que dans le sillage de Suarez l'explication de Locke constitue une voie moyenne aussi éloignée du volontarisme théonomique que de l'intellectualisme extrême.

CHAPITRE I

L'importance de la philosophie scolastique dans la recherche des sources de la théorie de la loi naturelle de Locke

Une partie importante de notre travail est consacré aux antécédents scolastiques de la théorie de la loi naturelle chez Locke. Il est normal donc d'examiner -au moins brièvement- s'il y a des éléments historiques qui permettent dès le début d'affirmer la possibilité d'une telle influence.

Dans ce chapitre, notre tâche d'historien de la pensée aura des limites précises: nous nous proposons de signaler une série de faits historiques -quelques-uns mal connus et d'autres oubliés- qui montrent la pertinence d'une recherche des antécédents de la théorie de la loi de Locke dans les travaux de la philosophie scolastique et, plus particulièrement, chez Suarez. Il y a des événements, des circonstances historiques d'importance qui suggèrent, à défaut d'une preuve matérielle, que la doctrine de saint Thomas et de Suarez -qui est celle de l'Ecole- peut avoir joué un rôle important dans la construction de la théorie de la loi naturelle de Locke. L'élément central de notre démonstration reste, par contre, l'analyse et la comparaison de textes que nous effectuons dans les autres chapitres de notre travail.

En 1915, Edouard Krakowski publie son livre Les Sources médiévales de la Philosophie de Locke ¹, un des premiers consacré de façon exclusive à signaler l'influence des doctrines médiévales sur la philosophie de Locke. Dans son étude, Krakowski précise les antécédents les plus importants non seulement de la théorie de la connaissance de Locke, mais encore d'une théologie et d'une angélologie du philosophe anglais. Les noms de Aegidius Colonna, Duns Scot, Guillaume d'Occam, Gabriel Biel et saint Thomas d'Aquin sont associés à différents thèmes de la pensée de Locke. Dans certaines doctrines Locke apparaît comme "un continuateur de saint Thomas, Duns Scot et Suarez" ².

Un grand intérêt pour les thèmes et les auteurs de la tradition serait un trait distinctif de Locke; "bien éloigné du dédain de Descartes pour les penseurs qui l'ont précédé, Locke les étudie, s'en inspire et les critique souvent. Et encore ses critiques portent moins sur les grandes oeuvres elles-mêmes que sur une certaine scolastique qui, croyant enseigner une vérité définitivement atteinte, ne fait en réalité que systématiser et mettre en dogmes les opinions de tel ou tel grand philosophe" ³.

Ces études et ces recherches auraient permis à Locke de faire une distinction entre "une certaine philosophie scolastique" -qui méritait son mépris- et la philosophie des pen-

seurs médiévaux continuateurs de Platon, d'Aristote et d'autres philosophes de l'antiquité⁴. Cette distinction faisait déjà l'objet des efforts de la seconde scolastique.

Le thème de l'oeuvre de Krakowski ne semble guère avoir suscité l'intérêt des commentateurs de Locke. Tout en reconnaissant la dette de l'auteur des Essays envers la scolastique, les travaux les plus importants sur la philosophie de Locke se sont limités à une description très générale des influences. James Gibson, par exemple, a dédié le chapitre VII de son livre à la scolastique dans la pensée de Locke sans préciser une seule source des doctrines de l'auteur des Essays⁵.

Il y cinquante ans Richard Aaron résumait, d'une manière très juste, l'état de la question sur les influences scolastiques dans la pensée de Locke⁶. Il soulignait autant l'absence de travaux à ce sujet que l'intérêt et l'importance d'une telle recherche: "There is indeed no end to the tracing of influences, specially in the case of one (John Locke) whose interest were so wide and catholic. It would doubtless be possible to find sources in Greek thought for much that he says, although there is a little evidence in his works of any close and detailed study of a Greek author. It is clear that he had studied Cicero with much care. Cicero was an important influence on his thought, particularly as the critic of a mate-

rialistic philosophy of life. But his immediate debt to the Middle Age, as one might expect, is greater than any to Greece and Rome. The first philosophy which he had learnt was the scholastic; and it was only gradually, with infinite pains that he found it possible to free himself even partially from its leading-strings. His terms and his central conceptions were derived from scholasticism. He took over bodily its logical framework, its substance and accidents, its modes, its essences, its genus and species, its universals, and particulars. His metaphysics also is scholastic in origin, his conceptions of God and of His relations to the rest of the universe, his conception of man, and of the place which is his in the hierarchy of being. It would be wrong, of course, to say that there was no advance -or, at least, modification- in Locke. He broke away from scholasticism. But it is equally wrong to suppose that he was uninfluenced by his early training. Locke did not start wholly afresh. He built on the traditional foundation bequeathed to him by the schools.. But the problem of Locke's indebtedness to scholasticism is one for the medievalist, and much work remains to be done in this field" ⁷ . Et en parlant de l'oeuvre de Tellkamp Das Verhaltnis John Locke's zur Scholastik, une des rares publiées au cours de ce siècle, Aaron remarque qu'elle est "a sounder work, but still leaves much unexplained. What, for

instance, is Locke's relation to Aquinas, to Nicholas of Cusa, and, most interesting of all, to William of Occam?" ⁸.

Dans un article du The Locke Newsletter de 1984, J. R. Milton actualise la situation sur le problème des influences médiévales dans l'oeuvre de Locke ⁹. Son texte souligne, en d'autres termes, que malgré le passage du temps l'appréciation de R. Aaron garde encore toute son actualité. Milton écrit que "Locke's intellectual relations with scholastic philosophy have often been singled out as a topic that deserves further investigation, but in the event very little work has been done. Most writers on Locke have been content to make a few vague remarks about 'the schoolmen', who are normally left entirely unidentified" ¹⁰. Certains auteurs, d'autre part, semblent être plus enclins à une répétition des préjugés traditionnels qu'à une lecture objective des sources : "the image of scholastic philosophy which they present to the reader has been constructed almost entirely by working backwards from the anti-scholastic jibes and polemics of Locke himself, and of his like-minded contemporaries" ¹¹; ce qui conduit à mettre le thème entre parenthèse ou à montrer une image déformée de la relation de Locke avec l'Ecole.

Le résultat final est moins que satisfaisant. Milton est d'avis qu'il existe un seul essai sérieux consacré à la

recherche des lectures scolastiques de Locke; travail qui en dépit "de certaines omissions et erreurs d'interprétation" constitue un effort remarquable ¹².

Mais les appréciations concernant l'absence de travaux sur les antécédents scolastiques de la théorie de Locke ne font que souligner une certaine unanimité des auteurs sur l'évidence de ces antécédents. On pourrait même utiliser dans ce cas, un argument que Locke applique à l'existence de la loi naturelle ¹³: il est presque évident que les influences scolastiques sur la pensée de Locke existent quand tous le reconnaissent aussi catégoriquement; au moins, tous ceux qui se sont penchés sur la question.

Se référant aux mouvements des idées de la Renaissance F. Copleston écrit: "One might perhaps have expected that the life and vigour of Aristotelian Scholasticism would have been finally sapped by two factors: first the rise and spread of the nominalist movement in the fourteenth century and secondly the emergence of new lines of thought at the time of the Renaissance. Yet in the fifteenth and sixteenth centuries there occurred a remarkable revival of Scholasticism, and some of the greatest names in Scholasticism belong to the period of the Renaissance and the beginning of the modern era. The chief centre of this

revival was Spain, in the sense that most, though not all, of the leading figures were Spaniards" ¹⁴.

Certains problèmes propres au domaine de la philosophie politique et de la philosophie du droit préoccupent de manière particulière les maîtres scolastiques: les relations entre l'Eglise et l'Etat, le pouvoir divin des rois, la source de l'autorité civile, l'hypothèse de l'état de nature, le droit des gens et le thème de la guerre juste ¹⁵. Leurs études et leurs solutions à plusieurs de ces problèmes vont influencer, nourrir et orienter les travaux des modernes: "they systematized and developed mediaeval legal and political philosophy and transmitted it to the seventeenth century" ¹⁶. Ces maîtres sont, en définitive, à l'origine des préoccupations considérées pendant longtemps comme caractéristiques de la philosophie moderne.

Poursuivant les travaux de M. Wundt et de ses prédécesseurs ¹⁷, Hans Welzel affirme que la conception d'une philosophie moderne totalement séparée de la scolastique médiévale a pu surgir seulement dans une époque anti-scolastique où les courants de pensée dominants voient unilatéralement dans l'histoire les présupposés de leur propre pensée. Dans une vision aussi étroite de la philosophie, la seconde scolastique apparaissait comme un phénomène anachronique et circonscrit à l'es-

pace de la péninsule Ibérique ¹⁸.

Cependant une lecture objective des sources du XVII^e siècle, affirme Welzel, nous présente une réalité différente. Loin d'être un mouvement isolé et réduit, la scolastique "est la philosophie dominante au XVII^e siècle dans toute l'Europe; le rationalisme moderne et l'empirisme, limités au début à un cercle très restreint, réussissent à s'imposer seulement à la fin du siècle après une dure controverse avec la scolastique" ¹⁹.

Le développement de la théorie du droit naturel et des théories politiques modernes doit donc être considéré aussi dans le cadre de cette relation entre la philosophie moderne et la philosophie médiévale. Dans ce sens, l'idée que le droit naturel moderne "ait été constitué simplement par l'impulsion de circonstances historiques de l'époque et comme conséquence de l'étude, au XVII^e siècle, des sources stoïciennes, est une conception abandonnée depuis longtemps, en ce qui concerne Grotius ²⁰. Nous reviendrons sur la théorie du juriste hollandais dans les autres chapitres.

La continuité entre la pensée philosophique médiévale et la pensée moderne, se réalise en grande partie à travers le mouvement scolastique développé en Espagne. En ce qui concerne la philosophie du droit, particulièrement le problème de la loi

naturelle et du droit naturel, plusieurs auteurs ont souligné l'importance de la pensée espagnole: Michel Villey, Hans Welzel, Henri Rommen, Scot Brown, Pierre Mesnard, Alois Dempf et d'autres ²¹. Pierre Mesnard affirme, suivant W. Gass, que Francisco Suarez "a été le maître à penser de tous les théologiens, aussi bien protestants que catholiques du XVII^e siècle, et par là son influence a pénétré jusqu'à Leibniz" ²²; "l'importance exceptionnelle de sa théologie morale et de sa philosophie politique apparaît chaque jour davantage" ²³. La philosophie du droit n'a jamais cessé de le reconnaître comme l'un de ses représentants les plus éminents ²⁴. Alois Dempf, pour sa part, signale que la philosophie politique espagnole des XVI^e et XVII^e siècles représente "les idées directrices de l'époque des guerres de religion et de luttes entre les nationalités européennes" ²⁵, période qui se prolonge jusqu'à la deuxième moitié du XVII^e siècle.

Les nombreux traités qui précèdent les ouvrages de l'Ecole classique du droit naturel sont une manifestation claire et objective de la préoccupation de la seconde scolastique pour le problème de la loi et du droit et de sa présence dans le monde culturel européen. Du traité De Potestate Civili de Francisco de Vitoria de 1528, jusqu'au De Legibus ac Deo Legislatore de Francisco Suarez en 1612 (treize ans avant le De Iure Belli ac Pacis de Grotius) il y a au moins quarante oeuvres de

valeur et d'importance variées, entre lesquelles quinze portent le titre De Legibus et dix-sept celui de De Iustitia et Jure ²⁶.

Nous les énumérons brièvement:

Francisco de Vitoria: De Potestate Civili (1528); De Indiis (1529); De Legibus (1533); De Iustitia et Jure (1534). Domingo de Soto: De Legibus (1539); De Iustitia et Jure (1540). Gil de la Nava: De Legibus (1542). Melchor Cano: De Iustitia et Jure (1545). Diego de Covarrubias: Regula Peccatum (1547). Diego de Chavez: De Iustitia et Jure (1548). Vicente Barron: De Legibus (1550). Domingo de las Cuevas: De Legibus (1551). Domingo de Soto: De Iustitia et Jure (1553); De Iustitia et Jure libri X (1554). Miguel de Palacios: De Legibus (1554); De Iustitia (1554). Diego de Covarrubias: Regulae Peccatum, De Regulis Juris lib. sexto Relectio (1554); Quaestionum Practicarum liber unus (1556). Pedro de Sotomayor: De Iustitia et Jure (1556). Juan de la Pena: De Iustitia et Jure (1559). Mancio de Corpus Christi: De Iustitia et Jure (1556). Juan de Guevara: De Iustitia et Jure (1571). Fray Luis de Leon: De Legibus (1571). Bartolomé de Medina: De Legibus (1574). Luis García del Castillo: De Iustitia et Jure (1576). Bartolomé de Medina: De Legibus (1578). Luis de Molina: De Iustitia et Jure (1578). Antonio de Santo Domingo: De Legibus (1579); De Iustitia et Jure (1580). Domingo Banez: De Iustitia et Jure (1580). Domingo de Guzman: De Iustitia et Jure (1582). Juan

Vicente: Quaestiones de Justitia (1583). Francisco Suarez: Quaestiones de Justitia et Jure (1585). Pedro de Aragon: In Secundam Secundae Divi Thomae De Justitia et Jure (1590). Miguel Bartolomé Salon: Commentariorum in disputationem De Justitia et Jure (1591). Luis de Molina: De Justitia tomus primus (1593). Domingo Banez: De Jure et Justitia decisiones (1594). Gabriel Vazquez: De Legibus (1595). Gregorio de Valencia: De Legibus (1603). Francisco Suarez: De Legibus (1603). Gabriel Vazquez: De Legibus (1605). Pedro de Lorca: De Legibus (1609). Juan de Salas: De Legibus, in Primam Secundae S. Thomae (1611). Francisco Suarez : De Legibus ac Deo Legislatore (1612).

Presque tous ces traités sont des volumes de plusieurs centaines de pages. Quelques-uns, comme ceux de Pedro de Aragon, de Luis de Molina, de Domingo de Soto et de Francisco Suarez constituent des ouvrages de plus de mille folios. La plupart ont été édités plusieurs fois en dehors de l'Espagne. Parmi les centres d'édition les plus fréquents citons: Venice, Mayence, Cologne, Lyon, Anvers et Ingolstadt.

Un tel effort d'édition montre que l'intérêt pour les oeuvres de la seconde scolastique était fort et qu'il dépassait le cadre des universités espagnoles. Ces travaux avaient une diffusion assurée partout en Europe. La prolifération d'écoles, de séminaires, d'universités et d'autres centres d'enseignement

dirigés par les ordres religieux engagés dans la Contre Réforme ²⁷, contribuait de façon importante à leur diffusion. Dans ce mouvement philosophique puissant la figure de Francisco Suarez se détache par la magnitude de son oeuvre.

Quant à l'importance de Suarez dans le développement de la seconde scolastique, les interprètes les plus connus sont unanimes à lui reconnaître un rôle capital. Henri Rommen précise les éléments qui permettent de mesurer la valeur de Suarez. Selon l'historien allemand, la seconde scolastique est un mouvement philosophique et juridique qui produit un véritable renouvellement de la pensée. Ses résultats correspondent à trois objectifs ou "missions" dont la scolastique de la Renaissance se serait investie. La première était celle d'expliquer et de préciser certaines doctrines qui étaient contenues virtuellement ou dans un état de développement incomplet, dans les textes des maîtres médiévaux. La deuxième consistait à surmonter le verbalisme stérile et le formalisme vide des discussions sur des sujets artificiels dans lesquels les écoles étaient tombées après la période de la voie moderne nominaliste, rétablissant l'esprit spéculatif propre à l'Ecole et à saint Thomas. La troisième mission visait à incorporer à l'enseignement traditionnel de nouvelles méthodes historiques et

analytiques développées à partir des préoccupations sur l'induel-personnel et le concret-historique qui avaient leur origine dans le climat spirituel de l'époque. Dans ce courant de pensée qui commence avec Francisco de Vitoria et qui continue jusqu'à la deuxième moitié du XVIIe siècle, c'est précisément Suarez qui mène à terme, de la façon la plus complète, ce triple défi ²⁸.

Trois traités constituent le centre de l'oeuvre de Suarez. Sa philosophie de la loi est contenue dans son De Legibus ac Deo Legislatore. Publié en Coimbra en 1612, il "se répand très vite partout en Europe par les éditions de Lyon (1613) et d'Anvers (1613) et devient l'autorité définitive sur le problème des lois. Hugo Grotius appelle Francisco Suarez, le grand maître de la scolastique" ²⁹. L'oeuvre est éditée de nouveau à Lyon en 1619. Deux autres éditions se font à Mayence en 1619 et en 1621. La dernière édition du XVIIe siècle parut à Londres en 1679. C'est ce traité de Suarez qui nous intéresse de façon primordiale pour notre travail. James St. Leger affirme que le De Legibus est, sans aucun doute, "the most complete systematic analysis of the philosophy of law produced by the Middle Ages" ³⁰. Les différentes parutions ont certainement assuré au traité de Suarez une très grande diffusion dans les centres universitaires et culturels européens.

En 1613 Suarez écrit le Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae Sectae Errores, suite à une demande du pape Paul V, pour répondre à l'oeuvre Apologia pro iuramento fidelitatis et à l'Epistola ad principes christianos de Jacques Ier d'Angleterre. Le centre de la controverse était le thème du pouvoir temporel indirect des papes -contesté par Jacques Ier- et un serment d'allégeance que le roi avait imposé à tous ces sujets: "I do further swear that I do from my heart abhor, detest and abjure, as impious and heretical, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope may be deposed or murdered by their subjects or any other whatsoever" ³¹.

Dans son livre Suarez "niait le pouvoir direct des papes sur le temporel, mais il défendait énergiquement le pouvoir indirect". Plus important encore, Suarez combattait "le pouvoir absolu et de droit divin que Jacques Ier s'attribuait, en affirmant que l'autorité civile, dans une monarchie comme dans une république, ne provenait de Dieu que par l'intermédiaire du peuple, du moins lors de la constitution première de chaque nouvel Etat" ³²; ce qui fait de Suarez un précurseur des théories modernes sur la légitimité du pouvoir et l'origine de la société civile ³³. Enfin, Suarez admettait, dans une certaine mesure le tyrannicide ³⁴, soutenu déjà par Juan de Mariana (1537-1624) dans son De rege et regis institutione ³⁵.

Le Defensio Fidei de Suarez n'a pas eu un meilleur sort en Angleterre que celui du livre de Mariana à Paris; il a été aussi brûlé à Londres par ordre de Jacques Ier en novembre 1613, et condamné l'année suivante par le Parlement à Paris. Tous ces événements ont pu assurer à Suarez une publicité certaine au moins en France et en Angleterre.

Cependant, la dimension philosophique internationale de Suarez vient avec ses Disputationes Metaphysicae éditées à Salamanque en 1597. Entre 1597 et 1636, ce livre de 1,426 pp. in folio, est réédité dix-sept fois en différents endroits d'Europe, sans compter les éditions espagnoles. Quatre éditions à Venice: 1599, 1605, 1610 et 1619; quatre à Mayence: 1600, 1605, 1614 et 1630; trois éditions à Cologne: 1608, 1614 et 1620; trois à Genève: deux éditions en 1614 et une en 1636; deux éditions à Paris: 1605 et 1619.

Si nous prenons en considération le caractère de l'oeuvre -un traité de métaphysique- il faut dire que les Disputationes Metaphysicae ont constitué ce qu'aujourd'hui nous appellerions un véritable succès de librairie. Ce succès ne peut être expliqué si ce n'est par l'influence que la métaphysique de Suarez -et la philosophie de l'Ecole en général- exerçait sur les milieux académiques.

Les conflits théoriques entre les différentes écoles

protestantes ont été d'une importance majeure pour la diffusion de l'oeuvre de Suarez: "l'unification dogmatique du luthéranisme et ses querelles doctrinales avec le calvinisme environnant réclamaient une armature intellectuelle plus solide;... la réduction de la philosophie à la dialectique d'Aristote s'était révélée insuffisante à doter le luthéranisme de la Weltanschauung requise pour sa mission culturelle. Toutes ces raisons poussaient à la restauration de la métaphysique et d'une métaphysique conçue avant tout comme ontologie" ³⁶. Suarez vient combler cette lacune doctrinale. Les Disputationes Metaphysicae vont "pendant plus de soixante ans exercer une primauté incontestée sur la philosophie allemande et prolonger jusqu'à Kant leurs répercussions lointaines" ³⁷.

La présence de Suarez ne se limite pas aux universités allemandes; son influence, par la voie de son oeuvre elle-même et à travers ses disciples, pénètre les centres d'enseignement les plus importants de l'Europe. La réédition à Oxford de l'Opus Metaphysicum (1617) -oeuvre qui suit de très près les Disputationes Metaphysicae- du professeur de Giessen, Christoph Scheibler -appelé le Suarez protestant-, réaffirme la présence de Suarez dans les centres académiques anglais ³⁸.

Certaines circonstances de la vie d'étudiant de Locke montrent qu'il a pu connaître, dès ses premières années à Oxford, l'importance de Suarez et peut être une partie de son oeuvre. Henry Fox Bourne témoigne de l'affection de Locke pour John Wallis, un de ses professeurs: "...in his third year, he (Locke) was allowed to study geometry under such a teacher as Dr. John Wallis, the Savilian professor from 1649 till 1703. A man of exemplary life, broad sympathies and comprehensive genius, Wallis exercised upon the young men at Oxford, and upon Locke among the number, a wider and deeper influence than grew merely out of his university lectures, although the subjects of those lectures were more deep and wide than might be supposed from the modern application of the word geometry"³⁹. Locke suivait volontairement les cours de Wallis, lequel à l'époque "avait déjà acquis une grande réputation comme mathématicien, surtout par son Arithmétique des Infinis (1655)"⁴⁰; quoique l'intérêt de Locke pour l'enseignement de Wallis aurait été motivé moins par les mathématiques que pour d'autres préoccupations intellectuelles, telles que la théologie ou la philosophie, disciplines où Wallis excellait⁴¹.

Wallis avait sûrement une connaissance approfondie de la philosophie de Suarez qui lui permettait de discuter et de critiquer quelques-unes des thèses du philosophe espagnol, notamment celle de la possibilité de l'existence d'accidents

séparés de la substance, opinion dont Suarez trouve la confirmation dans l'Eucharistie ⁴².

Wallis semble avoir eu pendant longtemps un intérêt particulier pour la philosophie de Suarez; il avait déjà soutenu à Cambridge, en 1638, une thèse contre des positions du philosophe espagnol qui sera publiée à la suite de son Institutio Logicae en 1687 ⁴³.

Il n'est pas impossible que dans ces entretiens avec Wallis, Locke puisse avoir connu certains aspects de l'oeuvre de Suarez; il se peut aussi que ceux-ci aient suscité chez le jeune Locke l'intérêt d'approfondir ses connaissances de la philosophie suarezienne.

Il y a d'autres évidences du contact de Locke avec la philosophie de l'Ecole. Nous avons déjà cité l'Opus Metaphysicum de Christoph Scheibler (1589-1653).

L'oeuvre de Scheibler était bien connue de Locke. Il est un des auteurs qui apparaît sur une liste de livres que Locke recommandait à ses élèves pendant la période de Mai 1661 à Mars 1662 ⁴⁴.

Un autre document de la Collection Lovelace nous informe d'une série de livres sur la philosophie scolastique qui étaient des textes pour les élèves pendant la période 1652-1660 : "there are fewer mentions of English authors and in

t/

their place appear the names of several of the Spanish and Portuguese writers; and even of three of the medievals: Aquinas, Duns Scotus and Gille de Rome" ⁴⁵. De toute évidence la liste fait référence à des auteurs qui appartenaient à la seconde scolastique et qui étaient presque des contemporains de Locke: "a large majority of the books of scholastic philosophy read in Oxford during Locke's early years there were less than a hundred, and usually less than fifty, years old" ⁴⁶.

Nous avons une preuve matérielle de l'influence de Suarez et de l'Ecole en général sur les auteurs contemporains de Locke, dans An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature de Nathaniel Culverwell ⁴⁷. Les "autorités" de référence dans le long travail de Culverwell sont saint Thomas, Aristote, Platon et Suarez.

Dans les chapitres IV, V, VI et VII où Culverwell traite de façon primordiale de la loi, les citations de saint Thomas, de Suarez et d'autres membres de l'Ecole sont très fréquentes. L'exposé du thème lui-même a une structure et suit un ordre qui est celui des traités de la philosophie scolastique:

- Chapitre IV: Of the nature of Law in general.
- Chapitre V: Of the Eternal Law.

- Chapitre VI: Of the Law of Nature in general.
- Chapitre VII: The extent of the Law of Nature.

Les éditeurs du texte de Culverwell, d'autre part, mettent en relief de façon non équivoque et en détail, l'énorme influence de l'Ecole en général et de Francisco Suarez en particulier, sur celui que von Leyden considère comme une des sources les plus importantes des Essays de Locke ⁴⁸.

Se référant au thème de la loi, Greene et MacCallum écrivent: "Chapters IV through VII of the Discourse examine the nature of law itself, the eternal law and the definition and extent of natural law. These chapters contain the philosophic keystone of the work, and support the views of the light of reason and its place in the divine economy which form the substance of later sections. Culverwell follows the arguments of Suarez on these questions, while omitting many of his subtleties and distinctions, and accepts his definitions and conclusions virtually without exception ⁴⁹. Quant au VIIe chapitre en particulier, les éditeurs soulignent que "the conclusions of many chapters of lengthy disputation in Suarez's De Legibus are condensed in Culverwell's seven page review. On all of these topics Culverwell in great part simply accepts and summarizes Suarez's views" ⁵⁰.

Nous croyons que la doctrina de l'Ecole est présente dans les Essays de Locke avec moins d'évidence peut être que dans le Discourse de Culverwell, mais certainement avec autant de force.

NOTES DU CHAPITRE I

1. Edouard Krakowski: Les Sources médiévales de la philosophie de Locke. Jouve et Cie, Editeurs, Paris, 1915.
2. Edouard Krakowski: Op. Cit., p. 204.
3. Edouard Krakowski: Op. Cit., pp. 203-204.
4. Edouard Krakowski: Op. Cit., p. 204.
5. James Gibson: Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. University Press, Cambridge, 1917.
6. Richard Aaron: John Locke, Clarendon Press, Oxford, 1937.
7. Richard Aaron: Op. Cit., p. 8.
8. Richard Aaron: Op. Cit., p. 9.
9. J. R. Milton: "The Scholastic Background to Locke's Thought". The Locke's Newsletter, n. 15, 1984, pp. 25 à 34.
10. J. R. Milton: Op. Cit., p. 25. L'auteur cite aussi le cas de James Gibson qui "even managed without evident embarrassment to write a Chapter of Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations on "Locke and Scholasticism" without mentioning one single scholastic philosopher by name" (Ibid.).
11. Ibid.
12. Il s'agit de la thèse de W. H. Kenney: John Locke and the Oxford Training in Logic and Metaphysics, St. Louis University, 1959 . Cf. Milton, Op. Cit., p. 25.
13. Essays, I, f. 17, p. 114. "Il est évident que la loi existe quand tous en discutent aussi vivement" ("...imo vero magis efficitur esse hujusmodi legem, cum omnes de lege ipsa tam acriter contendunt").
14. Frederick Copleston: A History of Philosophy. Image Books, New York, 1985, Livre I, Vol. III, p. 335.
15. Frederick Copleston: Op. Cit., pp. 346 à 352. Aussi Henri Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. Version française de E. Marry, Egloff, Paris, pp. 81 à 92.
16. Frederick Copleston: Op. Cit., p. 352.
17. Hans Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Version espagnole de F. G. Vicens, Aguilar, Madrid, 1979. Welzel suit les travaux de M. Wundt, Peter Petersen, Karl Eschweiler et Ernest Lewalter sur l'influence de la scolastique.

tique espagnole en Allemagne au XVII^e siècle.

18. Hans Welzel: Op. Cit., p. 110.
19. Hans Welzel: Op. Cit., pp. 110 et 111.
20. Hans Welzel: Op. Cit., p. 111.
21. Hans Welzel: Op. Cit., Chap. III; Henri Rommen: Op. Cit., Chap. III; Henri Rommen: Die Staatslehre des Franz Suárez, Version espagnole, Madrid, 1951; Pierre Mesnard: L'Essor de la Philosophie politique au XVI^e siècle, Vrin, Paris, 1977, L. V, chap. II et L. VI, chap. I et III; Alois Dempf: La Filosofía Cristiana del Estado en España, Rialp, Madrid, 1961; James St. Leger: The "Etiam si daremus" of Hugo Grotius, Pontificium Athenaeum Internationale Angelicum, Rome, 1962; J. Brown Scott: The Catholic Conception of International Law, Georgetown University Press, Washington, 1934; Michel Villey: Histoire de la Philosophie du Droit, Paris, 1975.
22. Pierre Mesnard: Op. Cit., p. 617.
23. Pierre Mesnard: Op. Cit., Supplément Bibliographique, p.17.
24. Pierre Mesnard: Op. Cit., p. 617.
25. Alois Dempf: Op. Cit., p. 75.
26. Avelino Folgado: Evolution Histórica del Derecho subjetivo. El Escorial, Madrid, 1960, pp. 26 à 36. Luciano Pereña: Introduction au De Legibus de Fray Luis de Leon. Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid, 1963, pp. LXXXII à LXXXVI.
27. Joaquín Iriarte: "La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco". Razón y Fé, 1948, pp. 229 à 263.
28. Henri Rommen: "Variaciones sobre la Filosofía jurídica y política de Francisco Suárez". Pensamiento, Vol. 4, 1948, pp. 493 à 507.
29. Luciano Pereña: Estudio Preliminar, De Legibus (Francisco Suárez), C.S.I.C., Madrid, 1971, p. LV.
30. James St. Leger: Op. Cit., p. 96.
31. J. Brown Scott: Op. Cit., pp. 269 - 270.
32. Leon Mahieu: François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie. Desclée de Brouwer, Paris, 1921, pp. 70 et 71.
33. Francisco Alvarez: Introducción a la Defensio Fidei (Francisco Suárez). Instituto de Estudios Políticos, Madrid,

L970-1971, pp. XXII à XXXI.

34. Leon Mahieu: Op. Cit., p. 71.
Le silence de Locke sur l'oeuvre de Suárez peut être expliqué par le climat d'hostilité -en France et en Angleterre spécialement- envers le philosophe espagnol, dû à la publication de son Defensio Fidei. C'est l'hypothèse de James Brown Scott au sujet de l'absence de références à Suarez dans le De Iure Belli ac Pacis de Grotius, surtout si on considère la grande influence de l'auteur du De Legibus sur ce dernier. J. Brown Scott: Op. Cit., pp. 260 à 279. Voir aussi James St. Leger: Op. Cit., pp. 105 à 110, et J. Larequi: "Influencia suareciana en la filosofía de Grotius", Razón y Fe, Madrid, n. 88, 1929, pp. 226 à 242.
35. Juan de Mariana: De rege et regis institutione (1599). Sujet d'une grande polémique, l'oeuvre de Mariana a été condamnée par le Parlement de Paris à être brûlée (1610).
36. Pierre Mesnard: "Comment Suarez se trouva placé dans le sillage de Suarez". Archives de Philosophie, Vol. XVIII, 1948, p. 28.
37. Pierre Mesnard: Op. Cit., p. 22.
38. Joaquín Iriarte: Op. Cit., pp. 246 à 263.
39. Henry Richard Fox Bourne: The Life of John Locke. Scientia Verlag Aalen (Reprint of the Edition London 1876), 1969, Vol. I, p. 48.
40. H. Ollion: La philosophie générale de John Locke. Félix Alcan Editeur, Paris, 1908, pp. 71-72.
41. H. Ollion: Op. Cit., p. 72.
42. Cf. H. Ollion: Op. Cit., pp. 78 et 79.
43. H. Ollion: Op. Cit., p. 79, note 1.
44. Ms. f.11 fol. 8r-11v dans la Collection Lovelace. J. R. Milton, de qui nous avons l'information, inclut le Ms. f.11 dans un groupe de quatre manuscrits d'une importance particulière pour la connaissance des lectures scolastiques de Locke, pendant ses séjours à Oxford. (J. R. Milton: Op. Cit., p. 28).
45. Il s'agit du Ms. e. 17 pp. 44 à 48. Cf. J. R. Milton: Op. Cit., p. 29.
46. Ibid.
47. Nathaniel Culverwell: An Elegant and Learned Discourse of

the Light of Nature. Ed. Robert Greene et Hugh MacCallum.
University of Toronto Press, Toronto, 1971.

48. W. von Leyden: Essays, Introduction, pp. 39 à 43.
49. R. Greene et H. MacCallum: Discourse of the Light of Nature, Introduction, p. XXIII.
50. Ibid. p. XXIX .

Chapitre II

Les bases de la théorie de la loi naturelle dans les Essays.

1. La loi éternelle et la loi naturelle chez Locke.

Dans le premier Essai, Locke semble travailler le thème de la loi naturelle de la façon la plus générale. Von Leyden signale à ce sujet, que le premier des huit essais constitue une introduction générale aux aspects de la loi naturelle qui seront étudiés avec plus de détails dans les essais suivants: "The first essay...serves as a general introduction: arguments to prove the existence of a law of nature are stated haphazardly and in a rather rudimentary fashion before being taken up again and developed in the main body of the work ¹". Mais, si on examine d'un peu plus près le contenu de ce premier essai, en tenant compte de la structure des nombreux autres traités sur la loi naturelle qui ont été produits en Europe pendant le siècle qui précède l'oeuvre de Locke, nous nous apercevons que cette introduction générale de laquelle nous parle von Leyden où certains éléments semblaient être développés trop légèrement, constitue une partie significative du texte. Il est évident

que si nous prêtons attention à l'exposé de sa pensée sur la loi naturelle même, le traitement que fait Locke du sujet dans cet essai est effectivement rudimentaire. Cependant, si nous considérons cet exposé comme un effort pour présenter quelques notions autour desquelles va se structurer le développement postérieur du thème, celui-ci manifeste sa véritable importance. Il nous semble que le texte exprime effectivement, l'intention de l'auteur d'établir quelques fondements premiers qui constitueront le cadre de référence dans lequel Locke va développer sa doctrine. En tant que fondements, les éléments doctrinaux présentés par Locke dans ce premier essai, devront servir de guide pour l'exposé de sa pensée dans les autres essais ainsi que pour notre lecture et notre interprétation du texte. Ils assurent, d'une certaine façon, l'unité des différentes parties. De là l'importance de regarder ce premier essai, non comme une introduction au problème de la loi naturelle sans trop de conséquences, mais plutôt et quelque peu paradoxalement, comme un rapprochement initial à des sujets particulièrement significatifs dans le cadre d'un exposé doctrinal sur la loi naturelle. Cette manière de commencer le traitement du thème n'est pas nouvelle. Dans la plus grande partie des traités antérieurs, les développements sur la loi naturelle même étaient précédés par une analyse moins particulière de la loi en

général et de ses fondements; nous parlons ici des très nombreux travaux sur le thème, produits dans le cadre de la tradition scolastique.

Pour l'examen de ce premier essai nous retenons deux notions qui nous semblent de la plus grande importance. Une première qui est implicite dans l'exposé de Locke et qui se rattache à sa conception d'un ordre universel créé; il s'agit de l'affirmation de ce que nous appellerons une loi universelle qui mesure la vie et les mouvements des êtres finis. Locke ne consacre pas une partie de son travail, de façon spécifique, à l'exposé de cette loi mais elle apparaît comme un point de référence important tout au long de ses Essays et de manière particulière dans le premier. En effet, la loi de l'ordre de l'univers se présente, suivant une vieille tradition, comme le véritable fondement de la loi naturelle. Donc, si d'une part cette limitation dans l'oeuvre de Locke - absence d'un traitement spécifique de la loi universelle - nous exonérerait de développer un sujet étroitement lié à la problématique de la loi naturelle, d'autre part le caractère de fondement que Locke concède à cette loi ? universelle nous oblige à nous étendre sur son importance et sur les conséquences qui résultent de son affirmation, pour la compréhension de la loi naturelle elle-même. Notre analyse essayera de rendre visible sa nature et sa valeur.

La deuxième notion que nous voulons retenir est celle de loi naturelle. Ici Locke nous donne une définition de la loi naturelle et une série d'éléments doctrinaux étroitement liés à celle-ci. Nous prêterons une attention spéciale à la notion même de loi naturelle, à celle de lumière naturelle de la raison et aux implications du concept de volonté divine.

1. 1. L'importance de l'expérience sensible.

Au début du premier essai, Locke établit une relation entre Dieu, l'Auteur de la création, la loi naturelle et la raison humaine exprimée dans des termes qui ressemblent à une des preuves de l'existence de Dieu formulées dans la tradition médiévale. En effet, plusieurs auteurs ont signalé le fait que Locke commence son premier essai par une preuve de l'existence de Dieu quoique sans préciser la signification de cette preuve dans l'ensemble de l'exposé de Locke. J.W. Gough signale que, "The first essay, of which the title is 'Is there a Rule of Morals, or Law of Nature, given to us? Yes', opens with a demonstration of the existence of God, based on the argument from design, and there follows five arguments in support of the existence of this law²". John Lenz affirme, à ce sujet, que "the theological

base" de l'éthique de Locke et "some pretty dubious proofs of God's existence", avec bien d'autres aspects présentent des problèmes sérieux ³. Von Leyden, dans la partie de son introduction aux Essays où il analyse les arguments exposés par Locke dans le premier essai, ne prend pas cette preuve de l'existence de Dieu en considération ⁴. Raymond Polin, contrairement à Gough, ne voit pas une preuve de l'existence de Dieu dans la partie initiale du premier essai. L'existence de Dieu et l'existence de la loi naturelle sont pour Locke, selon Polin, deux faits évidents ⁵. Dans un autre travail au sujet de la loi naturelle chez Locke ⁶ W. von Leyden se réfère à cet argument avec plus de détails. Il considère une telle preuve de l'existence de Dieu comme le premier pas d'un argument destiné à conduire la raison vers la connaissance de la loi naturelle à partir des données de la perception sensible. Il reprend l'argument de Locke de la manière suivante: "Our senses tell us not only of bodies and their motions but also of beauty and regularity in all parts of the world. Since this beauty and regularity must be the result of some superior design, reason infers the existence of a most wise and powerful Creator... Locke goes on to show that since God is not only powerful but also wise, He has designed the world for some purpose and that we find in everything a definite rule or pattern appropriate to its

nature. God's purpose in creating man was that he should live according to reason. Two particular functions he is intended to perform are to worship God and to live in society with other men ⁷ "

La description de von Leyden semble indiquer que le pouvoir et la sagesse de Dieu sont, d'une certaine manière, la garantie que le monde possède une finalité, un propos et en conséquence, que chaque être - l'homme inclus - a une règle d'agir propre à sa nature. La réflexion de Locke à ce sujet suivrait un mouvement qui va, dans un premier temps, des choses vers Dieu et dans un second moment de Dieu à l'existence d'une loi naturelle, d'une norme d'action appartenant à chaque créature. Le résultat final de cette démarche permet à Locke d'établir l'existence d'un Législateur universel auquel l'homme est assujetti et l'existence d'une loi de la nature qui constitue l'expression de la volonté de ce Législateur. La façon dont cette loi de la nature est connue, son statut de loi de la raison et la possibilité d'une justification rationnelle de la loi naturelle, tant chez Locke que dans les théories de la loi naturelle, sera l'objet de l'analyse et de la critique de von Leyden tout au long de son article. Ces aspects ne retiennent pas notre intérêt immédiat ; nous voulons d'abord mettre en évidence et commenter quelques-unes des conclusions de von Leyden au sujet de cette 'preuve' de l'existence de

Dieu qui apparaît dans le premier essai de notre auteur; preuve que, d'autre part, nous trouvons explicitée davantage dans le quatrième essai où Locke traite de la loi naturelle et de l'expérience sensible. Nous essayons de cette manière et à partir d'une critique (celle de von Leyden) de la pensée de Locke sur la loi naturelle, de faire une première approche des fondements de la théorie de Locke et des influences possibles que l'auteur des Essays a subies.

La première conclusion importante signalée par von Leyden à ce sujet, c'est que la totalité de l'argument de Locke est dérivée de la pensée scolastique. Cette dépendance est si grande qu'il n'y a rien d'original dans la proposition de Locke sauf le rôle qu'il donne à la perception sensible⁹. En effet, tant l'existence de la loi naturelle que les commandements de cette loi sont connus par l'homme au moyen d'une action conjointe de la raison et de l'expérience sensible¹⁰. L'expérience d'un ordre universel immuable et l'affirmation par la raison de l'existence d'une cause première de cet ordre sont le point de départ du processus discursif de Locke pour arriver à l'affirmation d'une loi naturelle.

Nous voudrions aller encore plus loin; l'importance que Locke donne à la perception sensible est-elle un trait véritablement original de sa pensée? Nous ne le

croyons pas; c'est précisément ce trait qui nous permet de soupçonner que Locke reste lié, au moins en principe, aux fondements d'une gnoséologie plutôt traditionnelle, comme celle de l'Ecole. Héritée d'Aristote, la théorie de la connaissance de la grande tradition médiévale thomiste reste établie sur le principe nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Les preuves de l'existence de Dieu elles-mêmes, n'échappent pas à cette exigence sans exception de la connaissance humaine. Les deux caractéristiques les plus significatives de ces preuves sont, précisément, leur fondement dans l'expérience sensible et leur support dans le principe de causalité.

C'est ainsi qu'une deuxième conclusion de von Leyden, à savoir, que le choix de Locke de l'argument Ad terminum est due au fait que cet argument - contrairement aux autres preuves de l'existence de Dieu¹¹ - est dérivé de l'expérience sensible, ne sert pas à justifier le choix de Locke. Si en effet, la préoccupation de Locke avait été de démontrer l'existence de Dieu à partir de l'expérience sensible, toutes les preuves considérées comme traditionnelles - et nous parlons spécifiquement des cinq Viae systématisées par saint Thomas - auraient servi à ses propos. Sauf l'argument appelé ontologique - soumis à la critique - toutes les preuves sont a posteriori; elles se développent à

partir d'un effet perçu sensiblement en vue de démontrer sa cause: "de cette manière en partant d'un effet quelconque on peut démontrer sa cause (si tel effet est mieux connu par nous), parce que comme l'effet dépend de la cause, si l'effet existe il est nécessaire que la cause le précède. Par conséquent, même si l'existence n'est pas évidente pour nous per se elle est démontrable par les effets que nous connaissons ¹²". Démonstrations qui, contre toute interprétation simpliste qui confondrait leur portée, ne nous donnent pas une connaissance de l'essence de Dieu, mais une connaissance - conforme à notre nature - de son existence: "...même si par les effets disproportionnés à une cause il n'est pas possible d'avoir une connaissance parfaite de celle-ci, par un effet quelconque on peut démontrer sans aucun doute l'existence de sa cause. De cette manière, il est possible de démontrer l'existence de Dieu par ses effets, bien qu'à partir de ceux-ci nous ne puissions le connaître d'après son essence ¹³".

Ce rapprochement entre la tradition médiévale et Locke nous met en face d'une nouvelle voie d'interprétation que von Leyden n'exploite pas, à savoir, l'interprétation de la pensée de Locke à la lumière des influences reçues de la tradition qui le précède. Influences qui, d'autre part, non seulement semblent être évidentes tel que l'affirme

von Leyden lui-même, mais qui affectent la pensée de Locke au niveau de ses principes. Quand ce commentateur signale, à propos de la théorie de Locke, que c'est au moyen de la coopération de la raison et de la perception sensible que la loi naturelle est découverte, il énonce un principe de base distinctif de la gnoséologie transmise par l'Ecole; "par quel moyen connaissons-nous la vérité? Seulement par l'expérience? Non. Par la raison seulement? Non plus, mais par l'expérience et la raison conjointement ¹⁴". Ce principe est énoncé explicitement par Locke lui-même dans le quatrième essai quand il signale que la totalité de la matière du discours rationnel est apportée primairement par les sens ¹⁵. La connaissance de la loi naturelle est l'oeuvre de la raison, mais le point de départ de la totalité de cette connaissance rationnelle sont les objets de l'expérience sensible ¹⁶. Sans les données des sens, la raison se trouve à la place d'un architecte qui n'a pas les matériaux nécessaires à la construction d'un édifice ¹⁷. L'utilisation adéquate de ces deux facultés apparaît comme la voie de la découverte de la loi naturelle. Locke semble ainsi se ranger, au moins en ce qui concerne ce point, du côté de ceux pour qui, toute dissociation trop radicale de la connaissance sensible et de la connaissance

intellectuelle ne saurait expliquer adéquatement l'appréhension humaine du réel. "La connaissance humaine, faut-il affirmer avec Aristote et en conformité avec l'expérience, est, de façon indissoluble, sensible et intellectuelle: point de réalisme solidement établi en dehors de la reconnaissance de ce fait primitif ¹⁸ ".

Malheureusement, la suite de l'analyse de von Leyden est orientée vers un cadre théorique qui nous semble quelque peu étranger au contenu des Essays, et c'est la raison par laquelle l'argumentation présentée par Locke apparaît comme une série d'inférences illégitimes et en dernier lieu comme un discours incompréhensible ¹⁹ .

La difficulté réside dans l'abandon du cadre théorique dans lequel la doctrine de Locke a été conçue. Une lecture possible mais éloignée des préoccupations de Locke et des influences qui pèsent sur lui, toute légitime et enrichissante qu'elle est, nous fait perdre le Locke historique et rend difficile la compréhension de sa théorie ²⁰ . Il reste quand même que la critique de von Leyden fait apparaître certains éléments doctrinaux de la théorie de Locke qui suggèrent son rapprochement à une tradition d'origine aristotélicienne prolongée en fait par la pensée scolastique. C'est précisément dans cette voie que nous ferons la lecture et l'interprétation du texte.

1. 2. L'expérience d'une loi de l'ordre universel des choses.

1. 2. 1. Ordre des choses et existence de Dieu.

Une considération de l'ensemble de l'exposé de Locke dans ce premier essai nous oblige à nous demander si nous sommes confrontés à une preuve de l'existence de Dieu, c'est-à-dire, si l'intention de Locke était de prouver l'existence de Dieu comme condition préliminaire à la démonstration de l'existence d'une loi naturelle; ou s'il s'agit plutôt de l'utilisation d'une sorte de variation de l'argument Ad terminum dans un sens purement instrumental et au service de son exposé.

Les doctrines de la loi naturelle ont été presque toujours reliées à l'oeuvre d'un Législateur divin posée comme le fondement dernier de la loi. Mais l'affirmation d'une règle des actions des êtres naturels résulte d'un fait d'expérience, d'une constatation. La démonstration de l'existence de Dieu n'est pas une condition nécessaire pour que la référence à une norme naturelle soit nantie de sens. Cette condition nécessaire est celle que semble affirmer John Dunn quand il analyse la partie initiale de l'exposé de Locke et signale: "the ground that we have for believing in a law of nature is the existence of God. And the grounds we have for

believing in the existence of God (never one of Locke's more impressively orchestrated themes) seems flaccid in the extreme ²¹ ". L'affirmation d'une mesure de l'agir des êtres serait la conclusion d'un mouvement de réflexion qui va de Dieu aux choses. L'existence d'un maître de l'univers constitue la garantie que le mouvement des êtres et l'ordre auquel toutes les choses semblent être soumises ont une finalité et répondent dans leur ensemble à une sorte de plan universel qui les inclut et les détermine.

Cependant, l'exposé de Locke suit une direction exactement contraire. Les bases qui permettent à Locke d'affirmer l'existence d'une loi de l'agir des êtres ne se trouvent pas immédiatement en Dieu, mais chez les êtres eux-mêmes. Même si l'existence d'un Législateur premier constitue le fondement métaphysique de la loi naturelle - autant chez Locke que chez ses précurseurs - l'existence de la loi naturelle et l'existence de Dieu sont les objets de deux démarches de la pensée quelque peu différentes; dans un ordre de succession, la perception d'un ordre universel des choses et d'une règle des mouvements pour les êtres finis précède la démonstration de l'existence de Dieu. Cette perception résulte de l'expérience courante des choses de laquelle - utilisant l'expression de Locke - il serait une erreur de douter. Expérience qui a posteriori nous

amène à la question qui suit presque naturellement, à savoir, celle de l'existence d'un auteur de la nature.

Il nous semble que Locke n'a pas l'intention formelle de faire une démonstration de l'existence de Dieu. Car si c'était le cas, nous serions d'accord avec John Dunn quand il qualifie la preuve de "...intellectually perfunctory and emotionally flat ²²". L'existence de Dieu est affirmée dans le premier paragraphe du premier essai: "Puisque Dieu se montre à nous présent partout et qu'il s'impose à la vue des hommes tant dans les mouvements constants de la nature que dans le fréquent témoignage des miracles d'un autre temps... ²³". L'objet des Essays est la loi naturelle et le but du premier est, conformément à la question posée comme titre, de savoir s'il y a une loi naturelle ou une règle morale pour la créature rationnelle. Il ne s'agit pas ici de manière spécifique du fondement de la loi naturelle ni de la raison dernière en vertu de laquelle la règle de l'agir des êtres rationnels reçoit son caractère de loi, aspects que Locke traitera plus tard. Il s'agit de savoir si l'homme, autant que les autres êtres naturels, possède une règle et mesure de ses actes que Locke appelle, suivant la tradition qui le précède, loi naturelle. La référence à Dieu dans une ligne de pensée issue du christianisme souli-

gne la nécessité d'un fondement ultime de la loi mais cette référence n'entrave pas une démarche qui, loin d'être placée dans un cadre théologique rigide ²⁴, se veut être de nature purement philosophique. La théologie, peut-être parce qu'en effet elle traite des thèmes "jamais orchestrés par Locke de façon impressionnante ²⁵", est un champ d'étude plutôt exclu des Essais. L'existence de Dieu pour Locke, est une acquisition déjà faite, dans la mesure où sa pensée est encadrée dans la conception chrétienne du monde. L'affirmation d'un ordre du réel produit par la raison et la volonté d'un Dieu personnel et transcendant, est précisément le caractère distinctif de cette conception du monde et, en même temps, le présupposé métaphysique de l'éthique et de la philosophie juridique élaborées par des penseurs chrétiens. Un tel présupposé métaphysique ne constitue aucune sorte d'intromission théologique dans la nature rationnelle de la pensée philosophique, comme le suggère John Lenz dans son analyse des Essais ²⁶. Raymond Polin signale que pour Locke l'existence de la loi naturelle "est aussi évidente que celle de Dieu lui-même, dont le nom est invoqué dès le second mot de l'essai; Cum Deus se ubique praesentem nobis praestat... ²⁷". Nous ne sommes pas aussi convaincu que Polin pour affirmer que, en effet, Locke considère l'existence de Dieu comme un fait évident, c'est-à-dire, qui

n'exige pas de démonstration; mais il nous semble clair que cette existence, dans le cadre de son exposé dans les Essays, est une certitude déjà acquise. Il faut dire, qu'une discussion qui porterait simplement sur l'intention de Locke de formuler une preuve de l'existence de Dieu ou de la présenter avec un tout autre intérêt n'aurait peut-être pas une grande valeur théorique ; mais, la discussion devient valable et même nécessaire dans la mesure où elle rendra possible la précision d'une notion qui détermine le cadre théorique dans lequel la doctrine de la loi naturelle de Locke est inscrite.

1. 2. 2. Ordre des choses et loi éternelle.

L'existence de Dieu affirmée, la seconde démarche de Locke consiste à souligner la nécessité d'une loi naturelle pour l'homme, en tant qu'être participant au monde des créatures. C'est précisément pour pouvoir poser d'une manière adéquate la question de la nécessité de cette loi, que Locke fait référence à la Quinta via de la démonstration de l'existence de Dieu. Locke ne s'intéresse pas à la preuve elle-même, mais à une partie de cet argument traditionnel. Son but est de souligner l'ordre universel perçu par nos sens; un ordre qui manifeste de la stabilité

et de la permanence, et dans lequel toutes les choses ont leur place. Et cette constatation oblige Locke a posteriori, à poser la question de la situation de l'homme dans ce complexe de relations prédéterminées qui constitue l'univers sensible. Locke signale qu'il serait une erreur de douter "...qu'un Etre divin préside l'univers, c'est-à-dire, que par son ordre le ciel tourne dans une rotation perpétuelle, la terre reste ferme et les étoiles brillent; qu'Il a mis des limites à la mer indomptable elle-même et qu'Il a prescrit à chaque classe de plantes la forme et les périodes de germination et de croissance; que par obéissance à sa volonté tous les êtres vivants ont leur loi de naissance et de vie qui leur appartient et qu'il n'y a rien dans tout cet ordre de choses d'aussi insconstant et incertain pour ne pas admettre des lois d'opération conformes à leurs natures... 28 ". Que l'univers manifeste un ordre constant, et que les êtres possèdent une finalité vers laquelle ils tendent naturellement et qui constitue le terme de leur réalisation est pour notre auteur un fait évident. Si nous poursuivons le développement de l'argument tel qu'il est connu à partir du treizième siècle et jusqu'à la conclusion il faut dire que, étant donné que la cause de cet ordre ne peut être le pur hasard, il est nécessaire d'affirmer l'existence d'une Intelligence ordonnatrice par laquelle toutes les choses

naturelles sont ordonnées à leur fin. Cette intelligence est ce que nous appelons Dieu ²⁹.

La manière de présenter la "preuve" et la suite de l'exposé de Locke nous montrent que son intérêt ne vise pas la conclusion de l'argument, c'est-à-dire Dieu, mais plutôt l'antécédent, à savoir, un ordre universel stable que nous pouvons percevoir dans la réalité et qui est exprimé par une loi naturelle propre à chacun des êtres. En effet, le point de départ de cette preuve de l'existence de Dieu telle que formulée par la tradition, ce sont les êtres naturels privés de connaissance considérés sous la formalité de leur direction vers une fin qui est la leur. Une finalité intrinsèque chez chacun des êtres individuels et une finalité extrinsèque dans le mouvement de tous les êtres vers la fin totale de l'univers. Ces deux finalités sont présentes dans l'exposé de Locke: le mouvement ordonné de la nature et la loi d'opération correspondant à chaque chose. A partir du donné initial de l'Argument Ad terminum, qui est d'autre part le fruit d'une constatation empirique et non la conclusion d'un argument, Locke va poser la question sur la loi naturelle chez l'homme. Face à cette loi ordonnatrice que manifestent les êtres naturels il faut se demander si "...seulement l'homme vient au monde sans une loi qui soit la sienne, sans un plan, sans règles, sans quelque norme pour

sa vie...³⁰ ". C'est de cette manière que Locke aborde le thème de la loi naturelle.

Cependant, nous croyons qu'il est très important de souligner ici une distinction. Il y a deux concepts qui dans l'exposé de Locke n'apparaissent pas toujours systématiquement séparés, bien qu'ils soient présents dans le développement du thème: le concept de loi naturelle qui est le but principal de ses Essays et cette autre notion contenue dans les paragraphes initiaux de son premier essai sous la forme d'une preuve de l'existence de Dieu, notion que nous pouvons caractériser comme une loi universelle régulatrice de l'ordre créé. Elle est reprise d'ailleurs par Locke plusieurs fois tout au long du texte des Essays. La distinction entre la loi naturelle et une loi universelle régulatrice des êtres créés n'est ni arbitraire ni sans importance. Cette dernière est connue dans l'histoire du droit naturel spécialement après l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin, sous le nom de Lex aeterna et affirmée comme étant d'origine divine³¹. L'importance de cette distinction entre loi éternelle et loi naturelle réside, en premier lieu, dans le fait que les deux se réfèrent à des niveaux différents de la réalité; la première exprime la mesure de l'ordre universel et la deuxième la mesure de l'agir des êtres rationnels créés. Donc, elles sont différentes. Mais en même temps et

en raison que l'agir des êtres individuels ne se réalise que dans le cadre de l'ordre universel, la loi éternelle et la loi naturelle sont, d'une certaine manière, des notions convergentes; elles se retrouvent dans une relation de participation. La loi naturelle des êtres particuliers est intégrée, pour ainsi dire, dans l'universalité de la loi éternelle. La loi éternelle est - pour la tradition qui précède immédiatement notre auteur - la source et l'origine de toutes les autres lois. Elle n'est pas créée mais créatrice, elle n'est pas imprimée mais imprimante, elle n'est pas participée mais elle est la norme d'où toutes les autres lois reçoivent - par participation - leur propre constitutif formel.

C'est précisément en raison de ce caractère totalisant que le concept de loi éternelle nous indique un cadre ontologique particulier dans lequel la notion de loi naturelle est inscrite, soulignant une importante relation de dépendance théorique. La doctrine de la loi naturelle est déterminée, précisée et d'une certaine façon complétée par référence au concept de loi éternelle. Pour cette raison, l'affirmation ou le refus de l'existence d'une loi de l'ordre universel voulu par l'Auteur de la nature aura une influence décisive sur les conceptions de la loi naturelle; ceci est plus évident chez les auteurs représentatifs des différents

courants et dans les polémiques doctrinaires qui sont à l'origine de chacune des étapes de la pensée jusnaturaliste.

Il n'est pas étrange que les différences quant au concept de la loi naturelle, entre par exemple Cicéron, saint Thomas et Grégoire de Rimini, aient leur origine dans les positions de ces auteurs face à l'expérience de l'ordre universel et à sa signification ultime.

La transformation du droit naturel médiéval dans ce qui a été nommé le droit naturel moderne (Grotius, Pufendorf, Thomasius etc.) se caractérise précisément par une désarticulation du concept de loi éternelle en la structure tripartite de lex aeterna - lex naturalis - lex temporalis, conçue par le iusnaturalisme intellectualiste ³².

Les disputes nominalisme versus réalisme, intellectualisme juridique versus volontarisme juridique, prolongées dans la direction de leurs fondements métaphysiques, se retrouvent dans le thème de l'existence de la loi éternelle ³³.

La négation de l'existence d'une loi éternelle de l'ordre universel telle que soutenue par Duns Scot et Guillaume d'Occam entre autres, va déterminer non seulement une conception du droit naturel substantiellement différente de celle de la tradition thomiste par exemple, mais aussi une nouvelle conception de la nature et par conséquent de l'homme. En comparant la doctrine du droit naturel d'Occam à celle de

saint Thomas, Hanz Welzel affirme que "l'image de l'homme qui se cache derrière le droit naturel d'Occam a modifié essentiellement ces traits ³⁴". L'abandon de la notion de loi éternelle opéré par Occam, comme conséquence du caractère nominaliste de sa philosophie, liera étroitement par réfraction cette notion à deux positions qui divisent en grande partie l'histoire de la pensée politique et juridique: les doctrines volontariste et intellectualiste et le cadre philosophique dans lequel chacune se développe, à savoir, le nominalisme et le réalisme: "toute la théorie du droit naturel dans les siècles qui suivent (le XIIIe siècle) se développera sous le signe de l'opposition entre "nominalisme" et "réalisme des idées... ³⁵".

La permanence de cette association entre la loi naturelle et la loi éternelle - autant dans le sens de l'affirmation que dans le sens du refus de cette dernière - nous permet d'affirmer que la présence de cette notion chez un auteur, peut jouer un rôle d'orientation et de clarification dans l'analyse de sa théorie sur la loi naturelle. Nous pensons que tel est le cas de Locke. Au moins dans deux parties de sa longue introduction aux Essays, von Leyden fait référence à une double influence dans la théorie de la loi naturelle chez Locke: celle du nomina-

lisme avec sa tendance vers une "législative ethics" comme conséquence d'une prédominance de la volonté, et celle du réalisme avec sa tendance vers une éthique de la raison droite de racine intellectualiste ³⁶. Inconsistance de Locke? Difficulté que Locke n'a pas réussi à résoudre? Influence de la doctrine de Francisco Suárez, qui tout en conservant le caractère intellectualiste de sa théorie de la loi met une emphase particulière sur le rôle de la volonté?

Il nous semble que la notion de loi d'ordre universel présentée dans le premier essai est un élément essentiel pour obtenir une réponse à ces interrogations. Locke définit la loi naturelle dans le premier essai comme "ordinatio voluntatis divinae" ³⁷ et cette définition rend difficile, en principe, la tâche de libérer Locke de l'accusation de volontarisme. Le problème réside, à notre avis, dans le fait qu'on porte beaucoup attention au thème de la volonté divine présente de façon explicite dans la définition de loi naturelle et presque aucune au thème de la loi éternelle, aussi présent d'ailleurs, chez notre auteur. Mais c'est précisément cette dernière qui définit le cadre métaphysique dans lequel il faut lire la théorie de la loi naturelle de Locke; de là l'importance de la mettre en relief. Il est certain que l'espace que Locke consacre à ce thème est

très court et dans ce sens, nous sommes en face d'un problème traité plus que tangentiellement. Mais cet intérêt apparemment si pauvre de Locke obéirait plutôt à l'objet de son exposé, qui est l'existence et la connaissance de la loi naturelle, qu'à une méconnaissance de la valeur fondatrice de la notion de loi éternelle ou à l'abandon de cette notion. C'est précisément l'importance de cette loi, que Locke met en relief quand il souligne - au commencement de son exposé et avant toute autre explication, - l'évidence d'un ordre universel qui est le résultat des limites, des bornes, des déterminations prescrites dans les choses et entre les choses par un Législateur divin. Qu' "un être divin préside l'univers" et que par lui "tous les êtres vivants ont leur loi de naissance et de vie" de sorte "qu'il n'y a rien dans cet ordre des choses de si inconstant et incertain pour ne pas admettre des lois d'opération conformes à leur nature" veut dire que Dieu n'est pas seulement Créateur, mais Ordonnateur universel; les créatures sont mises par lui dans l'ordre de l'univers, en possédant une tendance ou finalité inscrite dans la structure ontologique de chacune. Aspect que Locke précisera plus tard dans le septième essai, quand il affirme que conformément à sa sagesse infinie et éternelle, Dieu a fait l'homme de manière telle que ses principes d'opération s'ensuivent nécessairement de sa propre nature ³⁸. Ils

résultent, comme dans le cas de tous les autres agents naturels, de la constitution innée de chaque être³⁹. Ils sont une composante essentielle de la créature et pour cette raison, définis et définitifs parce que "les traits essentiels de toutes les choses sont immuables"; "ils viennent d'une nécessité et ils ne peuvent être autres que ceux qu'ils sont"⁴⁰.

1. 2. 2. 1. Loi et mesure de l'agir des êtres

L'être des choses n'est pas être seulement, mais être quelque chose, avec un mouvement vers la fin qui est la sienne, celle qui la caractérise et la réalise comme telle. Elles sont, en tant qu'expression de l'ordre auquel elles sont soumises, une empreinte de l'auteur d'un tel ordre, de la même manière que - nous dirions utilisant une vieille image - , l'oeuvre d'art nous rappelle l'existence de l'artiste⁴¹. Cette direction de toutes les choses est l'ordre universel dans lequel tout l'existant créé est compris; c'est le plan du gouvernement du monde, fixé par Dieu depuis l'éternité, qui dirige toutes les créatures vers l'accomplissement de la fin qui leur est propre.

Locke reprend et prolonge le thème un peu plus loin dans le premier essai, quand il expose une série d'arguments qui doivent nous persuader de l'existence d'une loi naturelle pour l'homme. Cinq arguments qui sont - suivant la méthode de l'Ecole - cinq recours à l'expérience courante des choses. Nous altérons l'ordre de présentation en vue de notre exposé.

Le premier argument de Locke est dérivé de l'analyse faite par Aristote dans le premier livre de L'Ethique à Nicomaque. Après avoir montré que chaque être naturel agit suivant un modèle particulier d'action, le Stagirite conclut que "la fonction propre de l'homme est d'agir conformément à la raison; à un point tel qu'il est nécessaire pour l'être humain de suivre les jugements de la raison ⁴²".

Le deuxième argument qui permet d'affirmer l'existence d'une loi naturelle pour l'être rationnel se trouve dans le fait que la conscience de chaque homme juge et se prononce sur ses actions. Sans une loi de l'agir à laquelle les hommes sont censés obéir il n'y aurait point de torts à reconnaître. Dans ce deuxième argument Locke reprend visiblement le thème de Rom. 2, 14-16 où il est question de l'existence d'un principe d'ordre dans la nature humaine qui constitue le fondement de la conscience morale:

"Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea,

quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendum opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus..." (Vulgata, Ed. Voegels)⁴³. Ceci semble être un thème commun dans la littérature classique et chrétienne des premiers siècles. On le trouve plusieurs fois chez saint Augustin⁴⁴. Il est aussi un lieu commun de référence pour les auteurs de l'Ecole⁴⁵. Locke reprend le sujet dans le VI^e essai pour caractériser l'obligation comme un lien qui attache la conscience, reproduisant cette fois aussi le vers de Juvenal: "se iudice nemo nocens absolvitur"⁴⁶.

Le quatrième argument est pris de la nature même de la société humaine qui exige, comme une condition de sa propre existence, une loi, supérieure à la loi civile, qui soit le fondement de l'unité sociale et du droit⁴⁷. Sans la loi naturelle la volonté arbitraire de l'autorité et la force se substitueraient aux exigences du bien commun⁴⁸.

Le cinquième argument amplifie l'étendue du quatrième. Sans une loi naturelle la vie de l'homme serait soumise aux exigences de la pure volonté, du plaisir ou de l'utilité, présidée par une absence totale du devoir: "il n'y aurait ni vertu ni vice, ni l'éloge de l'honnêteté ni le châtement

de la débauche; il n'y a pas de faute, aucun délit là où il n'y a pas de loi ⁴⁹ ".

Le troisième argument - celui qui nous intéresse actuellement - est déduit précisément de l'ordre constitutif de l'univers, manifesté, nous dit Locke, par le fait que "...les choses observent une loi dans leurs opérations et un mode d'être convenable à leur nature ⁵⁰ ". Il y a une loi des mouvements des êtres précisément parce que ce qui prescrit à chaque être la mesure de son agir, est une loi: "...id enim quod cuique rei formam et modum et mensuram agendi praescribit id demum lex est ⁵¹ ". La loi est la "mensura agendi", une formule qui nous rappelle saint Thomas: "...lex quaedam regula est et mensura actuum ⁵² ", et aussi Suárez dans son De Legibus: "...unaquaeque res suam regulam habet et mensuram... ⁵³ ". Et aussi Domingo de Soto: "Lex est aequitatis iniquitatisque regula, agendique mensura ⁵⁴ ".

George de Lagarde a mis en relief l'importance de l'idée de mesure dans les philosophies issues de la pensée de Platon. La mesure des êtres est le terme de leur réalisation, l'accomplissement de leur nature ⁵⁵ . Que la loi de vie d'une créature soit la regula et mensura de son agir signifie que la loi naturelle détermine le cadre dans lequel et seulement dans lequel la créature devient sa propre mesure.

Chaque étant est mesuré par une règle, hors de laquelle il s'efface, se déforme. La regula est le chemin de perfection de l'être, c'est-à-dire la voie de réalisation de son essence: "la mesure est le terme le plus noble, le sommet dont chaque être doit s'approcher. Toute la morale de la perfection est fondée sur cette idée ⁵⁶ ".

L'expression loi éternelle comme telle n'est pas fréquente dans le texte de Locke; mais les expressions ordre universel, loi, sagesse éternelle et infinie de Dieu, loi naturelle des créatures qui apparaissent assidûment tout au long des essais, sont chez Locke les termes d'une équation qui renvoie précisément à l'idée de loi éternelle. Si l'ordre peut être défini comme une disposition adéquate des choses semblables ou dissemblables donnant à chacune la place qui est la sienne ⁵⁷ pour rendre possible l'existence harmonieuse de l'ensemble, il faut un principe régulateur capable de donner raison d'une telle disposition. L'ordre implique "l'idée d'une fonction spécifique des objets singuliers dans l'économie d'un tout, ce qui présuppose une fin générale vers laquelle ils tendent, chacun à sa propre manière et à sa place ⁵⁸ ". Cette totalité ordonnée par un principe d'ordre est celle que Locke décrit suivant sûrement le huitième chapitre du Livre des Proverbes: "...numen aliquod

mundo praesidere, cum caelum perpetua rotatione volvi...
etc ⁵⁹ ". Le principe d'ordre est la loi universelle qui
gouverne l'activité de tous les êtres composants, c'est-à-
dire, de l'univers créé. Il n'y a pas d'ordre universel
sans loi universelle; la loi universelle est la règle et la
mesure de l'ordre qu'elle régit. Mais, parce que cette loi
de l'ordre universel est, selon Locke, l'oeuvre de Dieu, et que
les oeuvres de l'éternelle sagesse de Dieu existent ab
aeterno dans l'intelligence divine, la loi universelle de
la totalité du cosmos doit être une loi éternelle. Cette
détermination dans les choses, dit Locke lui-même, est ce
que saint Thomas signale comme "matière de la loi éter-
nelle ⁶⁰ ".

On peut se demander si ces cinq arguments avancés
par Locke sont des preuves véritables de l'existence d'une
loi naturelle. Un commentateur a mis en relief le fait que
ces arguments sont inégalement persuasifs: "seul le troi-
sième est assez convaincant; les autres établissent qu'il
y a ou doit y avoir des normes, pas forcément une loi natu-
relle ⁶¹ ". A ce même sujet John Colman écrit: "The major
difficulty with these arguments is that they assume what
they purport to prove. The second and fifth of these argu-
ments are really no more than a statement of Locke's funda-

mental thesis that morality must be a matter of law.

The fourth embodies the view...that civil authority has a moral foundation in the divine law. The first and third assume that the universe has a teleological structure which may be explicated in terms of law. These "proof" are of interest mainly because of the light they throw on Locke's conception of law of nature ⁶² " . " "

En réalité Locke ne prétend pas prouver dans le sens fort de l'expression mais plutôt énoncer des raisons destinées à nous persuader de l'existence d'une loi de la nature humaine. Si ces raisons sont des preuves, elles le sont de celles qui peuvent être énoncées dans le cadre de la morale suivant les principes d'Aristote et de la tradition.

Dans cette tradition la théorie de la loi naturelle est essentiellement l'effort d'explication scientifique d'un phénomène d'expérience dont la description est contenue dans les arguments de Locke. On peut les réduire à deux aspects fondamentaux. Le premier est le fait évident que dans le domaine de l'agir, la raison humaine ne manifeste pas une indifférence universelle vis-à-vis des actes; au contraire et indépendamment des usages et des lois sociales elle prononce des jugements pratiques de nature impérative et elle qualifie la conduite en fonction de ces jugements. Il y a une conscience du devoir qui obéit à une structure

naturelle de la raison pratique et qui précède la décision du sujet d'agir d'une manière déterminée, ce qu'il fait même contre le dictamen de la raison. Les jugements pratiques apparaissent donc comme une loi de l'agir, comme une norme objective qui lie la conduite et qui se distingue autant des choix et des intérêts particuliers du sujet que des lois imposées par la société. L'explication adéquate des exigences "naturelles" qui caractérisent l'agir moral de l'homme réclame l'existence d'une règle et mesure de ses actions.

Le deuxième aspect se réfère à la nature fondatrice de la loi. La structure naturelle de la raison pratique suppose une fin vers laquelle elle est orientée, un terme à atteindre à travers son exercice. Le point essentiel de référence de cet exercice est la nature humaine exprimée sous la forme d'exigences naturelles de l'être. De la satisfaction de celles-ci dépend la réalisation de l'individu et de la société. De là le caractère recteur de la norme naturelle vis-à-vis de l'ordre social, de la loi civile et de l'autorité politique.

Mais la nature de l'homme est, selon Locke l'oeuvre de Dieu de sorte que les contenus de la loi naturelle obligent non seulement parce qu'ils définissent la bonté de certaines actions mais parce qu'ils expriment un ordre voulu par l'Auteur de la nature. A travers la loi naturelle,

autant la loi humaine que le droit et l'autorité civile trouvent leur raison ultime. Dès les premières pages des Essays Locke récupère l'idée chère à une grande partie de l'Ecole selon laquelle l'ordre juridique réclame la recherche d'un fondement absolu. Fabro exprime cette idée quand il signale que "fonder sur le terrain juridique c'est trouver une Puissance Absolue qui puisse garantir à l'individu, absolument, l'exercice de son droit et qui puisse contraindre les autres, absolument, à les respecter ⁶³".

1. 2. 3. Ordre des choses et nature rationnelle

Que tous les êtres soient soumis à une loi qui prescrit les conditions et les modalités de leur agir est certainement un fait évident. Ce fait est aussi le point de départ pour pouvoir poser le problème de la loi naturelle chez l'homme. Cette loi universelle visible à nous dans l'ordre des choses ne peut pas exclure l'homme. L'homme doit y participer; il n'est pas possible, explique Locke, que seul l'homme soit indépendant de toute loi, mais pour lui aussi il y a une mesure de l'agir propre à sa nature ⁶⁴.

L'absence d'une telle loi ne serait pas en harmonie avec la sagesse (il faut noter que Locke dit sapientia et non voluntas) du Créateur qui aurait doté l'homme de tous les instruments

nécessaires à l'action sans lui donner aucune tâche, aucune fin qui soit le terme de sa réalisation. L'intellect et la raison sont pour Locke les principes internes d'opération propres de l'être humain ⁶⁵.

L'expression utilisée par Locke suivant une longue tradition, à savoir, que l'être "praescriptum habet suae naturae convenientem agendi modum" ⁶⁶ " signifie non seulement que la norme de l'agir est quelque chose de donné mais aussi qu'elle est un constituant essentiel interne à la créature qui détermine son mode d'être. Par cette règle qui est sa mesure, l'homme est installé dans un ordre qui s'étend à tout l'univers, duquel aucune créature ne peut se séparer sans cesser d'être ce qu'elle est: et notre auteur insiste, "...aucune chose ne se sépare d'une ligne de la loi qui lui a été prescrite" ⁶⁷. L'ordre universel est le résultat des tendances actives de chacune des créatures vers sa fin.

Il y a une nature propre à chaque chose, mais telle nature est créée. Le logos immanent aux choses dépend d'un principe ordonnateur, séparé, transcendant et Créateur. En d'autres termes, la norme naturelle, propre à chacun des êtres créés, a son explication dernière dans un ordre universel, dont la loi universelle est le principe, c'est-à-dire, Dieu même ⁶⁸. Tous les êtres existants participent à la loi de l'ordre universel au moyen de la loi naturelle qui est la leur.

Tous les éléments mis ensemble, l'ordre de la nature est pour Locke, l'expression de la convergence du vouloir d'un être supérieur, des mouvements des choses à partir d'elles-mêmes et des finalités correspondantes qui sont les termes de ces mouvements. Quant aux êtres non rationnels, cette convergence se réalise avec l'entrée des êtres dans l'existence. Quant à l'homme, la convergence exige une participation rationnelle et libre; la règle qui le conduit vers la fin qui lui appartient par essence doit être d'abord découverte et ensuite suivie. L'homme découvre cette loi de son être au moyen de principes intrinsèques d'opération qui rendent possible, à partir de sa propre constitution, l'accomplissement de la tâche pour laquelle il a été créé.

La tension active de l'être humain vers sa fin et l'exercice de ses facultés intellectuelles en vue d'orienter cette tension dans la direction adéquate - ce qui est une exigence de Dieu imprimée dans sa constitution naturelle - sont les moments qui décrivent le cadre de réalisation de la loi naturelle chez l'être rationnel. Elle est, dit Locke dans le septième essai, "une règle de la morale fixe et éternelle que la raison elle-même prescrit et qui est ancrée profondément dans les fondements de la nature humaine ⁶⁹". Elle appartient à la nature de l'homme et le détermine comme tel avec autant de précision et nécessité qu'une figure, dont trois angles

intérieurs sont équivalents à deux angles droits, constitue un triangle ⁷⁰.

L'affirmation de Locke que la raison est le principe d'opération de l'être humain lui a valu quelques critiques. Concernant la nature rationnelle de l'homme et l'exercice de ses facultés dans la formulation de la loi naturelle, von Leyden conteste autant le caractère de trait essentiel que Locke assigne à la raison que la succession d'inférences (inferential process) qui conduisent à la considérer comme le moyen d'acquisition des préceptes moraux.

Le point de départ de Locke est la proposition factuelle que l'homme possède une raison et qu'il utilise sa raison ⁷¹. De cette proposition qui concerne des faits - s'il en est en effet ainsi - à savoir, que tous les hommes sont rationnels, Locke infère une autre proposition qui cette fois est une définition, celle que tout homme pour être véritablement tel doit être rationnel ⁷²; proposition qui n'est pas tant un fait indiscutable qu'une croyance dérivée de l'idée aristotélicienne des natures déterminées ⁷³. La considération de la raison comme une caractéristique de l'être humain conduit Locke, dans un dernier pas, à la présomption que par l'utilisation correcte de cette faculté l'homme arrive à la découverte d'une loi morale ⁷⁴. La proposition morale résultante est le terme final d'un

processus qui a son origine dans un énoncé purement empirique.

Quoique l'intéressante interprétation et critique de von Leyden ne soit pas l'objet de notre étude, elle décrit la démarche de Locke et la situe dans le cadre de ses influences. A leur lumière, l'exposé de Locke garde toute sa cohérence.

La dépendance de Locke d'une tradition en grande partie fondée sur la doctrine d'Aristote est explicite quand, dans l'exposé du premier argument pour prouver l'existence d'une loi naturelle, notre auteur suit le Stagirite en affirmant que la fonction primordiale de l'homme consiste dans une activité de l'âme conforme à la raison ⁷⁵. Locke décrit le passage correspondant de l'Ethique à Nicomaque et en acceptant l'affirmation d'Aristote il adhère implicitement à la théorie aristotélicienne concernant les divers degrés d'exactitude que comportent les différentes matières traitées ⁷⁶, et à celle de la détermination des principes des choses ⁷⁷; toutes les deux visent, dans le texte d'Aristote, à préciser la nature des méthodes de recherche appliquées à la détermination des principes de l'agir humain. Elles constituent donc le cadre théorique de base dans lequel on doit situer l'affirmation que l'homme est un "être rationnel". La démarche de Locke pour affirmer la nature

rationnelle de l'homme, et par conséquent, la nécessité pour l'homme d'agir conformément à sa nature, c'est-à-dire rationnellement, ne peut pas être comprise exclusivement en terme de relations entre propositions (statements).

L'exigence pour l'homme d'agir suivant les jugements de la raison afin de réaliser sa nature est la conclusion d'une démarche qui nous semble répondre à des principes d'analyse de la réalité propres au système aristotélicien et que, dans ce cas-ci, Locke fait siens. Pour Aristote comme pour saint Thomas plus tard, l'étude des aspects qui se rapportent au domaine de l'action humaine nous donne une connaissance d'une nature particulière. Il ne s'agit pas d'un savoir d'exactitude mathématique, mais plutôt d'une connaissance progressive, par éclaircissements successifs du sujet en question, en utilisant comme point de départ ce qui est connu d'une manière plus immédiate, "non scientifique", et exprimée dans le jugement obscur mais véritable de l'homme ordinaire. Dans l'Ethique à Eudème et au sujet de la méthode, Aristote signale qu' "en partant de ce qu'on dit avec vérité mais sans clarté, et en avançant, la clarté se fera si on prend à chaque étape des affirmations plus connues à la place des affirmations confuses habituelles ⁷⁸ ". Et plus loin il nous met en garde au sujet de la tentation de chercher la solution à des problèmes propres au domaine de l'Ethique

ou de la Politique en termes d'une pure argumentation:

"...il ne faut traiter de toutes choses au moyen d'arguments, mais qu'il est souvent mieux de se servir des opinions reconnues, (bien sûr, lorsque l'on ne peut réfuter un argument on est forcé d'y croire) et aussi parce que souvent ce qui semble avoir été prouvé par un argument est vrai, mais certes pas pour cette raison que présente l'argument: en effet il est possible de démontrer le vrai par le faux; c'est évident d'après les Analytiques⁷⁹". Dans la recherche de la vérité pratique, les opinions courantes, les témoignages et particulièrement les faits perçus, jouent un rôle tout à fait fondamental. La science morale se construit, alors, au moyen d'une purification de nos jugements par la voie de l'expérience et du raisonnement, d'où résulte un savoir ouvert à une plus grande perfection. C'est précisément cette caractéristique d'ouverture que souligne Peter Laslett comme trait distinctif du système politique et moral de Locke. Contrairement à la démarche théorique de Hobbes qui aboutit à un système déterministe, celle de Locke le conduit à la construction d'un système ouvert⁸⁰. Et l'élément déterminant dans cette ouverture est l'expérience: "Empirical medicine rather than philosophy, seems to be the model for the man who sets out to comment on political matters. Locke the doctor rather than Locke the epistemologist is the man we should have in mind when we read his work on Government⁸¹". Nous dirions,

contrairement à Laslett, que c'est effectivement Locke l'épistémologue celui qui nous parle dans les Treatises, mais un épistémologue situé - au moins en ce qui concerne les aspects que nous commentons - dans la ligne de la tradition aristotélicienne présente dans toute la scolastique intellectualiste.

1. 2. 4. Ordre des choses et loi naturelle.

La distinction entre un ordre universel voulu par Dieu où chaque chose a sa place et sa fin, et le mouvement de la créature rationnelle vers sa fin à partir des principes de l'agir constitutifs de sa nature, nous permet de préciser davantage la relation entre la loi universelle et la loi naturelle. Si la loi de l'ordre universel est la sagesse de Dieu en tant que principe du gouvernement de tout ce qui existe, la partie de la loi universelle qui mesure les actions de la créature humaine est ce que nous appelons la loi naturelle; autrement dit, la loi naturelle est la même loi de l'ordre universel en tant qu'elle présente chez l'homme. Elle est le secteur de cette dernière qui affecte la créature humaine.

La distinction entre la loi d'opération de chaque être et leur unité dans un principe supérieur est indiquée

par Locke quand après avoir attribué la totalité des mouvements de la création à Dieu il affirme "qu'il n'y a rien dans tout cet ordre des choses de si inconstant et incertain pour ne pas admettre (pour tous les êtres) des lois d'opération conformes à leurs natures ⁸²". La même distinction et la même unité se trouvent exprimées quand notre auteur signale que "ce qui prescrit à chaque chose la forme, la manière et la mesure de l'agir est la loi" indiquant immédiatement après, que selon saint Thomas tout ce qui appartient aux choses créées est matière de la loi éternelle ⁸³.

L'être rationnel participe à l'ordre universel d'une manière particulière, en tant qu'être rationnel, et dans ce sens, d'une façon différente des formes de participation du reste des créatures. Dans l'accomplissement de la fin qui est la sienne, à travers l'observation de la loi propre à sa nature qui l'incline vers des actes qui lui appartiennent par essence, l'homme s'intègre dans l'ordre universel voulu par le Créateur.

Pourquoi Locke ne distingue-t-il pas plus clairement entre la loi de l'ordre universel et la loi naturelle? Car la première, comme nous l'avons vu, apparaît quelque peu diluée d'abord sous la forme d'une preuve de l'existence de Dieu et ensuite dans des passages qui traitent de la loi naturelle. Deux réponses nous semblent complémentaires. La

première est que Locke ne s'est pas proposé de faire une étude en détail de la loi et de ses espèces, mais de traiter spécifiquement de la loi naturelle. Dans ce cas, il est compréhensible que les autres espèces de lois soient au deuxième plan. La loi positive elle-même ne reçoit pas une grande attention, bien que sa dépendance de la loi naturelle ait été signalée explicitement. La deuxième est plus importante parce qu'elle nous parle une fois de plus de l'insertion de Locke dans une tradition doctrinale. Il s'agit du rapport entre la loi de l'ordre universel et la loi naturelle, considéré comme une relation de participation. Nous devons dire que le terme participation n'apparaît pas dans le texte de Locke et nous ne pensons pas qu'une telle théorie soit une partie définie de sa doctrine, mais l'unité à laquelle il semble réduire la loi de l'ordre universel et la loi naturelle dans son exposé d'une certaine manière la suppose.

La tendance vers leurs propres actes et fins qu'observent toutes les choses est la forme au moyen de laquelle la loi éternelle est présente dans les êtres naturels. La règle et mesure absolue de la création se répand sous la forme d'une norme naturelle intrinsèque à chacune des créatures. Au niveau des êtres rationnels, loi éternelle et loi naturelle s'identifient. Dans le texte de Locke l'une et

l'autre sont deux dimensions qui se confondent au point d'apparaître comme une seule et même chose; ce qui d'une certaine perspective est vrai et conforme à la tradition de l'Ecole⁸⁴.

Il est important de souligner que l'affirmation d'une loi de l'ordre universel identifiée à la sagesse et à la volonté divine ne déplace pas le thème de la loi naturelle vers un domaine étranger à celui de la philosophie. La conception de la loi naturelle dans le cadre plus compréhensif d'une loi éternelle, n'altère pas la nature de la première. La "naturalité" de celle-ci n'est pas modifiée par son insertion métaphysique dans une conception du monde. D'autre part, la recherche des fondements de la loi naturelle semble être la conséquence d'une exigence implicite dans le concept même de loi. Locke est très conscient de cette exigence quand - à un autre niveau - il fait de la loi naturelle, le fondement de la loi positive. Il y a entre la loi naturelle et la loi civile une relation de dépendance. La deuxième reçoit sa justification de la première⁸⁵.

Ce thème, qui revient plusieurs fois tout au long des Essays, renforce notre analyse sur la distinction et la relation entre la loi naturelle et la loi éternelle. Locke

reprend ici implicitement deux thèmes qui ont été des plus importants dans la doctrine de la loi de l'Ecole: celui de la notion de loi considérée comme un concept analogue et celui de la subordination des espèces de loi; les deux sont étroitement liées. Nous les trouvons aussi, et cette fois clairement indiqués, dans une autre oeuvre de Locke contemporaine des Essays, celle sur le Magistrat Civil de 1660⁸⁶. Elle peut d'ailleurs servir de complément à quelques-uns des sujets traités dans les Essays⁸⁷. Après avoir signalé que les lois acceptent des divisions et des distinctions différentes d'où résultent des degrés de précision variable dans leur classification⁸⁸, Locke montre la relation de subordination qui existe entre la loi divine, la loi humaine, la loi fraternelle et la loi monastique. Elle est, entre autres, une des classifications possibles des lois, choisie dans ce cas par notre auteur pour être la plus adéquate à ses propos⁸⁹. Au terme de son explication et dans la conclusion, Locke répond à quelques objections en affirmant que sa thèse résulte de l'analogie et de la subordination des lois: "...contrariam autem sententiam uti ese legum praedictarum analogia et subordinatione⁹⁰".

Dans les Essays et en fonction du même principe, la loi naturelle est le fondement de la loi positive, parce que sans la première il n'y aurait pas de pouvoir pour

imposer les restrictions de la loi civile; la loi de la cité, affirme notre auteur, ne s'établit pas sinon en vertu de la loi naturelle ⁹¹. Celle-ci apparaît comme un cadre nécessaire de référence dans l'établissement de la loi humaine. Ce qui en principe vient affirmer un certain objectivisme éthique et l'existence d'actes per se et sua natura honesti et turpes, et en conséquence, l'affirmation d'une rationalité du bien et de la possibilité de sa connaissance: "...la nature du bien et du mal - dit Locke - est éternelle et certaine; elle n'est déterminée ni par les décrets publics des hommes ni par aucune opinion privée ⁹²".

1. 2. 5. Les lois de l'ordre des choses.

Cette position de Locke au sujet du fondement de la loi positive, nous semble d'une importance majeure. Elle est, bien sûr, l'explication de Locke sur un point particulier de sa doctrine; mais elle est aussi toute une déclaration sur le cadre doctrinal dans lequel il développe sa théorie. De là son importance. Nous voyons dans l'affirmation de la loi naturelle comme fondement de la loi positive le rejet explicite d'une conception volontariste de la loi. Il y a un ordre des choses qui s'impose à la pure volonté du Législateur; la loi naturelle fonde la loi positive, ce qui en principe veut dire que l'ordre de

l'être est la norme du vouloir. La volonté du Législateur humain n'est pas la source absolue de la loi et du droit mais elle reçoit sa légitimité de sa propre adéquation au réel, qui est, ainsi que nous l'avons vu dans le texte de Locke, le produit ordonné par la volonté et par la sagesse d'un Législateur universel. C'est sur ce point doctrinal définitif de sa philosophie politique que Locke insistera davantage, beaucoup plus tard, dans son Second Treatise ⁹³.

Cet aspect nous amène à une conclusion encore plus importante: si la volonté humaine est contrainte de se soumettre à une disposition du réel déjà établie (celle exprimée par la loi naturelle), censée se laisser déterminer par des exigences qui viennent d'une enceinte à laquelle elle ne peut pas s'imposer (un ordre des choses), c'est naturellement à la raison que revient la tâche d'être à l'écoute de l'ordre universel des choses duquel les actions voulues par la volonté reçoivent leur légitimité; par conséquent, cet ordre des choses qui mesure la raison doit être, dans une certaine mesure, naturellement connaissable pour l'homme. Le réel possède une rationalité qui ne peut lui venir que de la raison éternelle de Dieu, et l'homme est doté des facultés qui le rendent capable d'une lecture adéquate de la réalité, conformément à sa nature. Alors, la primauté dans l'établissement de la loi revient à la raison. C'est dans ce sens que nous comprenons les termes de Peter Laslett:

"Natural law was (pour Locke), in this analysis, a part of his rationalism, his conviction that the universe is to be understood rationally, even the working of the deity, even the relations of human beings, but at all points it must be compared with, made to fit into, the observed, the empirical facts about the created world and human behaviour.⁹⁴".

Essayons maintenant de compléter le cadre des lois et de préciser leurs fonctions à partir des principes contenus dans l'exposé de Locke. Si entre la loi naturelle et la loi civile il existe une relation de subordination et si la loi naturelle n'a pas son explication dernière en elle-même, quel est le fondement de la loi naturelle? Locke le trouve dans le fait évident de l'ordre universel, considéré comme expression de la sagesse et de la volonté de Dieu. Le principe de cet ordre cosmique, en tant que dessein d'un Législateur universel, ne peut pas être autre chose qu'une loi éternelle. Et avec ceci nous ne sommes pas nécessairement en présence d'une morale théologique ni d'une simple et pure "allegiance to the value of the Christ Church authorities"⁹⁵. Il s'agit plutôt d'un présupposé métaphysique résultant de l'interprétation d'un fait réel et de la recherche de sa raison d'être ultime.

Il y a un ordre de dépendance entre la loi de

l'ordre universel, la loi naturelle et la loi positive, dans la mesure où la loi universelle est le fondement immédiat de la loi naturelle et la loi naturelle le fondement immédiat de la loi positive. Bien que connues par l'homme de manière différente ⁹⁶ et exerçant leurs actions avec une modalité particulière à chacune, les trois reçoivent la désignation de loi en tant que principes recteurs de leurs ordres propres ⁹⁷.

Cette utilisation du terme loi, qui a été systématisée par saint Thomas d'Aquin ⁹⁸, traverse toute la scolastique de tradition intellectualiste, jusqu'à l'Ecole classique du Droit naturel ⁹⁹.

2. La loi naturelle comme lumière de la raison et décret de la volonté de Dieu.

2. 1. Loi naturelle et raison

Dans le premier essai, Locke donne une définition de la loi naturelle et signale d'autres notions qui la décrivent. La loi naturelle peut être définie comme "le mandat

de la volonté divine connaissable par la lumière naturelle, indiquant ce qui est et ce qui n'est pas en conformité avec la nature rationnelle, et en raison de ceci, ordonnant ou interdisant ¹⁰⁰ ". Locke signale aussi que cette loi est appelée recta ratio, tout en indiquant qu'ici le terme raison n'exprime pas "la faculté de l'entendement qui forme des séries de pensées et déduit des preuves ¹⁰¹ ", mais plutôt "certains principes pratiques qui sont la source de laquelle tirent leur origine toutes les vertus et tout ce qui est nécessaire à la bonne formation des mœurs ¹⁰² ". De là, tout ce qui est déduit correctement de tels principes est dit être d'accord avec la recta ratio ¹⁰³ . Un peu plus loin dans son exposé, Locke nous donne un troisième caractère de la loi naturelle: elle est pour certains auteurs, un jugement de la raison. Locke ne rejette pas cette définition de la loi naturelle, mais il exprime son désaccord avec une interprétation selon laquelle les dictata rationis impliqueraient que la raison est l'auteur de la loi quand elle n'est pas, pour Locke, autre chose que son interprète ¹⁰⁴ . Et notre auteur explique immédiatement la portée de sa critique: la loi naturelle n'a pas son fondement ultime dans un jugement de la raison, mais en Dieu lui-même comme auteur de l'ordre de la nature. Il y a une loi naturelle pour la créature rationnelle, parce que le

Législateur universel l'a imprimée dans son coeur à la manière d'une règle de son agir. Elle est, comme nous l'avons déjà signalé, une mesure des actes du sujet, qui fait partie de sa nature spécifique et qui, comme toutes les autres mesures des actes de toutes les autres créatures de l'univers, trouve sa raison d'être dans l'Auteur de l'ordre universel. C'est par relation avec Dieu-Auteur, que la raison doit être considérée comme un moyen de recherche et de découverte plutôt que comme la cause de la loi naturelle 105 .

Si nous résumons les caractéristiques les plus importante que nous venons d'exposer selon le texte de Locke, la loi naturelle est une "ordinatio voluntatis divinae" et en même temps elle peut être appelée aussi recta ratio, ou avec certaines restrictions, dictatum rationis. A première vue il semble impossible d'accepter ces trois définitions sans tomber dans des contradictions. Si la loi est un mandat de la volonté de Dieu - notion de la loi naturelle d'origine volontariste -, elle ne peut être considérée comme la raison droite ou un jugement de la raison - notion de la loi naturelle d'origine intellectualiste - et vice versa. Elles semblent être des affirmations qui s'excluent mutuellement.

2. 2. Raison de l'homme et volonté de Dieu

C'est précisément cette antinomie entre les définitions que Locke présente qui a dérouté plusieurs interprètes. Celui qui résume le mieux cette contradiction apparente dans la philosophie de la loi de Locke est Peter Laslett. Dans son introduction à l'édition critique des Two Treatises of Government, en traitant de la loi naturelle telle qu'exposée dans cet ouvrage, Laslett signale: "natural law, in his system in Two Treatises, was at one and the same time a command of God, a rule of reason, and a law in the very nature of things as they are, by which they work and we work too ¹⁰⁶". Et cette affirmation est totalement applicable aux Essays.

Von Leyden, pour sa part relève, précisément dans les Essays, deux contextes différents dans lesquels apparaît la problématique morale chez Locke. Le premier est de caractère nettement volontariste: "Locke advances his proof of God's existence and the 'voluntarists' theory (or rather definition) that law of men's duties are the expression of a superior will. For Locke then, moral obligations are binding because they arise from God's commands ¹⁰⁷". Cependant, la théorie volontariste présente un problème qui évidemment, selon von Leyden, ne plaît pas à Locke: certaines

de ses implications et très particulièrement le concept de volonté, au coeur de cette théorie, introduisent une note arbitraire dans l'agir moral ¹⁰⁸. Locke décidera alors, de perfectionner sa théorie en essayant de faire dériver l'obligation morale d'une autre manière. C'est ici qu'apparaît un deuxième contexte, cette fois d'orientation intellectualiste dans lequel s'inscrit la théorie morale de notre auteur. Il s'agirait pour Locke maintenant, de fonder l'éthique sur une base purement rationnelle ¹⁰⁹. La raison humaine est alors affirmée comme "a self-depending source of obligation ¹¹⁰"; elle indique les actions à réaliser et en même temps, elle exprime l'exigence de leur accomplissement. Ceci est possible parce que "il y a en effet, une 'harmonie' ou 'un accord parfait' (convenientia) entre les valeurs morales et la nature rationnelle de l'homme ¹¹¹"; il y a une consonnance entre les exigences de la nature humaine et les "devoirs" découverts par la raison.

Cette lecture fait apparaître la doctrine de Locke comme une théorie édifiée, avec beaucoup de difficultés, sur deux fondements, plus alternatifs que complémentaires, qui satisferaient deux exigences théoriques posées à la base du système de Locke: la première est la reconnaissance de l'obligation morale comme produit de la volonté d'un pouvoir supérieur; la deuxième est la nécessité de sauver l'agir

humain du pur arbitraire par la voie de l'affirmation d'une base rationnelle de l'action humaine. Cette dernière agirait plutôt comme modératrice ou correctrice de la première. Cette combinaison serait, en dernier lieu, le résultat de l'oscillation de la pensée éthico-politique de Locke sous l'influence des théories volontariste et intellectualiste. Von Leyden conclut par une critique qui réduit le cadre théorique de Locke à une dimension propositionnelle ou logique ¹¹². Une telle réduction déplace le problème: nous pensons qu'il ne s'agit pas pour Locke d'épuiser son analyse au niveau des énoncés ni de trouver un équilibre de nature purement théorique entre les droits de Dieu et ceux de la nature rationnelle de l'homme. Il s'agit plutôt - suivant la méthode de l'Ecole - de la formulation d'une théorie capable premièrement de rendre raison d'un fait empirique, à savoir, l'évidence de la nature rationnelle de l'homme et ensuite de référer cette nature à son fondement premier, c'est à-dire, la volonté et la sagesse de Dieu exprimées dans l'ordre de la création.

Dans son introduction aux Essays, d'autre part, von Leyden essaie de montrer comment cette double influence sur Locke, génère un exposé très souvent obscur et contradictoire. Il signale: "...twice Locke affirms that it is 'reason itself' that 'pronounces' natural law, and yet in his

2

first essay, in due appreciation of the 'dignity of the supreme legislator', he objects to calling natural law the dictate of reason rather than the decree of the divine will ¹¹³. Dans le même sens et pour marquer la contradiction: "Locke sometimes maintains that God's authority over men is not only powerful but rightful and that the ultimate ground of obedience to any law is not so much the will of the law-maker as a 'rational apprehension of what is right' ¹¹⁴". Cette alternative présentée dans les Essays semble être, pour von Leyden, irréductible à une même et cohérente position théorique.

Pour John Lenz, qui fait une critique de la position de von Leyden contenue dans l'édition des Essays, la théorie éthique de Locke a été correctement qualifiée de "volontarisme", mais elle est un volontarisme de nature particulière: "It is not an arbitrary will that obligates, but the will of someone who has the right to command us and who is wise ¹¹⁵". Le caractère distinctif de ce volontarisme complexe serait le fait de donner à la volonté divine et à la nature humaine des rôles complémentaires: "God's will and man's nature are...complementary facets of one unified theory ¹¹⁶", ce qui permet d'affirmer que loin de nous présenter une théorie obscurcie par certaines contradictions insurmontables, comme le suggère von Leyden,

les Essays sont "not only a rich but also a coherent work ¹¹⁷". Mais si la loi naturelle trouve ses sources dans la volonté de Dieu et dans la nature rationnelle de l'homme, qu'est-ce qui nous permet de qualifier la théorie de Locke de volontariste? Selon Lenz, le caractère de "mandat de la volonté divine" que Locke assigne à la loi naturelle dans la définition énoncée dans le premier essai, et la distinction que fait notre auteur entre "cause effective" et "cause terminative" de l'obligation morale, précisée dans le VI^e essai ¹¹⁸. La cause effective de toute obligation étant la volonté d'un supérieur, le décret de la volonté de Dieu est effectivement la source de la loi.

Déterminer l'appartenance de Locke au courant volontariste ou au courant intellectualiste n'a pas beaucoup d'importance en tant que classification. L'importance relève du fait que les deux théories sont édifiées à partir de principes différents et que naturellement cette différence donne, à un même point doctrinal, des couleurs très particulières. Dans certains cas, cette différence dans les principes mène à des conclusions qui vont jusqu'à changer la nature même du point ou du sujet en question. Essayer de situer la pensée de Locke dans une des deux théories exige la clarification, au moins de façon très générale, des caractères de chacune. La problématique dont s'occupent ces deux

positions n'est pas banale. Loin d'être une préoccupation "médiévale", elle traverse toute l'histoire de la philosophie et elle est au coeur des débats contemporains les plus importants entamés dans les domaines de la philosophie politique et de la philosophie du droit. C'est par référence à cette problématique de la prééminence de la volonté ou de la raison dans la détermination du juste, que Hans Kelsen définit aujourd'hui les postulats de son positivisme juridique: c'est la volonté qui est le fondement de toute loi et plus particulièrement de la norme positive, et dans ce cas "...la validité du droit positif ne dépend pas de la validité de la norme de la justice. Un droit positif est valable même s'il est injuste ¹¹⁹"; ou c'est la raison, qui est le fondement de la loi, parce que l'ordonnance de la norme aux exigences du juste est de la compétence de la première en tant que règle et mesure.

Portée à l'extrême, la première option se résout dans la négation de la raison et dans une surévaluation de la loi positive. Dans une appréciation des conséquences actuelles de cette théorie Hans Welzel écrit: "le positivisme juridique a détruit la raison qui était pour Kant la faculté des idées, faisant d'elle un entendement technique et instrumental. Pour le droit, ceci veut dire se soumettre entièrement au pouvoir établi ¹²⁰". Disons

en passant que les conséquences signalées - négation de la raison et surévaluation de la norme juridique positive - vont totalement à l'encontre de la position de Locke qui considère la loi naturelle comme une prescription de la raison et qui subordonne la loi positive à la loi naturelle, comme nous l'avons déjà vu.

2. 2. 1. La nature rationnelle comme expression de la volonté divine.

Une brève description de ces deux positions - en ce qui affecte la théorie de la loi naturelle -, permettra de situer, par rapport à leurs bases, quelques aspects de la théorie de Locke que nous avons déjà mentionnés.

L'intellectualisme part du présupposé que les êtres possèdent une structure essentielle qui les définit comme tels et que telle structure est rationnelle, c'est-à-dire, qu'elle peut être saisie par la raison humaine. L'ensemble des êtres ainsi constitués exprime un ordre, une idée directrice qui vise une finalité. Cet ordre est un ordre des êtres, mais il est aussi un ordre des actes de chacun, au moyen desquels ils réalisent leur essence. L'homme, pour sa part, est un être rationnel, c'est-à-dire



que la raison est son caractère spécifique et la potentia principale avec laquelle il se constitue dans son être et son agir. Ainsi, agir plus humainement sera agir conformément à la raison. A la différence des êtres privés de la connaissance qui obéissent aux déterminations de leur nature suivant une inclination naturelle et nécessaire, l'homme réalise la poursuite de sa fin par la raison; celle-ci est médiatrice entre les exigences de la nature humaine qu'elle découvre et l'opération qui s'ensuit, et par conséquent, la règle et la mesure de l'agir moral exprimées en termes d'une loi naturelle. Cette loi est la voie par laquelle l'homme participe à l'ordre universel qui est le fruit de l'intelligence ordonnatrice et de la volonté d'un être supérieur qui veut l'accomplissement de la fin de cet ordre. Notion d'un ordre universel qui a son fondement en Dieu, existence d'une loi naturelle propre à la créature rationnelle, connaissance de la loi naturelle par une capacité de lecture de l'ordre de la nature que Locke appelle "lumière naturelle" dans sa définition, sont des éléments théoriques par lesquels notre auteur semble s'inscrire dans le cadre d'une doctrine intellectualiste de la loi naturelle.

Le volontarisme par contre, fait de la volonté humaine et de la volonté divine la potentia principale. Dans l'agir, "la volonté - selon le volontarisme -, loin

d'être déterminée par la connaissance - tel qu'affirmé par l'intellectualisme - est libre de se décider comme elle veut; elle peut aussi le faire même contre ce que la raison signale comme un bien. La volonté possède la possibilitas ad utrumque, la possibilité de se résoudre en faveur ou contre le bien: la volonté est cause indeterminatè ad alterutrum oppositorum ¹²¹ ". Par conséquent, le bien et le mal pour l'homme n'ont pas de fondement rationnel; ils ne sont pas le produit d'un ordre essentiel établi, mais plutôt le résultat, in extremis, d'un vouloir arbitraire. "Le bon et le mauvais, dans un sens éthique, ont leur origine dans la volonté du supérieur, ex intimatione superioris; ainsi, pour l'homme, le bien et le mal moraux seraient déterminés par la volonté divine, sans un fondement réel dans la nature humaine. Dans la pensée volontariste, la loi est surtout un décret, l'expression de la volonté de celui qui gouverne; elle vaut en tant que mandat ¹²² ". L'action due est l'expression de la pure volonté de Dieu, de laquelle elle reçoit tout son caractère d'exigence morale. L'action ne doit être accomplie que par le seul fait qu'elle est voulue par Dieu.

Est-ce que la définition que nous donne Locke de la loi naturelle comme ordinatio voluntatis divinae, tenant compte de tous les éléments doctrinaux que nous avons signa-

lés, peut être associée aux postulats d'une théorie volontariste de la loi? Nous croyons que cet aspect de la définition de la loi naturelle, dans le cadre de l'explication d'ensemble de Locke, admet quelques distinctions. Ce n'est pas l'appel à la volonté de Dieu qui nous met nécessairement devant une théorie volontariste de la loi, mais plutôt le rôle que la volonté divine joue dans l'établissement de l'obligation, et par conséquent, l'espace qu'elle y laisse à l'exercice de la raison humaine. Autrement dit et précisant le sens de la définition de Locke, la loi naturelle n'est pas une loi simplement en raison d'un décret de la volonté de Dieu; l'imperium, sa force d'obligation - ce qui lui permet d'être saisie immédiatement comme loi - est sa conformité avec la nature que l'homme lui-même est capable de découvrir par une capacité intrinsèque. Le fondement médiat de la loi naturelle, par contre, est la volonté de celui qui l'a promulguée dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire, que la loi existe comme exigence propre de la nature de l'être rationnel en vertu d'un mandat divin. Il s'agit d'un décret de la volonté de Dieu, dans la mesure où Dieu est l'auteur de la loi naturelle, parce qu'ainsi que nous l'avons déjà vu, celle-ci n'est rien d'autre que la manifestation de l'ordre universel voulu par L'Auteur de la nature au niveau de la créature rationnelle. Cette expression de la volonté

divine est ce que, par une capacité intrinsèque, la raison naturelle distingue; de manière que même s'il y a un ordre dans les choses, prescrit par la volonté de Dieu, la cause efficiente de la loi naturelle dans l'homme n'est pas Dieu, mais la raison même de l'homme qui découvre les exigences de sa nature rationnelle nécessaire pour l'obtention de la fin qui lui est propre. Le décret de la volonté divine, nous dit Locke dans un langage très scolastique, est la cause formelle de la loi naturelle ¹²³, c'est-à-dire, la raison ultime de son existence comme obligation naturelle pour l'homme. La raison naturelle qui signale ce qui par sa nature est bon ou mauvais pour l'homme, indique aussi et comme conséquence du cadre métaphysique dans lequel opère notre auteur, que c'est en conformité avec la volonté divine qu'une chose doit être faite et qu'une autre doit être évitée. Cette détermination de la bonté ou de la méchanceté d'une action prend la forme d'une véritable prescription; la découverte de ce qui est en conformité ou non avec la nature rationnelle constitue, selon la définition de Locke, un ordre de faire le bien et une interdiction de faire le mal.

La capacité intrinsèque de l'homme de discerner le bien et le mal selon sa propre nature est ce que Locke appelle, suivant une longue tradition, la lumière naturelle.

Par elle, l'homme découvre un ordre des devoirs qui est la règle d'action propre à sa nature ¹²⁴ ; ou, autrement dit et dans une perspective différente, la lumière naturelle rend possible la découverte de ce que Dieu lui-même veut de la créature rationnelle.

L'adéquation de la règle de l'agir aux exigences de l'être, réalisée par la lumière naturelle, constitue la recta ratio, le deuxième nom par lequel Locke décrit la loi naturelle ¹²⁵. C'est à cause de l'activité délibérative de la raison que la tradition scolastique a caractérisé la loi naturelle comme opus rationis ou dictamen practicae rationis. La loi naturelle est une oeuvre de la raison parce que non seulement elle peut être mais elle doit être déterminée à travers l'exercice de la puissance intellectuelle.

Comment expliquer alors qu'en dépit de ses références à la raison humaine, Locke ait défini la loi naturelle comme une "ordinatio voluntatis divinae"? Nous pensons que l'allusion à la volonté de Dieu dans la définition de la loi naturelle obéirait à l'intention de Locke de séparer sa propre doctrine de celle de Grotius. La définition énoncée par Locke précède immédiatement sa critique dirigée contre ceux qui soutiennent que la loi naturelle est un dictatum rationis, réaffirmant en même temps le pouvoir de Dieu

comme source ultime de celle-là. Von Leyden souligne aussi que l'intention de la critique de Locke vise la position de Grotius: "...in due appreciation of the 'dignity of the supreme legislator', he (Locke) objects to calling natural law the dictate of reason rather than the decree of the divine will. The objection, clearly, is directed against Grotius, and in defining natural law in the first essay Locke closely follows Grotius' definition ¹²⁶ with the view - affirme von Leyden - of improving upon it in the light of the voluntarist theory ¹²⁷". Au sujet de cette "correction" de la position de Grotius à la lumière de la théorie volontariste, nous pensons un peu différemment: loin de s'incliner vers le volontarisme l'intention de Locke aurait été de rétablir, dans le cadre d'une théorie qui considère une dualité de principes dans la constitution de la loi naturelle, un équilibre que Grotius avait brisé. L'intérêt de Locke à critiquer Grotius - et ceux qui le précèdent dans une même position doctrinale - serait de distinguer sa propre théorie, de base plutôt intellectualiste, de la théorie de Grotius que l'on pourrait qualifier d'intellectualisme extrême. En effet, Grotius définit aussi la loi naturelle comme "the dictate of right reason", mais le jugement de la raison dans une conception à caractère immanentiste comme la sienne, tel que nous

l'avons déjà souligné, sépare l'ordre de la loi naturelle de son fondement premier, c'est-à-dire Dieu, en la laissant renfermée dans le cadre de la nature humaine; la loi naturelle serait telle, même si Dieu n'existait pas¹²⁸. Il semble assez clair, que le texte de Locke met l'accent exactement sur ce point. En effet, rendre la raison responsable de la loi naturelle, c'est violer la dignité du Législateur suprême¹²⁹; c'est méconnaître et nier le pouvoir supérieur qui a promulgué la loi et qui l'a inscrite dans nos coeurs¹³⁰. La raison n'est pas la cause dernière de la loi naturelle, mais elle a son fondement en Dieu. Dans le sixième essai et comme pour dissiper tout doute au sujet de la relation entre Dieu et la nature comme sources de niveau et de nature différentes de la loi naturelle, Locke écrit: "cette loi (la loi naturelle) est la volonté de ce Législateur omnipuissant, connue par nous au moyen de la lumière naturelle et des principes de la nature; sa connaissance ne peut être ignorée de personne à moins d'aimer l'aveuglement et les ténèbres et de renier sa nature pour fuir ses devoirs"¹³¹. ... Rejeter la loi naturelle est renier sa propre nature et, en reniant sa propre nature, l'homme refuse l'accomplissement de la volonté de son créateur, parce que la volonté divine s'exprime vis-à-vis de l'homme dans les exigences de la nature humaine. D'un autre point de vue, le refus par l'homme de l'accomplissement de la

volonté de Dieu est, en dernier lieu et au niveau de l'ordre naturel, le rejet de l'accomplissement des exigences de sa propre nature. Que Grotius ait voulu réellement séparer la loi naturelle de son fondement en Dieu ou que sa formule Etiam si daremus... non esse Deum ait visé plutôt l'affirmation, de la manière la plus radicale, de l'existence des actiones honestae ac turpes antecederent ad voluntatem divinam, est un thème qui déborde notre propos. Mais ce qui nous semble clair, c'est que la séparation de la loi naturelle de son fondement premier et transcendant constituait une note assez distinctive pour obliger Locke à prendre ses distances. Du point de vue de ses principes et de ses contenus, la doctrine de Grotius ouvre la porte à un droit naturel de caractère essentiellement différent de celui de la tradition scolastique¹³², par une transformation de la notion de ratio. A la raison comme principe formel de l'homme et source d'un dynamisme essentiel qui vise la réalisation de sa propre nature, succède une raison qui est "simplement la clara et distincta perceptio, la connaissance claire et distincte dans laquelle Descartes voyait le fondement de toute certitude¹³³". L'intellectualisme fondé sur une métaphysique téléologique cède sa place à un rationalisme fondé sur les paramètres de la

science naturelle moderne..

Une division plus claire entre la loi éternelle et la loi naturelle - aspect que nous avons mis en relief dans la première partie de ce chapitre - aurait permis à Locke de distinguer sans les séparer, la loi naturelle de son fondement dans la volonté et l'intelligence de Dieu. La loi naturelle a ses propres principes, "sources de toute vertu et de la morale", mais leur force-préceptive première ne leur vient pas d'eux-mêmes, mais du Législateur suprême. C'est dans ce même sens que Locke parle du décret d'une volonté supérieure comme cause formelle de la loi, et non comme cause efficiente, en faisant une distinction expresse entre la Cause de l'existence de la loi naturelle et la forme par laquelle la loi naturelle est connue.

La considération par Locke de la volonté de Dieu comme cause première de la loi naturelle, ne compromet absolument pas la nature de cette loi considérée comme une oeuvre de la raison. Et notre auteur insistera plusieurs fois, tout au long de ses Essays, sur ce caractère. Les obligations morales de l'homme "découlent nécessairement de sa propre nature ¹³⁴". Le jugement de notre conscience n'est pas le fruit de la peur du châtement, mais l'obligation qui suit la recta ratio ¹³⁵. La loi naturelle "oblige d'abord per se et par sa force intrinsèque tous

les hommes", parce que Dieu "qui est l'auteur de cette loi a voulu qu'elle soit la règle morale de notre vie; Il l'a fait connaître suffisamment, de manière que quiconque veut s'appliquer à son étude et tourner son esprit vers sa connaissance, peut la connaître" 136 .

3. Les sources de la philosophie de la loi chez Locke.

3. 1. La doctrine de la loi chez saint Thomas d'Aquin.

La comparaison avec saint Thomas quand il s'agit des thèmes tels que la loi naturelle ou le droit naturel ainsi que bien d'autres, se justifie par l'importance de cet auteur dans le développement de la pensée philosophique au moyen-âge et pendant les siècles immédiatement postérieurs. A.P. D'Entrèves résume très bien cette importance fondée sur une systématisation cohérente et originale des éléments doctrinaux de provenances diverses, lorsque, au sujet de la loi naturelle, il écrit: "There is no denying that st. Thomas Aquinas' doctrine of natural law still represents the most carefully thought out presentation of the ontological view, the most complete and throughgoing development both of its assumptions and of its implications. I do not think I need spend many words on the merits of st. Thomas' doctrine of natural law. Personally, I

would like to stress that in the eyes of the historian that doctrine is the embodiment of a great tradition, the tradition that proceeds from Greek and Roman thought and is welded to Christianity. In my view a further merit of the Thomist conception of natural law is that it does not reject that technical notion of natural law which the Roman lawyers had emphasized. On the contrary, it makes the largest possible use of it; it is just because st. Thomas was well trained in the law that his natural law has an eminently practical and realistic cast" 137

Cependant l'importance de saint Thomas ne se mesure pas seulement en termes des mérites de sa doctrine comme un corps intégrateur des traditions philosophiques et juridiques occidentales mais aussi en termes de son influence à l'extérieur, de l'école proprement thomiste. Dans les siècles immédiatement postérieurs et même pour les courants de pensée - nominalisme, scotisme, etc. - qui s'opposaient à quelques-unes de ses thèses principales et qui les combattaient, saint Thomas continuait d'être le point de référence exigé; il restait la plus grande autorité des écoles et "il était le centre commun autour duquel venaient se grouper, se coordonner, se corriger les unes par les autres, les opinions divergentes des scolastiques moins autorisés" 138

Plus intéressante encore et en relation plus directe avec les propos de notre travail est la continuité doctrinale

entre saint Thomas et la seconde scolastique qui s'étend jusqu'au XVIIe siècle, en ce qui concerne la théorie de la loi et du droit. A ce sujet et dans un ouvrage bien documenté, un auteur affirme: (the) "Thomist version of natural law theory, which was strongly attacked in all northern universities during the fourteenth and fifteenth centuries and largely jettisoned in Protestant countries, continued unbroken in Spain, and had, indeed, a new flowering during the sixteenth or 'golden' century". Il est d'autant plus important que cette théorie constituait une des bases de réflexion politico-sociale des théoriciens de l'époque: "the Thomist hierarchy of laws, and in particular the natural law, forms the framework for their discussion of politics and the political community" 139 .

Le premier élément que nous devons considérer est la notion même de loi. Quand saint Thomas définit la loi en général, il le fait en utilisant les déterminations propres à la loi humaine positive, un concept qui est plus ou moins clair dans notre esprit parce qu'il s'agit de quelque chose de propre à la vie en société. La loi "n'est rien d'autre qu'une prescription de la raison, ordonnée au bien commun et promulguée par celui qui a la charge de la communauté" 140 . Il y a quatre classes de lois auxquelles appartiennent les caractères essen-

tiels énoncés dans la définition de loi: la loi éternelle, la loi naturelle, la loi divine et la loi positive. Etant le résultat de l'examen essentiel effectué dans les trois articles antérieurs de la Quaestio 90 de la Summa Theologiae, la définition contient certains éléments qui devraient être présents dans toute loi, pour être considérée comme telle. En premier lieu, c'est un fruit de la raison, laquelle dans l'homme, selon la pensée de saint Thomas, est le principe premier de l'agir et de l'ordre à la fin. L'homme est un être rationnel; c'est donc la raison qui est son caractère distinctif, ce qui le différencie spécifiquement des autres créatures et qui, par conséquent, le constitue dans son être et dans son agir.

A la différence des êtres dépourvus de raison qui tendent à leur fin "per naturalem inclinationem", "*illa...quae rationem habent, seipsa movent ad finem*" ¹⁴¹; c'est ainsi que l'homme "...quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem" ¹⁴². Cette direction vers la fin est alors de la compétence de la raison, ce qui la convertit en principe premier des actes humains et, pour ceci même, en règle et mesure de ses actions, puisque dans tout genre de choses dit saint Thomas, "...id quod est principium est mensura et regula illius generis" ¹⁴³. Nous voyons immédiatement que cette notion de loi a le caractère d'expression rationnelle d'une "idée directrice" immanente et agissant à différents niveaux de la réalité ¹⁴⁴. A chaque niveau du réel correspond une loi.

Mais, la loi n'est pas une indication simplement directrice de l'activité de l'agent; elle est l'élément normatif de l'activité: "...dicitur enim lex a "ligando", quia obligat ad agendum" ¹⁴⁵, de sorte que la loi est, plus proprement, "une espèce de règle et de mesure des actes, en vertu de laquelle on est induit à agir ou on est éloigné de l'opération" ¹⁴⁶.

La loi se présente alors de deux manières différentes: en premier lieu comme un principe actif qui règle et mesure l'action (sicut in mensurante et regulante), de même que la loi du prince s'impose aux sujets; en deuxième lieu comme un principe passif qui est réglé et mesuré (sicut in regulato et mensurato), comme dans les choses qui se dirigent vers une fin en vertu d'une inclination propre de leur nature. Ainsi, toutes les choses ont leur loi, en ce sens qu'elles participent d'une règle et mesure qui les guident vers leur fin correspondante ¹⁴⁷.

On peut déduire de tout ceci, le sujet agissant étant une créature rationnelle, que la loi doit être quelque chose appartenant à la raison. De cette manière, saint Thomas lie raison et loi, parce que "si la raison est règle et mesure première dans l'ordre de l'agir humain, la loi, pour être en continuité avec le premier principe de cet ordre, doit être quelque chose qui en découle, quelque chose qui y participe intrinsèquement et essentiellement" ¹⁴⁸.

Partir de la notion vulgaire de loi afin d'exprimer

l'essence de toute loi, est une exigence méthodologique. Nous avons une certaine expérience de la loi humaine et de sa signification courante, c'est-à-dire le sens que l'usage vulgaire et scientifique a donné au mot loi. C'est cette signification courante qui signale comme aspect plus important l'idée de règle ou de norme rationnelle ajoutée à l'étymologie de l'expression, à savoir, ligare, qui signale son caractère d'obligation, deux des éléments qui définissent essentiellement la loi. Mais l'acte fondamental qui complète l'ensemble des caractères essentiels est la promulgation, acte qui rend possible la connaissance, de la part du sujet, de la règle à laquelle il faut obéir. La promulgation est le point de rencontre de la volonté du prince exprimée dans une prescription et de l'acte de connaissance des sujets à partir duquel la volonté du prince devient leur devoir. Volonté de l'autorité qui ne peut être arbitraire mais un vouloir réglé par la raison: "Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata" ¹⁴⁹.

Celle-ci est, évidemment, une définition analogique du concept universel de loi, applicable à chacune d'elles. Car, lorsque saint Thomas se réfère spécifiquement à la loi humaine, il le fait "seulement comme exemple et comme analogue de la loi en tant que telle..." ¹⁵⁰. Autrement dit, les caractères énoncés dans la définition essentielle de la loi - qui sont de manière immédiate les propres de la loi humaine - sont présents aussi et dans une forme adéquate à chacune d'elles,

dans la loi éternelle, la loi naturelle et la loi divine.

3. 2. Les caractères essentiels de la loi dans la définition de la loi naturelle de Locke

Dans le texte des Essays il n'y a pas d'analyse sur la loi en général ni une définition essentielle de la loi à laquelle nous puissions référer comme à son modèle les caractères de la loi naturelle définie par Locke. Les Essays ne sont pas un traité sur la loi; ils sont dédiés au thème de la loi naturelle, bien qu'ils supposent, naturellement, un cadre théorique majeur dans lequel la théorie de la loi naturelle est inscrite.

Cependant, nous avons signalé, dans la première partie de ce chapitre, que dans un travail contemporain aux Essays, Locke soutient le caractère analogique du concept de loi et la relation de subordination des lois. D'autre part, dans le premier essai, Locke affirme que sa définition de la loi naturelle remplit toutes les conditions d'une loi: "il est suffisamment clair que tout ce qui est requis pour constituer une loi, est présent dans la loi naturelle" ¹⁵¹. Ce qui renvoie implicitement à un concept plus général de loi ou à un "modèle" de loi qui définit ses traits essentiels.

Nous croyons que le "modèle" utilisé par Locke est le concept général de loi formulé par saint Thomas dans son traité de la loi; ce concept est, d'autre part, celui qu'a

retenu l'Ecole.

Saint Thomas

Définition analogique de la loi:

"Lex nihil aliud est quam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam habet, promulgata"

(Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 4).

Locke

Définition de la loi naturelle:

"...lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumini naturae cognoscibilis quid cum natura rationalis conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipse jubens aut prohibens" (Essays, I, f. 11-12, p. 110).

Cette définition "...in ea omnia reperiri quae ad legem requiruntur", c'est-à-dire, elle contient tous les éléments exigés par le concept général de loi.

Si nous décomposons les définitions dans leurs éléments essentiels, nous avons:

Saint Thomas

- La loi est promulguée par celui qui a la charge de la communauté.

Locke

- La loi est un mandat de la volonté de Dieu auteur de la communauté universelle des

- La loi est une oeuvre de la raison.

- La loi est ordonnée au bien commun.

- La loi est un précepte qui oblige l'agent à agir ou qui l'éloigne de l'opération. "Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur..." (Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1).

êtres.

- La loi est découverte par la lumière naturelle de la raison (aspect que Locke développera plus tard).

- La loi est ordonnée à l'accomplissement de la nature de l'être rationnel. La loi naturelle est pour l'homme la norme de vie voulue par Dieu (Essays, I, f. 10, p. 108), c'est-à-dire, son bien.

- La loi exige ou interdit la réalisation d'une action déterminée.

La grande différence que présente cette comparaison

est la "note volontariste" dans la définition de la loi naturelle de Locke, face à la position intellectualiste de saint Thomas. La loi est, pour saint Thomas, une oeuvre de la raison de celui qui a la charge de la communauté et non de sa volonté; par contre, Locke fait de la loi naturelle un mandat de la volonté divine ¹⁵² .

Nous avons déjà souligné dans la deuxième partie de ce chapitre que lorsqu'il s'agit de la théorie de la loi naturelle de Locke, les expressions décret de la volonté divine et oeuvre de la raison de Dieu ne s'opposent pas nécessairement, de manière que le caractère analogique de la loi est sauvegardé. Au niveau du Législateur universel, sagesse divine et volonté divine apparaissent alternativement dans l'exposé de Locke comme la source, première de la loi naturelle. Celle-ci est une doctrine que nous trouvons chez saint Augustin, saint Thomas et la scolastique intellectualiste ¹⁵³ . La raison et la volonté de Dieu, sont intégrées dans l'unité de son essence; "...puisque le bien connu par l'intellect est l'objet de la volonté, il est impossible que Dieu veuille autre chose que le contenu de sa sagesse. Celle-ci est comme une loi de justice selon laquelle sa volonté est droite et juste" ¹⁵⁴ .

Au niveau de l'homme, la loi comme décret de la volonté de Dieu et la loi comme recta ratio sont, dans la doctrine de Locke, des notions complémentaires qui expriment deux perspec-

tives possibles sur la loi naturelle. La comparaison de Locke avec Suarez, nous apportera plus de détails.

Nous avons vu que les autres caractères essentiels de la loi sont aussi traités par Locke dans le cadre de la loi naturelle. Après avoir affirmé que la loi naturelle est "un décret d'une volonté supérieure" ¹⁵⁵, il signale en deuxième lieu, que la fonction propre à la loi est celle d'exposer "ce qui doit et ce qui ne doit pas être fait" ¹⁵⁶. Le troisième caractère de la loi est sa condition de prescription obligatoire; elle est une règle, un énoncé si l'on peut dire, qui non seulement indique l'action à réaliser mais exige son accomplissement: "elle contient en soi, tout ce qui est requis pour créer l'obligation" ¹⁵⁷. En dernier lieu et comme toute loi, elle doit être mise en vigueur par un acte de promulgation qui permet la connaissance de la loi de la part du sujet, condition nécessaire pour rendre effectif le caractère obligatoire du commandement. Cette promulgation se réalise par la lumière naturelle: "bien qu'elle (la loi naturelle) ne soit pas connue de la même façon que les lois positives, elle est suffisamment connue par l'homme...parce qu'elle peut être perçue par la lumière naturelle" ¹⁵⁸. Locke complète ainsi, l'application des traits qui définissent toute loi, à la loi naturelle. Etre l'oeuvre de la raison d'un législateur, déterminer l'action

à accomplir ou à éviter, porter le caractère de prescription obligatoire et être promulguée.

3. 2. 1. La définition de Locke et ses antécédents chez Suarez

Dans son Introduction aux Essays von Leyden souligne le fait que la définition de la loi naturelle de Locke est très proche de la définition du droit naturel de Grotius.¹⁵⁹ Cependant, la définition de Grotius n'est pas totalement originale. Plusieurs auteurs ont signalé sa dépendance de textes de l'Ecole espagnole du droit naturel, très particulièrement de ceux de Gabriel Vazquez et de Suarez: Hans Welzel, E. Galan y Gutierrez, Giorgio del Vecchio, Henri Rommen et James St. Léger se trouvent parmi ceux qui ont insisté d'une façon particulière sur ce point et que nous avons déjà cité.

Dans un travail sur la notion de loi dans l'Ecole du droit naturel moderne, Alfred Dufour affirme que la définition du droit naturel de Grotius reprend une formule du De Legibus de Suarez¹⁶⁰.

J. Larequi, qui a servi de référence à d'autres auteurs¹⁶¹, a mis en relief que, dans l'exposé de sa théorie du droit naturel au début du De Jure Belli ac Pacis, Grotius se limite à répéter la doctrine des théologiens-juristes de la

seconde scolastique: La définition de l'auteur hollandais, en particulier, - celle à laquelle se réfère von Leyden dans son Introduction aux Essays -, "ne contient pas un seul élément dont l'existence ne puisse être facilement repérable dans les chapitres que Suarez dédie à cette matière" ¹⁶² .

Charles S. Edwards pour sa part, consacre un long chapitre d'une étude sur Grotius à montrer l'influence de saint Thomas et de Suarez sur sa doctrine de la loi ¹⁶³ . L'analyse de textes lui permet d'affirmer que "Grotius adopted the "median" position of Aquinas and Suarez and incorporated it into his De Iure Belli ac Pacis of 1625. Again he did not elaborate on his chosen posture, but, piecing his reasoning together, the analyst can see his agreement with Aquinas and Suarez emerging quite clearly" ¹⁶⁴ .

Nous croyons que Locke aussi suit le De Legibus de Suarez en ce qui concerne la notion même de loi et sa définition de la loi naturelle. A la différence de Grotius qui semble réduire le concept de loi à celui du droit ¹⁶⁵, Locke distingue, comme Suarez le fait, entre "lex" et "ius".

La loi naturelle, dit Locke, doit être distinguée du droit naturel: le droit est, en effet, ce qui nous permet le libre usage d'une chose. La loi, quant à elle, est une règle des actes des sujets; elle ordonne ou interdit une action déterminée ¹⁶⁶ . Suarez pour sa part, explique que le terme "ius"

signale, dans sa signification la plus stricte, un certain pouvoir ou la faculté morale que chacun a sur les choses qui lui appartiennent ¹⁶⁷. La loi, par contre, est la mesure des actes moraux, dans le sens qu'elle impose aux sujets une nécessité d'agir d'une façon déterminée ¹⁶⁸. La distinction de Locke rejoint, en termes généraux, les deux définitions de Suarez.

Quant à sa définition de la loi naturelle, nous croyons que Locke suit quelques-uns des thèmes des chapitres V et VI du deuxième livre du De Legibus de Suarez. Les différentes parties de la définition de Locke se trouvent presque textuellement dans l'oeuvre du philosophe espagnol.

Définition de Locke: (Essays, I, ff. 11-12, p. 110)

a) La loi naturelle est un mandat de la volonté divine.

(...lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae...)

b) connaissable par la lumière naturelle

(...luminis naturae cognoscibilis...)

c) indiquant ce qui convient et ce qui ne convient pas à la nature rationnelle

(...quid cum natura rationalis conveniens vel disconveniens sit indicans...)

d) et en raison de ceci ordonnant ou interdisant.

(...eoque ipso jubens aut prohibens.)

Texte du Suarez:

Dans le livre II du De legibus Suarez traite de l'opinion selon laquelle la loi naturelle est une certaine faculté de la nature humaine qu'on appelle raison naturelle (ou lumière naturelle de la raison) ¹⁶⁹. Nous avons dans ce texte tous les éléments de la définition de Locke. Nous altérons légèrement l'ordre dans la présentation.

- c) La nature (humaine) possède la vertu de discerner entre les opérations qui conviennent et celle qui ne conviennent pas à la nature rationnelle
(...aliud est vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi naturae...)
- b) vertu que nous appelons raison naturelle (ou lumière naturelle de la raison)
(...quam rationem naturalem appellamus...)
- d) cette vertu est la loi naturelle elle-même qui ordonne ou interdit
(...dicitur lex ipsa naturalis, quae humanae voluntati praecipit vel prohibet...)

Quant au point a) de la définition de Locke: Suarez considère la volonté de Dieu comme un des éléments constitutifs de la loi naturelle lorsqu'il traite du caractère impératif

de la loi ¹⁷⁰ . Dans le VI^e chapitre du livre II, Suarez souligne que toutes les choses que la raison naturelle dicte comme mauvaises, Dieu les interdit par un précepte de la volonté. Autrement dit, le dictamen de la raison naturelle qui indique ce qui convient à la nature rationnelle et ce qui ne convient pas, est en même temps, un mandat de la volonté de Dieu qui ordonne d'agir selon la lumière naturelle de la raison: ".ratio naturalis, quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, (selon la convenientia avec la nature rationnelle) consequenter indicat, esse secundum divinam voluntatem (un mandat de la volonté de Dieu), ut unum fiat et aliud vitetur ¹⁷¹ .

Un peu plus loin Suarez insiste sur le caractère de mandat de la volonté de Dieu que possède la loi. La loi naturelle, écrit cet auteur, "non seulement indique ce qui est mauvais mais elle l'interdit; elle ne se limite pas à signaler l'inconvenance de l'action avec la nature rationnelle mais elle est un signe de la volonté divine qui l'interdit" ¹⁷² . Et dans un autre texte, l'idée d'un commandement divin apparaît de façon non équivoque: "Ergo quamvis ratio naturalis indicet quid sit bonum vel malum rationali naturae, nihilominus Deus, ut auctor et gubernator talis naturae, praecipit id facere vel vetare..." ¹⁷³ .

La définition de Locke réunit dans une seule phrase

et avec des termes qui sont, dans une grande mesure, caractéristiques de l'exposé de Suarez, tous les éléments que celui-ci considère comme essentiels à la constitution de la loi naturelle. Locke traite de ce même thème dans le VI^e essai; nous y reviendrons dans le dernier chapitre de notre travail.

Nous pouvons voir immédiatement que dans cette conception de la loi naturelle, le mandat de la volonté divine souligne le rôle actif de Dieu dans la promulgation de la loi, comme conséquence de la nécessité du gouvernement divin sur la nature qu'Il a créée.

Il ne s'agit pas d'une volonté divine absolument indéterminée, mais d'une volonté qui veut que l'être rationnel conserve, dans son agir, l'ordre qu'elle-même a établi. La volonté de Dieu vis-à-vis des actes de la créature est, pour ainsi dire, déterminée par l'ordre intrinsèque de l'être; Il ne veut autre chose que l'accomplissement des actions qui conduisent à la perfection de la nature.

L'ordre voulu par la volonté ou la sagesse de Dieu - ordre auquel Locke fait souvent référence - est précisément la loi éternelle. Cette façon de comprendre la relation entre la volonté de Dieu et l'agir rationnel, exclut une conception volontariste de la loi naturelle.

3. 3. Loi éternelle et fondement ontologique de la loi naturelle

Toute la communauté de l'univers, dit saint Thomas, est régie par la Providence Divine, ce qui équivaut à dire que tout l'existant est gouverné par la raison de Dieu. Si la loi n'est autre chose qu'une prescription de la raison pratique par le souverain qui a la garde d'une communauté parfaite (l'état), la raison, principe du gouvernement de toutes les choses, considérée en Dieu comme dans le monarque suprême de l'univers, a force de loi: "Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ... quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem" ¹⁷⁴. D'autre part, comme c'est le propre de la raison divine de concevoir éternellement, la loi qu'elle prescrit sera éternelle.

Nous voyons immédiatement que le point de départ de Locke dans son analyse de la loi naturelle - affirmation de l'existence de Dieu et d'un ordre des choses créées - est le thème avec lequel saint Thomas commence son étude des classes de loi. La force même de l'argument chez les deux auteurs est très semblable. Pour saint Thomas: supposant l'existence d'un Dieu qui gouverne l'univers (...supposito quod mundus divina providentia regatur...); pour Locke: supposant l'existence de

Dieu, il serait une erreur de douter qu'une volonté divine préside aux actes des êtres dans le monde (Hoc igitur supposito (Deus est) quod dubitare nefas esset, scilicet numen aliquod mundo praesidere...) (Essays, I, f. 9, p. 108). Dans les deux cas, nous avons l'affirmation de l'existence d'un Législateur universel comme présupposé nécessaire à l'explication d'un ordre de la nature présent aux sens et à la raison de l'homme.

Saint Thomas définit la loi éternelle en disant "qu'elle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements" ¹⁷⁵. Une telle direction est l'ordre universel, le plan du gouvernement du monde qui comprend tout l'existant créé. L'univers "ne constitue pas seulement un ordre, mais cet ordre est en plus l'expression de la raison et de la volonté éternelle de Dieu. Le chiffre et le principe de cet ordre cosmique...s'appelle Lex aeterna" ¹⁷⁶.

Deux aspects peuvent être présentés comme des obstacles à la conception d'une loi éternelle: son caractère anthropomorphe et sa nature théologique. Quant au premier, il faut dire que la loi de l'ordre universel est conçue, en effet, par des catégories propres à l'intelligence humaine. C'est naturel pour l'homme d'expliquer la réalité "humainement", ou plus exactement "par analogie". La loi universelle n'est pas

connue de manière directe mais à travers ses manifestations; nous avons "une connaissance réfractée par l'empreinte qu'elle laisse dans la créature, de même que la seule connaissance que nous ayons de Dieu en général est une connaissance par les effets de sa causalité" ¹⁷⁷ . Pour sa part, Locke souligne ce caractère de la connaissance de Dieu et de sa loi au début du premier essai, lorsqu'il fait référence à l'omniprésence de Dieu qui s'impose à la vue des hommes par le cours invariable de la nature et le témoignage des miracles (Essays, I, f. 9, p. 108).

Quant au deuxième aspect, il s'agit de l'objection qui dénonce le caractère théologique de la loi éternelle comme un obstacle pour fonder une éthique rationnelle. Ainsi, la doctrine éthique de saint Thomas serait plutôt une morale théologique ¹⁷⁸ . La morale thomiste - et celle de toute l'Ecole - serait une morale théologique dans la mesure où la théorie de la loi naturelle de saint Thomas dépend de la notion de loi éternelle; autrement dit, dans la mesure où le fondement ultime de sa théorie éthique est Dieu lui-même. John Lenz soulève cette même objection au sujet de la théorie de la loi naturelle de Locke lorsqu'il la qualifie de "theologically based legislative ethics" ¹⁷⁹ .

Cependant, la considération de la loi naturelle dans le cadre plus vaste de la loi éternelle ne transfère à la

première aucun trait surnaturel qui altère son essence; elle n'est pas altérée par son insertion métaphysique dans une conception du monde. La loi naturelle a son fondement ontologique dans la loi éternelle mais elle conserve intact son caractère de principe naturel. Dans la pensée de saint Thomas ainsi que dans la théorie de Locke exposée dans les Essays, "nature itself, the natural as such, has assumed a status of its own and so has man" ¹⁸⁰. L'homme est naturellement doté des facultés indispensables à l'obtention de ses fins naturelles; la raison naturelle ou la lumière naturelle de la raison est le signe distinctif de son humanité. "His humanitas consists precisely in that he is in a position to recognize the principia naturalia rationally and therefore also natural justice which nature itself has implanted in the human mind. Natural reason...operates without any revelation or grace and stands apart from the ratio fide informata" ¹⁸¹.

Pour saint Thomas et l'Ecole, l'explication du phénomène de la loi naturelle réclame un présupposé métaphysique. L'idée de l'existence d'une loi éternelle, comme conséquence de "reconnaître le fait évident d'un ordre dans le monde et d'interpréter métaphysiquement ce fait en le considérant comme un ordre divin" ¹⁸², est ce présupposé. Il nous semble que Locke suit la même démarche, qui est, d'autre part, de nature purement philosophique. L'affirmation de l'Absolu comme fonde-

ment ne suppose pas un saut à l'irrationnel et à l'incompréhensible, mais plutôt là rencontre avec ce qui rend possible une explication et une justification ultime du réel: "la valeur d'une réalité quelconque - la loi ou le droit par exemple - n'a pas en elle-même la justification rationnelle dernière. Elle possède certainement une valeur, ...elle a une valeur en soi, mais elle n'a pas une valeur par soi. Elle n'a et ne peut tenir la source de sa valeur que dans l'Inconditionné, en Dieu" ¹⁸³. Tout l'effort de Locke pour mettre en relief la relation nécessaire entre la règle de l'agir des êtres et le décret de la volonté divine répond à cette prémisse.

3. 3. 1. Loi éternelle et volonté de Dieu

L'explication du texte de Locke nous donne jusqu'à maintenant plusieurs éléments doctrinaux qui rendent possible la visualisation des bases théoriques sur lesquelles est édifiée sa conception de la loi naturelle. La première est celle du caractère analogique de la notion de loi et de l'existence d'un ordre hiérarchique de lois. La deuxième est précisément, celle de la présence de cette notion d'une règle de l'ordre universel sur laquelle il faut insister davantage. Elle nous aide à dissiper une certaine obscurité au sujet du caractère de la loi naturelle chez Locke par l'écartement de toute base foncièrement volontariste. Elle doit faciliter aussi, une compréhension

correcte de sa doctrine éthique. Nous pensons, contrairement à von Leyden qui a insisté sur une double influence volontariste - intellectualiste dans la théorie de la loi naturelle de Locke, que celle-ci reste fondamentalement encadrée dans la grande tradition de l'Ecole et, par conséquent, elle est à l'origine une éthique de la raison droite de nature intellectualiste et théonomique. Le caractère distinctif de toute théorie de base volontariste est, précisément, la négation d'une loi de l'ordre universel. Cette négation est le produit d'un principe fondamental qui affirme l'indétermination absolue de la volonté et d'une distinction entre potentia absoluta et potentia ordinata Dei ¹⁸⁴. Guillaume d'Occam est, peut-être, le représentant majeur de cette position. Si la volonté toute-puissante de Dieu ne peut être limitée par aucune "raison", même pas par la sagesse infinie, et que toute exigence morale dépend de sa potentia absoluta, il n'y a pas d'ordre ontologique qui soit le fondement de l'ordre moral. La loi naturelle comme mesure du mouvement et de l'agir des êtres humains disparaît et l'univers est présent à l'homme sans aucune structure rationnelle qui puisse être le cadre de référence nécessaire à la détermination, de la part de la raison humaine, d'un ordre du devoir ¹⁸⁵. Alors, une conclusion suit nécessairement: "les mots (vol, haine, etc.) indiquent ces actions non dans un sens absolu, mais ils font savoir que le sujet est obligé par un

précepte divin à faire le contraire. Si de telles actions étaient prescrites par Dieu, le sujet ne serait pas obligé de faire le contraire et par conséquent, elles ne seraient pas appelées vol, haine, etc." ¹⁸⁶ . Position que Locke contredit expressément et directement quand il signale que sans la loi naturelle, c'est-à-dire, sans une mesure objective de l'ordre du devoir "les termes 'droite' et 'honnête' disparaîtraient comme conséquence de la perte de leur sens où ils ne seraient autre chose que des noms vides" ¹⁸⁷ .

Si les actions obligatoires sont le résultat d'une prescription de la volonté toute-puissante de Dieu, et par cela même insondables à la raison humaine, l'ordre du devoir est limité, en dernier lieu, à la loi posée explicitement par Dieu sous la forme d'un commandement. Ceci exclut l'idée d'un ordre universel du monde - dans lequel un ordre moral est inclus - qui est règle et mesure de l'intelligence humaine ¹⁸⁸ . De cette manière les notions de loi éternelle et de loi naturelle sont totalement vidées de leur contenu.

Les conséquences théoriques et pratiques d'une telle position nominaliste s'opposent nettement à plusieurs points de la doctrine de Locke: "Occam ne pouvait pas plus admettre une moralité qui n'eût pas pour norme unique, prochaine, dernière et exclusive le bon vouloir divin, la puissance absolue de Dieu, qu'une théorie volontariste du droit de l'Etat ou du droit des

t/

gens ne peut admettre une instance supérieure au droit positif..." (189). Or, pour Locke, comme nous l'avons vu, la loi civile reçoit sa raison d'être et sa force obligatoire de la loi naturelle; sans la loi naturelle, toute loi positive et tout fondement de la société politique sont séparés de la source de leur légitimité (190).

Si Locke avait développé sa doctrine dans une perspective théorique volontariste, ses expressions "ordre des choses", "loi naturelle", "recta ratio", "lumièrre de la raison", n'auraient pas de sens; leur valeur est subordonnée à l'affirmation d'un ordre de la réalité possédant du poids ontologique, c'est-à-dire, un ordre voulu par le Législateur universel parce que tel ordre est essentiellement bon (191). La disposition et le dynamisme de chaque chose dans l'ensemble total des êtres manifestent une intention directrice que la raison humaine reconnaît comme exigence universelle. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'expression de Locke que "la nature du bon et du mauvais est éternelle et certaine" (192), et situer le mandat de la volonté divine qui impose la loi naturelle. La volonté de Dieu ordonne le bien de l'être rationnel, bien que déjà présent dans l'ordre éternel de la création.

3. 4. Les causes de la loi naturelle dans la théorie de Locke

Lorsque Locke énonce quelques-uns des éléments qui définissent la loi naturelle, il qualifie la volonté de Dieu de raison formelle ou cause formelle de la loi¹⁹³. Locke ne mentionne pas explicitement les autres causes de la loi, mais son exposé permet, dès le premier essai, de reconstruire le cadre complet. Notre auteur cite spécialement la cause formelle parce que la volonté de Dieu en tant que raison principalissime de l'existence d'une loi naturelle pour l'homme est le point qu'il veut souligner davantage. Cette référence aux causes de la loi, d'autre part, renvoie à un cadre explicatif utilisé fréquemment par les auteurs et commentateurs scolastiques.

Nous voulons maintenant traduire les éléments contenus dans l'exposé de Locke en termes des quatre causes de la loi naturelle et nous le ferons de nouveau par comparaison à la théorie de la loi de saint Thomas, ce qui nous l'espérons rendra plus claire la théorie de Locke et la relation entre les différents éléments qui la composent. Nous y ajouterons d'autres explications quand il le faudra afin de préciser dans quelle mesure la notion de loi naturelle de Locke participe des caractères essentiels de la loi énoncés par le docteur médiéval et comment le développement du thème chez Locke se présente, du point de vue conceptuel, proche de la théorie de

l'Ecole. Enfin, ce cadre des causes de la loi sert aussi de résumé général des bases doctrinales de la théorie de Locke.

A. Cause matérielle de la loi

Saint Thomas: (de la loi en général)

C'est l'homme, parce qu'il est le sujet dans lequel la loi réside. Plus précisément, c'est la raison de l'homme parce que cette dernière est - dit saint Thomas suivant Aristote (Eth. Nicom. 1098a 5-10; 1151a 16. Phys. II, 9, 3 (200a 22) -, le principe premier des actes humains et qu'il lui appartient de diriger l'agir vers la fin: "ratio...est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis secundum Philosophum" (Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 1 Resp.). Comme la loi est une certaine règle et mesure des actions humaines et que les actes humains ont la raison comme principe, la loi doit être quelque chose de la raison ¹⁹⁴.

Locke: (de la loi naturelle)

C'est l'homme, sujet dans lequel la loi réside parce qu'elle est la règle d'opération propre à sa nature (Voir les notes 51, 64 et 65 de ce chapitre dans le texte).

Nous pouvons dire plus adéquatement encore, que c'est la raison même de l'homme parce que celle-ci est le principe des

actes propres à la nature humaine. Et dans cette affirmation Locke suit, comme l'avait fait saint Thomas lui-même, la doctrine d'Aristote exposée dans l'Ethique à Nicomaque (Ibidem, la note 75). Si la loi est la règle fixe d'opération des êtres et la raison humaine est le principe des actes proprement humains, la loi doit résulter d'un acte de la raison.

B. Cause efficiente de la loi

Saint Thomas: (de la loi en général)

C'est la raison commune ou publique qui dirige l'activité de la communauté vers le bien commun. Il ne s'agit pas de la raison en tant que sujet dans lequel la loi réside, mais de la raison agissant comme ordonnatrice effective de l'agir vers le bien ¹⁹⁵.

Toute loi est:

- a) Une prescription de la raison, la raison étant le principe de l'agir de l'être rationnel. La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la recta ratio (Sum. Theol. Ia. IIae. q. 93a. 3 ad 2) ¹⁹⁶. Elle n'est pas autre chose qu'un dictamen practicae rationis du chef qui gouverne une communauté parfaite (Sum. Theol. Ia IIae q. 91 a. Resp.) ¹⁹⁷. Par son caractère analogique, la loi est l'oeuvre de la raison du prince dans le cas de la communauté politique, de la raison particulière dans le cas de la loi naturelle et de la raison de Dieu qui gouverne l'ordre créé dans le cas de

la loi éternelle. Au niveau de la loi naturelle, la cause efficiente de la loi est la raison particulière de chaque homme, comme conséquence de sa participation de la raison de Dieu. Participation qui n'est pas pleine, "sed suo modo et imperfecte" (Sum Theol. Ia IIae q. 91 a. ad 1) et selon laquelle la créature rationnelle "possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis" (Sum. Theol. Ia IIae q. 91 a 2 Resp.)¹⁹⁸. Ainsi, la loi naturelle est définie comme une participatio legis aeternae in rationali creatura (Sum. Theol. Ia IIae q. 91 a. 2 Resp.) c'est-à-dire, un fruit de la raison et de la volonté de Dieu imprimé dans la nature de la créature rationnelle.

De tout cela il résulte ceci: la raison particulière prononce la règle de l'agir obligatoire conformément aux exigences de la nature humaine; en même temps et en vertu de cette conformité avec sa propre nature - qui est l'expression du vouloir divin - la créature obéit au mandat de la volonté de Dieu.

- b) Une regula et mensura actuum, c'est-à-dire, un élément normatif de l'activité en vertu duquel on est induit à agir ou on est éloigné de l'opération par l'acte de distinguer ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas à la réalisation de l'être. Elle est une norme de l'agir parce qu'elle indique l'action à accomplir et oblige l'agent à agir conséquemment: "...dicitur enim lex a ligando quia

obligat ad agendum" (Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 1 Resp.).

Locke: (de la loi naturelle)

C'est la raison de l'homme parce que la loi naturelle est:

- a) Une oeuvre de la raison en ce sens que cette dernière, au moyen de la lumière naturelle, rend possible la connaissance de la loi naturelle. La loi naturelle est la Recta Ratio parce qu'elle s'identifie aux principes de la raison pratique (Voir les notes 101, 102 et 103 de ce chapitre dans le texte). La loi naturelle est un dictatum rationis mais ayant son fondement premier en Dieu en tant qu'Auteur de tout ce qui est (Ibidem, notes 104 et 105); dans ce sens, la loi naturelle est un mandat de la volonté divine, aspect que Locke met en relief de façon privilégiée dans sa définition de la loi naturelle. Mais le décret de la volonté de Dieu ne s'impose pas extrinsèquement aux choses; bien au contraire il est intrinsèque à leur nature de telle manière que l'obligation morale pour l'homme découle de la constitution de son être (Ibidem, notes 134, 135 et 136). Le jugement de la raison particulière énonce, pour ainsi dire, un mandat de la volonté divine transmué en exigences propres de la nature humaine. La raison de l'homme - dit Locke explicitement - dicte la loi naturelle, parce que même si elle est en effet un décret de Dieu, elle est aussi une règle fixe et éternelle de la morale enracinée dans les

profondeurs de la nature humaine (Ibidem, note 69);
et en tant que telle, un dictamen de la raison pratique
qui oblige "per se et par sa force intrinsèque" (Ibidem,
note 136). L'oeuvre de la raison de l'homme et le mandat
de la volonté de Dieu sont deux points de vue à partir
desquels on pourrait définir la loi naturelle.

- b) Une mensura des actes du sujet (Ibidem, notes 50 et 51).
La loi prescrit à l'agent "ce qui doit et ce qui ne doit
pas être fait" (Ibidem, note 156), conformément à la
nature de l'agent. Dans ce sens et parce qu'elle est une
oeuvre de la raison (avec sa cause ultime en Dieu),
l'ensemble de l'exposé de Locke nous permet de caracté-
riser la loi naturelle comme une prescription de la raison
et son explication rejoint ainsi la définition analogique
de la loi de saint Thomas. La loi naturelle indique
l'action due et exige son accomplissement: "elle contient
en soi tout ce qui est requis pour créer l'obligation"
(Ibidem, note 157).

C. Cause finale de la loi

Saint Thomas: (de la loi en général)

C'est le bien commun: "...chaque partie est ordonnée au tout,
comme l'imparfait est ordonné au parfait; mais l'individu
est une partie de la communauté parfaite. Il est donc

nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune" 199 . (Mais comme la loi est un principe qui règle des ordres différents, la fin de la loi est, dépendant de l'ordre envisagé, le bien commun de la communauté universelle, le bien commun de la communauté politique ou le bien de l'être individuel. Au niveau de la loi naturelle, la loi est une ordonnance au bien du sujet pour lequel elle est une norme. Elle rend possible le mouvement de l'agent vers la fin qui lui appartient par nature.

Locke: (de la loi naturelle)

C'est le bien du sujet. La fin de la loi naturelle est le bien du sujet dans la mesure où elle le conduit à la réalisation de sa fin voulue par la sagesse et la volonté de L'Auteur de la nature; "chaque chose autant en petit qu'en gros mène à terme la tâche que le destin lui a fixée" (Essays, I, f. 18, p. 116).

La loi naturelle ordonne l'homme au bien exigé par sa nature qui est une expression particulière du bien universel manifesté dans l'ordre de la création; la loi naturelle constitue le plan, la règle et le modèle pour la vie de l'homme (Essays, I, f. 10, p. 108).

D. Cause formelle de la loi

Saint Thomas: (de la loi en général)

Si nous comprenons par cause formelle de la loi, la raison en vertu de laquelle la loi se constitue comme telle, sa cause formelle est la promulgation par la raison commune ou publique. La promulgation, dit un commentateur de saint Thomas suivant Bartolomé de Medina (1528-1580), Domingo de Soto et d'autres, serait comme la forme même de la loi, sa dernière différence, ce qui lui donnerait son dernier élément constitutif ²⁰⁰. Autrement dit, par la promulgation, la règle voulue par le législateur devient effectivement une loi.

La loi est promulguée par celui qui a la charge de la communauté; plus précisément et parce que la loi a été définie comme une oeuvre de la raison, elle est promulguée par la raison de celui qui doit ordonner la diversité aux exigences du bien commun. Par sa promulgation la loi acquiert sa condition de norme obligatoire: "Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem" (Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 4 Resp.).

Analogiquement, la loi naturelle elle aussi doit être un opus rationis, parce que "lex est aliquid rationis". Donc, la promulgation doit être un acte de la raison. En effet, la loi naturelle est exprimée sous la forme de préceptes que la raison énonce et qui sont les principes premiers de l'action humaine" (Sum. Theol. Ia IIae q. 94 a. 1 ad 2) ²⁰¹.

Ces jugements de la raison sont possibles au moyen de la lumière naturelle par laquelle l'homme est capable de discerner le bon et le mauvais quant à sa fin ²⁰².

Mais la raison humaine n'a pas d'autonomie dans la détermination de la loi; l'homme n'est pas l'auteur de la loi, mais c'est Dieu, qui a doté la créature rationnelle du principe de ses propres actes et d'une tendance vers une fin déterminée. La raison prononce la loi naturelle, mais ce prononcement est plutôt l'énoncé d'une règle du devoir que la raison de l'homme découvre, qu'une véritable promulgation de la loi. La promulgation de la loi naturelle est, en dernier lieu, l'oeuvre du Législateur qui l'a introduite dans l'esprit des hommes de telle manière qu'elle soit connaissable naturellement: "...promulgatio legis naturae est hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam" (Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 4 ad 1). L'homme n'est pas législateur, mais sujet de la loi naturelle. La loi naturelle est une norme véritable et un opus rationis, mais sa valeur comme loi et sa force coercitive ne lui viennent pas en tant que produit de la raison humaine: "le contenu de la loi naturelle est de raison humaine et oblige. Mais il n'oblige pas pour être de raison humaine. Il y a force d'obliger dans la lex naturalis en tant qu'elle dérive de la lex aeterna" ²⁰³, c'est-à-dire, d'un dictamen

de la volonté de Dieu par lequel "Il gouverne tous les actes et mouvements de chacune des créatures" 204.

Locke: (de la loi naturelle)

C'est la promulgation de la loi naturelle par la sagesse et et la volonté de Dieu, - Raison dernière de l'ordre des choses.

La loi naturelle est "...promulguée par un pouvoir supérieur et elle est insérée dans nos coeurs" (Essays, I, f. 12, p. 110).

Il faut souligner avant toute autre explication que ce texte de Locke est conceptuellement équivalent au texte de saint Thomas que nous venons de citer 205. Cela signifie, comme le dit Locke lui-même, que la loi naturelle est le produit de la sagesse du Législateur universel - le pouvoir supérieur auquel Locke fait référence - qui prescrit à chaque chose et à l'homme une forme d'agir correspondant à leur nature (Essays, I, f. 9 et 18, pp. 108 et 116). En conséquence, le caractère de norme obligatoire que possède la loi naturelle lui vient premièrement et fondamentalement du fait qu'elle est pour l'homme, sa règle et mesure voulue par l'Auteur de l'ordre universel. La loi naturelle est le décret d'une volonté divine et dans cette volonté elle trouve la source de sa force coercitive.

Il est vrai aussi que la loi naturelle apparaît comme une norme obligatoire pour l'homme à partir de sa découverte par la raison: "Je conviens que tout être humain est doué de raison

par la nature et je dis que la loi naturelle est connaissable par la raison..." (Essays, I, f. 16, p. 112). Mais le dictamen rationis est moins un acte producteur de la loi naturelle qu'un acte de discernement; en effet, au moyen de la lumière naturelle la raison révèle, interprète, découvre la règle morale pour l'homme qui est la voie de réalisation de sa nature exigée par le Législateur commun. Autrement dit, la loi est intrinsèque à la nature humaine; la raison, principe de l'agir humain, prononce la loi et dans cette mesure elle est son fondement immédiat. Mais la raison d'être de cette loi ne se trouve pas dans le jugement de la raison qui la prononce sinon dans la volonté de Dieu qui l'a implantée comme règle de l'agir dans la constitution naturelle de l'être rationnel.

NOTES DU CHAPITRE II

1. John Locke: Essays on the Law of Nature. Introduction de W. von Leyden. Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1965, p. 45.
2. J. W. Gough John Locke's Political Philosophy. Eight Studies. Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1973, p. 15.
3. John Lenz, "Locke's Essays on the Law of Nature" in Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVII, 1956-1957, p. 113.
4. Essays, Introduction, p. 43.
5. Raymond Polin: La politique morale de John Locke. Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 96.
6. W. von Leyden: "John Locke and Natural Law" in Philosophy, Vol. XXXI, 1956, p. 23.
7. Ibid., p. 30.
8. "What Locke has endeavoured to establish so far is firstly that there exists a law-maker, i.e. some superior power to which man is rightly subject, and secondly that this law-maker has expressed a will, this being the law of nature" (W. von Leyden, "John Locke and...", p. 30).
9. "The whole of Locke's argument here is derived from the scholastics and there is nothing original about it except perhaps his insistence on the part played by sense-perception" (Ibid., p. 30).
10. Ibid., p. 30: "Thus in Locke's view it is reason in co-operation with sense-experience which reveals the existence of a natural law and also the dictates of this law".
11. Toutes les autres preuves de l'existence de Dieu exigeraient, selon von Leyden, l'affirmation des présupposés a priori qui sont inacceptables pour Locke. "This argument from design together with the so called anthropological argument are singled out by Locke from among the traditional proofs of God's existence precisely because these two arguments are derived from sense-experience and apart from rational inference, require no further support, whereas all other such proofs presuppose a priori notions which Locke is unwilling to accept" (Ibid., p. 30).
12. Sum. Theol., Ia q. 2 a. 2. "Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius

effectus sint magis noti quoad nos); quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos".

Le point de départ dans l'expérience sensible est explicite dans l'exposé de chacune des Viae que saint Thomas fait dans la Sum. Theol., Ia q. 2 a. 3. Les énoncés des preuves commencent invariablement par une référence à l'être sensible.

Prima via: "Certum est enim, et sensu constat...".

Secunda via: "Invenimus enim in istis sensibilibus...".

Tertia via: "Invenimus enim in rebus...".

Quarta via: "Invenitur enim in rebus...".

Quinta via: "Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent...".

13. "Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in c). Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam" (Sum. Theol., Ia q. 2 a. 2 ad 3).
14. R. Verneaux: Epistémologie générale ou Critique de la connaissance. Beauchesne et ses fils, Paris, 1959, p. 56.
15. Essays, IV, f. 50, p. 148. "...sensus enim omnium primi suggerunt et ad secretos animi recessus intromittunt totam et primariam discursus materiem".
16. "Haec est illa ratio cujus ope gens humana in cognitionem legis naturae pervenit. Fundamentum autem cui innititur tota illa cognitio quam ratio in altum extruit et ad caelum usque attollit sunt objecta sensuum" (Essays, IV, f. 50, p. 148).
17. Essays, IV, f. 49, pp. 147-148. "...sine sensuum autem ope et ministerio nihil magis praestare potest ratio quam clausis fenestris in tenebris operarius; nisi illic transeant rerum ideae nulla erit ratiocinandi materia, nec plus possit ad extruendam cognitionem animus quam ad aedificanda domicilia architectus cui desunt saxa, arbores, arena et reliqua aedificiorum materia".
18. H. D. Gardeil: Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Vol. IV (Métaphysique). Edition du Cerf, Paris, 1960, p. 58.
19. "Locke starts with certain statements of facts, i. e. statements about human nature, containing no judgments of va-

lue; he then passes to certain metaphysical and theological statements which contain no moral words either; from these statements he draws a conclusion about what men ought to do, as if the conclusion of a valid argument could contain anything, e. g. an "ought" which is not contained in the premisses" (W. von Leyden: "John Locke and...", pp. 30-31).

Sans vouloir faire de la critique de von Leyden un thème de notre travail, il nous semble important de signaler que celle-ci s'inscrit plutôt dans le cadre d'une étude sur la logique du raisonnement moral que dans la problématique de la détermination des fondements et des principes moraux, ce qui est, à notre avis, le thème qui occupe l'intérêt de Locke dans une grande partie des Essays. Celles-ci sont deux perspectives qui méritent d'être distinguées (Cf. C. Wellman: The Language of Ethics. Oxford University Press, London, 1961, pp. 130 à 158).

D'autre part, quelques auteurs se sont interrogés sur la validité d'une dichotomie entre faits et valeurs, entre "moral statements" et "statements of facts", soulignant l'existence de principes moraux implicites dans des énoncés purement factuels en apparence (Cf. par exemple, P. Mc. Grath: The Nature of Moral Judgement, Sheed and Ward Ltd., London, 1967, pp. 203 à 217; et dans un sens convergent, C. J. Warnock: "Ethics and Language" in The Human Agent, London-New York, 1968, pp. 196 à 209).

Reprenant les critiques de C. Wellman et de C. J. Warnock, entre autres, M. Santos Camacho dans son oeuvre Etica y Filosofia Analítica, EUNSA, Pamplona, 1975, traite in extenso des problèmes posés dans la sphère de la relation entre l'éthique et l'analyse du langage (Cf. pp. 737 à 796).

La succession d'inférences signalée n'est pas, selon von Leyden, le seul point discutable de l'exposé de Locke. La loi naturelle elle-même en tant qu'objet de connaissance et les facultés naturelles de l'être humain en tant qu'instrument adéquat à la connaissance de la loi naturelle sont aussi mis en question par le commentateur: "Locke does not for a moment consider the possibility that this law, and expressions of value generally, might not belong to the class of things of which it makes sense to say that they are known in the ordinary sense of the word, i. e. that statements about them can be justified by reference to empirical facts, to rules of inference, or to self-evident truths. Locke does not face this issue and instead makes the proper employment of man's natural faculties a necessary and sufficient condition for the knowledge of natural law. Yet no matter to what extent man's senses and their reason are found to be efficient, this efficiency is not criterion by

which to decide whether natural law is a proper object of knowledge" (W. von Leyden: Op. Cit., p. 30). A présent, il faut se demander si la critique adressée à Locke n'a pas perdu contact avec les principes qui commandent l'exposé de l'auteur des Essays.

20. Nous reconnaissons qu'ici nous faisons face à une problématique beaucoup plus complexe, à savoir quelle est la méthode la plus adéquate pour la lecture et l'interprétation d'un texte philosophique. Mais il nous semble que la deuxième règle méthodologique pour l'analyse des textes que, suivant Victor Goldschmidt, Yvon Lafrance énonce dans son livre Méthode et exégèse en histoire de la Philosophie, Belarmin-Les Belles Lettres, Montréal, 1983, est valable: "...tout texte doit être situé dans le contexte particulier de l'oeuvre où il s'insère et dans le contexte plus général de la pensée de l'auteur" (p. 32). L'abandon de ce principe renvoie à des difficultés majeures à cause de l'impossibilité de "distinguer entre lire et construire un texte, entre expliquer un texte et utiliser un texte, entre la fonction d'historien-savant et celle du philosophe" (p. 57).
21. John Dunn: The Political Thought of John Locke. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 21.
22. Ibid., p. 21.
23. Essays, I, f. 9, p. 108. "Cum Deus se ubique praesentem nobis praestat et se quasi oculis hominum ingerit tam in constanti jam naturae tenore quam frequenti olim miraculorum testimonio...".
24. John Dunn a souligné "...the enclosed and insulated character of the first writings, their sustained exposition of a single theme, a theme effortlessly located in the most rigid cadre of theological and social convention" (Op. Cit., pp. 20 et 21).
25. John Dunn: Op. Cit., p. 21.
26. John Lenz: Op. Cit., p. 113.
27. Raymond Polin: Op. Cit., p. 96.
28. Essays, I, f. 9, p. 108. "Hoc igitur supposito quod dubitare nefas esset, scilicet numen aliquod mundo praesidere, cum caelum perpetua rotatione volvi, terram stare, sidera lucere jusserit, ipsi indomito mari limites posuerit, omni plantarum generi et germinandi et crescendi modos tempestatesque praescripserit, cum animantes omnes illius voluntati morem gerentes suas habeant et nascendi et vivendi leges, nec quicquam sit in tota hac rerum natura tam vagum tam incertum quod ratas fixasque non agnoscit operandi na-

turae suae convenientes leges...".

29. La Quinta via est exposée par saint Thomas d'Aquin dans la Sum. Theol., Ia q. 2 a. 3 et dans Contr. Gent., I, c. 13 et I, c. 42.
30. Essays, I, ff. 9-10, p. 108. "...merito quaerendum videtur num solus homo exlex sui omnino juris, sine concilio, sine lege, sine aliqua vitae suae norma in mundum prodierit...".
31. L'idée de loi éternelle est un vieux patrimoine de la pensée occidentale, mais saint Thomas amplifie ses contenus jusqu'à lui donner une forme et un caractère nouveau. L. Lachance synthétise bien cet aspect innovateur dans la conception de la loi éternelle: "On en trouve des esquisses chez les poètes et les philosophes de l'Antiquité, chez les Ecrivains sacrés et les Pères de l'Eglise; autant de sources que S. Thomas connut et utilisa. Mais personne ne songea à concevoir, comme lui, l'idée d'ordre à la manière d'un réseau immense, serré, universel, encerclant tout ce qu'on peut imaginer. ...l'ordre universel est une réplique nécessaire de l'ordre éternel. Au-dessus de notre concept de loi, et l'excédant comme l'infini excède le fini, il y a la loi éternelle. Elle n'est pas l'ordre exercé, mais elle en est l'exemplaire. Elle constitue le principe immuable sur lequel s'appuient la Providence et le Gouvernement divin" (Louis Lachance: Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas. Ed. Albert Levesque, Montréal, 1933, p. 165).
- Le concept de lex aeterna n'est pas une création de saint Thomas mais c'est lui qui l'énonce tel qu'il apparaîtra dans la scolastique médiévale intellectualiste, dans la renaissance scolastique espagnole du XVIème siècle et chez plusieurs auteurs des siècles postérieurs.
32. Rafael Gómez Pérez: La Ley eterna en la historia. Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, p. 14.
33. Eustaquio Galán y Gutiérrez: Ius Naturae. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1954, Ch. V.
34. Hans Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Traduit à l'espagnol par Felipe González Vicen. Aguilar, Madrid, 1979, p. 110.
35. Ibid., p. 82.
36. Essays, Introduction, pp. 43 et 51.
37. Essays, I, f. 11, p. 110.
38. Essays, VII, f. 101, p. 200. "...nec certe Deus velit, cum enim ex infinita et aeterna sua sapientia ita fecit

hominem ut haec illius officia ex ipsa hominis natura necessario sequerentur..."

39. Essays, VII, f. 100, p. 198. "...sed cum ita factus sit, ratione et aliis suis facultatibus instructus, ad hanc vitae conditionem natus, sequuntur necessario ex nativa ipsius constitutione aliqua illius et certa officia, quae aliter esse non possunt".
40. Essays, VII, f. 100, p. 198. "...mihi enim videntur quidam immutabiles esse rerum status et quaedam officia ex necessitate orta, quae aliter esse non possunt..."
41. La référence à la relation entre l'artiste et son oeuvre pour représenter le rapport Dieu-créature apparaît fréquemment chez les auteurs de l'Ecole; par exemple saint Thomas, Sum. Theol., Ia q. 14 a. 8 ad 3 et Ia IIae q. 93 a. 1 Resp. Locke reprend cette image dans Essays, IV, f. 58, p. 156.
42. "...officium hominis esse actionem secundum rationem adeo ut ea homini necessario agenda sunt quae dictat ratio", (Essays, I, f. 13, p. 112).
43. Essays, I, f. 17, p. 116. "Secundum argumentum quo probatur dari legem naturae desumi potest ab hominum conscientiis, quod scilicet se iudice nemo nocens absolvitur". Locke synthétise son argument dans cette phrase de Juvenal (déjà notée par von Leyden dans son édition, p. 116).
44. Par exemple Contr. Faust., XXII, 29 et Conf., I, 12. Pour l'interprétation de Rom. par saint Augustin: Rafael Gómez Pérez, La Ley eterna en la Historia, EUNSA, Pamplona, 1972, pp. 107 à 144. Aussi M. J. Lagrange: Saint Paul, Epître aux Romains, Paris, 1931.
45. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Sed contra. La glose traditionnelle du texte citée par saint Thomas dit que "ceux qui n'ont pas de loi écrite ont cependant une loi naturelle par laquelle ils ont conscience de ce qui est bon et de ce qui est mauvais".

Références à Rom. 2, 14-16 se trouvent chez Suárez, (De Legibus, I, III, 7 et II, V, 10) et chez Domingo de Soto (De Iustitia et Iure, I, I, 3; I, III, 1 et I, IV, 1), ainsi que dans d'autres textes de la seconde scolastique.

Le texte de Psaume, 4, 7 qui souligne l'origine divine de la loi naturelle, apparaît fréquemment dans la littérature scolastique comme un complément de Rom. 2, 14-16.

"Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous" (Ps. 4, 7), c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la

lumière divine" (Saint Thomas: Sum. Theol. Ia IIae q. 91 a. 2 Resp.). Voir aussi Domingo de Soto (De Iustitia et Iure, I, I, 1; I, I, 3 et I, IV, 1) et Suarez (De Legibus, II, V, 11; II, V, 14 et II, VII, 4). Nous aurons l'occasion de souligner la présence du thème du Ps. 4, 7 dans les Essays.

46. Essays, VI, f. 86, p. 184.

47. "Quantum argumentum desumitur ab hominum societate, cum si-
ne hac lege hominibus inter ipsos nulla consuetudo aut con-
junctio esse potest" (Essays, I, f. 18, p. 118).

48. "...si alia superior non esset lex naturae, scilicet cui
parere debent (les princes), quo tandem in loco essent res
humanae, quae societatis privilegiae, si ideo solum coirent
in civitatem mortales ut aliorum potestati fierent paratior
praeda?" (Essays, I, f. 19, p. 118).

49. "...sine lege naturae nec virtus esset nec vitium, nec pro-
bitatis laus aut nequitiae poena: nulla culpa, nullus reat-
us, ubi nulla lex" (Essays, I, f. 20, p. 118).

Von Leyden a déjà souligné que le texte de Locke est
une paraphrase de Rom. 4, 15 cité par Culverwell (Discourse
of the Light of Nature, VI) et par Hobbes (Leviathan, I,
13). Nous ajoutons que le texte de Rom., "Ubi non est lex
nec prevaricatio" est cité au moins deux fois par Suarez
dans le deuxième livre du De Legibus (II, V, 3 et II, VI,
7). Insistant sur la même idée et au même endroit Suarez
rappelle une expression de saint Ambroise (Paradis., 8):
"non consisteret peccatum si interdictio non fuisset". Nous
trouvons une expression semblable dans De Legibus, I, III,
3: "...qui caret lege peccare non potest". Une paraphrase
de Rom. 4, 15 se trouve déjà chez saint Augustin quand il
définit le péché comme un acte qui contredit la loi de
Dieu: "Est dictum, factum vel concupitum contra legem Dei"
(Contr. Faust., XXII, 27). La même idée se trouve aussi
dans Rom., 5, 13.

50. Essays, I, f. 18, p. 116. "Tertium deducitur argumentum ab
ipsa constitutione hujus mundi in quo reliqua omnia certam
operationum suarum legem modumque naturae suae convenientem
observant..."

51. Essays, I, f. 18, p. 116.

52. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1.

53. Francisco Suarez: De Legibus, I, I, 1.

54. Domingo de Soto: De Iustitia et Iure, I, q. 1 a. 1.

55. George de Lagarde: La naissance de l'esprit laïque au dé-

clin du Moyen Age, Vol. V, 2ième. fascicule. Presses Universitaires de France, Paris, 1946, p. 121: "Toute la philosophie sociale inspirée du platonisme était fondée sur l'idée que les êtres éphémères trouvaient en leur essence éternelle, en la perfection de leur forme reposant au sein de la pensée divine, leur "mesure", c'est-à-dire leur modèle, le terme de leur perfection".

56. Ibid., p. 122.
57. Saint Augustin: De Civitate Dei, XIX, 13, 1: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio". BAC, Madrid, 1978. Celle-ci est l'édition que nous utilisons dans toute référence à l'oeuvre de saint Augustin.
58. Antonio Truyol Serra: El Derecho y el estado en San Agustín. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 58.
59. Essays, I, f. 9, p. 118. Cette référence à Prov. 8, 29 est fréquente chez les auteurs de l'Ecole. Nous la trouvons chez saint Thomas (Sum. Theol. Ia IIae q. 93 a. 5); chez Suarez (De Legibus, I, I, 2; II, II, 10 et II, III, 6); chez Domingo de Soto (De Iustitia et Iure, I, III, 1 et I, III, 4) ainsi que dans les oeuvres d'autres juristes et théologiens de la seconde scolastique.
60. Essays, I, f. 18, p. 116. "...id omne, quod in rebus creatis fit, materia est legis aeternae...". Cette idée, quoique non textuellement, est répétée par saint Thomas dans plusieurs quaestiones de son Traité de la loi. Il nous semble que l'expression materia legis aeterna n'apparaît pas chez saint Thomas. L'expression est plus commune chez Suarez et elle est le titre d'un chapitre du De Legibus sur la loi éternelle: "Quae fit materia proxima legis aeternae", (II, 2).
61. Yves Michaud: Locke. Bordas, Paris, 1986, p. 18.
62. John Colman: John Locke's Moral Philosophy. Edinburgh University Press, Great Britain, 1983, p. 30.
63. Cornelio Fabro: L'Uomo e il rischio di Dio. Traduit de l'italien à l'espagnol par J.R. Llopart et Victor Peral Dominguez. Rialp, Madrid, 1977, p. 748.

Un autre texte de Fabro à ce sujet recouvre exactement les difficultés signalées par Locke surtout dans le développement du quatrième argument. Soulignant l'insuffisance de tout fondement particulier Fabro écrit: "...sans doute, la nature humaine aussi peut être présentée à chaque individu comme un "absolu", mais il s'agit d'un Absolu-limité

...(qui)...s'il ne procède pas d'un Absolu infini et ne se réfère pas à lui, il s'évanouit... . Laissé seul, cet absolu particulier se dissout dans le devenir des individus et des institutions positives. L'humanité au sens métaphysique, se réduit, sans Dieu, à une abstraction formelle, parce que la seule humanité valide et opérante sera celle qui arrive à s'affirmer dans le moment historique transitoire et son essence sera sujette à toutes les vicissitudes de l'histoire...; elle ira unie à la force, à la politique, à la camarilla aristocratique, culturelle, industrielle, etc.; elle sera réduite comme dit Kierkegaard, "à ce que pensent les autres", à ce que veut l'oligarchie partisane ou la marée hurlante de la rue" (Fabro: Op. Cit., pp. 750-751); ce qui d'autre part, est un fait d'expérience.

64. Essays, I, f. 18, p. 116. "...non videtur solum hominem legibus solutum esse dum reliqua tenentur, sed praescriptum habet suae naturae convenientem agendi modum..."

65. Essays, I, f. 18, p. 116. "...nec enim primi opificis sapientiae convenire videtur perfectissimum formare animal irrequietum, mente, intellectus, ratione, et omnibus ad operandum necessariis abunde prae reliquis instruere et tamen nullum ei opus destinare aut ideo solum legis capacem formare hominem ut nulli obtemperaret".

Il est probable que cette idée de Locke soit tirée, directement ou indirectement, de l'Ethique à Nicomaque 1093b 25-30: "Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute oeuvre à accomplir? Ou bien encore, de même qu'un oeil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée?" Locke exprime la même idée dans le cadre d'une vision chrétienne de l'ordre cosmique, remplaçant nature par Créateur ou Artisan.

66. Essays, I, f. 18, p. 116.

67. Essays, I, f. 18, p. 116. "...unumquodque a lege sibi praescripta ne latum quidem unguem discredet".

La phrase évoque un texte de saint Augustin: "Il n'y a rien qui puisse de quelque manière se soustraire aux lois du suprême Créateur et Ordonnateur qui règle la paix de l'univers" (Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur) (De Civitate Dei, XIX, 12). La phrase est citée par

saint Thomas précisément quand il étudie "si toutes les choses humaines sont soumises à la loi éternelle" (Sum. Théol. Ia IIae q. 93 a. 6 Sed contra). La même citation se trouve aussi chez Domingo de Soto (De Iustitia et Iure, I, III, 4) et au moyen de paraphrases dans d'autres traités sur la loi des membres de l'Ecole.

68. Cet aspect marque le point de rupture entre Locke et des auteurs qui ont pu avoir une certaine influence sur sa pensée dans les Essays. Von Leyden a signalé la présence de Cicéron (Essays, Introduction, p. 35), particulièrement à travers les textes du De Republica et du De Legibus, textes où il faut reconnaître le poids de théories stoïciennes. Locke lui-même, dans le premier essai, fait référence à la conception stoïcienne de la loi naturelle et un peu plus loin son expression "secundo recta ratio vocatur" évoque la définition de la loi naturelle dans De Republica de Cicéron: "Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnibus, constans, sempiterna..." (III, 22). Mais ces références n'excluent pas les différences, surtout en ce qui concerne la vision d'ensemble de l'univers. Dans la pensée stoïcienne "nature fait un avec le logos divin omniprésent ou, si l'on préfère, avec le Destin et la Providence. Principe immanent au monde et à chacune de ses parties, elle se définit comme un feu oeuvrant à la manière d'un artisan et procédant avec méthode à la génération". Ce pouvoir générateur n'est pas mis en mouvement par un moteur externe; la nature agit par elle-même, "se meut d'elle-même". (André-Jean Voelke: L'idée de volonté dans le stoïcisme. PUF, Paris, 1973, p. 106).

On peut déceler ce trait d'immanence dans la définition de la loi de Cicéron dans le De Legibus: "Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria". Une fois confirmée dans l'esprit de l'homme, cette raison fondamentale se constitue en loi: "Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est" (De Legibus, I, 6, 18). La loi résulte ainsi de la manifestation dans l'intelligence de l'être rationnel d'un logos immanent à la totalité de l'univers et à chacune des parties composantes, de sorte que la sanction et l'explication ultime de la loi résident dans sa propre affirmation par la raison.

Dans la même direction, Grotius (1583-1645) semble assimiler la loi naturelle à la nature sociale de l'homme, dans une position qui nous rappelle en principe celle de Cicéron. Jules Basdevant résume la doctrine de l'auteur du De Iure Belli ac Pacis de la manière suivante: "Le droit naturel est constitué par les règles que la raison nous fait découvrir comme conformes à la nature de l'homme qui est de

vivre en société (De Iure Belli, I, I, 10. Il s'agit de la définition de Grotius: "Ius naturale est dictatum rectae rationis..."). Il est distinct des lois positives et tire sa force de la nature sociable de l'homme, se trouvant avoir en lui-même sa vertu propre, sans qu'il soit besoin de faire intervenir à sa base un ordre de Dieu, car Grotius déclare que ce qu'il a dit sur l'existence d'un droit naturel fondé sur la sociabilité humaine serait vrai même en concédant... qu'il n'y a pas de Dieu ou que Dieu ne s'occupe pas des affaires des hommes" ("La Théorie générale du droit de Grotius" in Hugo Grotius, A. W. Sythoff's Publishing Co., Leyden, 1925, p. 27). La dernière partie du commentaire de Basdevant se réfère à l'"etiamsi daremus...non esse Deum" de Prolegomena, 11, où le juriste hollandais suit l'espagnol Gabriel Vazquez (1551-1604) (Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae, II, I, disp. 150, chap. III, n. 22-23) et possiblement la critique à cette position réalisée par Suarez (1548-1617) dans De Legibus, II, VI, 3. Basdevant ajoute, un peu plus loin, l'appréciation bien connue que "par cette conception...Grotius dégage le droit naturel de la théologie et de la métaphysique" (Op. Cit., p. 27).

James St. Leger, qui a démontré l'influence de la scolastique espagnole sur la théorie du droit naturel de Grotius, a aussi souligné que -par une méconnaissance précisément des sources du juriste hollandais- "this opinion of Basdevant that Grotius was the emancipator of natural law and consequently of international law in so far as it is based on the natural law, we may characterize as the common opinion of scholars even of the present day" (The "Etiamsi Daremus" of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law, Rome, 1962, p. 29). Nous croyons que cette remarque est encore aujourd'hui et dans une grande mesure valable.

Même si les interprétations de E. Galan y Gutierrez (Ius Naturae, 1945) et de Heinrich Rommen (Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 1936) entre autres ont jeté une nouvelle lumière sur la signification de l'"Etiamsi daremus...", le texte de Prolegomena, 11 établit une rupture entre la nature rationnelle et un ordre de la nature qui est l'expression de la sagesse et de la volonté d'un Dieu créateur. La réparation de cette rupture semble constituer un des thèmes centraux des Essays de Locke. Pour une étude historique détaillée de cet aspect de la théorie de Grotius, de ses antécédents et des différentes interprétations voir l'oeuvre de James St. Leger déjà citée.

69. Essays, VII, f. 99, p. 198. "...sed fixa et aeterna morum

regula, quam dicat ipsa ratio, adeoque humanae naturae principii infixum haeret...".

70. Essays, VII, ff. 100-101, p. 198. "Mihi enim videtur tam necessario sequi ex natura hominis, si homo sit, quod teneatur amare et venerari Deum, et alia etiam praestare naturae rationali convenientia, hoc est observare legem naturae, quam sequitur ex natura trianguli, si triangulus sit, quod tres illius anguli sunt aequales duobus rectis.".
71. W. von Leyden: "John Locke and Natural Law". Philosophy, Vol. XXXI, 1956, p. 28. "Locke's starting-point is simple: it is the factual statement that men possess reason and use their reason".
72. Ibid. "Locke's inference here is from the matter-of-fact proposition -if it is a matter-of-fact proposition- that all men are rational, to the statement -which is a definition- that in order to be truly men, men must be rational".
73. Ibid. "This statement is not so much about an indisputable fact as a belief derived from Aristotle's idea of fixed natures".
74. Ibid. "Locke passes from the factual statement that man possesses reason to a conclusion that reason is his essential characteristic and hence to the assumption that reason leads to the discovery of moral truths and, if properly employed, to the discovery of one and the same set of moral truths, i.e. natural law".
75. Essays, I, f. 13, p. 112. "Primum argumentum desumi potest ex Aristotelis testimonio ad Nicom., lib. I, c. 7, ubi dicit quod... Notre traduction est celle de Tricot. Dans l'édition de von Leyden: "...the special function of man is the active exercise of the mind's faculties in accordance with rational principle" (Trad. Rackham, 1943, p. 20).
76. Aristote: Ethique à Nicomaque, I, 7, 1098a 25-30. Le paragraphe central de ce problème est: "Mais nous devons aussi nous souvenir de ce que nous avons dit précédemment et ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation". (Ed. Tricot, J. Vrin, Paris, pp. 60-61).
77. Ibid., I, 7, 1098b 2-5. Aristote affirme à ce sujet: "On ne doit pas non plus exiger la cause en toutes choses indifféremment; il suffit, dans certains cas, que le fait soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes: le fait vient en premier, c'est un

point de départ. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres en fin par une sorte d'habitude, les différents principes étant ainsi connus de différentes façons; et nous devons essayer d'aller à la recherche de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature..." (Ed. Tricot, pp. 61-62).

La note ajoutée par Tricot clarifie davantage le texte d'Aristote: "La saisie immédiate des principes (et notamment des principes d'ordre moral) se fait, selon les cas, par les voies différentes de l'induction, de la perception sensible ou de l'habitude, mais toute démonstration proprement dite est exclue. C'est ainsi que le moraliste n'a pas à établir une définition du bonheur, il lui suffit de montrer ce qu'en fait est le bonheur et les opinions courantes à ce sujet". (Le souligné est nôtre).

Le texte d'Aristote que Locke utilise pour affirmer la nature rationnelle de l'homme est précisément la définition aristotélicienne du bonheur que nous trouvons aussi dans l'Ethique à Eudème: "...l'acte d'une âme bonne"; ou plus encore, "...un acte d'une vie parfaite conforme à une vertu parfaite" (II, 1, 1219a 35-40, Ed. Décarie, J. Vrin, Paris, 1978, p. 82).

78. Aristote: Ethique à Eudème, I, 6, 1216b 30-25 (Ed. Décarie).
79. Ibid., I, 6, 1217a 10-15.
80. John Locke: Two Treatises of Government. Introduction and Notes by Peter Laslett. New American Library, Chicago, 1965, p. 100. "Hobbes created a general determinist system, where political obligation, even the form and function of the state, was made to follow from a new definition of natural law. Locke was a philosopher too but to him the system was an open one".
81. Ibid., pp. 98-99.
82. Essays, I, f. 9, p. 108. "...nec quicquam sit in tota hac rerum natura tam vagum tam incertum quod ratas fixasque non agnoscit operandi naturae suae convenientes leges...".
83. Essays, I, f. 18, p. 116. "...id enim quod cuique rei formam et modum et mensuram agendi praescribit id demum lex est; id omne, quod in rebus creatis fit, materia est legis aeternae, inquit Aquinas...".
84. L'absence d'une distinction nette entre les deux types de lois n'est pas un cas unique. Chez saint Augustin, par exemple, elle n'est pas du tout précise et ceci se comprend à la lumière de la notion de participation implicite dans sa doctrine. Dans les oeuvres du saint "la loi éternelle et la loi naturelle apparaissent toujours unies; il ne sent pas

le besoin de séparer un terrain propre à la loi naturelle, un champ de quelque façon autonome. Naturel est employé dans le sens précis de fait (créé) par Dieu" (Rafael Gomez Perez: La ley eterna en la historia. Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, p. 113).

Saint Augustin aurait-il directement ou indirectement influencé Locke? Le saint était cité fréquemment par saint Thomas et les auteurs de la seconde scolastique, spécialement Suarez. Von Leyde a montré que dans les Essays Locke se sert de textes et de thèmes contenus dans le De Civitate Dei (Essays, notes des pp. 139, 170 et 207). Culverwell, considéré comme une des possibles sources contemporaines de Locke, le fait aussi (An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature, Chap. III et XVIII). D'autre part, nous savons l'importance de saint Augustin pour les auteurs de la Réforme, particulièrement à travers les thèmes de la Grâce et de la Nature déchue. Gilson et d'autres ont suffisamment montré l'influence du saint d'Hippone sur les plus importants des penseurs modernes.

85. Essays, I, ff. 19-20, p. 118.
86. John Locke: An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere, eosque populo imponere? Affirmo. (1660) Texte latin établi et traduit par René Frereux. Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.
87. W. von Leyden a déjà signalé la continuité qui existe entre les deux ouvrages de Locke. (Essays, Introduction, IV, pp. 21-30).
88. John Locke: An Magistratus..., p. 9, 1-9.
89. Ibid., pp. 9 à 12.
90. Ibid., p. 12, 25-26.
91. Essays, I, f. 19, p. 118. "Nec melior sane principium quam subditorum esset conditio, si nulla esset lex naturae, sine qua populus reipublicae legibus teneri non poterat. Leges nempe civitatum positivae non per se, sua virtute, aut alio modo obligant quam vi legis naturae jubentis. superioribus obtemperare pacemque publicam tueri...".
92. Essays, I, ff. 20-21, p. 120. "...quamcumque nempe honestatem aut turpitudinem habent virtutes et vitia eam omnem legi huic naturae debent, cum earum natura aeterna sit et certa, nec decretis hominum publicis nec privata aliqua opinione aestimanda".
93. Un texte en particulier met en relief autant la nature fondatrice d'une loi éternelle identifiée à Dieu dont sa ma-

nifestation est la loi naturelle pour l'homme, que la subordination de la loi positive aux deux premières: "Thus the Law of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, Legislators as well as others. The Rules that they make for other Mens Actions, must, as well as their own and other Men's Actions, be conformable to the Law of Nature, i.e. to the Will of God, of which that is a Declaration, and the fundamental Law of Nature being the preservation of Mankind, no Humane Sanction can be good, or valid against it" (John Locke: The Second Treatise of Government. Ed. P. Laslett, University Press, Cambridge, 1964, 135, 26-32).

94. John Locke: Two Treatises of Government, Introduction, p. 101 (Ed. P. Laslett).
95. John Dunn: Op. Cit., p. 21.
96. Essays, I, f. 12, p. 112. La loi naturelle n'est pas promulguée à la manière des lois civiles, et par conséquent elle n'est pas connue "eo modo quo leges positivae".
97. Essays, I, f. 18, p. 116.
98. Saint Thomas d'Aquin: Sum. Theol. Ia IIae qq. 90 à 108.
99. Pour le thème de la notion analogique de loi chez saint Thomas voir Mortimer Adler: "A question about law", in Essays in Thomism, Books for Libraries Press, Freeport, New York, 1972, p. 209.
100. Essays, I, ff. 11-12, p. 110. "Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens".
101. Essays, I, f. 11, p. 110. "Per rationem autem hic non intelligendum puto illam intellectus facultatem quae discursus format et argumenta deducit...".
102. Essays, I, f. 11, p. 110. "...certa quaedam practica principia e quibus emanant omnium virtutum fontes et quicquid necessarium sit ad mores bene efformandos".
103. Essays, I, f. 11, p. 110. "...quod ex his principiis recte deducitur id jure dicitur rectae rationi conforme".
104. Essays, I, f. 12, p. 110. "minus recte enim mihi videtur a nonnullis dici dictatum rationis, ratio enim legem hanc naturae non tam condit dictatque quam a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam investigat detegitque, nec legis illius author est sed interpres...".
105. Essays, I, f. 12, p. 110. "...nisi supremi legislatoris

minuendo dignitatem velimus rationi illam legem acceptam referre quam solum quaerit...".

106. John Locke: Two Treatises, Introduction, p. 95 (Ed. P. Laslett).
107. W. von Leyden: Op. Cit., p. 31.
108. Ibid. "Moreover the 'voluntarist' theory carries...an implication which Locke obviously found dissatisfying, for together with the concept of will it introduces an arbitrary element into morality".
109. Ibid. "In order to make his theory more perfect, Locke attempts to derive moral obligation in some other way. He does it as part of his endeavour to arrive at a purely rational foundation of ethics".
110. "...human reason not only indicates or teaches what man's duties are, but at the same time make his duties binding; it is a self-depending source of obligation" (Ibid., p. 32).
111. Ibid., p. 32. "There is in fact a "harmony" or "conformity" (convenientia) between moral values and man's rational nature".

On a suggéré aussi que Locke avait pris cette théorie de la convenientia du chap. VI du Discourse de Culverwell où celui-ci traite du thème en s'inspirant du De Legibus de Suarez. Le texte de Locke (Essays, VI, f. 99, p. 198) évoquerait l'argument de Grotius sur la validité du droit naturel indépendamment de l'existence de Dieu, argument auquel le thème de la convenientia entre la nature rationnelle et la loi naturelle semblerait être nécessaire et exclusivement relié à partir de Gabriel Vazquez (Comment. in Sum. Theol. Ia IIae, disp. 150, c. 3), source de Grotius en ce qui concerne la théorie de l'Etiam si daremus (W. von Leyden: Introduction aux Essays, p. 52 et note 1, p. 199 du texte). Dans son observation von Leyden suit sûrement la thèse de Sauter selon laquelle la définition de Grotius du Ius naturale est une combinaison des définitions de Vazquez et de Suarez; de Vazquez, Grotius aurait pris précisément la notion de recta ratio et la théorie de la convenientia: "Diese Definition des Grotius ist eine Kombination aus Vazquez und Suarez. Von Vazquez stammt die recta ratio und die convenientia cum natura, von Suarez der Begriff des "ius naturale" -in Unterschied zur "lex naturalis"- und der "natura socialis" "(Johann Sauter: Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts, Verlag von Julius Springer, Vienna, 1932, p. 93).

Cependant la relation que suggèrent autant Sauter que von Leyden entre la théorie de la convenientia et une posi-

tion intellectualiste comme celle de Vazquez ou de Grotius n'a rien de nécessaire parce que "la doctrine de la convenientia avec la nature rationnelle était le patrimoine commun de toute la théorie iusnaturaliste" (Hans Welzel: Op. Cit., p. 129). En réalité, l'utilisation de cette doctrine par Locke n'évoque pas le texte de Grotius ni n'approche notre auteur de son intellectualisme radical; Locke reprend simplement un thème de l'Ecole. Quant à la source directe de Locke, nous ne voyons aucune raison pour qu'elle doive être le Discourse de Culverwell plutôt que le texte de Suarez qui est en effet l'une des 'autorités' les plus utilisées par Culverwell.

112. Ibid., p. 32. Pour von Leyden, suivant sa voie d'interprétation, aucune des deux sources sur lesquelles Locke essaie de fonder l'obligation morale ne résout le problème de l'origine de la loi naturelle. Il explique: "to derive natural law from man's rational nature, and this, in its turn, from God's wisdom in creating man such that certain duties follow from his constitution is to draw an ethical conclusion from entirely non-ethical premises".
113. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 56. Voir aussi pp. 54 à 58.
114. Ibid., p. 57 .
115. John Lenz: Op. Cit., p. 106.
116. Ibid., p. 107.
117. Ibid., p. 108.
118. Essays, VI, f. 86, p. 184.
119. Hans Kelsen: "Justice et Droit naturel" in Annales de Philosophie politique. Le Droit naturel. Traduit de l'allemand par Etienne Mazingue. PUF, Paris, 1959, p. 65.
120. Hans Welzel: Op. Cit., p. 259.
121. E. Galan y Gutierrez: Ius Naturae . Universidad de Valladolid, España, 1954, p. 197.
122. Miguel Sancho Izquierdo et Javier Hervada: Compendio de Derecho Natural. Vol. I, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 214.
123. Essays, I, f. 12, pp. 110-112. "Nam primo declaratio est superioris voluntatis, in quo consistere videtur legis ratio formalis; quod autem modo humano innotescat postea fortassis inquirendi locus erit".
124. Essays, I, f. 18, p. 116. L'homme "...praescriptum habet suae naturae convenientem agendi modum".

125. Essays, I, f. 10, p. 110. "Secundo recta ratio vocatur...".
126. Il est très important de signaler qu'à son tour, la définition de Grotius "est évidemment très influencée par la critique que fait Suarez du concept iusnaturaliste de la lex indicans de Gregoire de Rimini...". Grotius se plie ici à la doctrine de Suarez selon laquelle le droit naturel possède un caractère indicatif et impératif" (Hans Welzel: Op. Cit., p. 131).
127. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 56.
128. Notons en plus, que cette position n'est pas exclusivement de Grotius et qu'elle a comme antécédent Gabriel Vazquez (1550-1604) pour lequel la loi naturelle est détachée de la volonté et de l'intelligence divine et elle est réduite à la nature rationnelle de l'homme.
129. Essays, I, f. 12, p. 110. "...nisi supremi legislatoris minuendo dignitatem velimus rationi illam legem acceptam referre quam solum quaerit...".
130. Essays, I, f. 12, p. 110.
131. Essays, VI, f. 89, pp. 186-188. "Secundo lex haec est huius omnipotentis legislatoris voluntas nobis ex lumine et principiis naturae innotescens, cujus cognitio neminem latere potest nisi qui caecitatem tenebrasque amat et ut officium suum effugiat exuit naturam".
132. Voir Hans Welzel: Op. Cit., chap. III; E. Galan y Cutierrez: Op. Cit., chap. VI; H. Römmen: Op. Cit., chap. III.
133. Hans Welzel: Op. Cit., p. 114.
134. Essays, VII, f. 101, p. 200. "...nec certe Deus velit cum enim lex infinita et aeterna sua sapientia ita fecit hominem ut haec illius officia ex ipsa hominis natura necessario sequerentur...".
135. Essays, VI, ff. 85-86, p. 184. "...omnis enim obligatio conscientiam alligat et animo ipsi vinculum injicit, adeo ut non poenae metus sed recti ratio nos obligat...".
136. Essays, VI, f. 88, p. 186: "...lex naturae obligat omnes homines primo et per se et virtute sua...". Deus enim legis huius author hanc voluit esse morum et vitae nostrae regulam et sufficienter promulgavit, ut quivis si studium si industriam adhibere mentemque ad illius cognitionem advertere velit scire possit".
137. A. P. D'Entrèves: "The Case for Natural Law Re-examined". Natural Law Forum, 1, 1956, pp. 34-35.

138. Paul Janet: Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale. Librairie Félix Alcan, Paris, 1913, p. 55.

139. Bernice Hamilton: Political Thought in Sixteenth Century Spain. Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 11.

Ce phénomène de renaissance ne reste pas circonscrit à la scolastique espagnole et à la théorie du droit naturel, mais il s'élargit géographiquement et ses contenus se diversifient: "La scolastique renaissante de l'époque de la Réforme tenta et réussit une restauration spéculative et ontologique de la loi et du droit naturels; tout comme elle revint à la doctrine de Thomas d'Aquin sur la grâce et sur Dieu" (Henri Rommen: Le Droit Naturel. Histoire-Doctrine. Paris, 1945, p. 81).

La tâche des maîtres de la seconde scolastique ne se concrétise pas par une répétition servile de saint Thomas, mais par une explication et prolongation de ses thèmes, à la lumière de ses principes et sous l'impulsion de problèmes nouveaux posés par un cadre historique différent de celui du XIII^e siècle. En ce qui concerne la pensée philosophico-juridique il faudrait signaler deux événements de premier ordre: la découverte de l'Amérique et la transformation de l'Etat féodal en Etat monarchique absolu. Voir Venancio Carrro: La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América. Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1951.

140. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 4: "(lex)...nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".

141. Sum. Theol., Ia IIae q. 1 a. 2.

142. Sum. Theol., Ia IIae q. 1 a. 2.

143. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1.

144. "For Law, in its true Notion, is not so much the Limitation as the direction of a free and intelligent Agent to his proper Interest, and prescribes no farther than is for the general Good of those under that Law" (John Locke: The Second Treatise, VI, 57, 12-16, Ed. Laslett)

145. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1.

146. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 : "...lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur".

147. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 ad 1: "Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative".

148. Louis Lachance: Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas. Editions Albert Lévesque, Montréal, 1933, p. 129.
149. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 ad 3.
150. Carlos Soria: Introducción a la Cuestión 90, in Suma teológica. BAC, Madrid, 1956, p. 16.
 "In order to understand exactly the relationship between the notion of law and that of a governing person, it might be helpful to inquire into the genesis of our conceptions concerning the various kinds of law. Significantly enough, the definition that St. Thomas gives of the law (Summa Theologica I-II, 90) refers properly to the law issued by the state society: this is, indeed, the kind of law which is prior in our cognition. Considering the several kinds of laws as an analogical series, let us say that the civil law is, for us, the first analogate of the whole series" (Yves Simon: Nature and Functions of Authority. The Aquinas Lecture 1940, Marquette University Press, Milwaukee, 1948, p. 48). La loi civile constitue ainsi le point de départ dans la connaissance des autres lois et par ceci même la première -dans l'ordre de la connaissance- de la série analogique des lois qui selon saint Thomas règlent les différents niveaux de l'ordre universel.
151. Essays, I, f. 12, p. 110. "Ex his facile patet in ea omnia reperiri quae ad legem requiruntur".
152. C'est le point que retiennent Lenz et von Leyden par exemple, pour affirmer le volontarisme de Locke.
153. La raison et la volonté divine apparaissent déjà unies dans la définition de la loi éternelle de saint Augustin: "Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans" (Contra Faustum, XXII, 27). Ici, l'expression "ratio divina vel voluntas Dei" doit être comprise comme "ratio divina et voluntas Dei". Suarez nous explique les raisons de cette lecture dans son De Legibus, II, VI, 13.
154. Sum. Theol., Ia q. 21 a. 1 : "...cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est".
155. Essays, I, f. 12, p. 110. "Nam primo declaratio est superioris voluntatis...".
156. Essays, I, f. 12, p. 112. "Secundo, quod legis est proprium, quid agendum sit vel omittendum praescribit...".
157. Essays, I, f. 12, p. 112. "Tertio homines obligat, omnia enim quae ad obligationem requiruntur in se continent...".

158. Essays, I, f. 12, p. 112. "...quamvis enim eo modo quo leges positivae non promulgatur, sufficienter tamen hominibus innotescit...cum possibile sit solo lumine naturae eam cognoscere".
159. John Locke: Essays, Introduction, p. 56. Hugo Grotius: De Iure Belli ac Pacis, I, I, X, 1.
160. Alfred Dufour: "La notion de loi dans l'Ecole du Droit naturel moderne". Archives de Philosophie du Droit, T. 25 (La loi), Sirey, Paris, 1980, pp. 219 et 220.
161. J. Larequi: "Grocio fundador del derecho natural?". Razón y Fé, Madrid, Vol. 87, abril-junio 1929, pp. 525 à 538.
162. J. Larequi: Op. Cit., pp. 530-531. Voir aussi Anton-Hermann Chroust: "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition". The New Scholasticism, Vol. 17, n. 2, 1943, pp. 118 à 122.
163. Charles S. Edwards: Hugo Grotius the Miracle of Holland. A Study in Political and Legal Thought. Nelson-Hall, Chicago, 1981, chap. 3, pp. 27 à 70.
164. Charles S. Edwards: Op. Cit., note 60, p. 204.
165. "Jus naturale est dictatum rectae rationis...." (De Iure Belli ac Pacis, I, I, X, 1).
 "Abordant la troisième et dernière acception du mot "jus", Grotius définira en effet clairement la loi "comme la règle des actions morales obligeant à ce qui est droit". Ainsi définie, la notion de loi s'appliquera alors indifféremment au Droit naturel et au Droit positif, aussi bien pour qualifier les préceptes de la droite raison...que pour désigner les décrets du législateur civil ou ceux du Législateur divin" (Alfred Dufour: Op. Cit., p. 219-220).
166. "Haec lex his insignita appellationibus a jure naturale distinguenda est: jus enim in eo positum est quod alicujus rei liberum habemus usum, lex vero id est quod aliquid agendum jubet vel vetat" (Essays, I, f. 11, p. 110).
167. De Legibus, I, II, 5. "Et iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam...".
168. De Legibus, I, I, 7 et 8. "Nam lex in praesenti dicitur mensura non quorumcumque actuum, sed moralium...". Aussi I, I, 8.
169. De Legibus, II, V, 9. Dans ce point Suarez distingue entre la nature rationnelle comme fondement de la loi naturelle et la lumière naturelle de la raison comme faculté qui connaît

- la loi. "Est ergo secunda sententia, quae in natura rationali duo distinguit: unum est natura ipsa, quatenus est veluti fundamentum convenientiae vel disconvenientiae actionum humanarum ad ipsam; aliud est vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi naturae, quam rationem naturalem appellamus. Priori modo dicitur haec natura esse fundamentum honestatis naturalis. Posteriori autem modo dicitur lex ipsa naturalis, quae humanae voluntati praecipit vel prohibet quod agendum est ex naturali iure".
170. De Legibus, II, VI, 8.
171. De Legibus, II, VI, 13.
172. "Unde tamen fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud, ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actus vel obiecti cum rationali natura, sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud" (De Legibus, II, VI, 13).
173. De Legibus, II, VI, 8.
174. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 1. La raison de Dieu dans les choses créées, comme principes internes naturels les mouvant vers ses fins propres dans l'accomplissement du projet divin, c'est la même raison de Dieu comme idée exemplaire, plan du gouvernement de toute la création; cette intelligence divine, en tant que directrice, a raison de loi.
175. Sum. Theol., Ia IIae q. 93 a. 1 : "Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum".
176. E. Galan y Gutierrez: Op. Cit., p. 175.
177. René Simon: Morale. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1961, p. 249.
178. Sur cette objection à saint Thomas, voir Galan y Gutierrez, Op. Cit., p. 175.
179. John Lenz: Op. Cit., p. 105.
180. Walter Ullmann: Principles of Government and Politics in the Middle Ages. Barnes and Noble Books, New York, 1974, p. 247.
181. Walter Ullmann: Op. Cit., p. 202.
182. E. Galan y Gutierrez: Op. Cit., p. 176.
183. Francesco Olgiati: Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino. Version espagnole de Diorki. EUNSA, Pamplona,

1977, p. 113.

"...ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré, et cependant ils forment les liens de toute société humaine; au point que, la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout" (John Locke: Lettre sur la Tolérance. Ed. R. Klibansky et R. Polin. PUF, Paris, 1965, p. 83.

184. Hans Welzel: Op. Cit., p. 82.

Nous croyons que dans le thème de la Potentia Dei est contenu le problème du fondement métaphysique de la loi naturelle. Quoique l'expression Potentia Dei Absoluta soit associée de préférence aux auteurs qui ont soutenu le volontarisme divin, nous la trouvons chez saint Thomas de même que la distinction entre potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata. Les deux notions sont traitées dans le cadre de l'unité de l'essence divine. Saint Thomas explique: "En nous, chez qui la puissance et l'essence sont autres que la volonté et l'intelligence; et chez qui autre est l'intelligence, et autre la sagesse; autre la volonté, et autre la justice, quelque chose peut être en notre puissance, qui ne peut être dans la volonté juste ou dans l'intelligence sage. Mais en Dieu la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse et la justice sont une seule et même chose. De sorte que rien ne peut être dans sa puissance qui ne puisse être dans sa juste volonté et dans sa sage intelligence" (Sum. Theol., I, q. 25 a. 5 Ad 1). Ceci signifie que dans la mesure où Dieu n'est pas déterminé par l'ordre de l'univers tel qu'il existe actuellement, son pouvoir, considéré purement en soi, peut être appelé absolu. Mais comme tout acte de Dieu est le fruit de la volonté droite guidée par sa sagesse, les actions de Dieu se réalisent toujours dans le cadre de sa potentia ordinata: "Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescribit et praeordinavit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praescriberit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi...". (Ibid.).

Pour saint Thomas, l'idée que Dieu puisse agir contre les règles de sa sagesse est une pure possibilité fictive de notre entendement théorique (Hans Welzel: Op. Cit., p. 71). La potentia ordinata constitue le cadre de l'agir divin, ce qui n'est pas une limitation de sa puissance mais la forme d'agir propre à sa nature.

185. De l'omnipuissance et de la transcendance absolues de Dieu

s'ensuivent la négation d'un ordre universel et une fracture dans la relation Auteur de la nature-créature. "La loi éternelle n'existe pas. Nous ne pouvons rien savoir de l'essence divine car notre raison et nos valeurs n'ont pas la moindre analogie avec l'être incompréhensible de la Divinité. Par conséquent, Dieu est au-delà de toute psychologie d'origine humaine et de toute distinction entre le bien et le mal. Les normes qui régissent l'univers créé n'engagent pas leur Auteur, elles ne reflètent en rien sa nature transcendante et secrète. Instituées exclusivement à notre usage, elles dépendent d'une décision radicalement libre dont nous ignorerons toujours les "raisons". Ce que nous appelons Bien est contingent et relatif, c'est le simple produit d'un commandement divin qui est obligatoire par la seule force du décret" (Roger Labrousse: Introduction à la Philosophie politique. Marcel Rivière, Paris, 1975, p. 130).

Pour le thème de la *Potentia Dei*, voir: Paul Vignaux: "Nominalisme" in Dictionnaire de Théologie Catholique. Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1931, T. XI, pp. 755 à 769; Gordon Leff: William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse. Manchester University Press, Great Britain, 1975, chap. VII.

186. Guillaume d'Occam: Sent., II, q. 19. "Ista nomina (furtum, adulterium, odium, etc.) significant tales actus non absolute, sed connotando vel dando intelligere, quod faciens tales actus per praeceptum divinum obligatur ad oppositum... Si autem caderent sub praecepto divino, tunc faciens tales actus non obligaretur ad oppositum et per consequens tunc non nominaretur furtum, adulterium, etc.". Cité par Hans Welzel: Op. Cit., p. 84.
187. Essays, I, f. 20, p. 118. "...recti et honesti interirent vana nomina aut nihil omnino essent nisi nomen inane".
188. Dans ce cas, en effet, l'ordre actuel de l'univers n'offre aucune garantie de nécessité. Dieu pourrait par sa puissance absolue réaliser une inversion des valeurs; Il pourrait même se substituer aux causes secondes et produire des mouvements et des effets différents de ceux qu'on attend dans le cadre de la régularité présente. Donc, l'ordre des choses est dépourvu de toute nécessité intrinsèque et il possède une précarité en laquelle on ne peut se confier. "Dieu nous ordonne de l'aimer mais il pourrait nous ordonner le contraire, et les deux actions seraient également bonnes" (Sent., II, q. 19). Il pourrait même nous donner une connaissance abstraite de Lui-même ou des choses sans aucune intuition préalable: "Tamen Deus potest causare notitiam abstractivam deitatis et aliarum rerum, sine notitia intuitiva praevia" (Quodlibeta septem, I, II). Nous avons

ainsi énoncé le point de départ de la problématique du Dieu trompeur que soulèvera Descartes: "Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genius aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret..." (Meditationes de Prima Philosophia, Ed. G. Rodis-Lewis, Paris, I, 22, 23-26). Voir aussi Roger Labrousse: Op. Cit., pp. 132 à 140.

189. Henri Rommen: Le Droit naturel. Histoire-Doctrine. Traduit de l'allemand par Emile Marry. Egloff, Paris, 1945, p. 199.
190. Essays, I, ff. 19-20, p. 118. "...sine hac lege (naturale), vi et armis principes forte ad obsequium plebem cogere poterant, obligare vero non poterant. Alterum etiam humanae societatis fundamentum corrui sine lege naturae..."
191. La direction de l'ordre universel manifestée par la tendance constante des êtres vers certaines actions et certaines fins essentielles est l'expression de la potentia ordinata Dei. Considérée du point de vue d'un principe régulateur, cette puissance est la loi éternelle elle-même.
192. Essays, I, ff. 20-21, p. 120. "...quacumque nempe honestatem aut turpitudinem habent virtutes et vitia eam omnem legi huic naturae debent, cum earum natura aeterna sit et certa..."
193. Essays, I, f. 12, p. 110.
194. "...si la raison est règle et mesure première dans l'ordre de l'agir humain, la loi, pour être en continuité avec le premier principe de cet ordre, doit être quelque chose qui en découle, quelque chose qui y participe intrinsèquement et essentiellement". (Louis Lachance: Op. Cit., p. 129).
195. Carlos Soria: Op. Cit., p. 151.
196. "...lex humana intantum habet rationem legis in quantum est secundum rationem rectam".
197. "...nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam".
198. "...unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem".
199. "...cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem" (Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 2 Resp.).
200. Carlos Soria: Op. Cit., p. 154.

201. "...synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum".
202. "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine": quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis" (Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Resp.).
203. E. Galan y Gutierrez: Op. Cit., p. 222.
204. "Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum...est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam..." (Sum. Theol. Ia IIae q. 93 a. 1 Resp.).
205. La référence à une loi implantée dans nos coeurs se trouve dans Rom. 2, 15. Aussi chez saint Augustin: "Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec nullam quidem delet iniquitas" (Conf., II, IV, 9). Le texte de saint Augustin est repris par saint Thomas (Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 6) et par Suarez (De Legibus, I, III, 9). Il est équivalent à "Seigneur nous avons la lumière de ta face imprimée en nous" (Salm., 4, 7: "Signatum est super nos lumen vultus tui Domine") que citent saint Thomas (Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2) et Suarez (De Legibus, II, V, 10). Le texte se trouve aussi chez Domingo de Soto (De Iustitia et Iure, I, I, 1 et I, I, 3) et d'autres auteurs de l'Ecole.

Chapitre III

La connaissance de la loi naturelle

1. Le thème de la connaissance de la loi naturelle

Locke avant exposé les bases doctrinales de sa théorie de la loi naturelle dans le premier essai, le thème central de son analyse à partir du deuxième, sera celui de la connaissance de la loi naturelle. Locke traite d'abord de la notion de lumière naturelle déjà présente dans le premier essai et ensuite des voies possibles de connaissance de la loi naturelle, c'est-à-dire de la connaissance par inscription, par tradition et par l'expérience sensible. Dans le troisième et quatrième essais, Locke reprend deux des trois voies possibles de connaissance, à savoir la connaissance par inscription et par l'expérience sensible pour en arriver à une analyse plus détaillée de chacune. Locke aurait voulu aussi consacrer un essai particulier à la connaissance par tradition, mais pour des raisons, que l'on ne connaît pas il ne l'a pas fait ¹.

Le contenu et l'ordre des Essays répondent de façon évidente à un schème d'exposition imposé par la nature et par l'interdépendance des sujets traités. Il y a en effet non seulement une ligne directrice générale qui donne une certaine

unité aux différents sujets, mais il ya aussi une succession logique dans l'ordre selon lequel ils sont traités; une succession qui de façon très générale correspond aux étapes suivies dans les traités traditionnels sur la loi naturelle qui sont antérieurs à notre auteur. En dépit de cela les Essays ne constituent pas un seul essai général où les parties serait comme les chapitres d'une seule oeuvre. A l'intérieur d'une certaine unité de conception, chaque essai traite d'un thème particulier et caractéristique de la problématique de la loi naturelle mais orienté par Locke dans le sens de ses préoccupations et de ses intérêts les plus spécifiques. Par exemple, dans l'étude de la connaissance de la loi naturelle, le problème de la connaissance innée jouera un rôle particulier. A certains moments, un même thème est traité de deux points de vue différents et cette modification de l'optique n'est pas toujours clairement indiquée; ainsi, la connaissance de la loi naturelle peut signifier autant la connaissance des préceptes ou des principes de la loi que la connaissance de la loi naturelle en tant que telle, en tant que loi. Notre exposé nous permettra de préciser ces sujets au moment opportun. Notre présentation des différents points, bien qu'elle ne suive pas exactement l'ordre établi par ~~Locke~~, est orientée par la dynamique interne du discours de Locke.

1. 1. Lumen rationis

Le point le plus important autour duquel est axé l'exposé de Locke, à partir du deuxième essai, est son affirmation selon laquelle la loi naturelle est connue par la lumière naturelle de la raison, aspect sur lequel Locke insiste de façon répétée. S'il est vrai que la référence à une lumière naturelle de la raison par laquelle nous connaissons la loi naturelle est tirée de la doctrine élaborée par la tradition médiévale à caractère intellectualiste, il n'est pas moins vrai que l'affirmation d'une lumière naturelle est la conséquence d'une conception de l'homme que Locke annonce déjà dans le premier essai. Si, en effet, l'homme est régi dans ses actions par une loi de sa nature et si la raison est le principe primaire de son agir, la réalisation des actes conformes à la nature de l'homme suppose une capacité naturelle de la raison de pouvoir ordonner ces actes dans la direction souhaitée; cette capacité est celle que Locke appelle "lumen rationis"² ou "lumen naturae"³.

La loi naturelle est quelque chose qui appartient à la raison; elle est la recta ratio même si le terme raison ici ne désigne pas la faculté discursive de l'esprit humain mais plutôt certains principes premiers de l'agir qui constituent les règles de base des actions honnêtes; honnêtes dans le sens de morales, c'est-à-dire, conformes aux exigences de l'être de

l'homme. Les principes d'action qui visent la réalisation de la nature humaine sont connus précisément à cause de cette capacité naturelle de l'être rationnel que nous appelons lumière naturelle et par laquelle l'homme peut discerner la conformité ou le désaccord entre son agir et la fin propre à son être, tel que Locke l'exprime dans sa définition de la loi naturelle. C'est de ces principes pratiques (practica principia) que tirent leur origine toutes les actions morales ⁴, c'est-à-dire, les actions conformes à un ordre imposé dans la structure ontologique de l'être humain et, par conséquent, nécessaires à l'accomplissement de son être. L'agir qui en résulte constitue ainsi "le bon par nature" ⁵, le devoir être et l'expression de la raison droite, parce que tout ce qui est dérivé correctement des premiers principes pratiques est justement dit être en accord avec la raison droite ⁶.

Mais, en affirmant que la loi naturelle est connue par la lumière naturelle de la raison nous n'expliquons pas de quelle manière l'homme arrive à la connaissance de cette loi; il en sera question dans les II^e, III^e et IV^e Essais. Nous avons dit que la notion autour de laquelle est axé l'exposé de Locke à partir du II^e essai est celle de la lumière naturelle de la raison. La mécanique de l'exposition de notre auteur pour expliquer la connaissance de la loi naturelle consistera à projeter le thème de la lumière naturelle sur chacune des formes

ou sources possibles de connaissance afin de déterminer laquelle parmi celles-ci définit de façon plus appropriée la lumière naturelle de la raison; autrement dit, à quel type de connaissance nous faisons allusion quand nous affirmons que la loi naturelle est connue par la lumière naturelle.

Avant d'aborder le thème de la connaissance de la loi naturelle, il est nécessaire de préciser ce qu'est le lumen rationis qui rend possible une telle connaissance.

Locke commence par caractériser cette lumière d'une manière négative et par référence à un thème qui semble être au coeur de ses préoccupations: l'innéisme. La lumière naturelle n'est pas une lumière intérieure implantée chez l'homme par nature pour lui rappeler constamment ses obligations et pour le guider sans détour et sans erreur jusqu'où il doit aller ⁷. Il ne s'agit pas non plus d'un instrument destiné à rendre visible ce qui ne peut être vu à l'oeil nu, une sorte de lumière interne qui illuminerait les préceptes de la loi naturelle inscrits dans le coeur des hommes, semblables à un "flambeau qui illumine une affiche publique placée dans l'obscurité" ⁸. Que quelque chose soit connu par la lumière naturelle veut simplement dire "qu'il y a une certaine vérité à la connaissance de laquelle l'homme peut arriver par lui-même sans le secours d'autrui s'il fait un usage adéquat des facultés dont la nature l'a doté" ⁹. Et ailleurs, répétant presque cette

dernière phrase: "...si recte utatur ratione sua et nativis facultatibus quibus a natura instructus est...", c'est-à-dire, si l'homme fait usage de ses facultés innées ou facultés naturelles ¹⁰. Connaître par la lumière naturelle c'est connaître à partir de ses propres capacités, puissances qui résultent de la constitution naturelle de l'être rationnel.

Du même coup, Locke écarte toute accusation d'extrin-sécisme que sa définition de la loi naturelle comme décret de la volonté divine pourrait suggérer et rejette l'interprétation qui ferait de la lumière naturelle le co-principe d'une loi naturelle écrite dans le coeur de l'homme.

Locke considère qu'il existe quatre classes de connaissances: par inscription, par tradition, par l'expérience sensible et par la révélation divine ¹¹. Dans la présente analyse Locke ne considère pas cette dernière parce que dans l'étude de la loi naturelle, le thème de l'expérience et de la contemplation des vérités inspirées par la voie divine n'intervient pas, mais seulement les thèmes reliés à la connaissance que l'homme peut obtenir à partir de ses facultés naturelles. Une fois de plus, Locke nous dit que l'étude de la loi naturelle se réalise totalement dans le cadre de la connaissance naturelle, c'est-à-dire, en dehors du domaine de la théologie et des données révélées.

Dans sa démarche pour déterminer la forme de connaissance qui explique adéquatement la lumière naturelle, Locke procède par élimination. Tout d'abord il élimine la tradition considérée à tort comme une voie véritable de connaissance de la loi naturelle; ensuite, des deux voies qui restent et qui s'accomplissent à partir d'un principe interne (interno principio) chez la créature rationnelle, Locke éliminera la connaissance par inscription en retenant celle de l'expérience sensible.

En dehors de ces trois modes cités, il n'y a point de voie possible de connaissance de la loi naturelle, parce que tout ce que nous connaissons, ou nous le connaissons "parce qu'il est inscrit dans notre coeur grâce à un bienfait de la nature et à un certain privilège de naissance, ou il est connu par la rumeur, ou bien il est tiré des sens" ¹² ; la loi naturelle doit alors pouvoir être connue à partir d'un de ces trois "principes ou fondements de la connaissance" ¹³.

1. 2. Lumière naturelle et voies de connaissance de la loi naturelle

Locke examinera aussi tous les modes- supposés et réels - de connaissance de la loi naturelle. L'expérience sensible est la forme de connaissance à laquelle Locke réduira l'origine

de toute connaissance naturelle et en conséquence, la connaissance de la loi naturelle elle-même. La connaissance par inscription, soutenue par les défenseurs de l'existence d'idées innées, affecte non seulement le thème de la connaissance en général mais plus directement le thème de la connaissance des premiers principes de la loi naturelle. L'importance que prend la théorie des premiers principes innés, grâce aux travaux du Groupe platonicien de Cambridge, était d'une ampleur plus que suffisante pour obliger Locke à traiter du problème de la nature des premiers principes pratiques dans ses Essays. La tradition, pour sa part, constitue la forme la plus évidente par laquelle nous acquérons des connaissances. Sa fonction, dans la transmission du savoir, ne peut pas être niée. Mais peut-elle être considérée comme le principe et le fondement de notre connaissance de la loi naturelle? Ce sera la question centrale de l'analyse de Locke.

Le thème de la tradition avait déjà été traité par Culverwell dans son Discourse of the Light of Nature (1652), mais d'un point de vue différent de celui de Locke¹⁴. A ce sujet, les éditeurs de Culverwell signalent: "...Culverwell's chapter on tradition differs radically from Locke's examination of the same claim. For Locke tradition simply referred to knowledge imparted to men by other men, to be distinguished from the other two possible sources of knowledge of the law of nature, innate ideas (inscription), and sense-experience. Culverwell, on the other hand, examines the ancient claim of

Jews, revived by Selden, to have been granted a special insight into natural law which became the source of the Gentiles' knowledge of it, a claim unmentioned by Locke" ¹⁵ .

L'idée soutenue par Selden (1584-1654) dans son De Jure naturali (1640), que les juifs en tant que peuple choisi par Dieu jouiraient, par rapport aux gentils, d'une situation privilégiée vis-à-vis de la lumière naturelle, aurait incité Culverwell à traiter le thème de la tradition dans son Discourse ¹⁶ .

Cependant, et en dépit des différences, l'analyse de Locke n'est pas totalement étrangère au point de départ de Culverwell. En effet, l'origine du problème de la tradition et de sa relation avec la loi naturelle se situe dans deux textes bibliques qu'un auteur a qualifiés de loci classici de la littérature médiévale. Il s'agit de Rom. 2, 14-16 et du Psaume 4, 7, auxquels nous avons déjà fait référence dans le chapitre précédent. Ils apparaissent chez saint Thomas, chez Suarez et d'autres comme un des arguments de nature théologique pour affirmer l'existence d'une loi naturelle donnée par Dieu à toute créature rationnelle. Ces deux textes sont pris en considération par Culverwell pour traiter de la tradition. Culverwell analyse le thème de la tradition particulièrement dans un contexte biblique en expliquant le contenu des textes en question. Il s'agit surtout de la phrase "Signatum est

super nos lumen vultus tui" qui se trouve dans les Psaumes.

Cette expression est considérée par les auteurs scolastiques comme une référence à la lumière naturelle de la raison qui découvre la loi naturelle, signification que le texte de l'épître aux Romains (2, 14-16) complète. Culverwell non seulement conteste l'exactitude de la traduction du texte biblique (la Vulgate ne rendrait pas justice au texte original), mais il s'oppose aussi, et de manière spéciale, à l'interprétation selon laquelle la phrase du Psaume 4,7 affirmerait que cette lumière intellectuelle est imprimée par Dieu de manière originale et principale sur l'âme des juifs et par la voie d'une participation sur l'âme des gentils. Ce qui, indirectement, donne à la tradition hébraïque un rôle de première importance dans la connaissance de la loi naturelle ¹⁷.

Chez Locke, dans un sens différent mais convergent, le thème de la tradition sera l'occasion de réaffirmer le caractère universel de la lumière naturelle et la valeur de la raison dans la promulgation de la loi naturelle. Locke ne cite pas les textes bibliques par souci, peut-être, de se maintenir à l'écart des données révélées, mais son argumentation au sujet de la tradition rejoint dans un certain sens et d'une façon originale les propos visés par ses prédécesseurs.

L'exposé de Locke est orienté de manière à montrer qu'aucune tradition -pas même celle du peuple choisi - ne peut

être le principe ni le fondement de la loi naturelle. Le texte de Locke exposera les raisons pour lesquelles la tradition doit être considérée comme une voie fragile et incertaine de connaissance de la loi; la recherche d'un fondement objectif de cette connaissance renvoie , finalement, à un principe interne de la créature. La lumière naturelle par laquelle nous arrivons à la connaissance de la loi naturelle n'est pas un don qui adopte des formes privilégiées suivant une tradition particulière, mais elle est une disposition propre à tout être participant à la nature rationnelle. On pourrait dire, paraphrasant les textes en question et suivant les propos de l'argumentation de Locke, que la connaissance véritable de la loi naturelle ne saurait être un simple acquiescement à un savoir transmis, mais le résultat d'un exercice de la raison de chaque homme, parce que tous possèdent une lumière naturelle de la raison par laquelle ils peuvent discerner le bon et le mauvais.

1. 3. Lumière naturelle et connaissance par tradition

Peut-on considérer la tradition comme la voie de la connaissance de la loi naturelle? Bien que la tradition semble être un mode de l'expérience sensible, elle doit être distinguée de la perception sensible en tant que forme de connaissance. S'il est vrai que les récits de la tradition sont, dans la mesure où nous les entendons, expérimentés sensi-

blement, le consentement octroyé aux données de la tradition relève plutôt de la croyance. Nous croyons à ce qui nous est transmis et en général, nous n'avons pas la possibilité de l'expérimenter personnellement. Connaître au moyen de la tradition est, dans une certaine mesure, une connaissance impropre de la loi naturelle.

Cependant, et parce que c'est effectivement à travers la tradition que nous recevons une grande partie de nos connaissances, la tradition constitue la forme par excellence d'apprentissage des préceptes de la loi naturelle. Locke dira que non seulement quelques-uns mais "presque tous les préceptes de la loi naturelle nous arrivent par la voie des parents, des maîtres et de tous ceux qui forment le caractère des jeunes et qui essaient d'inculquer dans leur âme encore tendre, l'amour et la connaissance de la vertu" ¹⁸ . L'éducation illumine les préceptes les plus sains de la raison (saniora rationis dictata) ¹⁹ dans l'esprit des jeunes et jette -dès le premier âge - les fondements des vertus morales: amour pour Dieu, obéissance aux supérieurs, fidélité à honorer ses promesses, dire la vérité, clémence, générosité et pureté des mœurs et toutes les autres vertus "qui sont des préceptes de la loi naturelle" ²⁰ . Mais il y a une différence, nous dit Locke, entre embrasser ces préceptes parce qu'ils nous ont été transmis comme bons et convenables par quelqu'un d'autre et les accepter parce que la raison

les reconnaît et les affirme comme des obligations qui émanent de la loi naturelle; même si ceux qui suivent les préceptes de la loi simplement par imitation de leurs aînés, conduisent effectivement leur vie dans le cadre des bonnes habitudes et dans les limites des actions - objectivement dirions-nous - , convenables ²¹ . Il nous faut dire que, lorsqu'il s'agit des préceptes de la loi naturelle, l'assentiment aveugle et irréfléchi, ne réduit ni l'objectivité ni la validité de ces préceptes. Locke affirme que, en fait, cette connaissance empruntée des normes de conduite est celle de la majorité des gens ²² , parce qu'ils sont peu nombreux ceux qui "prennent la peine de tirer la loi naturelle de ses propre sources, de chercher sur quels principes repose la base de ses devoirs, de quelle manière elle oblige et quelle est son origine première" ²³ ; aspects qui doivent guider toute véritable recherche de la loi naturelle et qui, selon Locke, ne constituent pas le souci du commun des gens. S'il y a peu de gens, souligne Locke, qui dans une république sont informés des lois qui les gouvernent bien, qu'elles soient faciles à lire et à comprendre et qu'elles aient été promulguées et exposées dans des endroits publics à la vue de tous, il y aura encore moins de gens qui connaîtront les lois inconnues et secrètes de la nature. ²⁴ .

Ni la connaissance en général, ni la connaissance des choses humaines et de l'agir moral, ne sont le résultat

d'un éternel commencement avec l'histoire personnelle de chaque homme. Au contraire, la conservation de ce savoir et surtout son progrès dépendent, dans une grande mesure, de la mémoire et, en ce sens, la tradition constitue un moyen réel par lequel nous prenons contact avec les préceptes de la loi naturelle. Cependant, pour Locke, cette tradition n'est pas "un moyen certain et de premier rang dans la connaissance de la loi naturelle"²⁵, parce que le fondement de la loi ne réside pas dans le pur assentiment, mais dans la raison qui la reconnaît et l'affirme comme telle. Tout ce qui nous est transmis et que nous n'acceptons que parce que d'autres l'ont affirmé comme étant honnête, constitue plutôt une prescription des hommes qu'une règle de la raison²⁶. La loi naturelle exige, de par sa propre constitution, l'intervention de la raison, ainsi que nous l'avons signalé au cours du deuxième chapitre, de telle sorte que même si la tradition transmet une grande partie des préceptes de la loi naturelle, la reconnaissance de ces préceptes comme tels et l'affirmation de leur caractère de loi dans l'ordre de l'agir ne sont pas fondées sur le fait de son appartenance à la tradition mais sur l'exercice de la raison pratique. Que veut dire Locke, de façon plus concrète, en parlant de la distinction entre ceux qui suivent les enseignements de la tradition et "les quelques-uns" qui recherchent

l'origine de la loi naturelle et ses préceptes à partir de leur source? Cela signifie-t-il que ceux qui suivent simplement les renseignements d'une tradition ne peuvent pas vivre en conformité avec la loi naturelle? Certainement pas. Locke lui-même affirme que la tradition non seulement peut être mais est en fait le véhicule de la connaissance des préceptes de la loi, et que ceux qui vivent en accord avec la tradition vivent en même temps en accord avec les exigences de la loi naturelle. Il s'agit donc tout d'abord pour Locke, de déterminer si la tradition per se peut découvrir les préceptes de la loi naturelle ²⁷, c'est-à-dire, de savoir si la vérité des normes de conduite a son origine dans ce phénomène de la mémoire collective qui est toute tradition; ce à quoi Locke répond, sur la base de trois objections, de manière négative. Ensuite, et comme une conséquence naturelle et immédiate de son refus de considérer la tradition comme la source de la vérité des préceptes de la loi naturelle, Locke affirme l'idée déjà exprimée dans le premier essai, à savoir que si la fonction propre à l'homme est d'agir en accord avec la raison, la loi de son agir ne pourra être le fruit d'un simple assentiment aux autres, mais le résultat d'une direction réfléchie de ses propres actes. L'élément déterminant dans cette démarche de la raison ne sera pas le poids des opinions mais l'évidence majeure ou mineure que la lumière naturelle reconnaît dans les choses

elle-mêmes ²⁸ .

On pourrait exprimer la première objection de Locke dans les termes suivants: si seulement la tradition dictait les fondements de nos devoirs, comment trouver la vérité entre une variété infinie de doctrines, d'enseignements et d'opinions, fréquemment différentes sinon opposées, et qui se présentent comme appartenant à une même tradition? ²⁹ Comment reconnaître la tradition elle-même parmi une diversité aussi grande de traditions? Une diversité qui est présente d'ailleurs non seulement parmi les différentes nations mais aussi parmi les membres d'un même état. Réduire la connaissance de la loi naturelle aux données de la tradition renvoie à un chemin sans issue; "il serait difficile de déterminer ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est la loi et ce qui est opinion, ce qui est une prescription de la nature et ce qui tire son origine de l'utilité, ce que recommande la raison et ce qu'enseigne la société ³⁰ . Bref, nous sommes dans l'impossibilité de déterminer ce qu'est la loi naturelle. Si ce n'est que, moyennant la comparaison des enseignements en question et en se référant aux choses elles-mêmes, la raison découvre des différences qui lui permettent d'affirmer cette opinion plutôt que cette autre. Mais cette intervention de la raison change complètement le cadre du problème parce qu'à ce moment-là nous ne sommes plus dans le domaine de la tradition mais dans celui des jugements

de la raison. L'objection de Locke vise à signaler les difficultés insurmontables provenant du fait que la loi se réfère à un fondement aussi inconsistant et variable que la tradition, parce que deux conséquences s'ensuivent presque nécessairement: ou bien il y a une impossibilité totale de reconnaître la loi naturelle parce qu'il n'y a aucun moyen de résoudre l'énigme de ce qu'est la loi; ou bien il n'y a pas de loi naturelle parce que la diversité des traditions est en réalité une preuve que cette loi n'existe pas.

La deuxième objection de Locke consiste à insister sur le type de connaissance que suppose une dépendance exclusive de la tradition. Si la loi naturelle était connue par la tradition, elle serait plutôt le fruit d'une croyance fondée sur l'autorité de celui qui l'a transmise plutôt qu'une connaissance fondée sur l'évidence des choses elle-mêmes. Et, dans ce cas, il ne s'agirait pas d'une loi innée, co-naturelle à l'être humain, mais d'une norme dérivée d'une source extrinsèque à l'exercice de nos facultés naturelles ³¹. La troisième objection vise l'origine même de la tradition. L'affirmation que la loi naturelle est promulguée par la tradition est contradictoire, parce que l'origine de la tradition doit être nécessairement attribuée à quelqu'un qui soit a découvert la loi inscrite dans son coeur - Locke n'a pas encore démontré que la loi naturelle n'est pas inscrite -, soit est parvenu à sa connaissance

par la raison agissant sur les données des sens ³² . Ce qui rend la tradition, en tant que source première et véritable de la connaissance de la loi naturelle, absolument inutile.

Tout comme l'inscription, la raison n'est pas une voie de connaissance exclusive du premier auteur de la tradition; chacun possède en lui-même, les principes de la connaissance ³³. S'il y a effectivement une loi naturelle, ce que personne n'a nié souligne Locke, "elle ne peut pas être connue en tant que loi par la tradition" ³⁴ .

Mais si la tradition n'est pas la source de la connaissance de la loi naturelle, la règle de l'agir de l'être rationnel doit avoir comme raison prochaine un principe interne à la créature elle-même. Ce passage d'une source extrinsèque à une source intrinsèque dans l'explication de la connaissance de la loi, répond à la dynamique de l'exposé de Locke. En effet, s'il est possible de prouver que la loi naturelle est connue autrement que par la tradition - ce que Locke vient de faire - on aurait établi "que la loi naturelle est connue par la lumière naturelle et par un principe interne, puisque tout ce que l'homme sait, il l'apprend nécessairement soit d'un autre, soit de lui-même" ³⁵.

Il s'agira ensuite, d'examiner la connaissance par inscription et la connaissance par l'expérience sensible, toutes deux possibles à partir des facultés ou de principes qui appartiennent à l'être rationnel.

Il est clair que tout l'effort de Locke vise à montrer que la connaissance de la loi naturelle est une affaire de la raison. La tradition constitue un chemin qui mène à la découverte des préceptes de la loi naturelle, mais un chemin qui ne se suffit pas à lui-même, parce qu'il trouve un complément nécessaire dans la raison, seule capable d'analyser les opinions et de les confronter, et en dernier lieu, de les accepter "intelligemment" moyennant une référence aux choses elles-mêmes.

1. 4. Lumière naturelle et connaissance par inscription

1. 4. 1. La lumière naturelle est une loi innée

La connaissance par inscription peut-elle expliquer le fait que la loi naturelle est connue par la lumière naturelle? L'expression "connaissance par inscription" désigne un des modes possibles de connaissance de la loi naturelle: elle résume aussi l'opinion selon laquelle la loi naturelle est implantée par nature dans l'âme de chaque homme à la manière de caractères sculptés sur une tablette de marbre. Locke reprend ici la vieille image bien connue, appliquée cette fois aux principes premiers de l'agir. Selon cette théorie, les préceptes moraux et les règles de conduite seraient écrits dans l'âme humaine d'une manière telle que leur connaissance serait plutôt le résultat d'une lecture que le fruit d'une recherche. Ce point

est important pour mesurer l'étendue de la critique de Locke, parce qu'il préfigure les limites de son analyse dans cette partie de son exposé. Disons d'abord qu'il ne s'agit pas pour Locke de nier l'inné dans le sens primaire de naturel ou de constitutifs essentiels à la manière de dispositions ou de facultés qui n'impliquent la possession d'aucune connaissance. La critique de notre auteur est dirigée fondamentalement vers un niveau gnoséologique et en particulier vers ce qu'un commentateur a nommé, à juste titre, "the naive form of the doctrine of innate knowledge" ³⁶ ; doctrine qui, selon la terminologie employée, soutient l'existence des vérités imprimées dans l'âme humaine à la manière d'une inscription positive ³⁷ . Au niveau de la loi naturelle, Locke ne réfute pas explicitement l'existence par exemple, des principes co-naturels qui incitent ou inclinent l'être humain vers un agir déterminé une fois que ses facultés naturelles les établissent ou les découvrent; principes qui peuvent être appelés "innés" précisément en raison de leur co-naturalité. Que quelque chose soit inné ou plus particulièrement que la loi naturelle soit innée signifie simplement qu'elle est "une loi née avec nous, liée à notre nature depuis notre naissance, parce que nous sommes nés hommes dans un monde ordonné d'une certaine façon, naturel en un mot, mais qui, malgré cela, n'est pas immédiatement lisible en nous , comme elle le serait si elle était gravée

dans notre coeur" 38 . La critique de Locke est dirigée précisément contre cette dernière possibilité. Locke rejette le point de vue qui fait de la loi naturelle un ensemble de préceptes ou de règles d'action imprimés dans le coeur ou dans l'âme de l'homme et qui seraient - dans certaines conditions - susceptibles d'être connus au moyen d'une sorte de lecture intérieure. Dans ce cas, innée veut dire écrite, et les préceptes de la loi existeraient dans l'âme de l'être rationnel sous la forme de notions ou de vérités immédiatement et spontanément présentes à l'activité cognitive de l'esprit. Ces vérités s'expriment, dans le cas des principes moraux, par des énoncés de caractère impératif: "Examples of truths said to be innate in this way are 'there is a God', 'God is powerful', 'promise are to be kept', 'parents are to be honoured', 'we must not injure and harm any Person, but render to every Man his due'. The terminology and the examples were used by many writers in the seventeenth century, even where they are attacking the doctrine" 39 .

Le texte des Essays témoigne que Locke utilise l'expression "inné" pour se référer à la loi naturelle ou aux dispositions naturelles mais il l'utilise dans un sens qui n'admet aucun doute: "Lex (naturelle) non scripta est, sed innata" 40 . La loi de notre agir n'est pas écrite en nous; elle naît d'une certaine manière avec nous dans la mesure où nous venons à l'existence avec une disposition à

l'être et à l'agir qui est propre à notre nature; et cette loi nous est connue par la lumière naturelle de la raison ⁴¹.

1. 4. 2. La loi naturelle est une loi insérée dans le coeur de l'homme

La signification d'innée dans le sens de naturelle est exigée par l'ensemble de l'exposé de Locke. Lorsque celui-ci parle d'une loi implantée dans nos coeurs que la raison interprète ou explique: "...ratio enim legem hanc naturae non tam condit dictatque quam a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam..." ⁴².

L'image d'une "loi insérée dans nos coeurs" utilisée par Locke pourrait laisser quelques doutes sur son refus de toute connaissance innée dans le sens d'écrite. Il faut dire, qu'en utilisant cette expression, Locke ne fait autre chose que suivre la tradition née avec saint Thomas, pour qui une loi insérée dans nos coeurs, ou des expressions du même genre, n'ont jamais signifié une sorte de connaissance pré-formée dans l'âme de la créature rationnelle. Ce doute sur la portée de l'expression de Locke semble avoir retenu l'attention de quelques interprètes de sa pensée. Au sujet de la position de Locke sur l'innéisme, et commentant précisément les éléments apportés par celui-ci dans le premier et deuxième essai, un commentateur écrit: "What is essential for Locke's argument

is that, although (as appears from some passages in his second essay) he does not want to commit himself to an outright rejection of innate knowledge, he sees no justification for regarding it as a source of moral truths" ⁴³ . Il nous semble que la position de Locke va un peu plus loin, dans la mesure où il y a non seulement un rejet ferme de toute connaissance innée mais que l'emploi du terme inné appliqué à la loi naturelle a dans les Essays, une signification à la fois précise et distincte d'une loi écrite ou gravée dans l'âme humaine. Plus encore, le développement de l'exposé de Locke vise, en ce qui concerne le mode de connaissance de la loi naturelle, un rejet de toute forme autre que l'expérience sensible. Loi innée et tabula rasa - en parlant de l'esprit - sont deux dimensions qui dans la pensée de notre auteur ne s'excluent pas mutuellement.

1. 4. 3. La loi naturelle n'est pas une loi écrite dans l'âme des hommes

Il s'agit, précise Locke, de "chercher à savoir si les âmes des nouveaux-nés sont seulement des tabulae rasae qui par la suite sont remplies par l'observation et le raisonnement ou si elles contiennent, dès leur naissance, les lois de la nature à la manière d'un catalogue de leurs devoirs" ⁴⁴ . Et pour fixer clairement l'objet et les limites de son analyse,

Locke précise encore davantage que le problème de savoir si la loi naturelle est inscrite dans l'âme de l'être humain consiste à déterminer "s'il y a dans l'entendement quelques propositions pratiques innées et comme sculptées en lui, de manière qu'elles lui soient aussi naturelles et intimes que ses propres facultés, la volonté bien entendu et l'intellect ; et si immuables et toujours évidentes que soient ces propositions, elles peuvent nous être connues sans aucune étude ni réflexion délibérée" ⁴⁵ . Le point qui est l'objet de la critique de Locke ne pourrait pas avoir été énoncé d'une manière plus claire. Notre auteur conteste l'existence des jugements moraux, propositions pratiques ainsi que les appelle Locke, telles que "on doit aimer Dieu" ou "je dois obéir à ceux qui ont le droit de me commander"; ou dans une forme négative "il ne faut pas voler", ou "on ne doit pas mentir", qui sont écrites de quelque manière dans l'âme de tout homme et qui constituent un code défini de ses obligations. Tenant compte de la distinction déjà faite par Locke entre une loi naturelle innée et une loi naturelle écrite, c'est cette dernière qui doit être retenue ici quand notre auteur se réfère à "aliquae propositiones practicae menti connatae..." (Voir la dernière note). Propositions morales écrites a ici le sens d'une connaissance morale préformée dans l'âme de l'homme depuis sa naissance, une échelle de valeurs morales établies, immuables

et d'une évidence telle qu'elle exclut tout effort des facultés intellectuelles pour arriver à sa connaissance. Dans ce cas il n'y a pas de découverte de la loi naturelle, ni détermination des préceptes de la loi à partir de puissances actives et constitutives de l'être rationnel, mais une espèce de lecture intérieure d'une liste précise de devoirs avec laquelle l'homme vient à l'existence; nous disons lecture parce qu'elle est le mode de connaissance qui est le plus adéquat à une loi imprimée ou écrite.

La considération de la loi naturelle comme une loi écrite est bien une caractéristique particulière de plusieurs auteurs anglais de la deuxième moitié du XVII^e siècle.

S. Power Lamprecht signale à ce sujet que l'idée d'une loi de la nature conçue comme un axiome de la raison, ainsi que l'ont affirmé Grotius et Pufendorf, ne constituait pas pour eux une solution satisfaisante aux difficultés épistémologiques, suscitées par le thème de l'acceptation universelle de la loi. L'universalité de la loi devrait être fondée sur des bases plus catégoriques: "They held that there are certain fundamental principles impressed on every human mind, from which reason can develop the law of nature. Thus they added a rather crude theory of innate ideas to the accepted rationalistic position... The first principles of knowledge, therefore, do not need to be discovered or invented: they are given. They do not need

to be criticized or questioned; for what is innate is also indubitably true"⁴⁶. Quelquefois, un discours lourdement verbeux rend l'exposé de la nature des principes et des préceptes de la loi ambigu, même chez des auteurs qui n'acceptent pas l'existence de principes innés - écrits - ; tel est le cas, par exemple, de Culverwell. Dans une explication presque poétique des premiers principes, cet auteur écrit: "There are stamp'd and printed upon the being of man, some clear and undelible Principles, some first and Alphabetical Notions; by putting together of which it can spell out the Law of Nature. There's scatter'd in the Soul of Man some seeds of light, which fill it with a vigorous pregnancy, with a multiplying fruitfulness, so that it brings forth a numerous and sparkling posterity of secondary Notions, which make for the crowning and encompassing of the Soul with happiness. All the fresh springs of Common and Fountain-Notions are in the Soul of Man... And though the wickedness of man may stop the pleasant motion, the clear and Crystalline progress of the Fountain, yet they cannot hinder the first risings, the bubbling endeavours of it. They may pull off Nature's leaves, and pluck off her fruit, and chop off her branches, but yet the root of it is eternal, the foundation of it is inviolable"⁴⁷. Il est très difficile à première vue de se rendre compte que Culverwell suit, du point de vue conceptuel,

l'exposé très technique et même ascétique de Suarez dans son De Legibus II, VII ⁴⁸ .

Qu'il existe une loi de notre nature écrite dans nos coeurs, est une affirmation qui ne résiste pas à un examen des faits d'expérience. L'humanité, nous dit Locke, serait dans des conditions de vie exceptionnelles si chacun était si bien informé par la nature qu'il pourrait distinguer sans aucune faille ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas quant aux exigences morales de son être propre. Mais ce n'est pas le cas et Locke présente cinq arguments destinés à expliquer ce fait évident. Il faut dire d'abord, qu'il n'y a pas de preuve que les âmes des hommes soient, à leur naissance, autre chose que des tabulae rasae libres de toute impression, bien que susceptibles d'en recevoir de multiples. En deuxième lieu, si la loi naturelle est en effet imprimée dans l'âme des hommes, comment expliquer le désaccord général sur le contenu de la loi? L'affirmation qu'une chute originelle aurait partiellement effacé les décrets de la nature et que ceux qui demeurent imprimés dans le coeur des hommes sont distincts les uns des autres, ne résout pas le problème; tout au contraire, cette affirmation l'aggrave. Ne serait-il pas absurde, se demande Locke, "d'affirmer que les âmes des hommes diffèrent entre elles quant aux premiers principes"? ⁴⁹ Et en conséquence, comment pourrait-on connaître la loi naturelle et une règle certaine du droit et de

la morale une fois qu'on a admis que les prescriptions de la nature et les principes d'action varient d'un homme à un autre? ⁵⁰

Le troisième argument est une sorte de version inversée de celui que Locke avait utilisé dans le cas de la tradition. Si la loi naturelle est inscrite dans l'âme des hommes, pourquoi ceux qui vivent sans l'influence des institutions, des lois, ou des opinions empruntées qui pourraient détruire les commandements de la nature - tel le cas des peuples primitifs par exemple - semblent ne pas connaître du tout la loi naturelle? Ni les enfants ni les illettrés qui sont libres de connaissances et qui devraient vivre plus conformément à la loi naturelle, ne semblent être au courant de cette loi.

"Si la loi naturelle était en effet inscrite dans le cœur des hommes on devrait croire qu'entre tous ces hommes elle se serait trouvée sans tache et sans défaut" ⁵¹

Autrement dit, si les préceptes de la loi naturelle étaient acquis de quelque manière que ce soit par tout homme depuis sa naissance - parce que la loi est écrite - en l'absence de toute contrainte extérieure, ils devraient émerger de l'esprit de l'homme dans toute sa pureté et s'imposer de la manière la plus naturelle et évidente comme la règle de vie qu'il faut suivre sans hésitation. Dans ce cas, par conséquent,

on pourrait espérer trouver chez ces êtres préservés un degré d'universalité de la loi naturelle méconnu ailleurs. Cependant, affirme Locke, la réalité nie ces faits. L'expérience des voyageurs tant dans le nouveau que dans l'ancien monde nous montre que "ceux qui n'ont pas d'autre guide que la nature propre - tels les peuples sauvages - et chez qui - supposément - les décrets de la nature sont moins détériorés par les coutumes établies, vivent ignorants de toute loi comme s'il n'y avait pas de principes du bien et de la morale" ⁵³ ; ce qui démontre bien qu'il n'y a pas de loi inscrite dans le cœur des hommes. Locke ne serait-il pas ici en train de juger des autres peuples à partir de ses propres suppositions au sujet de la loi naturelle et de ses préceptes? Tous les exemples cités par Locke - le pillage, le vol, le viol, le meurtre et d'autres de la même espèce -, dans la mesure où ils constituent des actes de toute évidence nuisibles à la vie humaine, ne peuvent qu'être contraires à la loi naturelle, c'est-à-dire, contraires à une règle de l'agir qui vise la réalisation de l'être rationnel. ⁵⁴

En termes généraux, le propos de Locke sur ce point consiste en une mise en question des postulats de la position innéiste par une argumentation qui essaie de montrer l'insoutenable de cette position face aux faits concrets de l'expérience. Dans ce même sens, J. Yolton écrit: "What Locke was

doing in his polemic against the naive form of the doctrine was to organize the various actual and possible objections in such a way that the adherents to the doctrine would be led to spell out in precise terms just what they were claiming" ⁵⁵ . Mais Locke ne veut pas seulement produire une série d'objections à la doctrine en question; il essaie d'expliquer aussi la genèse de la conception d'une loi naturelle "écrite".

L'affirmation de l'existence d'une loi écrite par la nature dans l'âme des hommes provient, d'abord, d'une erreur d'appréciation de ceux qui, ayant une conception définie et immuable de la morale, considèrent comme des préceptes de la loi ce qui en principe n'est que leurs propres jugements moraux, même si quelques-uns de ces jugements peuvent être en effet des préceptes de la loi naturelle. Ensuite, une telle affirmation au sujet de la loi naturelle vient d'un examen peu approfondi de la véritable origine de la connaissance de la loi. Elle n'est pas une inscription quelconque mais le fruit d'une transmission par l'éducation, dès les premières années de la vie, de normes de conduite jugées comme des préceptes de la loi. Ces normes s'introduisent peu à peu et sans avertissement dans nos âmes et prennent des racines dans nos coeurs et nous ne saurons jamais de quelle manière ni à quel moment. Méconnaissant ainsi la véritable origine de ces normes et en raison de l'autorité que le consen-

tement général et l'approbation des gens leur confère, il est très facile de conclure qu'elles sont écrites en nos coeurs par Dieu et par la nature ⁵⁶. Plus tard, ajoute Locke, en observateur averti, la vie de tous les jours gouvernée par ces normes déjà élevées à la condition de principes de la loi naturelle, ne fait que les établir plus fermement encore, à un point tel que nous ne nous permettons même pas d'en douter ni de les mettre en question. Plus encore, nous refusons d'argumenter contre ceux qui pourraient nier l'existence de tels principes parce que nous croyons en effet à leur qualité de principes ⁵⁷. Locke évoque ici le caractère indémontrable des premiers principes, raison pour laquelle tout argument destiné à prouver leur existence devient inutile.

L'affirmation d'une loi écrite dans le coeur de l'homme relève ainsi, finalement, du domaine de la tradition; elle exprime plutôt une croyance qu'une connaissance fondée des choses elles-mêmes, croyance que d'autre part l'expérience réfute.

Dans la très brève quatrième objection Locke se demande pourquoi le sot et le dément n'ont pas de connaissance de cette loi naturelle supposément écrite dans l'âme des hommes. Etant la loi immédiatement imprimée dans l'âme de l'être humain, la constitution et la structure des organes du corps ne devraient pas être un obstacle à sa manifestation ⁵⁸.

1. 4. 4. La loi naturelle et les premiers principes

1. 4. 4. 1. Le refus des premiers principes inscrits ou écrits

Le cinquième et dernier argument de Locke fait appel au thème traditionnel des premiers principes pratiques et spéculatifs ⁵⁹. "Si la loi naturelle était écrite dans nos coeurs on devrait conclure qu'autant les principes spéculatifs que les principes pratiques y seraient inscrits" ⁶⁰. En effet, puisqu'il s'agit des premiers principes de la loi, sa nature ne pourrait pas être distincte de celle de la loi à laquelle il donnent naissance et de laquelle ils sont une partie. Si la loi naturelle est écrite dans l'âme, les premiers principes pratiques constitutifs de la loi naturelle ne peuvent pas être d'une autre nature qu'inscrits. Et par extension on pourrait dire la même chose pour les principes spéculatifs. Le problème ici serait de déterminer ce que signifie que les principes sont inscrits. Mais nous savons déjà, à cause d'une distinction faite par notre auteur entre une loi naturelle innée et une loi naturelle inscrite, qu'inscrit s'oppose à inné; inné désigne ce qui est co-naturel à l'homme tandis qu'inscrit indique ce qui serait littéralement imprimé dans l'âme humaine. La loi naturelle n'est pas écrite mais innée; nous sommes obligés de conclure que les principes ne sont pas écrits mais innés dans le même sens que la loi naturelle est innée, même si Locke

quelquefois utilise le terme inné "connata" dans le sens d'écrit comme lorsqu'il écrit: "...autem quaerimus an lex naturae hominum animis inscribatur, id volumus, scilicet an dentur aliquae propositiones practicae menti connatae et quasi insculptae..." ⁶¹ . Mais le contexte de la phrase est suffisamment clair pour ne laisser aucun doute sur l'intention de Locke. De même pour les premiers principes. Que les premiers principes soient inscrits, nous dit Locke, est une chose difficile à prouver ⁶² , parce que "si nous voulons examiner le premier principe et le plus connu des sciences - impossible scilicet est idem simul esse et non esse - il sera facilement établi que cet axiome n'est pas inscrit dans nos coeurs par la nature" ⁶³ . Au contraire, personne ne l'acceptera comme tel avant de l'avoir appris d'une autre personne ou d'avoir prouvé son existence à partir de sa propre observation des choses particulières ⁶⁴ . Autrement dit, une brève recherche nous montrera que personne ne possède cet axiome, littéralement parlant, dans son esprit - ce qui serait le cas s'il était en effet écrit dans nos coeurs - sans avoir eu recours à l'expérience. Il est important de souligner que l'objection de Locke vise ce qu'on pourrait appeler la "possession intellectuelle" des principes, la présence dans l'âme de la proposition qui les énonce, comme semble le suggérer un innéisme naïf.

Tous les arguments exprimés permettent de conclure que la loi naturelle n'est pas inscrite - dans le sens d'écrite - dans l'âme de l'être rationnel. L'objectif envisagé par notre auteur était d'arriver à cette conclusion, conformément à ce qui est indiqué dans le titre du III^e essai: An lex naturae hominum animis inscribatur? Negatur. Et pour cette raison ce point détermine, pour ainsi dire, les limites dans lesquelles Locke a restreint volontairement son exposé. Ayant démontré que la tradition ne peut pas être la source première de la loi naturelle et que la loi naturelle n'est pas inscrite dans l'âme des hommes, la lumière naturelle qui révèle à l'homme la loi de sa nature ne peut pas être expliquée sinon par relation avec l'expérience sensible. Peu importe le processus par lequel l'esprit atteint la connaissance de la loi naturelle, ce processus dépend d'une relation que l'esprit lui-même établit avec la réalité à travers les sens. En excluant tout principe interne écrit dans l'âme, qui pourrait indiquer avec toute certitude et conformément aux exigences de notre nature ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, la tâche de la découverte de la loi naturelle retombe sur nos propres facultés: "...si l'homme fait un usage correct de ses facultés innées dont la nature l'a doté, il peut atteindre la connaissance de cette loi sans qu'aucun maître ne lui enseigne ni qu'un guide ne lui montre ses devoirs" ⁶⁵.

1. 4. 4. 2. L'existence des premiers principes pratiques.

Quelques références à leur fonction et leur nature

Le thème des principes, dans le texte de Locke, nous suggère une question très importante. Nous pouvons nous demander si le refus de principes internes inscrits - écrits - dans l'âme conjointement avec l'importance fondamentale que Locke assigne à l'expérience sensible, suppose nécessairement l'exclusion de premiers principes de l'agir conçus autrement que comme propositions écrites dans l'âme depuis la naissance. Autrement dit, la théorie de Locke telle qu'elle est exposée dans cette partie des Essays, nie-t-elle l'existence de premiers principes de la loi naturelle?

La référence aux principes pratiques traverse fréquemment l'exposé de Locke; nous en avons déjà signalé quelques-unes au cours de notre travail. Ainsi par exemple, quand Locke distingue raison et recta ratio il se réfère à "certains principes pratiques déterminés" d'où surgissent toutes les vertus ⁶⁶. En soulignant l'objectif de sa recherche dans le II^e essai Locke indique que son analyse est orientée vers "les premiers principes et les origines de la connaissance" ⁶⁷; un peu plus loin et en relation avec la connaissance de la loi naturelle il signale que peu d'hommes recherchent "sur quels principes repose la base de leurs devoirs" ⁶⁸. Quand il

oppose connaissance de la loi naturelle et assentiment aux opinions des gens, Locke affirme que la loi naturelle "doit certainement être déduite des premiers principes de la nature" et non de la croyance des autres ⁶⁹ . Enfin soulignons la référence de notre auteur à l'universalité des premiers principes quand il se demande "...an non absurdum videtur asserere hominum mentes inter se principiis ipsis differre?" ⁷⁰ Nous pourrions multiplier les exemples dans le même sens. Nous trouvons d'autres références encore plus détaillées dans le Ve et dans le VIIIe essai.

Dans le cinquième essai, au moment de traiter du consensus naturel, Locke nous donne une définition des premiers principes: "ils sont exactement ceux qui arrachent un assentiment facile à tout homme en possession de sa raison, et de la vérité desquels aucune personne saine d'esprit ne peut douter une fois les termes compris" ⁷¹ . Conformément à ce que Locke a déjà dit, il s'agit ici d'une connaissance où n'intervient pas la raison en tant que faculté d'argumentation, parce que cette connaissance est un moment antérieur à l'étape du raisonnement. Ceci suppose naturellement l'usage de nos facultés naturelles et une certaine capacité de l'entendement que nous appelons lumière naturelle; capacité par laquelle nous pouvons arriver à la connaissance de certaines notions d'une manière facile, sans l'effort que suppose la connaissance par

démonstration. Cette lumière naturelle, d'autre part, ne peut pas être identifiée à une "inscription", parce que comme nous l'avons vu, il n'y a pas de principes inscrits - écrits - dans l'âme humaine.

Dans le huitième essai il est question d'un premier principe et de préceptes qui en dépendent. En se référant aux bases de la loi naturelle, Locke affirme l'existence "d'un certain premier fondement sur lequel sont construits tous les autres préceptes moins évidents de la loi naturelle et à partir duquel ces derniers peuvent, d'une certaine manière, être déduits; c'est en raison de l'accord avec cette loi première et fondamentale que les autres préceptes reçoivent toute leur force d'obliger, parce que la première est la règle et la mesure de toutes les autres lois qui en dépendent" ⁷². La structure de la phrase exprime clairement que celle qui est nommée loi fondamentale est un précepte très évident ou mieux encore, un principe premier, parce que tous les autres - moins évidents - en dépendent. A l'exception du nom de loi qu'il donne au premier principe, la description de Locke est prise du Traité de la loi de saint Thomas, précisément de la quaestio où le docteur médiéval explique, moyennant une comparaison avec les premiers principes de l'intellect spéculatif, la fonction directrice du premier principe pratique et la nécessité pour tous les autres préceptes de la loi de dépendre du premier pour être établis en tant que préceptes véritables ⁷³.

Le nom de loi fondamentale donné au premier principe pratique n'est pas étranger non plus à la tradition. En effet, dans la mesure où les préceptes de la loi doivent être déduits du premier principe, ce dernier est, d'une certaine manière, tous les autres préceptes de la loi, et en conséquence - c'est une façon de parler - la loi elle-même.

Dans le huitième essai, il est question aussi d'un faux et d'un véritable premier principe de la loi naturelle. Tout au long de cet essai Locke oppose le principe fondamental de la loi au prétendu principe de l'intérêt particulier. Cependant Locke ne nous dit pas quel est ce premier principe. Son argumentation vise simplement à démontrer, par la voie négative, que la loi naturelle ne se constitue pas à partir de l'intérêt particulier; tout au contraire - et inversant les termes - le véritable intérêt pour l'homme découle de l'accomplissement des préceptes de la loi, transformant en même temps le contenu de la notion d'intérêt. L'intérêt vu comme le pur avantage individuel n'est qu'une apparence d'intérêt (specie utilitatis)⁷⁴.

Trois arguments - que nous résumons ici très brièvement - cherchent à prouver que l'intérêt particulier ne peut pas être le principe premier de la loi naturelle. D'abord, toutes les actions qui se présentent comme des actes conformes à la nature humaine parce qu'ils sont orientés vers

le bien de toute l'humanité ne semblent pas avoir comme origine l'intérêt personnel mais précisément le contraire qui est le don de soi-même ⁷⁵ .

Le deuxième est un argument de pur bon sens. Si l'intérêt considéré comme l'avantage exclusif de chacun était la base de la loi, "quelles relations entre les hommes autres que la mauvaise foi, la violence, la haine, le vol, le meurtre et d'autres actes de même espèce peut-il y avoir, quand chaque homme non seulement peut mais doit prendre d'un autre, par n'importe quel moyen, ce qu'il veut pour lui-même" ⁷⁶. La constitution et la vie d'une société d'hommes réclament une certaine règle de justice; mais l'intérêt égoïste ne peut produire aucune mesure du juste ⁷⁷ .

Troisièmement, et presque comme une conséquence nécessaire des deux arguments antérieurs, la base de la loi naturelle ne peut être qu'un principe qui renferme la rectitude de l'agir dans le cadre de la justice, de l'amitié et de la générosité que Locke considère comme des vertus sociales nécessaires. Cet aspect ne mérite pas une démonstration particulière; le contraire, affirme notre auteur, est simplement absurde parce qu'il s'oppose à la raison, à la nature humaine et à une vie digne ⁷⁸ .

Si nous considérons tous ces arguments à la lumière de la question qui résume les propos de Locke dans cet essai,

à savoir, "est-il vrai que ce que chaque individu, selon les circonstances, juge être utile pour lui-même et pour ses affaires, est conforme à la loi de la nature...?" ⁷⁹, il est clair que dans son exposé Locke établit une opposition entre l'intérêt personnel qui ne peut fonder que l'arbitraire - parce qu'il est seulement une apparence d'intérêt - et un principe qui, enraciné dans les exigences de la nature sociale de l'homme, serait le véritable fondement objectif des préceptes de la loi naturelle et par extension - conséquence de la subordination des lois - le fondement médiateur de la loi positive.

L'opposition établie par notre auteur met en relief la nature de la loi comme principe recteur efficace. La notion de loi naturelle implique ordre à une fin, mais non d'une manière passive, comme si la loi était orientée vers une fin extérieure tel le cas de la loi dirigée par l'intérêt personnel. Au contraire, la loi naturelle comporte une orientation active vers une fin; elle ordonne des moyens dans la direction d'un objectif auquel elle est censée servir; elle est effectivement directrice des actes qui y concourent.

Dans une autre perspective, l'opposition met en relief - une fois de plus dans le texte - l'existence d'un ordre des choses dans lequel l'homme est compris. L'intérêt ou l'avantage, ainsi que le goût ou la pure volonté, ne définissent pas un acte moral, parce que toutes ces raisons ne

peuvent pas fonder un ordre objectif. Le mouvement est inverse. Les actes humains moraux reçoivent ce caractère en raison de leur conformité avec la loi naturelle qui est, à son tour, le principe d'un ordre que l'homme ne construit pas mais dont il est sujet. Au principe "agis selon ton intérêt ou fais ce que tu trouves utile pour toi" s'oppose "agis selon ce qui est dû". En des termes équivalents: " agis en conformité avec la loi de ta nature" ou "agis suivant les jugements de la raison". Mais tous ces impératifs se réduisent, du point de vue de la nature du sujet, à la réalisation du bien.

L'inversion de la relation intérêt=loi naturelle que Locke opéra à la fin de son essai est seulement possible si le fondement premier de la loi naturelle - que Locke ne mentionne pas - est "faire le bien", le bien qui est la conformité avec les exigences de la nature et en conséquence le plus grand et véritable intérêt.

Il nous semble qu'il y a suffisamment d'éléments pour admettre que les premiers principes de l'agir font partie de la théorie lockienne de la loi naturelle. D'après les références mentionnées, ces principes jouent un rôle dans la connaissance de la loi de notre nature et ce rôle ne semble pas être différent de celui des théories scolastiques. Mais - et ceci est très important - Locke ne traite pas des premiers principes sinon pour démontrer qu'ils ne sont pas inscrits -

écrits -. En comparaison avec les traités de la loi naturelle de la tradition qui le précède, le texte de Locke ne présente pas une partie consacrée à expliquer plus ou moins en détail, par exemple, quels sont ces principes, de quelle manière les préceptes sont déduits d'un premier principe ou quelle est la relation qui existe entre les préceptes de la loi et les inclinations naturelles. Mais l'absence d'un traitement particulier de ces thèmes dans l'exposé de notre auteur ne prouve pas que, dans la doctrine éthique de Locke, ils n'ont pas de place.

C'est ce qu'affirme von Leyden lorsqu'il écrit, en résumant ce qui, dans l'exposé de Locke, concerne l'accord universel sur les premiers principes: "c) Agreement in first principles, i.e. self-evident or tautological propositions. These fall outside the present inquiry and have no bearing in ethics" ⁸⁰. Mais, du texte de Locke on ne peut pas déduire cette affirmation et en ce sens le commentateur contredit sa propre traduction du texte. Ce sont les principes spéculatifs qui ne sont pas pertinents et qui se trouvent hors du domaine de l'éthique: "...it is not...necessary for me to say much about the third kind of general consent, i.e. agreement in first principles, because speculative principles do not pertain to the matter under discussion and do not affect

moral facts in any respect whatever" ⁸¹ . Quant aux principes pratiques, Locke renvoie à son texte en affirmant que ce qu'il a déjà dit est suffisant pour se former une idée au sujet de l'accord des hommes sur ces principes: "From... what has been said above, however; it is easy to gather what is the nature of the general consent of men with regard to practical principles" ⁸² . En affirmant que les principes pratiques n'ont aucun rapport avec l'éthique, von Leyden étend, indûment à notre avis, ce que Locke restreint au cadre des principes spéculatifs.

Dans le texte auquel nous faisons référence, Locké se propose de montrer que d'après l'expérience que nous avons de la vie de différents peuples, il n'y a pas de véritable consensus universel en matière de premiers principes; raison pour laquelle il n'est pas étonnant que les hommes diffèrent sur ce qui est bon et ce qui est mauvais ⁸³ ; ce qui ne nous semble pas suffisant pour disqualifier l'existence des premiers principes pratiques. L'absence d'accord à leur sujet, exprimé par la variété des opinions et la diversité de conduites ne doit pas être confondue avec l'existence de principes effectivement à l'oeuvre dans l'agir humain. D'autre part, il faut souligner que la diversité de comportement entre les hommes, déjà notée par les théoriciens de l'Ecole, n'a pas été un obstacle à l'affirmation de l'existence des premiers

principes pratiques.

La phrase de Locke, lue dans le contexte de sa démonstration, résume simplement un des arguments de notre auteur qui cherche à prouver que la loi naturelle ne peut pas être connue à partir de l'accord général des hommes ⁸⁴. A quel type d'accord général Locke fait-il référence? A un consensus universel naturel, surgi spontanément dans le sein de la communauté humaine. L'expérience contredit un tel accord et Locke multiplie les exemples en ce sens.

Le principe que choisit Locke pour expliquer cette absence de consensus est celui de l'autopréservation, considéré par certains comme la première loi de la nature ⁸⁵. Que tous les êtres veuillent se conserver dans l'être, dans le cadre de leur propre nature, est un principe fondamental qui suit les inclinations naturelles et que saint Thomas a énoncé dans son Traité de la loi ⁸⁶. Locke signale dans son explication que, au sein de quelques cultures, le pouvoir de la coutume et de l'opinion empruntée aux usages traditionnels pousse les hommes à chercher volontairement la mort au lieu de l'éviter ⁸⁷, violant ainsi un des premiers principes de leur nature ⁸⁸. Laissant de côté la valeur historique des témoignages cités par Locke, son exposé cherche ici à montrer qu'il y a des hommes qui semblent ne pas respecter ce principe primordial et qu'en conséquence, même au niveau des premiers

principes, il n'y a pas de consensus naturel universel d'où on pourrait déduire la loi naturelle. Locke ne s'arrête pas à distinguer et à considérer deux ordres également constitutifs de la loi naturelle: l'ordre ontologique et l'ordre gnoseo-logique qui permettraient d'expliquer les formes variées que peut adopter, suivant les différentes cultures, un même précepte ou principe de la loi. L'argumentation de Locke et ses récits historiques essaient simplement de mettre en relief trois aspects: en premier lieu, même si des opinions semblables sur le contenu de la loi naturelle peuvent être partagées par certains peuples, il n'y a pas en réalité une coïncidence universelle naturellement acquise sur les préceptes moraux; il n'y en a même pas dans le cas des principes primordiaux de la loi. En deuxième lieu, et comme conséquence de cette absence de consensus naturel, il n'y a pas une possibilité réelle de déduire directement d'une telle diversité les contenus de la loi. L'expérience de la conduite morale des peuples nous montre même, selon Locke, que les hommes semblent ne pas observer une loi intérieure que la nature a imprimée dans l'âme de tous les animaux comme une norme obligatoire, surpassant ainsi les brutes en cruauté⁸⁹. Troisièmement, l'absence de consensus montre le non fondé d'une lex scripta. En effet, cette anarchie dans l'ordre de la morale ne fait que confirmer que la loi naturelle, quoiqu'innée, n'est pas écrite dans l'âme des hommes,

parce que, en ce cas, une telle anarchie ne serait pas possible ⁹⁰.

Corollaire de toutes ces observations, le consensus évoqué par l'expression Vox populi vox Dei ne peut s'appliquer à l'ordre moral; la conduite des hommes se résout en une variété d'opinions qui, surgies de traditions différentes, ne permettent pas, par elles-mêmes, de déterminer les préceptes qui composent la loi. Plutôt qu'une explication sur l'existence des premiers principes et de leur valeur dans l'agir moral - aspects que Locke ne met pas en doute - l'effort de notre auteur est orienté vers le problème des formes de connaissance de la loi; il s'agit de montrer les difficultés que soulève le fait de considérer le consensus universel comme une voie de connaissance de la loi naturelle.

L'absence d'un consensus naturel n'est pas sans conséquences: elle souligne d'une manière claire que les préceptes de la loi naturelle n'ont pas leur fondement dans une sorte d'entente générale semblable à celle qui pourrait être à l'origine d'une loi positive; en inversant les termes, on pourrait dire aussi que l'accord sur une pratique morale quelconque n'est pas nécessairement un signe de la présence d'un précepte de la loi naturelle.

Soulignant la fragilité d'un consensus en matière de morale -supposant qu'un tel consensus existe - et là

faiblesse d'une position qui essaierait de présenter l'accord entre les hommes comme un fondement de la loi, notre auteur affirme que " bâtir une loi naturelle sur la base d'une si mauvaise concorde entre les hommes n'a été entreprise par personne" ⁹¹. Il n'y a pas un tel consensus universel et l'agir des hommes dans ce qu'il a d'arbitraire, de mauvaise volonté, d'influences pernicieuses ou simplement d'erreurs, reflète mal les préceptes de la loi. La loi naturelle doit être l'objet d'une recherche qui surmontant la simple expérience des mœurs, atteigne les principes moraux qui ont leur origine dans la nature spécifique de l'être rationnel et qui constituent les conditions de la réalisation de cet être.

Cette recherche est suggérée par Locke quand il écrit: "On peut vraiment dire que la loi naturelle doit être inférée de la pensée de l'homme et non de ses mœurs - nous devons scruter les âmes et non la vie des hommes - parce que c'est là que les décrets de la nature sont inscrits et que sont cachées les règles de la morale et ces mêmes principes que les mœurs ne peuvent pas corrompre; ces principes sont les mêmes pour tous et ils ne peuvent avoir d'autre auteur que Dieu et la nature" ⁹².

La phrase pourrait être interprétée comme une référence à une loi naturelle écrite, dans le sens de l'innéisme. Mais autant le contexte que l'absence de tout commentaire

critique permettent d'affirmer que Locke se réfère à une loi inscrite dans le sens d'implantée ou, en utilisant une expression de Locke, une loi insérée dans le coeur de l'homme. Cette loi est inscrite non parce qu'elle peut être "lue" mais parce qu'en étant la règle de vie des hommes (Essays, VI, f.88, p.186) elle exprime des exigences primordiales de leur nature. Locke observe ici qu'on ne doit pas chercher la loi naturelle dans le comportement visible et variable des hommes seulement, parce que leur conduite - résultat d'un agir libre et sujet à l'erreur - n'est souvent qu'un reflet imparfait des préceptes de la loi. En d'autres termes, le mouvement ou le processus de perfectionnement du sujet vers la réalisation des fins de sa nature exige, non seulement la présence des dispositions naturelles de l'homme, mais aussi l'usage adéquat de ses facultés. En effet, tous les éléments qui composent la complexité de l'acte moral sont actualisés par l'exercice de nos facultés: la reconnaissance des fins à atteindre, la sélection correcte des moyens, et la décision libre d'agir en conséquence ⁹³. A cause de ceci Locke peut affirmer, paraphrasant saint Thomas, que bien peu sont les hommes qui connaissent suffisamment les préceptes de la loi (Essays, II, ff. 34à36, pp.132-134). Par contre, c'est à partir des impulsions les plus intimes de l'être rationnel - et non de ses moeurs - qu'il est possible de déterminer les

exigences constitutives de son être et les principes moraux que, selon Locke et la tradition, les mœurs ne peuvent pas corrompre ⁹⁴. A titre d'exemple: les formes les plus ignobles ou destructives de la vie en commun que l'homme a pu et pourra réaliser ne sauront effacer la tendance impérieuse inscrite dans son âme - une façon différente de dire implantée dans sa nature - à vivre en société.

Locke soulève ici, très brièvement et sans distinguer les classes de préceptes selon leurs degrés différents d'évidence, le problème de l'universalité de la loi naturelle face à la multiplicité des cultures et des systèmes moraux; multiplicité à tel point hétérogène qu'elle semble nier dans les faits cette universalité.

La critique de Locke semble suggérer un certain relativisme moral où l'existence même de la loi naturelle serait compromise. Mais nous savons, par les bases que Locke a énoncées dans le premier essai, qu'il y a en effet une loi naturelle pour l'homme et qu'il y a aussi un ordre moral objectif; deux aspects qui doivent orienter l'analyse du texte.

Le problème ici c'est que Locke est beaucoup plus intéressé à signaler les difficultés qu'entraîne la connaissance de la loi qu'à faire une description positive de cette connaissance:

- la loi naturelle n'est pas une prescription morale résultant

d'une lecture.

- il n'y a pas de premiers principes écrits.
- le simple intérêt individuel n'exprime pas nécessairement les exigences de la nature et pour cette raison il ne peut pas fonder la loi.
- il n'y a pas un consensus naturel universel d'où la loi puisse être déduite.
- il n'y a pas de consensus même sur les premiers principes.
- la conduite des hommes n'exprime pas nécessairement les préceptes de la loi; au contraire, nombre de coutumes semblent contredire leur existence.

Tous les aspects énoncés convergent pour ôter, du processus de la connaissance de la loi, l'extrême facilité que semblent lui accorder les théories innéistes. Il faut tenir compte aussi du fait que la critique de Locke offre, dans le cadre d'un exposé orienté vers des problèmes plus spécifiques et par la voie négative, un profil de sa propre théorie de la loi.

L'écoute attentive de l'expérience et l'intention de résoudre les problèmes inhérents à l'existence de la loi, à ses principes et à ses fondements, autrement que dans la confortable perspective d'une loi écrite⁹⁵ ou d'un consensus universel⁹⁶, sont deux traits spécifiques de la position de Locke. L'attention de Locke se concentre sur les caractéristiques de l'agir humain. La loi naturelle est une, et sa

connaissance est possible; mais le savoir moral qui guide l'opération semble être d'une nature particulière et différente de celle des autres savoirs. Le domaine de la raison pratique est le domaine de l'action contingente, variable, particulière, et dans une grande mesure incertaine. Ces caractéristiques sont, précisément, celles que l'explication de Locke met en relief.

1. 5. Lumière naturelle et connaissance sensible-rationnelle

1. 5. 1. Quelques limites de l'exposé de Locke

Sauf pour démontrer qu'il n'y a pas de principes innés - écrits - dans l'âme humaine, Locke ne prend pas en considération de manière spécifique le thème des premiers principes, ainsi nécessaires à une exposition complète de ce thème. Ceci est dû en principe, il nous semble, au caractère scolaire et à la finalité du travail de notre auteur. Sans être dépourvus d'un ordre de succession dans la présentation des différents sujets, ses Essays constituent un traitement ponctuel de thèmes qui appartiennent à la problématique d'ensemble de la loi naturelle; ils sont présentés très souvent en relation avec les préoccupations suscitées par le débat intellectuel de son époque. Nous avons vu, par exemple, que le thème de la lumière naturelle de la raison est développé par rapport aux problèmes de l'existence des idées innées. Nous verrons que, dans sa présentation du thème de la connaissance de la loi

naturelle, Locke privilégie la connaissance du caractère de norme légale qui définit spécifiquement la règle de l'agir de l'être rationnel plutôt que la connaissance des préceptes de la loi, c'est-à-dire son contenu. A l'encontre de toute théorie qui réduirait le pur fondement de l'obligation de la loi naturelle au cadre exclusif des exigences de la nature humaine - tel le cas de Grotius -, Locke essaiera, sur ce point, d'établir un tel fondement dans la volonté de Dieu.

1. 5. 2. La connaissance de la loi naturelle: connaissance des préceptes de la loi et connaissance de la nature juridique de la norme

Quand nous nous référons à la connaissance de la loi naturelle, cela suggère, de manière plus immédiate, le thème de la connaissance du contenu de la loi, c'est-à-dire, quels sont les principes et les préceptes de cette loi et de quelle manière l'homme les connaît en vue de son application dans l'action. Dans ce cas, connaître la loi naturelle signifie simplement connaître la règle que l'homme, conformément à sa nature, doit appliquer. Mais l'expression, connaissance de la loi naturelle, peut se référer aussi, quoique dans un sens moins immédiat, à ce que nous pourrions appeler la causalité morale de la loi. Dans ce cas, il ne s'agit pas seulement de la connaissance de la règle à appliquer mais de la connaissance

que cette règle est une norme obligatoire, elle est une loi véritable. Connaître la loi vise ici le processus par lequel nous la reconnaissons comme telle, comme loi; ce qui implique en même temps que nous nous interrogeons sur les principes ou les éléments qui la constituent en une norme obligatoire ⁹⁷.

Locke consacrera son IV^e essai à l'exposé de ce problème. Précisons encore davantage les différents thèmes contenus dans le texte de notre auteur.

Locke a divisé le thème de la connaissance de la loi naturelle en trois parties, chacune correspondant à une des voies possibles de connaissance de la loi. Il s'agit dans ce cas de savoir si la loi naturelle peut être connue par la lumière naturelle de la raison et de préciser à quel type de connaissance on doit associer cette lumière de la raison. Mais quoique les différentes parties soient encadrées dans une même problématique, elles se distinguent par l'objet particulier dont elles traitent. Dans quelques cas cet objet est de nature différente.

Quand Locke étudie la connaissance par inscription, son explication vise à montrer que la loi naturelle n'est pas inscrite - écrite - parce que nous ne venons pas au monde avec des principes inscrits dans l'âme. Il s'agit ici, parti-

culièrement, de la connaissance des premiers principes; donc de la connaissance du contenu de la loi naturelle. A ce sujet Locke fait la distinction entre la raison comme faculté qui opère à partir de certaines données et une puissance cognitive qui proportionne précisément les données nécessaires au travail de la raison. L'intérêt de notre auteur ne porte pas sur le travail de la raison discursive mais il vise un moment antérieur à la phase d'argumentation dans le processus de la connaissance de la loi, à savoir, l'acquisition des premiers principes et les origines de toute connaissance "et, plus précisément, la forme par laquelle les notions premières et les fondements du connaître pénètrent dans l'âme" ⁹⁸. Il ne s'agit pas encore d'une connaissance déductive produite par cette "puissante faculté d'argumentation" qu'est la raison, parce que celle-ci ne peut opérer qu'à partir de certains éléments de connaissance déjà établis ⁹⁹.

Le processus décrit par Locke contient deux phases et on peut le synthétiser de la manière suivante:

1. Acquisition des premiers principes: établissement des bases à partir desquelles se réalise le travail de la raison argumentative.
2. Exercice de la raison argumentative.

Le thème de la connaissance par inscription se situe dans le cadre de la première de ces deux phases; il

serait question surtout de la manière dont l'acquisition des principes se réalise. Plutôt que d'opposer deux types ou niveaux de connaissance de la loi, Locke précise ainsi l'étendue de son explication dans ce point particulier de son exposé: autrement dit, quand Locke se demande si la loi naturelle peut être connue par la lumière naturelle, par loi naturelle nous devons comprendre ici, principalement, les premiers principes pratiques.

Locke reprend de cette façon une division de la connaissance qu'il avait déjà soulignée dans le premier essai lorsqu'il fait la distinction entre la raison comme "faculté de l'intelligence qui forme des séries de raisonnements et déduit des preuves" ¹⁰⁰ et la raison comme recta ratio, c'est-à-dire, les premiers principes pratiques ¹⁰¹. La loi naturelle appelée recta ratio - entre autres noms - consiste fondamentalement dans ces principes de l'agir; mais non exclusivement dans les premiers principes, parce que les règles ou préceptes déduits des premiers principes font aussi partie de la loi naturelle dans la mesure précisément où ils sont conformes à la recta-ratio ¹⁰². Alors, s'il est vrai que la connaissance des principes exclut l'action de la faculté d'argumentation de l'esprit humain, il n'est pas moins vrai que la connaissance des autres préceptes de la loi naturelle suppose l'exercice de cette faculté. En conséquence de quoi

il n'y a aucune contradiction entre cette exclusion de la raison déductive au niveau des premiers principes et l'affirmation de Locke selon laquelle la raison dicte la loi naturelle. Les termes "oeuvres de la raison", dictatum rationis, recta ratio, expriment un même objet, mais des points de vue différents ¹⁰³ .

Quand Locke se penche sur la connaissance par tradition, il traite des préceptes de la loi naturelle assimilés aux vertus morales. Locke affirme que la tradition est le moyen par lequel nous sont transmis les préceptes de la loi et pour ceci elle doit être considérée comme une voie primaire de cette connaissance; toutefois les données apportées par la tradition ne pourraient dépasser la condition d'une pure croyance si la raison ne les découvrait comme des normes bonnes et nécessaires pour atteindre les fins de la nature.

Mais, ce que la tradition ne peut pas faire par elle-même en raison de son insuffisance comme voie de connaissance et en raison de la multiplicité des traditions, c'est d'établir les bases de l'obligation de la loi naturelle.. La tradition peut nous signaler le convenable, le bon, et le nécessaire, mais, selon Locke, ceci n'est pas suffisant pour affirmer que cet agir convenable constitue non seulement un bien mais une loi, une norme obligatoire. Notons ici une modification importante de la perspective dans le traitement du sujet, sur

laquelle nous reviendrons plus loin. Il ne s'agit pas maintenant du contenu de la loi, de ses principes et de ses préceptes, mais de ce qui la confirme comme telle. L'exposé de notre auteur se développe encore dans le domaine de la connaissance de la loi naturelle, mais l'objet de son analyse change presque subrepticement. Deux phrases du texte de Locke illustrent quoique sans détails, ce changement. Avant d'exposer les arguments destinés à montrer que la tradition ne nous mène pas à la connaissance de la loi, Locke écrit: "Legem autem naturae, prout lex est, nobis traditione non innotescere sequentia probare videntur argumenta" ¹⁰⁴ ; dans la mesure où elle est une loi, la loi naturelle ne peut être connue par tradition. A la fin de l'exposé de ses arguments Locke insiste, une fois de plus, sur le même aspect quand il affirme, à titre de conclusion, que s'il y a une loi naturelle celle-ci ne peut être connue en tant que loi au moyen de la tradition: "Concludimus igitur, si qua sit lex naturae...ea quatenus lex est traditione cognosci non potest" ¹⁰⁵.

Si la lumière naturelle n'est ni la tradition ni un principe moral écrit dans l'âme des hommes par la nature, cette lumière naturelle doit être définie par l'expérience sensible et par la raison ¹⁰⁶. Ainsi Locke conclut-il sa démonstration par la voie négative, en vue de déterminer le mode de connaissance de la loi. La direction générale de cette démonstration consistait à ramener l'origine de cette connaissance à des principes d'opération propres à la créature.

Toutes les autres voies de connaissance étudiées étant exclues, la lumière naturelle ne peut pas être expliquée sinon comme l'exercice de nos facultés de connaissance, à partir de la perception du monde extérieur: "le fondement de toute connaissance de la loi naturelle affirme Locke, est puisé des choses que nous percevons avec nos sens" ¹⁰⁷ . La raison et l'expérience sensible se soutenant mutuellement, actualisent cette disposition propre de tout être humain à la connaissance de la loi de son être, et, pour cette raison elles constituent cette structure dynamique que nous appelons lumière naturelle. Il semble que seules ces deux facultés, explique Locke, instruisent et forment l'entendement des hommes et procurent ce qui est précisément le propre de la lumière naturelle, à savoir, "que des choses autrement ignorées et totalement cachées dans l'obscurité se montrent au regard de l'esprit et puissent être connues comme si elles étaient contemplées" ¹⁰⁸ .

Cependant, une telle lumière naturelle semble être contredite par la conduite des hommes. Ils sont si nombreux ceux qui vivent comme s'il n'y avait pas de loi naturelle, observe Locke, qu'on est obligé de se demander comment il est possible qu'il y ait autant d'aveugles quand tous et chacun sont illuminés pour pouvoir discerner une loi intérieure implantée par la nature? ¹⁰⁹ Locke souleva ainsi, en termes différents, une objection classique à l'existence d'une loi naturelle déjà

présentée dans le premier essai: "si la loi naturelle est connue par la lumière de la raison, pourquoi tous les hommes qui possèdent raison ne la connaissent-ils pas" ? ¹¹⁰

Cette objection est le point de rencontre de plusieurs problèmes liés à la connaissance de la loi et à sa juridiction. Il s'agit ici d'expliquer pourquoi d'une même disposition naturelle à tout être humain (lumière naturelle) s'ensuivent des résultats aussi différents (les pratiques morales de chaque culture), en sauvant, en même temps l'unité et l'universalité de la loi.

Yolton a montré qu'une des accusations plus importante formulée contre Locke, à l'occasion de la publication de l'Essay Concerning Human Understanding, et à cause de sa critique des idées innées, est celle d'ouvrir les portes de la morale au relativisme. En commentant la position de Henry Lee dans son Anti-Scepticism, 1702, Yolton écrit: "Like most of the others critics, Lee was concerned to defend the stable tradition. He was afraid of the consequences of what he took to be the relativity of moral laws implied in Locke's rejection of innate Knowledge" ¹¹¹ .

Pour concilier cette divergence entre la diversité des conduites et l'unité ainsi que l'universalité de la loi, Locke reprendra en termes généraux les arguments traditionnels avec une référence spéciale à l'innéisme. En effet, affirmer

que la lumière naturelle que chaque homme possède devrait garantir une connaissance universelle et uniforme de la loi aurait du sens si la loi naturelle était une loi inscrite - écrite - dans l'âme. Si la connaissance de la loi était le résultat d'une lecture de certains principes déjà écrits dans l'âme, il serait difficile de justifier la diversité en matière de connaissance de la loi. Mais, comme nous savons que la loi naturelle n'est pas écrite et que tous les hommes possèdent les mêmes facultés, la diversité dans la connaissance de la loi doit avoir son origine dans l'usage que chacun fait de ses facultés naturelles. Puisque la raison est le principe de l'agir de l'être rationnel et la loi naturelle une oeuvre de la raison, tous ne connaissent pas de la même façon la loi naturelle ¹¹². La connaissance de la loi ne dépend pas seulement de la possession des facultés qui sont le propre de l'être humain, mais de l'usage adéquat de celles-ci. Sur les pas de la tradition médiévale, Locke donne une série de causes liées à l'emploi des facultés qui expliquent la diversité des degrés de connaissance de la loi naturelle ¹¹³. Certains ne connaissent pas la loi simplement parce qu'ils n'utilisent pas la raison, préférant les ténèbres à la connaissance de soi-même. D'autres sont très souvent incapables de distinguer le bien du mal en raison de la consolidation de certains vices. Avec le temps les mauvaises habitudes

corrompent la perception droite des principes moraux. Chez d'autres, tels les déments ou les débiles, un défaut naturel dans le fonctionnement de leurs facultés intellectuelles annule ou diminue leurs possibilités de connaissance des préceptes de la loi et leur capacité d'agir en conséquence. Enfin, pour beaucoup d'autres, soumis à la violence des passions, l'urgence dans la satisfaction des instincts et l'attrait du plaisir l'emportent sur les jugements de la raison ¹¹⁴.

La connaissance de la loi naturelle n'est pas le fruit d'une lecture; elle n'est pas non plus un don acquis par la simple possession de nos facultés naturelles. Parce qu'elle exige une réflexion appliquée, sa connaissance peut être qualifiée de véritable effort de la raison. La connaissance de la loi, souligne Locke, ne résulte pas nécessairement de la seule possession de nos facultés naturelles, de même que la pleine possession de ces facultés ne suffit pas à faire de chaque homme un géomètre ou un maître de la science de l'arithmétique; pourtant, la nature et les propriétés des figures et des nombres sont, de toute évidence, connaissables par la lumière naturelle ¹¹⁵. La connaissance de la loi naturelle suppose l'attention, la réflexion, l'effort; en un mot, la loi est une oeuvre de la raison, pas toujours facile à accomplir. Locke utilise une belle métaphore pour souligner ce fait:

cachés dans les profondeurs de la terre se trouvent veines d'or et d'argent qui sont à la portée de tous les hommes, même si elles ne sont pas immédiatement disponibles. Pour extraire cette richesse les hommes disposent de bras, de mains et d'instruments inventés par leur raison, mais tout ceci ne suffit pas pour posséder réellement ce trésor. Il est nécessaire encore de vouloir le posséder, d'avoir la volonté de mettre en oeuvre tous les moyens nécessaires et un effort plus ou moins grand pour l'amener au grand jour ¹¹⁶.

Analogiquement, la loi naturelle est aussi cachée dans l'homme dans la mesure où elle est un certain ordre donné intrinsèquement dans la nature elle-même. Mais comme l'or et l'argent qui ne sont pas tels sinon une fois extraits du composé minéral où ils se trouvent, la loi naturelle n'est proprement une loi pour l'homme que lorsqu'elle est découverte et affirmée par la raison.

1. 5. 3. Le caractère de loi de la norme naturelle.

La loi naturelle est la norme de l'agir de l'être rationnel. Elle est, selon les termes de Locke lui-même, la règle de vie de l'homme, un ensemble de prescriptions qui, répondant aux exigences primordiales de sa nature dirige l'activité morale de l'être humain en vue de la réalisation de sa fin, c'est-à-dire, de la réalisation de l'individu et du

développement humain de la société. Il s'ensuit que la violation de la loi naturelle a comme conséquence une certaine lésion de la personne humaine et de manière transitive une perturbation de la vie sociale. C'est en raison de ceci que Locke peut affirmer qu'en refusant la loi naturelle, l'homme renie sa propre nature et, à l'inverse, dans l'accomplissement de la règle de son agir, l'homme trouve son intérêt réel et véritable. Il ne peut y avoir de plus grand intérêt que la réalisation de la fin pour laquelle la créature rationnelle et toute créature a été créée. Mais cette règle et mesure de l'agir humain n'est pas une règle quelconque, un chemin de convenance ou d'utilité; elle est une norme obligatoire, elle est une loi. C'est pour cela que nous l'appelons loi naturelle.

Comment savons-nous que la règle de notre agir, qui nous signale que les actions humaines ne sont pas moralement indifférentes, qui nous indique qu'une chose est bonne et qu'une autre est mauvaise indépendamment de la volonté des hommes, qui appelle à l'approbation de certains actes, à la réprobation d'autres et qui s'exprime par un jugement qualitatif de la conscience, comment savons-nous que cette norme est une loi? La réponse à cette question constitue un autre thème de l'exposé de Locke.

Toute connaissance a son origine dans l'action

conjointe de l'expérience sensible et de la raison, quoique le terme raison ait, dans ce cas, une signification différente de celle que nous avons considérée à l'occasion de l'explication sur les premiers principes. En effet, quand Locke se réfère à l'exercice de la raison en vue de déterminer le caractère de loi que prend la règle des actes humains, le terme raison ne signifie plus la recta ratio, ces principes moraux auxquels doivent s'accorder les actions de la vie des hommes; des actions qui en raison précisément de cet accord méritent d'être considérés comme conformes à la raison droite ¹¹⁷... La raison droite n'est autre chose que la loi naturelle elle-même, déjà connue, c'est à-dire, "certa quaedam practica principia a quibus emanant omnium virtutum fontes..." (Essays, I, f.11, p.110), et toutes les vérités que la raison cherche et poursuit comme étant nécessaires à la direction de la vie ¹¹⁸.

L'analyse du caractère de loi de la règle des actes humains va au-delà de la déduction des premiers principes; elle se réalise dans le cadre de la raison considérée comme la faculté discursive de l'âme, qui va de ce qui est connu à l'inconnu et déduit une chose d'une autre selon une succession déterminée et fixe de propositions ¹¹⁹. Et nous savons, parce que Locke l'a signalé plusieurs fois, que cette activité de la raison est possible grâce à l'expérience du monde sensible; ce sont les sens qui fournissent à l'esprit la materia prima du discours rationnel.

Cette distinction entre la raison comme recta ratio et la raison comme capacité de l'esprit qui argumente et construit des preuves indique, en termes généraux, le commencement du thème central du quatrième essai. La préoccupation de Locke s'éloigne du thème du contenu de la loi et s'oriente principalement vers le problème de la connaissance de la formalité qui fait que la règle des actions de l'être rationnel est non seulement un jugement énonçant ce qui est convenable, mais aussi une loi ordonnant de faire ce qui est conforme à la nature et interdisant ce qui ne l'est pas. Autrement dit, pour que la norme naturelle soit une loi elle doit avoir une certaine force coercitive, un certain caractère d'obligation. Dans ce cas il ne s'agit pas d'une force physique ou d'une exigence de nature purement physiologique, mais d'une norme morale.

Que la loi naturelle soit en effet une loi suppose la présence de deux éléments. En premier lieu elle suppose l'existence d'un Législateur producteur de la loi, possesseur d'un pouvoir légitime pour la faire et pour l'imposer comme telle à la créature rationnelle: "...afin que quiconque connaisse qu'il est retenu par une loi, affirme Locke, il doit savoir auparavant qu'il y a un législateur, un pouvoir supérieur auquel il est justement soumis" ¹²⁰. Le deuxième élément requis pour savoir qu'une loi nous gouverne est l'exis-

tence de la part de ce pouvoir supérieur d'une volonté d'exiger que nous agissions d'une manière déterminée ¹²¹ . Ces deux éléments constituent deux présupposés nécessaires à la connaissance de la loi naturelle.

En effet, indépendamment du législateur et du genre de loi, la présence d'un auteur des lois et d'une volonté d'ordonner quelque chose sont deux conditions nécessaires à l'existence d'une loi. Comment concevoir une loi qui n'oblige pas à certains actes (faire ou ne pas faire)? Comment concevoir une loi sans un législateur qui la sanctionne? Ce point doit être vu dans le cadre d'une théorie de l'essence de la loi. Locke applique ici à la loi naturelle les caractères essentiels de toute loi, théorie sous-jacente aux bases doctrinales de notre auteur qu'on trouve exposée dans le premier essai et que nous avons soulignée dans le chapitre précédent.

Locke affirme que ces présupposés sont requis non seulement pour la connaissance de la loi naturelle, mais pour la connaissance de toute loi: "...praemittenda sunt aliqua quae ad legis cujuvis cognitionem necessario supponuntur" ¹²² . Ceci signifie qu'autant la loi naturelle que la loi civile et toute autre loi sont, en dernière analyse et en dépit de leur nature différente, l'expression impérative de volontés légitimes qui régissent le niveau auquel elles appartiennent; le législateur humain au niveau de la loi civile, Dieu en

tant que Législateur suprême au niveau de la loi de l'ordre universel et pour cela même au niveau de la loi naturelle.

Locke insiste plusieurs fois au cours du IV^e essai sur le fait que la volonté d'un législateur est un caractère essentiel à toute loi, confirmant ainsi son acceptation de la nature analogique du concept de loi déjà soutenue par saint Thomas. Locke soulignera qu'un pouvoir supérieur auquel nous sommes assujettis est la première des exigences pour la connaissance de quelque loi que ce soit ¹²³; un peu plus loin, et en référence à la volonté impérative du supérieur, notre auteur affirme qu'elle est le deuxième des éléments requis pour la connaissance de n'importe quelle loi ¹²⁴. L'homme atteint la connaissance de cette puissance supérieure par la voie de la raison et de l'expérience sensible.

Ces aspects essentiels à la loi - comme tous les autres - se réalisent d'une manière analogique dans chacune des espèces de loi. Mais Locke ne se réfère pas aux autres aspects ; son attention est centrée sur la cause formelle de la loi qu'il attribue, suivant la tradition, à la sagesse et à la volonté de Dieu. Cette "partialité" dans les intérêts de Locke est un trait qui traverse tout l'exposé de l'auteur des Essays. Locke insiste, souligne, met en évidence chaque fois qu'il est possible, suivant les thèmes qui composent son travail, la présence de Dieu comme Législateur universel et

auteur de la loi naturelle. La loi naturelle est implantée dans la nature humaine, elle est prononcée par la raison de l'homme et elle a, en tant que loi, une force coercitive.

Cette force ne lui vient pas de la raison humaine, mais du fait qu'elle est dérivée de la loi de l'ordre universel et par conséquent elle est un dictamen de la volonté de Dieu.

C'est pourquoi le thème de la connaissance de la loi naturelle, qui avait commencé par un exposé sur les premiers principes pratiques, dérive vers une explication qui essaie de mettre en relief la relation entre l'existence d'une puissance supérieure législatrice et le caractère de loi de la norme naturelle de l'agir humain. Cette norme est une loi véritable parce qu'elle répond à toutes les conditions essentielles exigées par une loi, parmi lesquelles Locke souligne celle d'être conçue et promulguée par une autorité légitime.

Si ce pouvoir supérieur n'existait pas, la règle d'action de l'être rationnel - qui est un fait d'expérience - aurait son fondement dans la seule nature de l'homme, dans son essence. Mais une essence, par elle-même, ne commande, ni ne dirige et elle n'a pas valeur de loi. Les jugements pratiques de la raison orientés par les exigences de la nature ne constituent pas une loi sauf si nous employons le nom de loi d'une manière équivoque ou métaphorique. Mais ceci n'est pas le sens dans lequel Locke utilise le terme loi appliqué

à la loi naturelle. La loi naturelle pour Locke, comme pour la tradition qui le précède, est une loi véritable, avec tous les attributs propres à une loi; attributs qui sont pris du modèle de la loi positive et à partir duquel il est possible de concevoir, comme nous l'avons déjà signalé, un concept général de loi applicable à toutes ses espèces. Utilisant le thème de l'analogie de la loi cher à la doctrine de la loi de saint Thomas et de la seconde scolastique, Locke souligne, contrairement à Grotius, l'interdépendance nécessaire qu'il y a entre l'existence de Dieu législateur et la condition de loi de la loi naturelle. Dans un sens opposé au "Etiamsi daremus..." de l'auteur hollandais, le texte de Locke vise à montrer que si Dieu n'existait pas, la loi naturelle n'existerait pas non plus. Comment affirmer la présence d'une législation en vigueur en excluant en même temps la présence d'une autorité légitime qui l'impose? Il n'y a pas de loi véritable sans promulgation et n'y a pas de promulgation sans le concours effectif d'une volonté législatrice.

Dans le cadre d'une interprétation différente de l'exposé de Locke nous pourrions nous demander si l'existence de Dieu ne joue pas le rôle de premier principe dans la connaissance de la loi naturelle. Von Leyden semble l'affirmer quand en synthétisant un point du cinquième essai il écrit: "There is no agreement among men even in the matter

of first principles, such as the existence and the nature of God and the soul's immortality, both of which are necessary assumptions in doctrines of morality and natural law" ¹²⁵ .

L'existence de Dieu est considérée ici comme un des premiers principes de la loi naturelle, modifiant ainsi totalement la nature de ce que, jusqu'à Locke, on entendait comme principe pratique. Mais, le texte de Locke contredit cette explication et, dans ce cas, l'interprétation du commentateur s'éloigne de sa propre traduction du texte des Essays. Locke écrit: "Nor it is surprising that men think so differently about what is right and good, since they differ even in the matter of first principles, and doubt is thrown upon God and the immortality of souls" ¹²⁶ . Le texte de notre auteur ~~separe~~ l'existence de Dieu des premiers principes et il affirme cette distinction de façon explicite par la suite: "Even if God and the soul's immortality are not moral propositions and laws of nature (propositiones practicae et leges naturae), nevertheless they must be necessarily presupposed if natural law is to exist." ¹²⁷ .

En effet, la loi naturelle présuppose l'existence d'une autorité créatrice de l'ordre des choses et celle des êtres soumis à l'ordre imposé par le pouvoir de cette autorité. La loi est, autant pour Locke que pour la tradition médiévale, un principe d'ordre: "enim quod cuique rei formam et modum et mensuram agendi praescribit id demum lex est" (Essays, I, f.18, p.116).

L'ordre se constitue à partir d'un principe qui est le résultat d'un acte de penser qui conçoit et d'un acte de volonté qui prescrit la disposition des êtres dans la totalité ordonnée. Loi et ordre sont des réalités qui réclament la présence d'une autorité.

Précisément parce que "there is no law without a law-maker" ¹²⁸ souligne Locke, l'existence d'un législateur universel auquel tous les hommes sont assujettis constitue un présupposé nécessaire pour l'affirmation d'une loi naturelle.

L'homme arrive à la connaissance de l'existence et de la nature de ce législateur - comme dans le cas du contenu de la loi naturelle - par l'action conjointe de l'expérience sensible et de la raison. L'emploi de ces deux facultés en vue d'atteindre avec certitude la connaissance de l'autorité supérieure qui nous gouverne s'exprime à travers une série de preuves de l'existence de Dieu que Locke réduit, en raison de leur objet commun, à une certaine unité. Le mécanisme dans chaque cas est le même: le point de départ sont les faits d'expérience tels le mouvement des êtres, ou l'ordre qu'ils manifestent, ou ses degrés différents de perfection ¹²⁹. Le terme de ces démonstrations est la nécessité d'affirmer l'existence d'un auteur universel, cause première des êtres.

L'existence d'un créateur et ordonnateur du monde étant prouvée, la raison est capable de découvrir et de

reconnaître que nous sommes réellement soumis à une puissance supérieure qui a sur nous un empire juste et inéluctable ¹³⁰ : Cette puissance nous la connaissons sous le nom de Dieu. Notre condition de "résultat" d'un acte de sa volonté souveraine et, par cela même, la dépendance totale de notre être vis-à-vis de lui en ce que notre être a de constitution essentielle, nous place légitimement sous son autorité; "qui niera, écrit Locke, que l'argile est soumise à la volonté du potier et que l'amphore peut être mise en pièces par la même main qui l'a créée?" ¹³¹ . Mais Dieu est non seulement puissant au degré infini mais encore infiniment sage, de sorte que les choses ont été mises dans l'existence avec une finalité déterminée. L'homme possède aussi une fin particulière, propre, inscrite dans le projet universel du Législateur suprême, de même que des dispositions et des facultés qui lui permettent de la réaliser. Cette fin n'est autre chose que la volonté du Législateur implantée dans la nature de l'homme et en conséquence le terme de sa réalisation.

L'existence d'un pouvoir supérieur légitime et d'une volonté déterminée de la part de ce pouvoir traduite en exigences pour les sujets sont, selon Locke, les deux conditions de reconnaissance d'une loi. Puisque la loi naturelle remplit ces conditions nous savons qu'elle est non seulement une règle de nos actions fondées dans la nature mais qu'elle

est aussi une norme sanctionnée par la volonté de Dieu, donc une loi.

1. 5. 4. Connaissance de la loi naturelle et inclinations naturelles.

Les êtres de la nature, l'ordre des choses, l'harmonie et la beauté de l'univers sont autant de véhicules pour la connaissance de la loi naturelle; l'homme lui-même est aussi un objet d'étude important. L'analyse de sa constitution essentielle dirions-nous, de ses dispositions et de ses facultés, sert aussi en grande partie à préciser "le fondement de ses devoirs et une règle déterminée de son agir" ¹³². Ceci s'explique par le fait que, les préceptes de la loi étant l'expression sous la forme d'un devoir des exigences naturelles de l'être de l'homme, les inclinations ou les dispositions primordiales qui apparaissent comme nécessaires à la réalisation des fins de la créature, guident la raison dans la détermination de la loi naturelle.

La référence aux dispositions naturelles introduit l'essai qui devrait suivre naturellement dans l'ordre de son exposé et que Locke n'a pas écrit. Son titre: An ex Inclinatione Hominum Naturali potest cognosci Lex Naturae? Negatur. Le contenu de cet essai ainsi que les variations différentes sur le thème des inclinations naturelles qui pourraient

répondre adéquatement au titre proposé par Locke sont matière à hypothèse. Cependant, les derniers paragraphes du quatrième essai nous semblent suffisamment clairs pour affirmer que le texte de Locke suggère une corrélation étroite ou un parallélisme entre certaines inclinations naturelles - les inclinations fondamentales - et les préceptes de la loi. Ceci est mis en relief par Locke Lorsqu'il affirme que partiellement et à partir de la constitution propre de l'homme il est possible d'inférer une norme qui indique ses devoirs ¹³³. Parce que les dispositions naturelles et l'exercice des facultés de l'être rationnel sont nécessairement orientées vers des fins précises et déterminées, on peut dire que ces fins constituent des exigences de la nature humaine, ce que l'homme peut et doit réaliser.

On relève, selon Locke, trois tendances principales. D'abord, l'homme a une disposition à glorifier Dieu comme auteur de l'univers et à contempler ses oeuvres qui sont une expression de son pouvoir et de sa sagesse. L'homme manifeste aussi, par une propension de sa nature un besoin de vivre en société avec d'autres hommes. Enfin, poussé par un instinct intérieur que toutes les créatures partagent, l'homme se sent obligé à la préservation de sa propre vie ¹³⁴. Telles sont, en termes généraux, les dispositions naturelles qui permettent de définir, à partir de l'observation de la constitution de

l'homme, un cadre de devoirs primordiaux constitutifs de la loi naturelle. Locke lui-même classa ces devoirs en trois groupes: devoirs vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis des autres hommes et vis-à-vis de soi-même.

La correspondance entre ces dispositions signalées par Locke et les premiers principes de la loi énoncés par saint Thomas, a été soulignée ¹³⁵. Il faut simplement préciser, que telles dispositions sont, en réalité, ce que saint Thomas appelle des inclinations naturelles, à partir desquelles le docteur médiéval détermine les trois premiers préceptes de la loi qui suivent le premier principe. Locke effectue une démarche semblable: à partir de l'observation et de l'étude de la constitution naturelle de l'homme, il précise certaines dispositions ou inclinations fondamentales que tout homme semble posséder. A partir de ces tendances primordiales et en respectant un parfait parallélisme Locke détermine les groupes de devoirs que nous avons déjà mentionnés.

Locke les énonce dans un ordre inverse - tel qu'on pourrait l'avoir prévu - de celui de saint Thomas, en privilégiant, si l'on peut dire, les devoirs vis-à-vis de Dieu sur les autres.

2. Sources scolastiques de la pensée de Locke

S'il y a un aspect de la pensée de Locke que tous les commentateurs signalent comme un trait caractéristique de sa philosophie c'est bien l'affirmation selon laquelle l'origine de toutes nos connaissances se trouve dans l'expérience sensible. Dans le cas de la loi naturelle, cette affirmation garde toute sa valeur. Au sujet du rôle de l'expérience dans la théorie qu'expose Locke dans les Essays, un auteur signale que, bien qu'une grande partie des arguments de Locke pour démontrer l'existence d'une loi naturelle soient tirée des antécédents scolastiques, l'originalité de sa théorie se situe dans l'insistance qu'il met sur la fonction de l'expérience sensible dans la découverte de la loi ¹³⁶.

La valeur fondamentale de l'expérience sensible serait comme un élément particulièrement distinctif de la théorie de Locke. Nous croyons comprendre qu'avec Locke, l'expérience sensible acquiert une importance que jusque là aucune autre théorie de la loi naturelle n'avait reconnue. Surestimation de Locke ou interprétation erronée des théories qui l'ont précédé?

Cette opinion sur la théorie de la loi naturelle de Locke semble être en continuité avec une interprétation d'ensemble qui situe Locke à l'origine d'une tradition philosophique fondée sur l'expérience sensible. L'opposition ferme de Locke à toute théorie soutenant l'existence des idées

innées, à un moment historique caractérisé par la contro-
verse sur les origines de la connaissance, a consolidé une
telle interprétation.

Copleston fait référence à cette manière de consi-
dérer la pensée de notre philosophe quand il écrit: "it is
a mistake to suppose that Locke invented the theory that our
ideas originate in experience and to speak as though the
doctrine of innate ideas has held undisputed away in the
Middle Ages" ¹³⁷. L'importance que prend le thème de l'expé-
rience sensible dans le cadre de la polémique sur l'innéisme,
ainsi que l'esprit de l'époque enclin à une image négative
de la philosophie scolastique, ont contribué à faire oublier ou à
occulter l'influence des théories médiévales sur les nouveaux
courants de pensée: "Locke's general principle, that all our
ideas are grounded in experience and depend on it, was basic
in classical British empiricism. And in view of the fact that
rationalist philosophers such as Descartes and Leibniz
believed in virtually innate ideas, we can speak of it as the
'empiricist principle'. But this should not be taken to mean
that Locke invented it" ¹³⁸. Nous croyons que les autres
antécédents plus importants en rapport avec cet aspect de la
pensée de Locke - vue dans le cadre de l'étude de la loi
naturelle - se trouvent chez saint Thomas et son école. Pour
eux tous la valeur de l'expérience sensible comme source de

toute connaissance naturelle est un acquis incontestable. La vérité de toute connaissance est mesurée fondamentalement, par sa relation avec les choses elles-mêmes; une expression qui apparaît plusieurs fois dans le texte des Essays. Rommen se réfère à cet aspect de la pensée scolastique dans une phrase qui s'applique bien à Locke et à sa critique des idées innées: "...le processus de la connaissance n'est pas à concevoir comme si l'intellect, mis en éveil par les sens, et regardant en lui-même, y percevait des idées innées qui y seraient suscitées par les impressions des sens, ou encore s'il existait un mécanisme de l'esprit, qui élaborerait la pensée d'après des formes subjectives et à partir de représentations indépendantes de l'objet représenté. Tout au contraire, l'esprit humain ne peut connaître que s'il reste en contact avec la réalité et dirige sans cesse son regard vers elle" 139 .

Dans le cadre de la loi naturelle, le thème de l'expérience sensible revêt toute son importance particulièrement face au problème de la connaissance de la loi et de celui de la nature des premiers principes pratiques.

2 Déterminer les sources de la doctrine de Locke exige non seulement de les mentionner, mais de montrer de quelle manière et dans quelle mesure elles sont présentes dans le texte des Essays. Ceci nous oblige à expliquer quelques points importants des théories de la loi des auteurs scolastiques,

principalement de saint Thomas et de Suarez.

Une autre raison qui justifie cette explication découle du caractère de l'oeuvre de Locke. Nous avons fait déjà référence à la finalité scolaire des Essays et à leur organisation en thèmes - plusieurs d'entre eux sont de nature polémique - qui dans leur ensemble n'arrivent pas à constituer un traité complet sur la loi naturelle. Cependant, nous croyons que derrière cet exposé "partiel" il y a une théorie de la loi dont dépendent les Essays.

L'explication d'une partie de la doctrine de l'école et de ses variations à travers la seconde scolastique sert à mieux préciser l'ensemble de la théorie de Locke et à repérer ses fondements. Si l'on devait réduire l'exposé de Locke sur la loi naturelle étudiée dans ce chapitre à quelques caractères distinctifs, nous dirions que:

- La loi naturelle est implantée dans la nature de l'homme.
- Elle n'est pas une loi "lue" dans l'âme mais elle est découverte par la lumière naturelle .
- La lumière naturelle consiste dans l'usage adéquat de nos facultés naturelles.
- La connaissance de la loi naturelle comme toute autre connaissance a son origine dans l'expérience sensible.
- Le contenu de la loi s'exprime par des premiers principes et préceptes qui ne sont pas écrits; ces derniers, moins

évidents sont déduits des premiers.

- La découverte de la loi naturelle est une oeuvre de la raison; ceci suppose effort, attention, dévouement et une référence constante aux choses elle-mêmes. C'est pour cela que, quoiqu'implantée dans le coeur de tout homme, la connaissance de la loi présente des degrés différents et qu'elle dépend de facteurs divers.
- Les inclinations naturelles déterminent un ordre de préceptes.
- Même si elle est fondée dans la structure essentielle de l'être humain, la loi naturelle est le fruit d'un acte législateur de Dieu.

Si ces thèses représentent bien la théorie de Locke comme nous le croyons, il faut dire qu'elles représentent aussi des aspects caractéristiques de la doctrine de la loi naturelle de la scolastique. En effet sous une forme d'exposé original, dans un langage qui n'est pas celui du XIII^e siècle et dans le cadre de problèmes philosophiques propres à son temps, Locke construit une théorie de la loi naturelle en incorporant plusieurs éléments théoriques contenus dans le Traité de la loi de saint Thomas et dans le De Legibus de Suarez. Il est indiscutable que Locke n'est pas un scolastique, mais sur le thème de la loi naturelle tel qu'il est exposé dans les Essays, l'influence de l'Ecole se voit avec beaucoup de clarté; ce qui, loin d'être un défaut à une époque de vives réactions

antiscolastiques, est une démonstration d'indépendance digne d'admiration.

Nous avons déjà signalé au cours de ce chapitre des aspects de l'exposé de Locke qui ont une relation avec les auteurs médiévaux. Dans cette dernière partie nous essaierons de montrer, avec plus de détails, de quelle manière ils sont présents dans quelques thèmes importants de la théorie de Locke. Nous examinerons, de façon spéciale, les thèmes de la lumière naturelle, celui des principes et celui du caractère de loi de la règle des actes humains.

Nous ne voulons exposer des éléments de la doctrine scolastique de la loi que dans la mesure où ils permettent de mettre en évidence, des fondements théoriques élaborés par la tradition de l'Ecole qui sont implicitement à l'oeuvre dans la théorie de Locke. Il nous semble intéressant de souligner, aussi, que certaines controverses soulevées par Locke dans les Essays avaient fait déjà l'objet de préoccupations des scolastiques; elles avaient déjà une histoire. Tel est le cas, entre autres, du problème de l'existence d'idées innées, de celui de la nature des premiers principes et de la valeur de l'expérience sensible dans la connaissance de la loi naturelle. Dans la mesure où les solutions envisagées par saint Thomas et l'Ecole ont été reprises par Locke, les références aux doctrines scolastiques peuvent,

au moins en partie, éclairer le contenu des Essays.

2. 1. Lumière naturelle de la raison et connaissance de la loi naturelle.

La définition de la loi naturelle de saint Thomas et quelques explications nous introduiront au thème qui nous intéresse. Le docteur médiéval définit la loi naturelle comme une participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle; "...lex naturalis nihil est quam participatio legis aeternae in rationali creatura" ¹⁴⁰. Ceci signifie fondamentalement deux choses: d'abord que l'être rationnel fait partie d'un ordre supérieur réglé par une loi que saint Thomas appelle loi éternelle. Cet ordre est l'oeuvre d'un législateur universel et la place que chaque créature occupe dans l'existence a pour elle le caractère d'une loi ¹⁴¹. L'ordre universel s'impose à chacun des êtres comme une norme obligatoire; chaque créature est liée (de "ligando", origine du terme loi selon saint Thomas) ¹⁴², d'une manière déterminée, à la structure universelle de l'ordre des choses. La partie de cet ordre universel qui affecte la créature rationnelle s'appelle loi naturelle; autrement dit, la loi naturelle est, pour l'être rationnel, la façon particulière d'être assujetti à l'ordre universel. Toutes les choses créées sans exception ont leur manière particulière d'être soumises à la

loi éternelle: "...ainsi donc, est soumis à la loi éternelle tout ce qui se trouve dans les êtres créés par Dieu, qu'il s'agisse de réalités nécessaires ou contingentes"¹⁴³. Si la loi naturelle de chaque être est une partie de l'ordre universel, la loi naturelle n'est que la loi éternelle même en tant qu'imprimée dans toutes les créatures à la manière d'une inclination vers des actes et des fins qui leur appartiennent par essence. Saint Thomas dira que "omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines"¹⁴⁴. Chaque être participe suo modo de la loi universelle; "la créature raisonnable possède cette participation sous un mode intelligent et rationnel", raison par laquelle la loi de sa nature "mérite proprement le nom de loi"¹⁴⁵.

- Ce résumé de l'exposé de saint Thomas permet de voir très clairement, que sa théorie est le modèle que suit Locke quand il décrit la constitution et l'ordre du monde:

- L'univers est une totalité qui manifeste un ordre déterminé et stable. Le principe d'ordination ne peut être qu'une loi universelle et immuable. L'auteur de toutes les choses et de l'ordre qui les embrasse est Dieu.
- L'ordre total est la conséquence de ce que chaque être possède une règle et une mesure de ses actes qui sont en conformité avec sa nature spécifique. Cette règle est la

loi de son être et de son agir au moyen de laquelle il réalise la fin pour laquelle il a été créé.

- L'homme possède aussi une règle de ses actes que lui-même découvre comme implantée dans son être et qui constitue le principe de ses devoirs.

Cette loi nous est connue, selon saint Thomas, par "la lumière de notre raison naturelle" qui nous fait discerner ce qui est bien et ce qui est mal; elle est comme "une impression en nous de la lumière divine" ¹⁴⁶, la lumière de la face du Seigneur imprimée en nous qui nous montre notre bien ¹⁴⁷. Il ne s'agit pas d'une loi écrite sur des tables mais, comme dit saint Paul (Rom. 2,14) dans un texte qui est une référence obligatoire depuis saint Augustin - et que Locke reprend -, d'une loi de la nature selon laquelle "chacun prend conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal" ¹⁴⁸; "ce qui est bien ou ce qui est mal pour la nature rationnelle" dira Suarez ¹⁴⁹, et dans un texte, "la convenance ou discordance des actes libres avec la nature rationnelle" ¹⁵⁰; "quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit" affirmera Locke dans sa définition de la loi naturelle.

Précisons le contenu de ces formules dans la tradition médiévale. Sur la base des différences spécifiques dans les actes et les fins naturelles entre l'être rationnel et la créature irrationnelle, lesquels manifestent à leur tour des

formes distinctes de participation de la loi éternelle, nous pourrions parler de deux formes de promulgation de cette loi: dans un cas, et ici nous parlons analogiquement, à travers l'impression des principes opératifs naturels dans les êtres sans raison; dans l'autre, - celui qui nous intéresse - à travers la lumière naturelle de la raison chez l'être rationnel, c'est-à-dire, par la voie de principes premiers de l'agir qui guident l'activité délibérative de la raison, en vue de formuler un "mandat" conforme à la fin naturelle du sujet. A partir de l'acte de distinguer ce qui est convenable de ce qui ne l'est pas, l'agir est un itinéraire dans l'approbation libre de la fin, en conséquence dans la réalisation de l'être; c'est ici que la raison joue son rôle principal, en établissant la "regula et mensura", la loi qui rendra le chemin possible.

Quand on parle dans les termes de l'Ecole de l'impression de principes opératifs naturels ou de l'impression de premiers principes de l'agir ou de l'impression d'une lumière divine chez l'homme, avec le mot impression on n'indique qu'une co-naturalité, que quelque chose est le propre ou appartient essentiellement à l'homme ou à une autre créature. Qu'un principe d'opération est imprimé dans un être déterminé signifie qu'il est un principe naturel, né avec cet être, inné, pour utiliser le terme de Locke appliqué à la loi naturelle. Dans le même sens on parle des premiers principes pratiques; il ne s'agit pas d'axiomes

"écrits" ou littéralement imprimés dans l'âme, mais de certains préceptes primaires que l'homme découvre et qui forment la base de la structure morale de tout être humain en bonne santé mentale. Ils sont imprimés dans le sens qu'ils sont communs à l'humanité quoiqu'ils n'existent pas comme principes jusqu'au moment où la raison les prononce. C'est en conservant ce sens que Locke se demande s'il n'est pas absurde d'affirmer que les âmes des hommes diffèrent entre elles quant aux premiers principes.

La référence à une impression de la lumière divine en nous admet une explication semblable. Dans la mesure où la lumière naturelle nous permet de participer consciemment à l'ordre universel voulu par Dieu parce qu'elle nous découvre la loi naturelle, cette lumière se révèle comme une participation de l'intelligence divine elle-même. Ainsi l'affirmation de saint Thomas selon laquelle la lumière naturelle est "quasi impressio divini luminis in nobis" n'est pas contradictoire avec une loi naturelle qui se définit comme "inclinationes in proprios actus et fines". L'idée d'une lumière divine dans la créature rationnelle pourrait suggérer, chez un lecteur peu averti, quelque forme d'extrinsécisme, opposée précisément à l'idée de loi naturelle comme principe intrinsèque.

La "volonté divine" souligne simplement le fondement de la lumière naturelle; la lumière de la raison est une

capacité propre de l'être rationnel, elle lui appartient essentiellement de la même façon que lui appartiennent les inclinations naturelles vers sa propre fin. Pendant que les principes de la loi naturelle nous signalent les actes propres à notre nature et, par ce fait même, bons, la lumière de la raison naturelle nous permet de les saisir comme tels. La volonté intrinséciste de saint Thomas ne sépare pas l'être contingent de sa raison d'être ultime.

Cornelio Fabro appelle ces deux notions, deux moments "également constitutifs de la synthèse thomiste" ¹⁵¹; ils marquent, précisément, l'originalité de la doctrine de la connaissance de saint Thomas et ils sont également présents dans sa théorie de l'acte humain. Cette originalité consiste, "à avoir maintenu immuable et avoir développé le principe aristotélicien de l'immanence de l'acte sur toute la ligne: l'humanité, et aussi l'âme, et l'entendre, et la valeur et le sentir... (et l'agir)... constituent la réalité et l'acte essentiel ou opératif de la substance isolée. Cependant, tout acte, forme et activité inférieure se trouvent ensemble, ancrés à la supérieure (la loi éternelle) comme sa participation; ... toute réalité et perfection est quelque chose de participé qui se fonde sur la perfection absolue par essence qui est Dieu" ¹⁵². Autrement dit, l'homme est une unité capable d'opérer en vertu de ses propres principes mais en même temps

il y a en lui, en raison de sa nature intelligente, une participation de l'intelligence divine: "l'intellect dans tout jugement de vérité - c'est aussi le jugement de la raison qui précède l'agir - n'atteint pas sa certitude définitive si ce n'est par vertu divine" ¹⁵³ : L'impression de la lumière divine a sa place en nous, comme existence d'une raison naturelle qui, ontologiquement parlant, "atteint la vérité absolue des principes, parce qu'elle est garantie dans sa certitude par la présence ou par l'existence de la vérité divine" ¹⁵⁴.

Valeur maximale reconnue à l'homme en tant que centre unitaire d'actes qui partent de lui-même comme de sa source immédiate et qui sont orientés vers l'épanouissement de l'unité à laquelle ils appartiennent. En même temps et dans un sens ascendant, intégration de cette unité d'actes dans un ordre du réel d'origine divine auquel et en tant que totalité, cette unité est soumise. Tels sont les deux traits qui caractérisent, dans l'ensemble, la théorie de la loi naturelle de saint Thomas. La nature comme source immédiate de la morale garde toute sa consistance par rapport à la source absolue.

Même si elle est dépourvue d'une justification théorique aussi étendue et détaillée que celle de saint Thomas et de membres de l'Ecole, la théorie de la loi naturelle de Locke exposée dans les Essays présente les mêmes caractéris-

tiques essentielles. La dichotomie entre preuve de la raison/ prescription de Dieu qui apparaît dans la théorie de Locke constitue pour les commentateurs, ainsi que nous l'avons déjà souligné, un des points principaux de conflit. Cette apparente dualité obéit en réalité à une préoccupation particulière de Locke pour préserver autant la dimension naturelle de la loi que son Fondement premier.

La référence à Dieu comme auteur de la loi ne mérite pas d'être soulignée maintenant davantage. La définition de la loi naturelle de Locke en est un témoignage suffisant. L'analyse et la démonstration de Locke à partir du deuxième essai cherchent à affirmer l'autre aspect, celui de la loi comme un acte de l'être rationnel. L'élimination, par la voie négative, de toute forme de connaissance de la loi autre qu'à partir des facultés innées de l'homme a pour finalité de présenter celui-ci comme le protagoniste actif dans la formulation de la loi. La détermination de la règle des actes de l'homme résulte d'une activité intrinsèque à la créature elle-même. A condition de bien distinguer les dimensions auxquelles elles font référence, les expressions "ordinatio voluntatis divinae"¹⁵⁵ et "fixa et aeterna morum regula quam dictat ipsa ratio"¹⁵⁶, appliquées à la loi naturelle, ne s'excluent pas.

On peut dire que, autant pour saint Thomas que pour Locke, l'homme participe de l'ordre de l'univers "en tant qu'il

reçoit une capacité de découvrir quelle est sa fin véritable et comment il doit se conduire librement pour l'atteindre; en tant qu'il est doté d'une tendance profonde à faire le bien et à éviter le mal une fois qu'ils sont discernés; en tant qu'il a été fait de telle façon qu'il peut être loi pour lui-même"¹⁵⁷.

Cette capacité de découverte et de discernement qui, pour être co-naturelle à l'homme, ne peut s'actualiser si ce n'est à partir de ses facultés naturelles, est précisément ce que nous appelons lumière naturelle.

Locke, pour sa part, ne pourrait pas avoir mieux caractérisé cette "autonomie relative" de l'homme dans son exposé quand il affirme que, si un homme fait un usage approprié de la raison et des facultés innées dont la nature l'a doté, il pourra atteindre la connaissance de la loi naturelle sans un maître qui lui enseigne ses devoirs¹⁵⁸. Expression qui s'accorde bien avec celle d'un interprète de saint Thomas se référant au même point: "...l'homme, par sa nature, est radicalement le législateur qui se donne à lui-même sa loi et ses valeurs, sans aucun arbitraire démiurgique..."¹⁵⁹.

Mais le "il peut être loi pour lui-même" ne doit pas cacher le "il a été fait", de manière que s'il est vrai que la raison prochaine ou immédiate de la loi naturelle se trouve dans son essence comme un devoir-être téléologique,

il n'est moins vrai que la nature de l'être rationnel en tant que finalisé par l'Absolu transcendant constitue un dynamisme aimanté par la fin suprême ¹⁶⁰. Si la loi naturelle est effectivement une prescription de la raison - terme que Locke lui-même utilise pour signaler l'origine rationnelle de la loi - son caractère de loi et sa force d'obliger lui viennent de la loi éternelle, c'est-à-dire, de la volonté de Dieu, cause médiate de la loi que Locke met davantage en relief. La lumière naturelle de la raison, la loi que la raison prescrit promulguée et implantée par un pouvoir supérieur dans nos coeurs, la fin de la loi naturelle exprimée en termes de ce qui est convenable et de ce qui n'est pas convenable à la nature rationnelle, sont des points théoriques centraux de l'exposé de Locke qui s'accordent avec la doctrine de saint Thomas.

2. 2. Les principes de la raison pratique

Traitant de la loi naturelle, saint Thomas réaffirme et multiplie ses caractéristiques. "La loi naturelle est oeuvre de la raison comme toute proposition est oeuvre de la raison" ¹⁶¹. Ceci ne pourrait pas être d'une autre manière, parce que nous avons vu que "la loi est quelque chose de la raison" ¹⁶², et plus précisément, elle est "dictamen de la raison pratique" ¹⁶³. Les références à la raison, quand il s'agit de la loi naturelle, ne peuvent pas être plus claires

et plus fréquentes. Cependant, certaines expressions de saint Thomas sembleraient faire référence à une connaissance innée. Par exemple, quand il affirme que la loi naturelle est une "cognitio naturalis", ou lorsqu'il dit, en parlant de l'exercice de la raison, que "omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis" ¹⁶⁴, ou lorsqu'il écrit que "la raison humaine n'est pas, par elle-même, la règle des choses; mais les principes innés en elle sont les règles et les mesures universelles de tout ce que l'homme doit faire (principia ei naturaliter indita sunt...)" ¹⁶⁵. Il est vrai, que l'adjectif "inditus" utilisé par saint Thomas dans ces cas n'est pas un synonyme de "innatus" même si la signification s'en approche ¹⁶⁶; mais dans une certaine mesure le terme "inditus" suggère une idée presque opposée à la notion de loi naturelle comme jugement de la raison. Cette difficulté est la même que nous avons relevée dans le texte de Locke lorsqu'il oppose une loi innée à une loi écrite. Dans son exposé Locke suit la doctrine de saint Thomas. Le terme "inditus" que les traducteurs et les commentateurs traduisent par "inné", appliqué à la loi naturelle ou aux premiers principes signifie "le naturel", ce qui appartient à la nature humaine. "Dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est indita homini..." ¹⁶⁷. Cette conception du

naturel comme ce qui est le propre de l'être est la même que Locke utilise quand il se réfère à la loi naturelle en la qualifiant d'innée. Mais, face au problème posé par la théorie des idées innées, notre auteur est obligé d'établir une distinction: à inné comme naturel Locke oppose inné comme écrit: "Lex non scripta sed innata" ¹⁶⁸.

L'opposition entre les expressions "indita" ou "innata" et "scripta" en parlant de la loi naturelle délimite bien les caractères de chacune. Une lex scripta est, d'une certaine manière, opposée à une lex indita. Si la première définit une structure morale préformée, la deuxième suppose l'exercice de nos facultés cognitives.

2. 2. 1. Les sens possibles de l'expression "naturel"

Les bases théoriques de la distinction entre une loi innée et une loi écrite se trouvent chez saint Thomas. Elles expliquent comment on doit comprendre que quelque chose est naturel à un être et de quelles manières le naturel est présent dans l'ordre des choses créées, situant en même temps le cas de la loi naturelle. Le docteur médiéval explique que, dans un sens général, on dit "naturelle" d'une chose, ou d'une qualité, quand elle découle spontanément des principes constitutifs de la nature, comme un effet de sa nature, comme un effet de sa propre cause ¹⁶⁹. Dans le cas de l'homme,

naturel serait tout ce qui convient à sa nature parce qu'il répond à des exigences fondamentales de son être: un mouvement est dit naturel parce que la nature y incline. Mais ce qui est naturel, dit saint Thomas, se produit de deux manières: d'une première manière quand ce que nous appelons naturel vient entièrement de la nature; d'une autre manière quand quelque chose émane en effet de la nature mais requiert l'intervention d'un principe extérieur pour atteindre tout son développement ¹⁷⁰. Dans un autre endroit et pour préciser davantage, saint Thomas signale qu'un mouvement appelé naturel peut arriver de deux façons différentes. En premier lieu quand "tout est accompli par la nature, sans qu'intervienne aucune opération d'une faculté de connaissance"; dans ce sens, croître est un mouvement naturel des êtres vivants. En deuxième lieu, "on dit naturel le mouvement auquel incline la nature mais qui ne s'accomplit qu'avec le concours de la connaissance" ¹⁷¹. Ainsi les mouvements des puissances de connaître et d'aimer se ramènent à la nature comme à leur principe et c'est dans ce sens qu'ils sont appelés naturels. Ainsi la science et l'action morale sont naturelles à l'être rationnel, non de la première manière mais de la deuxième. Il est naturel pour l'homme d'agir conformément aux exigences de son être, mais nous ne venons pas au monde avec des idées innées; pour le plein développement de cette

inclination naturelle à agir selon son propre bien il faut le concours des facultés cognitives.

Dans une quaestio différente de la Somme Théologique, saint Thomas revient au problème du naturel, en traitant cette fois plus directement le thème de la science et de la vertu - connaissance spéculative et connaissance pratique -, par rapport à d'autres positions théoriques. Saint Thomas expose trois opinions et il en choisit une comme étant la plus valable. En premier lieu nous avons une opinion que le philosophe médiéval attribue aux platoniciens, à savoir que toutes les sciences et toutes les vertus sont entièrement déjà au-dedans du sujet; elles préexistent naturellement dans l'âme et se produisent dans la mesure où on enlève des empêchements reliés à la matérialité du corps. La deuxième opinion radicalement opposée à la première et héritée de l'anthropologie d'Avicenne affirme qu'autant la science que les vertus proviennent du dehors et sont l'oeuvre d'un intellect agent séparé ¹⁷². D'autres, dit saint Thomas se référant à une troisième opinion, "ont prétendu que les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude mais non à l'état de perfection, comme le dit le Philosophe dans l'Ethique 2. Et ceci est plus exact" ¹⁷³.

Disons que la première opinion et la troisième résument le cadre théorique dans lequel est inscrit l'exposé

de Locke dans les Essays. La première opinion est l'expression la plus radicale d'une théorie des idées innées; dans ce cas le naturel est totalement donné, écrit dans l'âme pour employer la phrase de Locke, et en conséquence présent depuis le principe. La troisième opinion représente bien le caractère de naturel de la loi chez Locke et évidemment chez saint Thomas. La loi naturelle vient effectivement de la structure interne de la créature rationnelle et à cause de cela on peut dire que d'une certaine manière elle est immanente à sa nature; dans ce sens Locke l'appelle "innata". Mais elle n'existe comme véritable et effective règle d'action - dans un état de perfection - qu'à partir du jugement de la raison qui la prononce.

Le plus important à retenir des textes de saint Thomas est le caractère de principe explicatif d'ensemble que possède son exposé. Tout ce qui peut être considéré comme appartenant à la nature humaine se réduit, quant à sa manifestation, à deux formes différentes: ou il s'agit d'une impulsion aveugle ou il s'agit d'un mouvement qui est médiatisé nécessairement par la connaissance. Tel est le cas de l'agir moral. Avant cette médiation de la connaissance il n'y a qu'une puissance capable d'être actualisée. Il n'y a pas une vertu morale ou une norme de l'agir, même pas un premier principe déjà constitué dans l'âme qui, à un moment déterminé,

deviennent conscients. Saint Thomas ne parle ni d'une idée ni d'une proposition mais d'une disposition ou aptitude (...secundum aptitudinem...), qui réclame naturellement une cause capable de l'amener à sa perfection. L'amour du bien de son être est quelque chose de naturel à tous les hommes, mais l'homme ne peut pas aimer ce qu'il ne connaît pas.

2. 2. 2. La nature des premiers principes

Le problème de la connaissance de la loi naturelle peut être étudié à partir des premiers principes pratiques. De leur propre nature - innés dans le sens d'écrits ou acquis - résultera la nature de la loi qui en découle ¹⁷⁴. A ce sujet les textes de saint Thomas ne laissent place à aucun doute. L'homme vient à l'existence avec une faculté intellectuelle constituée par une puissance de connaître mais dépourvue de toute idée : "...l'âme est en puissance à connaître par rapport aux similitudes qui sont principes soit de la sensation soit de l'intellection. Aussi selon Aristote (III De An. IV, 11 429 b 30), l'intelligence, par quoi l'âme comprend, n'a pas en elle d'espèces innées, mais à l'origine elle est en puissance à toutes les espèces" ¹⁷⁵. Ceci signifie que dans l'intelligence il n'y a aucune connaissance innée. L'activité cognitive requiert nécessairement un contact de l'âme avec le monde extérieur à travers les sens, parce

que les images des choses constituent le point initial d'un processus qui conduira à la formation des premières idées ou concepts autant théoriques que pratiques. Et dans ce sens il n'y a pas de connaissance naturelle qui ne soit pas acquise. "Toute proposition universelle, spéculative ou pratique qui existe dans l'entendement des créatures rationnelles ne peut être autre chose que le produit, facile ou compliqué, d'un processus d'abstraction réalisé par la puissance intellectuelle à partir des éléments qu'elle a reçus du monde extérieur, c'est-à-dire du monde objectif" ¹⁷⁶. Chez Locke nous trouvons aussi une référence à la fonction primaire des images et des idées des choses particulières dans l'acte de la connaissance, à partir desquelles la matière du discours rationnel va se structurer avec un degré croissant de complexité ¹⁷⁷.

Si toutes les connaissances sont acquises, les premiers principes pratiques le sont aussi. De manière que les expressions "cognitio naturalis" ou "principia naturaliter nota" appliquées aux premiers principes ne peuvent pas indiquer une connaissance innée. Les interprètes de saint Thomas ont insisté sur ce point et on ne peut pas affirmer le contraire si ce n'est par une confusion de la pensée de saint Thomas avec d'autres théories plus ou moins répandues au Moyen Age. Delhaye souligne que "contrairement à l'opinion de la plupart

de ses contemporains S. Thomas soutient que la loi naturelle n'est pas innée. Elle doit être dégagée par un certain raisonnement à partir de l'expérience" ¹⁷⁸.

Les fondements de cette affirmation sont dans les textes du docteur médiéval. Expliquant précisément le thème des principes saint Thomas écrit: "Dans les facultés de connaissance en effet il peut y avoir à l'état d'ébauche un habitus qui soit naturel et selon l'individu et selon l'espèce. Selon la nature de l'espèce, c'est ce qui tient à l'âme même; ainsi dit-on que l'intelligence des principes est un habitus naturel. Effectivement, il convient à la nature de l'âme intelligente que, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sache aussitôt que le tout est plus grand que la partie; et ainsi pour le reste. Mais savoir ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, on ne peut le faire qu'au moyen des espèces intelligibles puisées dans les images. C'est pourquoi le Philosophe montre (II Post. Anal. XIX 100 a 3), que la connaissance des principes nous vient des sens" ¹⁷⁹.

Le caractère de connaissance naturelle ou de cognitio indita des premiers principes répond ainsi à une caractéristique particulière de cette connaissance; elle peut être acquise facilement, sans l'effort que suppose un long raisonnement, comme conséquence de son haut degré d'évidence. On peut dire

que l'entendement connaît naturellement les premiers principes pendant que les conclusions dérivées des principes supposent le travail plus ardu et difficile de la raison discursive.

Cette distinction entre entendement et raison comme deux opérations de l'intelligence ¹⁸⁰ nous la trouvons aussi chez Locke, bien qu'exprimée d'une autre manière, dans le passage où notre auteur oppose la raison comme faculté argumentative à la faculté qui établit "les notions primaires et les fondements de la connaissance" ¹⁸¹. Dans l'acquisition de ces principes il n'y a pas d'argumentation ou de démonstration parce qu'il n'y a pas d'intervention de la raison, discursive; il s'agit d'un moment antérieur au travail de la raison, où les bases de son exercice sont établies. Yolton est un des commentateurs des Essays qui a souligné cette distinction de Locke: "The concept of reason for Locke is the discursive faculty, the ability to argue, to infer, to advance by step from premise to conclusion. But reason as the light of nature which reveals to man the law of nature is a faculty which makes inferences on the basis of sensory material alone, with no other rational premises as the basis of the inference. The inferences to the law of nature are more like immediate than mediate inferences" ¹⁸². La loi naturelle s'identifie ici aux premiers principes.

Dans une perspective plutôt psychologique, que nous voulons seulement mentionner, on peut se demander quels sont les moments du processus mental qui rendent possible la connaissance des premiers principes pratiques. Autrement dit, comment se décompose l'activité de l'esprit entre

le moment de la première appréhension sensible et la constitution d'un premier principe. Cornelio Fabro a mis en relief l'influence de la théorie aristotélicienne de l'experimentum, exposée à la fin des Seconds Analytiques (II, 19); sur saint Thomas et d'autres scolastiques, ainsi que quelques-unes des implications et des difficultés d'une telle entreprise ¹⁸³. Il s'agit du texte où Aristote décrit le processus d'ascension du sensible à l'intelligible. De la même manière que les sensations répétées conduisent au souvenir, la répétition fréquente de souvenirs conduit dans l'homme à une autre forme de connaissance qu'Aristote appelle "empeiria"; et "c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science" ¹⁸⁴.

Il y a donc trois étapes du processus qui finit dans la pensée: plusieurs sensations déterminent un souvenir; du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience; plusieurs expériences conduisent à une pensée et à un principe. Ce processus fournit ainsi les bases nécessaires à la construction de la science - qui doit avoir son origine dans une connaissance précédente - et justifie l'acquisition des premiers principes en excluant tout recours à la connaissan-

connaissance innée. Rappelons que Locke souligne l'existence des premiers principes dans la formulation de la loi naturelle et de certains présupposés dans la recherche de la nature juridique de la loi naturelle par référence au texte d'Aristote¹⁸⁵.

Quant à l'influence de la théorie aristotélicienne de l'experimentum sur saint Thomas, Fabro signale qu'en raison de la connaissance exceptionnelle qu'il avait du texte des Seconds Analytiques, ainsi que de celui de la Métaphysique, saint Thomas "s'est rendu compte tout de suite de l'importance attribuée par Aristote à l'experimentum en tant qu'itinéraire humain vers l'intelligible et, de sa part, il l'a accepté sans réserves." Quelques réticences et les termes "prima principia innata" disparaissent des textes et "la théorie acquiert une signification compacte: les idées universelles et les premiers principes, c'est-à-dire les premières structures et les premiers schèmes intellectuels - la moëlle de toute connaissance - surgissent sur le fondement de structures analogues préparées dans la sensibilité interne par les souvenirs répétés et par les experimenta qui, de plein droit, peuvent être comparés aux schèmes perceptifs des modernes"¹⁸⁶.

Les aspects traités nous semblent suffisants pour montrer la valeur fondamentale de l'expérience dans la théorie de la loi de saint Thomas - de laquelle Locke est héritier - et les coïncidences les plus importantes entre les deux auteurs.

Il faut dire que de telles coïncidences apparaissent surtout dans des thèmes centraux de la problématique de la loi.

2. 2. 3. La connaissance des premiers principes pratiques

Pour saint Thomas, de même que pour Aristote, la raison pratique opère de manière semblable à la raison spéculative: "les préceptes de la loi naturelle sont à l'égard de la raison pratique, ce que les premiers principes de la démonstration sont à l'égard de la raison spéculative; les uns et les autres sont des axiomes évidents par eux-mêmes" ¹⁸⁷. Le thème des premiers principes est fondamental dans la problématique de la loi naturelle et la comparaison entre principes pratiques et principes spéculatifs est une caractéristique distinctive de la théorie de saint Thomas ¹⁸⁸. Locke reprend l'idée d'un certain parallélisme entre les principes pratiques et les principes spéculatifs à la fin de son troisième essai quand il expose le dernier de ses arguments contre l'existence d'une loi naturelle innée - écrite -. La non existence de premiers principes spéculatifs innés - écrits - lui permet de conclure à la non existence de premiers principes pratiques. On doit remarquer cependant que l'argument de Locke vise l'innéité des premiers principes et non leur existence; son argument prouve que les premiers principes ne sont pas innés, - écrits -, affirmation avec

laquelle saint Thomas serait totalement d'accord.

Dans l'ordre de la raison spéculative, le premier qui est appréhendé c'est l'ens, notion qui est incluse dans toute connaissance, et le premier principe basé sur cette notion d'être est le principe de non contradiction: une chose ne peut être et ne pas être en même temps et sous le même aspect; sur ce principe se fondent tous les autres. C'est un principe de l'être, parce qu'il a une valeur objective qui s'appuie sur la notion d'être et de non être, et il est en même temps une loi de la pensée; "la valeur absolue du premier principe dans l'ordre du connaître, se fonde sur le fait qu'il exprime une réalité absolue dans l'ordre de l'être" ¹⁸⁹. Il est indémontrable comme tout principe; il n'est pas une idée innée, si ce n'est que nous le connaissons comme résultat, d'abord de l'effort de la raison appliquée à la réalité et ensuite à ses propres opérations. Le principe est supposé et affirmé implicitement dans tout jugement qu'on prononce, sans lequel ce jugement n'aurait pas de sens.

D'une manière analogue, dans l'ordre de la raison pratique, le premier qui est appris est la notion de bien; la raison pratique est orientée vers le bien comme sa fin, et dans l'ordre de l'opération, fin et bien sont convertibles. Autrement dit, quand l'homme accomplit une action qui est l'oeuvre de l'intelligence et de la volonté - un acte distinc-

tement humain -, il y a toujours une fin qui le guide. Tous les actes qui réunissent ces conditions tendent à une fin. Mais en tant que voulue par la volonté, la fin s'identifie avec le bien, parce que l'objet du mouvement de la volonté ne peut être qu'une chose perçue sous la raison de bien; indépendamment du fait que le bien visé soit ou non un bien objectif. En d'autres termes, quand nous nous proposons intelligemment une fin, nous la voulons parce qu'elle constitue pour nous, un bien à obtenir ¹⁹⁰. L'agir proprement humain est une succession de mouvements à la poursuite des fins les plus diverses bien qu'orienté vers une fin ultime. Dans l'ordre subjectif, celle-ci sera le plein accomplissement de sa nature, le dernier terme de son devenir, exprimé dans l'état de félicité.

Locke ne s'arrête pas dans le détail de la comparaison entre principes spéculatifs et principes pratiques. Son intérêt se limite à démontrer que les principes ne sont pas innés. Mais nous avons vu que, pour faire cette démonstration, Locke prend comme exemple le premier principe de l'intellect spéculatif, appliquant ensuite sa conclusion aux principes pratiques. Cette application ne serait pas possible si Locke n'acceptait pas le parallélisme entre les deux classes de principes reconnus par saint Thomas; ce qui suppose en même temps l'admission de l'unité de l'intellect dans ses fonctions

J

théorique et pratique ¹⁹¹ .

2. 2. 3. 1. La détermination du premier principe pratique

Si la notion de bien est la première chose apprise par la raison dans l'ordre pratique, "le premier principe de la raison dans l'ordre pratique sera celui qui est fondé sur la raison du bien, laquelle est: Le Bien est ce que tous désirent. Le premier précepte de la loi est, en conséquence, faire et poursuivre le bien et éviter le mal. Et sur ce précepte sont fondés tous les autres préceptes de la loi naturelle, de manière que toutes les choses qu'on doit faire ou éviter auront caractère de préceptes de la loi naturelle, en tant que la raison pratique les appréhende naturellement comme biens humains" ¹⁹² . Même si Locke ne développe pas le thème davantage, nous pourrions dire que le premier principe énoncé par saint Thomas est présent dans la définition de la loi naturelle de notre auteur. Locke définit la loi précisément comme un mouvement de la créature rationnelle vers le bien. En effet, la nature rationnelle possède la vertu de discerner, entre les actions possibles, celles qui lui sont conformes, qui correspondent à ses propres exigences et qui pour cela même constituent un bien à faire; et les actions contraires, en ce qu'elles sont en désaccord avec la nature, un mal à éviter.

Tous les préceptes de la loi, sous des formes impératives différentes, se réduisent dans leur ensemble à une orientation de la créature vers son bien essentiel; bien qui est la fin primordiale en fonction de laquelle la loi naturelle se définit.

"Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum" est pour saint Thomas le principe premier, le coeur même de la loi naturelle et il a dans l'ordre pratique, la même fonction que "non est simul affirmare et negare" dans l'ordre spéculatif; sur eux se fonde tout autre jugement pratique ou spéculatif respectivement. Saint Thomas dit, "et super hoc fundantur omnia alia praecepta", ce qui ne doit pas être entendu comme une dérivation ou déduction de type mathématique. Que le premier principe fonde les autres, signifie qu'il doit être comme la forme de chacun des autres préceptes qu'établira la raison, dans le cadre des situations plus particulières. Le premier principe dans l'ordre pratique n'est pas pour saint Thomas "une cause efficiente à l'égard des autres principes qui en seraient comme des conclusions, mais plutôt une cause formelle, "informant", revêtant de moralité les diverses matières ou objets qu'elle touche"¹⁹³. De cette manière, tout précepte formulé par la raison sera de loi naturelle, dans la mesure où la raison pratique reconnaît naturellement en lui sa raison de fin et le juge comme bon. Autre-

ment dit, les préceptes de la loi sont tels, en tant qu'ils s'accordent avec le premier principe.

Ce thème de la relation entre le premier principe pratique et les préceptes de la loi nous le trouvons présent en toute clarté dans le texte des Essays, thème auquel nous avons fait référence dans la première partie de ce chapitre.

Dans le huitième essai il est question d'un principe très évident dont dépendent tous les autres préceptes, moins évidents, de la loi naturelle ¹⁹⁴. L'explication de Locke reprend les trois points centraux de la théorie thomiste:

- le caractère de fondement du premier principe.
- la dépendance de tout autre jugement pratique vis-à-vis du fondement premier.
- l'affirmation que les préceptes de la loi reçoivent leur caractère obligatoire de l'accord avec le premier principe, une manière de dire que cet accord confirme le caractère de précepte des autres jugements pratiques.

L'explication de Locke contient aussi, quoique sans détail, une autre distinction importante dans le thème des préceptes, à savoir, celle de préceptes primaires et secondaires. Locke a fait référence au différent degré d'évidence entre le premier principe - qui aussi est un précepte - et les autres préceptes, de la loi. C'est précisément le degré d'évidence qui détermine la classe des préceptes. Les jugements pratiques possèdent

à partir du premier principe un degré décroissant d'évidence qui les rend plus sujets à l'erreur.

C'est la raison pour laquelle, quand Locke doit démontrer que du consensus universel on ne peut pas déduire la loi naturelle, il choisit le cas des premiers principes, les plus évidents de tous les préceptes de la loi. La loi naturelle ne peut être connue à partir du consensus parce qu'un tel accord n'existe même pas dans le cas des premiers principes, c'est-à-dire, dans le cas de jugements pratiques qui par leur degré d'évidence devraient rendre possible un tel accord ¹⁹⁵.

La relation de subordination des préceptes de la loi par rapport aux premiers principes apparaît dans d'autres parties des Essays. Par exemple, quand Locke identifie la recta ratio avec certa practica principia d'où émanent toutes les autres actions morales, parce que tout ce qui est dérivé correctement des principes est en accord avec la recta ratio ¹⁹⁶. Aussi dans le quatrième essai, alors qu'il répète la même idée, Locke signale que la recta ratio est la loi naturelle elle-même, c'est-à-dire, certains principes moraux avec lesquels s'accordent toutes les actions dont on dit qu'elles sont conformes à la raison droite et pour cela préceptes de la loi naturelle ¹⁹⁷.

Cette conformité signalée par Locke est l'expression de la rectitude de la raison, notion qui n'est pas étrangère à saint Thomas. La rectitude est un ordo rationis constitué

par un équilibre entre principe et un terme: "rectum est quod principio concordat" 198 .

2. 2. 4. Les préceptes de la loi naturelle et les inclinations naturelle.

Ce point constitue un autre thème central de la problématique traditionnelle de la loi naturelle. Selon saint Thomas, l'ordre des préceptes de la loi naturelle correspond aux inclinations naturelles de l'homme, parce que, comme nous l'avons déjà dit, la fin vers laquelle celui-ci se meut naturellement a pour lui le caractère de bien. Par là "toutes les choses vers lesquelles l'homme a une inclination naturelle sont appréhendées par la raison naturellement comme bonnes et nécessairement réalisables et les contraires comme mauvaises qui doivent être évitées" 199 .

Le thème des inclinations naturelles a soulevé des interprétations contradictoires même dans les rangs des commentateurs de saint Thomas. Nous voulons exposer brièvement un des points de conflit parce que de cette manière nous croyons aller à l'encontre d'un problème - plutôt un faux problème - posé par la lecture du texte de Locke.

Le texte de saint Thomas que nous avons cité semblerait justifier la critique de quelques thomistes, dans le sens que saint Thomas ne distingue pas le bien moral du bien désirable. Il paraîtrait, que "ni les scolastiques ni saint Thomas...ne rendent indépendants les deux biens, mais au contraire, ils partent de la

supposition que le principe de l'ordre opératif est le bien désirable... . Quant à la pensée de saint Thomas, nous croyons que ceci se traduit comme il se doit dans son exposé de la loi naturelle, dans laquelle il fait dériver le bien moral ou obligatoire du bien désirable, en le faisant une partie de celui-ci et en le fondant en lui" ²⁰⁰ . Mais, on peut bien désirer ce qui n'est pas objectivement bon et dans ce cas le principe de l'agir serait constitué par un mal appréhendé comme un bien à obtenir. C'est pour cela, suivant la même idée, qu'au principe "bonum faciendum malum vitandum" on ne peut attribuer aucune valeur comme critère pour connaître le bien et le mal et encore moins, le constituer justement en critère primordial" ²⁰¹ .

Transposant cette objection dans les termes d'un commentateur de Locke auquel nous nous référons plus loin, on peut se demander si à partir des impulsions vitales de l'homme, de ses instincts les plus fondamentaux, il est possible de connaître certains préceptes de la loi naturelle.

Il nous paraît qu'effectivement, en principe, il y a chez saint Thomas une dérivation du bien moral à partir du bien désirable: "ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae" ²⁰² . Mais cette affirmation doit être lue dans son contexte. Le parallélisme entre les inclinations et les préceptes de la loi a une étendue limitée et une condition précise. L'étendue est donnée par les inclinations naturelles

primordiales de la créature rationnelle, auxquelles saint Thomas se réfère immédiatement dans le même article ²⁰³.

Elles sont:

- se conserver dans son être, ce qui est commun à toutes les choses.
- celles qui sont propres à sa nature, mais que la créature rationnelle a en commun avec les animaux, telles que la procréation, les soins de la progéniture, etc.
- celles qui sont exclusivement siennes, c'est-à-dire, l'agir selon la raison, vivre en société et reconnaître sa dépendance de Dieu.

Les trois pourraient se traduire en trois lois fondamentales de la créature rationnelle: une "loi de la conservation", une loi de fécondité" et une "loi de la personne humaine" ²⁰⁴. C'est dans ce cadre qu'on doit entendre le parallélisme entre l'ordre des inclinations et les préceptes de la loi naturelle. La fin à laquelle tendent ces inclinations, c'est ce qui est appris naturellement par la raison, comme bon et qui doit être fait. Dans ce sens on peut affirmer que le bien moral obligatoire dérive du bien désirable; mais cette dérivation ne s'étend pas au désirable sans plus. Toutes les impulsions humaines, par le fait d'être, ne constituent pas un bien à obtenir. La condition essentielle requise c'est que dans la façon dont les inclinations se traduisent en actions, la

raison devra formuler une règle dont l'existence primordiale, pour être un précepte naturel, est d'être informée par le premier principe, c'est-à-dire, réduite à lui d'une certaine façon: "omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulentur, ratione, pertinent ad legem naturalem et reducuntur ad unum primum praeceptum" ²⁰⁵ . Ce qui signale l'unité de la loi naturelle en dépit de la multiplicité de préceptes.

L'existence du parallélisme en question est due au fait que dans l'ordre des inclinations primaires naturelles, l'homme ne peut appréhender la fin que comme un bien et ce qui s'y oppose comme un mal; ces inclinations sont des propriétés de sa nature qui manifestent un ordre interne et nécessaire. Locke explique cette inclination à la fin naturelle de la même manière: la raison de l'homme ne peut voir certaines actions sinon comme des opérations nécessaires à réaliser vers lesquelles l'homme lui-même est naturellement disposé, parce qu'elles sont le moyen pour l'obtention de fins nécessaires ²⁰⁶ . L'homme se sent poussé à contempler les oeuvres de Dieu et à exprimer honneur et gloire au Créateur de l'univers; il est poussé par une propension de sa nature à la vie en commun avec les autres hommes et à faire partie d'une société humaine; il est poussé par un instinct naturel à se maintenir dans l'être ²⁰⁷ . Locke résume ici, dans d'autres termes, les trois groupes

d'inclinations primordiales exposées par saint Thomas. De ses inclinations Locke fait dériver - comme saint Thomas - trois groupes de devoirs ou de préceptes: envers Dieu, envers le prochain et envers l'homme lui-même.

Délimitons un peu plus précisément le cadre de l'explication de saint Thomas qui s'applique également à Locke: Il s'agit des fins primaires de la nature humaine, vers lesquelles celle-ci est essentiellement inclinée et non des fins secondaires ni des conditions contingentes pour l'obtention des fins primaires. Dans les fins secondaires et en ce qui appartient aux situations concrètes de réalisation des fins primaires, il n'y a pas de connaissance naturelle du bon ou mauvais objectif, la raison n'est pas infaillible et elle peut se tromper dans la poursuite du bien, - fait évident et d'expérience courante que Locke décrit avec insistance dans le cinquième essai (ff. 71 à 74 et 77 à 80) - et qui obéit à l'essence même de la vie pratique.²⁰⁸

Ce à quoi tendent nos inclinations primordiales, comme conséquence de la connaissance immédiate que nous avons de leur caractère de fin et de bien est considéré comme tant d'autres principes de la loi naturelle: "ils appartiennent aussi à la loi naturelle parce qu'ils correspondent aux tendances ou inclinations fondamentales de l'homme, si nécessaires et si inhérentes à la nature humaine, qu'il suffit à l'esprit de reconnaître, de manière immédiate et naturelle, la raison de fin dans l'obtention du bien auquel il s'incline, pour voir

immédiatement la raison de bonté morale dans les actions qui le favorisent et de méchanceté dans celles qui le contra-
rient" 209

Les préceptes qui se détachent directement des inclinations naturelles, constituent, pour Saint Thomas, le contenu de la loi naturelle commun à tous les hommes: "lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam" 210. Le texte de Locke sur les inclinations naturelles va dans le même sens, parce que l'universalité de la loi, au niveau des préceptes qui suivent ces inclinations, est affirmée implicitement.

Dans la mesure où la raison réfléchit pour formuler des règles dérivées de ces principes, à la manière de conclusions, en spécifiant les conditions concrètes par lesquelles la fin naturelle peut être atteinte et accomplie plus pleinement, dans le cadre total des exigences de la créature, la raison risque - et risque est nécessaire -, la possibilité de faire des erreurs. Il y aura de plus grandes possibilités d'erreurs, quand elle s'éloigne davantage du principe.

Nous disons que la raison peut faire des erreurs et non que la raison ne peut pas arriver à formuler des exigences naturelles véritables et universelles, c'est-à-dire celles qui ont leur racine dans les premiers principes. Autrement dit, et suivant une expression de Locke, le désaccord des

hommes sur les préceptes de la loi naturelle ne prouve pas que la loi n'existe pas ²¹¹. La loi existe et elle est connue par la raison, quoique cela ne signifie pas que tous la connaissent nécessairement ²¹².

Avant l'usage effectif de la raison, une partie des inclinations naturelles s'exerce instinctivement, mais, aussitôt qu'elles peuvent être objets de connaissance, la raison découvre en elles la valeur de fin et leur caractère de bien, et les établit comme loi ²¹³. Les fins auxquelles elles tendent sont reconnues comme devoirs à accomplir librement par l'homme quant à son bien commun personnel, c'est-à-dire, la propre perfection de son être, l'accomplissement de sa nature, et en dernière instance le Bien Commun Humain Parfait. "Ce n'est pas un motif pour que le bien ainsi reconnu d'instinct ne puisse fournir des titres à l'investigation rationnelle; mais le résultat est pour ainsi dire donné d'avance. Dès que les termes en sont compris, les axiomes de la loi naturelle trouvent en nous de quoi être admis sans conteste" ²¹⁴. C'est dans ce sens que la tradition parle de l'évidence des premiers principes.

Locke pour sa part définit les premiers principes en soulignant ces mêmes caractéristiques: Ils sont des axiomes facilement admis dont on ne peut douter de la vérité une fois leurs termes compris ²¹⁵.

L'aspect central de la théorie de saint Thomas sur les inclinations naturelles et la loi naturelle, à savoir l'existence

d'un parallélisme entre ces inclinations et les préceptes de la loi est le dernier des thèmes traités par Locke dans le quatrième essai. Voulant éclaircir le sens de l'expression de Locke von Leyden écrit: "At the end of this, the fourth essay, Locke has made it clear that man is urged to the performance of some of his duties by a certain propensity of nature, but he has not committed himself to the view that man's natural instinct leads him to the knowledge of natural law" 216 .

Cependant, et comme nous l'avons signalé dans les explications qui précèdent et dans l. 5. 4. de ce chapitre, le texte de Locke établit en effet quelles sont les inclinations naturelles fondamentales de l'homme - dispositions qu'on peut appeler instinctives - et dans un deuxième moment il déduit de ces inclinations une série de devoirs qui sont des préceptes de la loi. La comparaison entre le texte de Locke et celui de saint Thomas montre que les deux coïncident tant sur les thèmes des inclinations que sur les préceptes qui s'ensuivent, ainsi que dans le processus de détermination de ces préceptes. En dépit de l'observation de von Leyden qui semblerait s'opposer à une telle interprétation, nous croyons que le texte de Locke n'offre aucune autre lecture possible que celle qui correspond à la thèse de saint Thomas. Dans notre explication nous avons voulu mettre en relief des aspects qui précisent le thème et qui, d'une certaine manière, répondent à l'observation de

l'interprète de Locke.

Les premiers principes sont, pour Locke, des jugements universels communs à tous les hommes. Affirmer que les âmes des hommes diffèrent dans les premiers principes est, selon ses propres termes, simplement absurde. D'autre part, les devoirs qui résultent des inclinations naturelles primordiales de l'homme possèdent aussi un caractère universel; ces devoirs expriment et visent des fins essentielles à sa nature rationnelle et pour cela ils appartiennent à l'humanité.

Mais Locke insiste fréquemment sur les faits d'expérience qui montrent la présence d'une anarchie plutôt qu'un consensus dans l'ordre moral; à un point tel qu'il serait légitime de douter de l'existence d'une loi naturelle propre à l'homme.

Les différences de comportements signalées par Locke constituent l'objet d'un des thèmes les plus importants dans la conception traditionnelle de la loi naturelle. Il s'agit du thème des classes de préceptes de la loi, divisés en préceptes primaires et secondaires.

La distinction entre ces deux types de jugements pratiques essaie précisément d'expliquer et de concilier l'unité, l'universalité de la loi avec les formes variables de comportements observées en fonction

des individus, des cultures et des moments historiques.

S'il est vrai qu'au niveau des premiers principes il y a une nécessité et une évidence immédiate, dans la mesure où nous nous séparons des principes de la loi naturelle, les préceptes acquièrent une physionomie distincte: "Si les lois générales sont nécessaires, cependant la nécessité et la certitude qui les caractérisent diminuent à mesure que l'on descend du général au particulier et dans le concret" 217 .

Saint Thomas a distingué les premiers principes de la loi naturelle des "secunda praecepta", qui sont quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis" 218 . De ces seconds, saint Thomas dit que leur vérité ou leur rectitude n'est pas identique chez tous les hommes, et que même pas chez ceux pour lesquels la vérité est identique, ils (les "secunda praecepta") sont connus de la même manière 219 . Cette différence dans la connaissance est une des causes de la diversité évidente en matière de jugements moraux, diversité sur laquelle Locke insiste dans plusieurs parties des Essays.

Dans le Traité de la Loi ancienne saint Thomas incorpore une troisième catégorie; "quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum" 220 , de la même manière que les conclusions particulières des sciences

ne sont pas non plus à la portée de tous. Dans ces cas, dirions-nous, comme Locke, quelques individus seulement connaissent les préceptes de la loi, à savoir, ceux qui sont les plus sages et les plus perspicâces ²²¹.

Les difficultés dans la connaissance de la loi obéissent à la nature de ce qui constitue le milieu propre de la raison pratique, c'est-à-dire, l'action humaine, l'opérable, le contingent. Dans l'ordre spéculatif, l'universalité des principes et l'invariabilité des choses avec lesquelles on opère permettent d'arriver à des conclusions particulières sans défaut. Dans l'ordre pratique, par contre, bien qu'il y ait nécessité dans les principes plus généraux, en raison de la variabilité de la matière avec laquelle on opère, les conclusions subséquentes font apparaître désaccord et incertitude. Ce qui explique en partie, la multiplicité de formes morales que l'expérience découvre.

Tous ces aspects soulignent l'activité de recherche et de découverte qui précède la détermination de la loi. Au lieu de constituer un Corpus Iuris bien défini - à la manière des auteurs de l'Ecole moderne du droit naturel - la loi naturelle de la tradition se montre réfractaire à toute tentative de codification.

Locke insiste particulièrement sur cet aspect quand il compare la connaissance de la loi avec la recherche et la

découverte de métaux précieux²²². Le jugement pratique est une proposition de la raison, mais tout jugement n'est pas un précepte de la loi; il faut aussi la recherche de l'accord avec la recta ratio, et dans ce sens la détermination des préceptes ressemble plutôt à une découverte de la raison.²²³

Les difficultés dans la connaissance de la loi ne proviennent pas seulement de la nature contingente du domaine pratique. Elles viennent aussi des conditions du sujet.

Saint Thomas signale quelques empêchements qui perturbent l'oeuvre de la raison et favorisent le jugement erroné: l'influence des passions quand elles affectent l'exercice de l'intelligence; les mauvaises habitudes qui rendent difficile l'agir droit; une disposition naturelle qui limite la capacité intellectuelle du sujet²²⁴.

Locke pour sa part insiste fréquemment sur la nécessité de l'usage adéquat des facultés naturelles dans la connaissance de la loi, indiquant aussi une série de causes qui influencent l'exercice de ces facultés et qui ont été exposées dans P. 5. 2. de ce chapitre. Une comparaison des textes permet de voir que les causes énoncées par Locke coïncident presque exactement avec les empêchements signalés par saint Thomas, bien que le commentaire du premier soit moins succinct que l'exposé du docteur médiéval.

Locke souligne les difficultés de ceux qui sont

dominés par les vices et les mauvaises habitudes à distinguer le bien du mal, parce que la consolidation de coutumes dépravées corrompt la perception des principes de la loi. Chez d'autres, à cause d'un défaut naturel, la lucidité de l'esprit est insuffisante pour pénétrer les décrets de la nature. Enfin d'autres, égarés par la violence des passions, se laissent conduire plus facilement par le plaisir et les bas instincts que par les jugements de raison²²⁵.

Il nous semble clair que la présence de saint Thomas dans la pensée de Locke ne peut pas être niée. De toute évidence, Locke utilise dans les Essays des éléments théoriques extraits du Traité de la loi du docteur médiéval; éléments qui, d'autre part, sont devenus des thèmes communs dans les travaux sur la loi de la seconde scolastique.

Si l'importance de l'influence de ce dernier doit se mesurer par la valeur des thèmes présents dans les Essays, nous devons reconnaître que l'influence de Thomas d'Aquin sur Locke est grande, elle est même très grande. En effet, les points qui articulent le thème de la connaissance de la loi naturelle dans les Essays, constituent le noyau central de la quaestio 94 de la Somme Théologique, où la doctrine de la loi est exposée.

NOTES DU CHAPITRE III

1. "At the end of this essay (le deuxième) Locke added the title of another which remained unwritten, namely, An Lex Naturae per Traditionem Nobis Innotescat? Negatur". (Von Leyden: Essays, Introduction, p. 134, note 1).
2. Par exemple dans Essays, I, f. 15, p. 113: "Si enim esset lex naturae lumine rationis cognoscibilis...".
3. C'est l'expression la plus utilisée par Locke; elle apparaît fréquemment tout au long des Essays, en particulier dans le I^{er} et le IV^{ème}.
4. Essays, I, f. 11, p. 110. "...sed certa quaedam practica principia e quibus emanant omnium virtutum fontes et quicquid necessarium sit ad mores bene efformandos". Le texte de Locke évoque un des problèmes posés par saint Thomas dans son Traité de la loi, à savoir, si les actes des vertus appartiennent à la loi naturelle: "Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae" (Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 3). Voir aussi Suarez (De Legibus, II, VII, 11 et 14).
5. Essays, I, f. 17, p. 114. "...cum omnes agnoscant natura dari turpe et honestum".
6. Essays, I, f. 11, p. 110. "...quod ex principiis recte deducitur id jure dicitur rectae rationi conforme".
7. Essays, II, ff. 22-23, p. 122. "...dum autem lumen naturae hujus legis indicem esse asserimus, non id ita accipi velimus quasi aliqua esset homini interna lux a natura insita quae illum officii sui perpetuo admoneret et quo illi eundem esset recto tramite et sine omni errore duceret".
8. Essays, II, f. 23, p. 122. "...legem hanc naturae tabulis inscriptam in pectoribus nostris patere non dicimus quae, uti admota tabulae publice prostanti in tenebris face, advenante aliqua luce interna, illius demum radiis legitur, intelligitur et innotescit".
9. La phrase complète est la suivante: "Sed per lumen naturae aliquid esse cognoscibile nihil aliud velimus quam hujusmodi aliqua veritas in cujus cognitionem homo recte utens iis facultatibus quibus a natura instructus est per se et sine ope alterius devenire potest". (Essays, II, f. 23, p. 122).
10. Essays, II, f. 26, p. 126.
11. Essays, II, f. 23, p. 122, "Tres autem sunt modi cognoscendi quos sine scrupuloso nimis vocabulorum delectu liceat mihi appellare inscriptionem, traditionem, et sensum, quibus

quartus addi potest, revelatio scilicet supernaturalis et divina....".

12. Essays, II, f. 24, p. 124. "...quicquid enim scimus id omne vel beneficio naturae et quodam nascendi privilegio pectoribus nostris inscriptum est, vel fando auditum, vel sensibus haustum".
13. Essays, II, f. 24, p. 124. "...principia et fundamenta cognoscendi". Locke utilise ici le terme "principe" dans le sens aristotelicien et scolastique de "point de départ" ou de "commencement". Il y a une pluralité de principes; leur nature commune c'est d'être la source d'où l'être ou la génération ou la connaissance dérive: "Omnium igitur principiorum est commune primum esse unde aut est, aut fit, aut cognoscitur" (Aristote: Metaphysicorum, 1013a 17-19). L'expérience sensible est, par exemple, le point de départ de la connaissance de la loi naturelle, l'acte premier en vertu duquel la loi naturelle peut être connue.
14. Nathaniel Culverwell: An Elegant and Learned Discourse of Light of Nature. Ed. par Robert Greene et Hugh MacCallum. University of Toronto Press, Toronto, 1971. Chap. VIII: "How the Law of Nature is discovered? Not by tradition".
15. Ibid., Introduction, p. XXXIV.
16. Ibid., Chapitre VIII, pp. 60-61.
17. "I mean that of the Jewes, who (as that worthy Author of our own in his learned book De Jure Naturali secundum Hebraeos makes the report) do imagine and suppose that the light of Nature shines only upon themselves originally and principally, and upon the Gentiles only by way of Participation and dependance upon them: They all must light their candles at the Jewish Lamp". (N. Culverwell: Discourse of the Light of Nature, VIII, pp. 60-61).
La thèse de Selden trouve un principe de justification dans le texte de Rom. 2, 17-20 qui suit le texte de référence des scolastiques (Rom. 2, 14-16) où il est question du magistère moral des Juifs: "Mais toi, qui portes le nom de juif; qui te reposes sur la loi et qui te glorifies en Dieu; qui connais sa volonté, et qui, instruit par la loi, sais discerner ce qui est le plus utile; tu te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres; le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la loi la règle de la science et de la vérité" (Vulgata, trad. par J.J. Bourassé et P. Janvier -Bible de Tours-).
18. Essays, II, ff. 26-27, p. 126. "...traditionem inquam, dicimus non esse cognoscendi modum quo ad nos pervenit lex

naturae, non quod negamus aliqua etiam pene omnia illius . . . praecepta nobis tradi a parentibus, praeceptoribus, et illis omnibus qui juventutis mores efformare et teneros adhuc animos virtutis amore et cognitione imbuere satagunt".

19. Essays, II, f. 27, p. 126.
20. Essays, II, f. 27, p. 126. "...maxime cavendum putant omnes qui de erudiendis juvenum animis quicquam cogitant, adeoque in prima adhuc aetate virtutum fundamenta jaciunt et omni opera numinis reverentiam et amorem erga superiores obsequium, promissorum implendorum fidem, veracitatem, clementiam, liberalitatem, morum, castitatem, reliquasque inculcant virtutes. Quae omnes cum praecepta sint legis naturae..."
21. Essays, II, ff. 27-28, p. 128. "...quae enim ab aliis fando audimus, si ideo solum amplectimur quia alii honesta esse dictitarum, haec licet fortasse mores nostros recte satis dirigant et intra officii nostri cancellos contineant..."
22. Essays, II, f. 28, p. 128. "Nec dubito quin maxima hominum pars, mutuatitibus hisce morum regulis quas a traditione accipiunt contenti, ad exemplum et opinionem eorum hominum inter quos nasci et educari contingit mores suos componunt..."
23. Essays, II, f. 28, p. 128. "...ideoque legem naturae ab ipsi fontibus haurire et officii sui ratio quibus nitatur principiis, quomodo obligat, unde primo promanat, investigare minime laborant, opinione et laude, non naturae lege ducti".

Le texte de Locke nous renvoie, en termes généraux, aux éléments essentiels qui expliquent sa théorie de la loi naturelle: les sources de la loi naturelle qui sont les traits spécifiques de la nature humaine, parce que les préceptes de la loi expriment des exigences propres de cette nature; les premiers principes de la raison pratique sur lesquels reposent tous les autres devoirs, parce que les préceptes de la loi naturelle sont tels dans la mesure où ils se conforment à la recta ratio, c'est-à-dire, en tant que correctement déduits des premiers principes; l'obligation qui est un caractère essentiel et nécessaire de toute loi et que Locke inclut de manière particulière dans sa définition de la loi naturelle; la première origine de la loi naturelle qui n'est autre que la sagesse et le vouloir d'un Être divin auteur de la nature rationnelle à travers laquelle, s'expriment les desseins de sa volonté à l'endroit de l'être humain.

24. Essays, I, f. 16, p. 114. "Quis pene est in republica qui suae civitatis leges cognoscit promulgatas, publicis in lo-

cis appensās, lectu et cognitu faciles et ubique oculis patentes? quanto minus abditas et latentes naturae leges?

- 25. Essays, II, f..27, p. 128. "Sed id solum assērimus, scilicet traditionem non esse primarium et certum modum cognoscendi legem naturae".
26. Essays, II, ff. 27-28, p. 128. "...quae enim ab aliis fando audimus, si ideo solum amplectimur quia alii honesta esse dictitarum...nobis tamen hominum dictata sunt, not rationis".
27. C'est le sens qu'aurait sûrement eu l'essai que Locke n'a pas écrit et qui avait pour titre An lex naturae per traditionem nobis innotescat? Negatur. Au risque de nier ce qu'il avait affirmé auparavant, l'expression "être connue par la tradition" ne se réfère pas à la connaissance que nous pouvons réellement tirer des enseignements de nos aînés mais à la reconnaissance de la tradition comme la source des préceptes de la loi naturelle et de son caractère obligatoire.
28. Essays, II, ff. 29-30, pp. 128-130. "...nisi ratio in ipsis rebus quae traduntur aliquam reperiatur differentiam et ideo alteram amplectitur alteram rejicit opinionem quod in hac minor in illa major sit evidentia lumine naturae cognoscibilis".
29. Essays, II, f. 29, p. 128. "Cum enim tam variae sint ubique traditiones,...impossibile plane esset, si traditio solum officii nostri dictaret rationem, quae nam illa sit cognoscere vel in tanta varietate verum eligere...".
30. Essays, II, ff. 28-29, p. 128. "...quia in tanta traditionum inter se pugnantium varietate impossibile esset statuere quid sit lex naturae, difficile admodum judicare quid verum, quid falsum, quid sit lex, quid opinio, quid dictet natura, quid utilitas, quid suadeat ratio, quid doceat politia".
31. Essays, II, f. 30, p. 130. "...si a traditione discenda esset lex naturae, fides hoc potius esset quam cognitio, cum penderet potius ex autoritate loquentis quam ipsius rei evidentia, et ita demum mutuaretur potius esset quam innata lex". Ici et dans d'autres parties des Essays le terme "innée" est synonyme de co-naturelle et en conséquence différent et opposé à "inscrite". Nous aurons l'occasion d'insister sur ce point un peu plus loin.
32. Essays, II, ff. 30-31, p. 130. "...qui legem naturae traditione cognosci dicunt sibimet ipsis contradicere videntur; ...necesse sit ut alicubi gradum sistat et aliquem

tandem agnoscat primum hujus traditionis authorem qui legem hanc aut intus in pectore inscriptam invenerit vel ad ejus cognitionem a rebus sensu haustis argumentando pervenerit".

33. Essays, II, f. 31, p. 130. "...quisque in se eadem habeat cognoscendi principia".
34. Essays, II, f. 31, p. 130. "Concludimus igitur, si qua sit lex naturae, quod nemo negaverit, ea quatenus lex sit traditione cognosci non potest".
35. Essays, II, f. 26, p. 126. "Si autem legem hanc alio modo cognosci praeterquam traditione probaverimus, constabit illam lumine naturae et interno principio cognosci, cum quicquid sciat homo id omne vel aliis vel a se discat necesse est".
36. John W. Yolton: "Locke on the Law of Nature". The Philosophical Review, Vol. LXVII, 1958, p. 479.
37. "The naive form of the theory used the terminology of a truth 'stamp'd' and its 'characters' undelibly written in the hearts of men, of 'red letters', 'heavenly beams of light'. (Ibid., p. 479).
38. Raymond Polin: La Politique morale de Locke. PUF, Paris, 1960, p. 102.
39. John W. Yolton: Op. Cit., p. 479.
40. Essays, I, f. 18, p. 116. A ce sujet et en relation au texte de l'Essay Concerning Human Understanding, John Yolton signale que Locke "was not unmindful that his polemic against innate knowledge might be interpreted as an attack upon the law of nature but he expressly warned against such an interpretation. "There is a great deal of difference between something that we, being ignorant of, may attain to the knowledge of, by the use and due application of our natural faculties". (John W. Yolton: Op. Cit., p. 480).
41. "Modus autem per quem in legis hujus cognitionem devenimus dicimus esse lumen naturae ut opponitur aliis cognoscendi modis" (Essays, II, f. 22, p. 122).
42. Essays, I, f. 12, p. 110. Nous avons déjà signalé que la référence à l'idée d'une loi implantée dans le coeur de l'homme remonte à saint Augustin et que des expressions équivalentes apparaissent chez les auteurs scolastiques les plus importants (Voir les notes 44 et 45 du chapitre II). Cependant, l'expression n'a jamais voulu signifier -chez les auteurs de l'Ecole- une loi écrite dans l'âme de l'homme dans le sens postulé par un "innéisme naïf", rai-

son pour laquelle le problème que pose Locke n'apparaît pas, dans les traités traditionnels sur la loi naturelle. Locke traite des premiers principes dans le cadre d'un problème aigu de son époque.

43. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 47.
44. Essays, III, f. 37, p. 136. "...et quarere an hominum nascentium animae sint rasae tantum tabulae, observatione et ratiocinio postmodum informandae, an leges naturae officii sui indices connatas sibi in scriptis habeant".
45. Essays, III, f. 37, p. 136. "Dum autem quaerimus an lex naturae hominum animis inscribatur, id volumus, scilicet an dentur aliquae propositiones practicae menti connatae et quasi insculptae, ut tam naturales sint animae et ei intimae quam ipsae facultates, voluntas scilicet et intellectus, et sine studio omni aut ratiocinatione immutabiles semperque patentes nobis innotescant".
46. Sterling Pover Lamprecht: The Moral and Political Philosophy of John Locke. Russell and Russell Inc., New York, 1962, p. 16.
47. Nathaniel Culverwell: Op. Cit., p. 54.
48. "...the elaboration, at the opening of Chapter VII, of a series of metaphors for these 'clear and undelible Principles'.....is intended to describe Suarez's primary source-principles of morality, self-evident and immediately recognized by the mind when stimulated by sense-experience, and to differentiate them from particular principles and from those clear inferences which derive from both" (R. Greene et H. MacCallum: Discourse of the Light of Nature, Introduction, p. XXX).
49. Essays, III, f. 40, p. 138. "...deinde an non absurdum videtur asserere hominum mentes inter se principiis ipsis differre?"
50. Ibid. "...quo etiam pacto cognosci poterat lex naturae et certa recti et honesti regula, si concedatur semel in diversis hominibus diversa et alia esse dictata naturae et actionum principia?"
51. Essays, III, f. 41, p. 140. "Si lex naturae pectoribus hominum inscriberetur, inter hos homines illam sine lituris sine mendis repertam 52, iri credendum esset".
52. Cf. von Leyden: Essays, p. 140, note 2. Il devrait être "...sine mendis repertum iri...".
53. Essays, III, f. 42, p. 140. "...cum illi qui non alium habent ducem praeter ipsam naturam, in quibus dictata natu-

rae a positivis morum institutis minime corrumpuntur, ita vivunt omnis legis ignari quasi nulla omnino recti et honesti habenda esset ratio".

"Mais on peut tirer de là une autre preuve contre le sentiment de ceux qui prétendent que ses Maximes sont innées, c'est que, si s'étoient autant d'impressions naturelles et originales - "des rayons de lumière, tracés naturellement dans l'Ame" - elles devroient paroître avec plus d'éclat dans l'esprit de certaines Personnes, où cependant nous n'en voyons aucune trace. Je veux parler des Enfants, des Imbécilles, des Sauvages, et des Gens sans lettres, car de tous les Hommes ce sont ceux qui ont l'esprit moins altéré et corrompu par la coutume et par des opinions étrangères" (John Locke: Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain. Ed. Coste, I, I, 27).

54. Essays, III, ff. 41-42, p. 140. "...nec quis credet inter barbaras hasce et nudas gentes cognosci maxime et observari legem naturae, cum inter plurimas harum pietatis, mansuetudinis, fidei, castitatis, et reliquarum virtutum appareat nec vola, nec vestigium, sed inter rapinas, furta, stupra et homicidia misere vitam transigunt".
55. John W. Yolton: Op. Cit., p. 480.
56. Essays, III, ff. 43-44, p. 142. "Et hoc demum modo cum opinionones hae animis nostris parum attentis sine observatione nostra irrepserint, in pectoribus nostris radices agentes, nobis interim aut quomodo aut quando ignorantibus, suamque etiam confirmant auctoritatem communi hominum quibuscum nobis consuetudo est, consensu et laude, illico concludendum putamus, cum non aliam illarum observemus originem, hasce opinionones a Deo et natura pectoribus nostris inscriptas".
57. Essays, III, f. 44, p. 142. "...et dum haec principia esse praedicamus, de iis nosmet ipsos nec dubitare nec contra negantem (principia enim credimus) disputare permittimus...".
58. Essays, III, f. 45, p. 142. "...si lex naturae pectoribus nostris inscriberetur, cur stulti et mente capti nullam huius legis habent cognitionem? cum dicatur immediate ipsis mentibus imprimi quae minime pendent ex constitutione et structura organorum corporis...".
59. La comparaison des premiers principes spéculatifs et des premiers principes pratiques dans l'explication de la loi naturelle apparaît chez saint Thomas (Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1; q. 91 a. 1 et spécialement dans la q. 94 a. 2).
60. Essays, III, f. 45, p. 144. "...si lex naturae pectoribus nostris inscribatur, concludendum foret speculativa principia aequa inscribi ac practica...".

61. Essays, III, f. 37, p. 136.
62. Essays, III, f. 45, p. 144. "...quod tamen vix probandum videtur..."
63. Essays, III, f. 45, p. 144. "...si enim primum illud et celeberrimum scientiarum principium excutere velimus, impossibile scilicet est idem simul esse et non esse, facile constabit axioma illud pectoribus nostris a natura non inscribi..."
64. Essays, III, ff. 45-46, p. 144.
65. Essays, II, ff. 25-26, p. 126. "Ad praesentem quod spectat quaestionem sufficere probasse posse hominem, si recte utatur ratione sua et nativis facultatibus quibus a natura instructus est, devenire in hujus legis cognitionem sine praeceptore aliquo qui erudiret, sine monitore qui doceret officium".
66. Essays, I, f. 11, p. 110. "...certa quaedam practica principia..."
67. Essays, II, f. 25, p. 124. "Dicimus autem nos hic inquirere de primis principiis et primordiis omnis scientiae..."
68. Essays, II, f. 28, p. 126. "...ideoque legem naturae ab ipsis fontibus haurire et et officii sui ratio quibus nitatur principiis...investigare minime laborant, opinione et laude, non naturae lege ducti".
69. Essays, V, f. 79, p. 176. "...cum certe ex principiis naturalibus non ex fide aliena unicuique deducenda sit lex naturae..."
70. Essays, III, f. 40, p. 138.
71. Essays, V, f. 65, p. 164. "Tertio principiorum, quae hujusmodi plane sunt ut facilem a quovis homine mentis suae compote extorqueunt assensum, nec quivis unquam sanus reperiendus est qui de eorum veritate intellectis terminis dubitare non possit".
Il faut souligner l'équivalence conceptuelle avec saint Thomas, lorsqu'en se référant au premier principe de l'intellect spéculatif le docteur médiéval signale que ce principe doit être tel "ut non acquiratur per demonstrationem... Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt". (In IV Metaphysic., lect. 4, n. 599).
72. Essays, VIII, f. 107, p. 204. "...per fundamentum legis naturae id volumus cui innituntur et cui tanquam fundamento superstruuntur alia omnia et minus patentia illius legis

praecepta, et ab eo aliquo modo deduci possunt: adeoque vim suam omnem et obligationem ex eo obtinent, quod cum ea tanquam primaria et fundamentali lege conveniunt quae omnium aliarum legum inde pendentium regula est et mensura".

Il faut souligner que Locke utilise ici le nom précepte pour se référer aussi aux principes. Cette réduction dans les termes n'est pas étrangère aux auteurs scolastiques. Saint Thomas, par exemple, parle de principes ou de préceptes indistinctement, pour se référer aux premiers principes de la loi naturelle: "...praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota" (Sum. Theol. Ia IIae q. 94 a. 2). Nous pourrions dire, que les préceptes premiers de la loi naturelle, en tant que premiers sont principes, sans cesser d'être préceptes.

73. Voir par exemple Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 3; q. 94 a. 2 et q. 94 a. 4. En assignant au premier principe le caractère de regula et mensura, Locke semble suivre l'affirmation de saint Thomas: "In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis" (Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 Resp.).
74. Essays, VIII, f. 108, p. 206. "...et illum illudis solum specie utilitatis cui id licitum asseris quod utile est."
75. Essays, VIII, ff. 109 à 112, pp. 206 à 210. Les détails de chaque argument ne nous intéressent pas ici.
76. Essays, VIII, f. 115, p. 212. "Quid enim aliud esse poterit hominum inter se consuetudo quam fraus, vis, odium, rapina, caedes, et id genus alia, cum cuilibet homini non solum liceret sed necesse esset id quovis modo ab alio abripere quod ille pariter tenetur defendere?"
77. Essays, VIII, ff. 112 à 115, pp. 210 à 212.
78. Essays, VIII, ff. 115 à 119, pp. 212 à 214.
79. Essays, VIII, f. 108, p. 206. "...an quod privatus pro re nata judicet sibi rebusque suis utile fore id esse secundum legem naturae..."
80. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 101.
81. Essays, V, p. 179.
82. Ibid.
83. Essays, V, p. 173. "Nor it is surprising that men think so differently about what is right and good, since they differ even in the matter of first principles..."

84. Ce qui est l'objectif de Locke dans cet essai, signalé par le titre: An Lex Naturae cognosci potest ex Hominum Consensu? Negatur.

85. Essays, V, ff. 74-75, p. 172. "Si qua autem maxima sancta apud omnes videatur lex naturae, ad cujus observationem instinctu quodam naturae et suo commodo impelli videtur universum humanum genus, ea certe est sui ipsius praeservatio, quam nonnulli ideo primariam et fundamentalem legem naturae constituunt".

86. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2. "Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur".

Locke semble plutôt se référer ici à l'impulsion d'autopréservation qui est à la base de la théorie de la loi naturelle formulée par Hobbes. "Une loi de nature est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés" (Thomas Hobbes: Leviathan. Ed. Tricaud, 1971, Première partie, Chap. XV, p. 120).

La volonté d'autopréservation inhérente en tout homme -une sorte de loi primaire et fondamentale de la vie- est à l'origine de deux premières lois de nature (des jugements de raison) et pour cela même du reste des lois naturelles destinées à maintenir les hommes hors de "l'état de guerre de chacun contre chacun"; une situation où le droit de nature, exprimé par la liberté de chaque homme d'user comme il le veut de tout son pouvoir pour la préservation de sa propre existence, rend la vie de tous hasardeuse et précaire. La première des lois visant la conservation de la vie, que T. Hobbes appelle précisément "la première et fondamentale loi de nature" (l'expression employée par Locke), est celle de "rechercher et de poursuivre la paix".

Il est évident que l'autopréservation a un sens un peu différent chez saint Thomas et chez Hobbes, résultat de leur propre conception de la loi naturelle. Pour saint Thomas l'inclination naturelle à la conservation de la vie s'exprime dans une règle rationnelle qui est un des premiers principes de la loi naturelle, un des préceptes qui la constituent; tous ces préceptes se réfèrent à un premier principe et la loi définit les conditions de perfection de l'homme. La loi naturelle est une loi de l'être;

elle réalise un ordre essentiel qui pour la créature rationnelle est un ordre du devoir, un ordre moral.

Pour Hobbes l'autopréservation est d'abord et surtout une désir ou une tendance -elle est aussi un droit naturel- à la conservation de la vie. Son trait distinctif est le rôle originaire et exclusif qu'elle joue dans la production de la loi; l'ensemble des lois naturelles formulées par la raison constitue une série de règles techniques conçues pour atteindre cet objectif suprême: "Bonorum autem primum est sus cuique conservatio" (De Homine, XI, 6), la fin unique et véritable de la loi. "L'ensemble des lois naturelles définit une conduite téléologique systématique dont le but primordial est la conservation de soi dans le bien-être et le moyen primordial, la Paix, au maintien de laquelle tous les autres moyens sont appelés à concourir". (R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Vrin, Paris, 1977, p. 190). L'ordre moral et juridique qui en résulte trouve sa justification dans l'obtention de la fin visée. Dans le système du Droit naturel de Hobbes, explique Hans Welzel, "l'Etat et son Droit ont déjà accompli leur mission essentielle s'ils sont capables d'opposer au bellum omnium contra omnes un ordre qui garantit l'existence des citoyens. Quel qu'il soit, le contenu de cet ordre est, par contre, un problème secondaire". (Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, version espagnole de F. C. Vicens, Aguilar, Madrid, 1979, p. 120).

Une variante pour le moins curieuse du principe d'autopréservation et de sa fonction dans le cadre de la loi naturelle se trouve chez un autre auteur anglais contemporain de Locke. A propos de The Grounds and Foundation of Natural Religion (1698) de Thomas Beconsall, John W. Yolton écrit: "He (l'auteur) was firmly convinced of the existence of a law of nature prior to revelation, a natural instinct for self-preservation being given to man which shows him upon reflection that he owes his present existence to God. From this fact alone, man is able to deduce what duties he owes to God, and from these to set up laws referring to God and man" (John Locke and the Way of Ideas, p. 54).

87. Essays, V, f. 75, p. 172. "Sed ea est consuetudinis et opinionis a moribus domesticis mutuatae vis ut homines etiam in se ipsos armet, ut sibi violentas manus inferant et eodem studio mortem quaerant quo alii fugiunt".
88. Locke n'insiste pas sur le caractère épisodique, rare, qu'une telle coutume peut avoir dans le cadre universel des cultures; il ne fait aucune référence non plus aux dimensions possibles et différentes que peut avoir cette incli-

nation à la conservation de la vie, spécialement si on fait intervenir la shère du religieux.

89. Essays, V, f. 74, p. 172. "...adeo ut quam legem etiam in brutorum animis sanxisse videtur natura ea se obligari non sentiant homines et feritatem belluas superent".
90. "La loi naturelle est bien innée à l'homme et à l'ordre légal de ce monde, mais sa connaissance n'est pas innée et l'on ne peut trouver nulle part un consensus omnium qui serait sa conséquence, et qui pourrait lui servir de preuve". (R. Polin: La Politique morale de John Locke. PUF, Paris, 1960, p. 104).
91. Essays, V, f. 67, p. 164. "Nemo igitur ex hac pessima hominum concordia legem naturae astruere conatus est".
92. Essays, V, f. 67, p. 166. "Dicī sane potest non ex hominum moribus sed sententiis colligendam esse legem naturae - non vitas hominum sed animas scrutari debemus - illic enim inscribi naturae decreta illic latere morum regulas et principia illa quae mores corrumpere non possunt: quaeque cum in omnibus eadem sint, alium auctorem habere non possunt praeter Deum et naturam;...".
93. Le rôle des différents éléments qui composent la structure de l'acte moral vu à partir des principes théoriques de saint Thomas et d'Aristote (mais non exclusivement), a été étudié in extenso par Joseph de Finance: Essai sur l'agir humain, Université Gregorienne, Rome, 1962.
94. "...la loi de nature ne saurait être fondée sur l'opinion d'un autre ou d'un grand nombre d'autres mais seulement sur les principes premiers et sur l'ordre de la nature". (R. Polin: Op. Cit., pp. 104-105).
95. "For many men of the period, natural law required a natural conscience to enable men to recognize the laws laid down by God. Without a natural conscience supplied by God with the ability of leading men towards good and away from evil, there would be no sure foundation for morality" (J. W. Yolton: John Locke and the Way of Ideas, p. 31). "The conscience is 'borne with us', as a book 'even in thine owne bosome', written by the finger of God, in such plaine characters, and so legible, that though thou knowest not a letter in any other booke, yet thou maist reade this" (Richard Carpenter: The Conscionable Christian, F. K. for John Bartlett, London, 1623, pp. 43-44. Cité par J. W. Yolton: Op. Cit., p. 31).
96. Le consensus universel "assures us there are Laws of Nature, or indispensable established Rules of Morality" (Tho-

mas Beconsall: The Grounds and Foundation of Natural Religion, p. 46. Cité par J.W. Yolton: Op. Cit., p. 54).

97. La considération particulière de ces deux aspects dans le thème de la connaissance de la loi apparaît pour la première fois chez Francisco Suarez; elle est une conséquence directe de la détermination des éléments essentiels qui définissent toute loi et du caractère d'entité morale que Suarez assigne à la loi naturelle. Nous reviendrons sur ce point plus tard. Voir Ramón García Manso: Juricidad y moralidad en Suarez, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1967; F. Cuevas Cancino: La doctrina de Suarez sobre el Derecho natural, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952. Sur l'influence de Suarez sur Pufendorf au sujet du thème de la loi comme entité morale: Jaime Brufau Prats: "Influencia de Suarez en la Ilustración", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, Vol. VII, 1980, pp. 65 à 79.
98. Essays, II, f. 24, p. 124. "...nos hic inquirere de primis principiis et primordiis omnis scientiae, quomodo primae notiones et cognitionis fundamenta in animum illabuntur".
99. Ibid. "...nihil enim agit ratio, magna illa argumentandi facultas, nisi aliquo prius posito et concesso".
100. Essays, I, f. 11, p. 110. "Per rationem autem hic non intelligendum puto illam intellectus facultatem quae discursus format et argumenta deducit...".
101. Essays, I, f. 11, p. 110. Voir la note 4 de ce chapitre.
102. Essays, I, f. 11, p. 110. Voir la note 6 de ce chapitre. Le texte de Locke n'admet pas d'autre interprétation que celle de l'Ecole. La conformité avec la recta ratio veut dire que les préceptes de la loi naturelle qui suivent les premiers principes sont modelés sur ceux-ci. Les premiers principes sont comme la forme de tous les autres préceptes de la loi naturelle et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'idée de "déduction" qui apparaît dans le texte de Locke: "ex principiis recte deducitur...". L'expression de Locke est équivalente à celle de saint Thomas: "et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur...". (Sum. Theol. Ia IIae q. 94 a. 2 Resp.). Le reste de l'exposé de Locke confirme cette lecture.

Se référant à une série de préceptes énoncés par Locke, tels que "Do not kill or steal", "Love your neighbor and your parents" etc., J. W. Yolton affirme: "It would seem a gross overstatement to argue that all of these concrete rules are derivable from a law of nature which is apprehended by the function of reason and sense. In fact,

it is clearly impossible to derive these precepts from any single principle, whether it be innate, the light of reason, or a standard agreed upon by men". ("Locke on the Law of Nature", The Philosophical Review, LXVII, 1958, pp. 487 et 488).

Si nous comprenons la déduction des préceptes autrement que dans un sens mathématique, nous croyons que les difficultés signalées par Yolton à ce sujet disparaissent. Etant donné, par exemple, que la vie est un bien, c'est-à-dire, une fin naturelle de l'homme, la raison dicte de respecter la vie de l'autre et de ne pas tuer. Le précepte "tu ne dois pas tuer" est la conséquence de l'application du principe "faire le bien" au cas plus particulier de la relation avec autrui. La déduction ou la dérivation des préceptes doit être comprise précisément, comme l'application des premiers principes au bien qu'il faut réaliser.

103. Ils sont en dernier lieu, des sens différents d'une même idée, ainsi que Locke l'affirmera par la suite: "Le mot de Raison se prend en divers sens. Quelquefois il signifie des Principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions évidentes et nettement déduites de ces Principes, et quelquefois la cause, et particulièrement la cause finale. Mais par Raison j'entends ici une Faculté par où l'on suppose que l'Homme est distingué des Bêtes..." (John Locke: Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain, Ed. Coste, IV, XVII, 1).
104. Essays, II, f.28, p. 128.
105. Essays, II, f. 31, p. 130.
106. Essays, IV, ff. 42-48, p. 146. "Quandoquidem vero lumen hoc naturae.....nec traditio sit nec internum aliquod practicum principium mentibus nostris a natura inscriptum, nihil remanet quod lumen naturae dici possit praeter rationem et sensum..."
107. Essays, II, f. 32, pp. 130-132. "...dico fundamentum omnis illius cognitionis hauriri ab iis rebus quas sensibus nostris percipimus".
108. Essays, IV, f. 48, p. 146. "...quae solum duae facultates hominum mentes instruere et erudire videntur et id praestare quod luminis proprium est, scilicet ut res aliter ignotae prorsus et in tenebris latentes animo obversentur et cognosci et quasi conspici possint".
109. Essays, II, f. 33, p. 132. "...si lex naturae lumine naturae cognoscatur, quomodo evenit, cum interna haec lex omnibus a natura insita sit, quod ubi omnes illuminati

sunt tot sunt caeci;...".

110. Essays, I, f. 15, p. 112. "Si enim esset lex naturae lumine rationis cognoscibilis, qui fit quod omnes homines quibus datur ratio eam non sciunt?"

111. John W. Yolton: John Locke and the Way of Ideas. Oxford, 1968, p. 59.

Le refus des idées innées fut même jugé comme conduisant à l'athéisme et au matérialisme: "William Sherlock had preached from the pulpit the charge that Locke's book (l'Essai sur l'Entendement) was atheistical because it rejected innate ideas" (Ibid., p. 60), accusation partagée par beaucoup d'autres théologiens de l'époque. En effet, nier l'existence des idées innées équivalait à nier l'existence du modèle sur lequel elles avaient été créées, les Idées divines, ouvrant le chemin à une conception matérialiste de l'esprit.

112. Essays, I, f. 16, pp. 112-114. "Rationem omnibus dari a natura concedo et esse legem naturae ratione cognoscibilem dico; inde tamen non necessario sequitur eam cuilibet esse notam".

113. Les raisons apportées par Locke sont, en termes généraux, les mêmes qu'énonce saint Thomas lorsqu'il traite de l'intelligence droite de la loi naturelle et de la permanence des principes primaires de la loi (Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 4 Resp. et q. 94 a. 6 Resp.). Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de ce chapitre.

114. Essays, I, f. 16, pp. 112-114. "Alii enim lumine hoc non utuntur sed tenebras amant...; alii vitiis innutriti vix inter honestum et turpe distinguunt...; aliis etiam vitio naturae acumen ingenii hebetius est... Quotusquisque enim est qui in rebus quotidiani usus aut scitu facilibus rationis se permittit imperio aut illius ductum sequitur, cum aut affectuum impetu in transversum acti aut per incuriam negligentes aut consuetudine degeneres, non quid dictat ratio, sed quid suadet voluptas aut jubent pravi affectus pravi sequuntur".

115. Essays, II, f. 34, p. 132. "Respondemus autem quod licet facultates nostrae intellectivae nos in hujus legis cognitionem deducere possunt, non tamen inde sequi omnes homines iis facultatibus necessario recte uti; figurarum numerorumque natura et proprietates obviae videntur et lumine naturae sine dubio cognoscibiles, non tamen inde sequitur quod quicumque mente compos sit geometres evadat aut artem arithmeticam penitus calleat..."

116. Essays, II, ff. 34-35, p. 134. "Latent in terra visceribus

auri et argenti ditiores venae, dantur etiam hominibus quibus effodi possunt brachia et manus, et machinarum inventrix ratio, non tamen inde omnes homines divites concludimus; operi se accingant prius necesse est, et multo labore eruendae sunt illae opes quae in tenebris latent reconditae, otiosis et oscitantibus sese non offerunt...".

117. Essays, IV, f. 49, p. 148. "Per rationem hic intelligimus non practica aliqua principia vel propositiones quasvis in animo repositas, quibus dum vitae nostrae actiones apte respondent dicuntur conformes rectae rationi...". Des expressions qui mettent en relief l'unité de la loi naturelle et le caractère recteur des principes premiers.
118. Essays, IV, ff. 49-50, p. 148. "...hujusmodi enim recta ratio est ipsa lex naturae jam cognita, non modus vel lumen illud naturae quo cognoscitur, et est tantum objectum rationis non ratio ipsa, hujusmodi scilicet veritates quas quaerit ratio et investigat ad vitam dirigendam moresque efformandos necessarias".
119. Essays, IV, f. 50, p. 148. "Ratio autem hic sumitur pro facultate animae discursiva quae a notis ad ignota progreditur et unum ex alio certa et legitima propositionum consecutione deducit".
120. Essays, IV, f. 52, p. 150. "Primo igitur, ut se lege teneri quisquam cognoscat, scire prius oportet esse legislatorem, superiorem scilicet aliquam potestatem cui jure subjicitur".
121. Essays, IV, f. 52, p. 150. "Secundo scire etiam oportet esse aliquam superioris illius potestatis voluntatem circa res a nobis agendas...".
122. Ibid.
123. Essays, IV, ff. 56-57, p. 154. "Unde liquido apparet rationem sensu monstrante viam nos deducere posse in cognitionem legislatoris sive superioris alicujus potestatis cui necessario subjicimur, quod primum erat requisitum ad cognitionem alicujus legis".
124. Essays, IV, f. 59, p. 156. "...unde liquido constat Deum velle illum aliquid agere, quod secundum erat requisitum ad legis cujusvis cognitionem...".
125. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 101.
126. Essays, p. 173.
127. Ibid.
128. Ibid.

129. Essays, IV, ff. 53-54, p. 150-152.
 130. Essays, IV, f. 56, p. 152. "His ita a sensuum testimonio deductis dictat ratio aliquam esse superiorem potestatem cui merito subijcitur, Deus scilicet qui in nos justum habet et ineluctabile imperium, qui prout sibi visum nos erigere potest vel prosternere, eodem nutu faelices vel miseros reddere..."
 131. Essays, IV, ff. 58-59, p. 154-156. "...quis enim negabit lutum figuli voluntati esse subjectum, testamque eadem manu qua formata est posse comminui?"
 132. Essays, IV, f. 60, p. 156. "Partim etiam officii nostri rationem certamque regula colligere possumus ex hominis ipsius constitutione et facultatum humanarum apparatu".
 133. Ibid..
 134. Essays, IV, ff. 60-61, p. 156-158.
 135. Dans une note au texte de Locke, von Leyden écrit: "To preserve oneself, to know the truth about God, and to live in society are the main precepts of the law of nature according to saint Thomas Aquinas: Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2" (Essays, p. 159, n. 1).
 136. Voir von Leyden: "John Locke and Natural Law", p. 30.
 137. Frederick Copleston: A History of Philosophy. Vol. V, Part. 1, Image Book, New York, 1964, p. 87.
 138. Ibid.. La méconnaissance du véritable degré d'influence de la pensée scolastique sur la théorie de la loi naturelle de Locke, nous semble fréquente. Dans son introduction aux Essays, et après avoir comparé les textes de Locke et de Culverwell (Discourse of the Light of Nature), von Leyden écrit: "No other thinker, apart from these two, ever built a theory of natural law upon the basis of all those assumptions we have specified. It is thus to Culverwell that we must point as the chief intellectual force behind several of Locke's views on natural law in the Essays" (p. 42).
Cependant presque toutes les caractéristiques signalées par von Leyden sont ou bien une reprise d'éléments théoriques de saint Thomas et de Suarez, ou une dérivation directe de ces sources. L'index d'auteurs de l'édition du texte de Culverwell témoigne par lui-même. Les quatre autorités les plus citées -et par une marge très ample- sont, à part la Bible, Platon, Aristote, saint Thomas et Francisco Suarez.
- Quant à l'influence de Culverwell sur les Essays de

Locke, Robert Greene et Hugh MacCallum affirment, contrairement à von Leyden, que "the evidence for such influence ;....remains circumstantial; it is impossible to say with the certainty with which we can state that Locke had read sections of Hooker and Sanderson that he was familiar with Culverwell's Discourse. Locke never quotes Culverwell or refers to him and the verbal parallels noted by Locke's editor are more suggestive than conclusive"(N. Culverwell: Discourse, Introduction, p. XXXiii). D'autre part: "It is at least worth noting that Culverwell's Discourse was not included in Locke's library" (Ibid., n. 69, p. XXXiii).

Par contre, quelques uns des thèmes qui se trouvent dans le texte de Culverwell et dans celui de Locke ont pu être tirés, dans le cas de Locke, directement de Suarez (Ibid., p. XXXiv).

139. Henri Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. Traduction française par E. Marry. Egloff, Paris, 1945, p. 185.
140. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 3 Resp.
141. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 1 Resp. "Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ...quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem".
142. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 Resp. "...dicitur enim lex a "ligando", quia obligat ad agendum".
143. Sum. Theol., Ia IIae q. 93 a. 4 Resp. "...legi aeternae subduntur omnis quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria...".
144. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Resp.
145. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Ad 3. "Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter at rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur".
146. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Resp. "...quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis".
147. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Resp. "Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?" cui quaestioni respondens dicit: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine"(Psaume, 4, 6).
148. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Sed contra. "...dicit

Glossa "Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et siñi conscius est quid sit bonum et quid malum".

149. Francisco Suarez: De Legibus, II, IV, 8. "Ergo quamvis ratio naturalis indicet quid sit bonum vel malum rationali naturae...".
150. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 4. "Ergo idem cum proportionem est in natura rationali, in qua convenientia vel disconvenientia actus liberi ad ipsam naturam rationalem ut talis est, constituit honestatem vel turpitudinem, et ita magis proprie pertinet ad rationem legis".
151. Cornelio Fabro: Introduction al Tomismo. Traduit de l'italien à l'espagnol par María Castro Gil. Rialp, Madrid, 1967, p. 57.
152. Cornelio Fabro: Op. Cit., p. 57.
153. Cornelio Fabro: Op. Cit., p. 58.
154. Cornelio Fabro: Op. Cit., p. 59.
155. Dans la définition de la loi naturelle de Locke.
156. Ce qui complète bien la définition de la loi naturelle de Locke, soulignant cette fois son caractère de règle de la raison. En même temps, l'expression de Locke "aeterna morum regula" met en relief la nature de principe éternel de la loi, ce qui ne peut être que la conséquence de sa participation à un ordre supérieur immuable gouverné par Dieu.
157. Rafael Azagra: La Ley natural, don divino y conquista humana en los escritos de Santo Tomás. Escritos del Vedat, Valencia, España, Vol. I, 1971, p. 162.
158. Essays, II, f. 26, p. 126.
159. Stanislas Breton: "Intervention à propos du fondement dans l'Absolu, de la loi morale", in Thomistica Morum Principia, T. II, Officium Libri Catholici, Roma, 1961, p. 158.
160. Ibid..
161. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 1: "lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis".
162. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1. "...relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem".
163. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 3. "...lex est quoddam dictamen practicae rationis".

164. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 2 Ad 2. "...omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam.....nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis...".
165. Sum. Theol., Ia IIae q. 91 a. 3 Ad 2. "...ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principio ei naturaliter indita sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium quae sunt per hominem agenda...".
166. Rafael Azagra: Op. Cit., p. 174, note 108.
167. Sum. Theol., Ia IIae q. 106 a.1 Ad 2. "Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvens ad implendum".
168. Essays, I, f. 18, p. 116.
169. Sum. Theol., IIa IIae q. 164 a. 1 Ad 1. "Naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur".
170. Sum. Theol., Ia IIae q. 51 a. 1 Resp. "Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio".
171. Sum. Theol., Ia IIae q. 41 a. 3 Resp. "...aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis... Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem".
172. Sum. Theol., Ia IIae q. 63 a. 1 Resp. "Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est ex influentia intelligentiae agentis...".
173. Sum. Theol., Ia IIae q. 63 a. 1 Resp. "Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut Philosophum dicit in 2 Ethic... Et hoc verius est".
174. Rafael Azagra s'est occupé en détail de ce problème. Op. Cit., pp. 163 à 185.
175. Sum. Theol., Ia q. 84 a. 3 Resp. "...dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt

principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit
- quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas
species naturaliter inditas, sed est in principio in poten-
tia ad hujusmodi species omnes".

176. Rafael Azagra: Op. Cit., pp. 175-176.
177. Essays, IV, f. 48, p. 146. Locke se réfère ici au travail conjoint de l'expérience sensible et de la raison: "... quæ dum mutuas sibi invicem tradunt operas, dum sensus rerum particularium sensibilibus ideas rationi administrat et suggerit discursus materiam, ratio e contra sensum dirigat et ab eo hautas rerum imagines inter se componit, alias inde format, novas deducit, nihil tam obscurum est ...".
178. Philippe Delhaye: Permanence du droit naturel. Editions Nauwelaerts, Louvain, 1967, p. 82. C'est la théorie que reprennent et transmettent tous les maîtres de la seconde scolastique. Voir par exemple Domingo de Soto: De Iustitiae et Iure, I, IV, 1.
179. Sum. Theol., Ia IIae q. 51 a. 1. "In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam individui. Secundum naturam quidem speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte: et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum (lib. 2, cap. 19), ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu".
180. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 Ad 2.
181. Essays, II, f. 24, p. 124. "...quomodo primæ notiones et cognitionis fundamenta in animum illabuntur". La distinction apparaît aussi dans Essays, IV, ff. 49-50, p. 148.
182. John W. Yolton: "Locke on the Law of Nature". Philosophical Review, Vol. LXVIII, 1958, pp. 482-483.
183. Cornelio Fabro: Percezione et Pensiero. Traduit à l'espagnol par Juan F. Lisón. EUNSA, Pamplona, 1978, Première partie, Chap. V, pp. 267 à 291.
184. Aristote: Les Seconds Analytiques (Ed. Tricot), II, 19 (100a 5).

185. Essays, IV, ff. 50 a` 52, pp. 148 à 150.
186. Cornelio Fabro: Op. Cit., pp. 277-278.
187. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2 : "...praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota".
188. "The parallel between the first principles of speculative and practical intellect was a favourite with St. Thomas Aquinas...". Michael Bertram Crowe: The Changing Profile of the Natural Law. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, p. 240. La comparaison de la raison pratique à la raison théorique est fréquente chez saint Thomas; voir H. D. Noble: "Le syllogisme moral", Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Salchoir, Paris, 10, 1921, pp. 560-564.
189. Gustavo Eloy Ponferrada: Introduction al Tomismo. EUDERA, Buenos Aires, 1970, p. 186.
190. Saint Thomas: Sum. Cont. Gent., III, 16. "...ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum".
191. En effet, quand saint Thomas parle de raison spéculative et de raison pratique, il ne se réfère pas à deux puissances, à deux raisons différentes, sinon à une même puissance de l'âme ordonnée à deux fins distinctes: la spéculative et l'opérative, c'est-à-dire, la contemplation de la vérité appréhendée et l'ordonnance de la vérité appréhendée à l'action: "...intellectus speculativus est, qui apprehendit non ordinet ad opus, sed ad solam veritatem considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III "De Anima", quod "speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est operativus" (Sum. Theol., Ia q. 79 a. 11). Il s'agit, dit saint Thomas, suivant Aristote, "quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus" (Sum. Theol., Ia q. 79 a. 11 Sed contra). Il n'y a pas de division d'une puissance par ce qui est accidentel quant à son objet formel et dans ce cas, "accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinatur ad opus, vel non ordi-

netur". (Sum. Theol., Ia q. 79 a. 11).

J. Pieper signale que "dans le concept de raison pratique...est nécessairement comprise et exprimée la raison théorique. La faculté de base est la raison théorique qui s'étend en pratique. Le théorique pénètre dans la différence spécifique. La raison est pratique aussi, seulement en tant qu'elle est théorique; essentiellement antérieure à toute pratique est l'appréhension théorique de la réalité...tout le pratique s'enracine dans le théorique et le suppose"(Joseph Pieper: "La realidad y el bien" in El descubrimiento de la realidad. Traduit de l'allemand par R. Cercós. Rialp, Madrid, 1974, p. 50. Ce point est important à cause de ses conséquences; même si le théorique et le pratique constituent deux ordres spécifiques et pour cela distincts, une telle conception de l'intellect les intègre en une unité qui les rend interdépendants. Dans ce cadre théorique l'affirmation d'une volonté autonome et arbitraire est exclue.

La théorie de la distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique a une actualité surprenante. Elle est un objet de discussion dans des courants contemporains de la philosophie du droit. Hans Kelsen, par exemple, traite de la distinction de saint Thomas quand il expose les fondements de son volontarisme juridique. Se référant à ce qu'il appelle "la notion contradictoire de la raison pratique", Kelsen signale que "nous appelons raison la fonction de connaissance de l'homme. Mais créer des normes, légiférer n'est pas une fonction de connaissance. Créer une norme, ce n'est pas connaître un objet déjà donné tel qu'il est, mais exiger quelque chose qui doit être. En ce sens, créer des normes est une fonction de la volonté, non de la connaissance. Une raison qui crée des normes est une raison qui connaît et en même temps veut, c'est à la fois connaître et vouloir". (Hans Kelsen: "Justice et Droit naturel" in Le Droit naturel. Annales de Philosophie politique III, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 82). Il est évident que Kelsen n'a pas compris la pensée de saint Thomas. La raison pratique n'est pas une faculté qui connaît et veut; elle est ordonnée à l'action dans sa propre fonction de raison qui est celle d'appréhender la réalité en vue de l'agir.

192. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2. "...primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, 'Bonum est quod omnia appetunt'. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa

facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana".

193. O. Lottin : "La valeur des Formules de Saint Thomas d'Aquin concernant la Loi naturelle" in Mélanges Joseph Marechal, II, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, p. 365.
194. Voir les notes 72 et 73 de ce chapitre.
195. Essays, V, f. 76, p. 172.
196. Essays, I, f. 11, p. 110.
197. Essays, IV, f. 49, p. 148.
198. Sum. Theol., Ia q. 16 a. 1. Pour le thème de la recta ratio chez saint Thomas voir L. Lehu: La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas, Gabalda, Paris, 1930; Domingo M Basso: "Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomas", Estudios Teológicos y Filosóficos, Buenos Aires, V, n. 1-3, pp. 37 à 70; Vernon J. Bourke: "Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?", The Monist, 58, La Salle, 1974.
199. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2. "...omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contrario eorum ut mala et vitanda".
200. Emilio G. Estébanez: Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás, Estudios Filosóficos, Valladolid, 1974, p. 110.
201. Emilio G. Estébanez: Op. Cit., p. 111.
202. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2.
203. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2.
204. R. Simon: Morale. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1961, p. 180.
205. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2.
206. Essays, IV, f. 60, p. 156. "...cum enim nec temere factus sit homo nec in nihilum his donatus facultatibus quae exerceri et possunt et debent, id videtur opus hominis ad quod naturaliter agendum instructus est...".
207. Essays, IV, ff. 60-61, p. 156.
208. Carlos Soria: Introducción a la Cuestion 94 in Suma Teológica. BAC, Madrid, 1956, p. 116.
 Dans ce sens, il est nécessaire de souligner que, lorsque nous parlons de connaissance ou d'appréhension

des premiers principes, nous ne nous référons pas à une sorte de connaissance théorique ou scientifique de ces principes; c'est le type de connaissance qui résulte d'une réflexion postérieure sur le fait de la loi naturelle. La connaissance naturelle des principes dans la créature se trouve intégrée à d'autres éléments de sa structure psychologique; elle est "une connaissance vulgaire, in actu exercito, non systématique". Elle est en plus, "une connaissance pratique où apparaît son contenu intelligible plusieurs fois mélangé, plus ou moins, avec les éléments de notre vouloir et de notre affectivité plus primaires et élémentaires, d'où elle est abstraite" (Carlos Soria: Op. Cit., p. 116).

209. Reginaldo Pizzorni: Il Diritto Naturale. Dalle origini a S. Tommaso D'Aquino. Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma, 1973, p. 298,
210. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 4.
211. Essays, I, f. 17, p. 114. "...licet ipsa sanior pars hominum non prorsus inter se consentium quid sit lex naturae, quae illius certa et cognita decreta, non inde sequi nullam omnino dari naturae legem".
212. Essays, I, f. 16, pp. 112-114. "Rationem omnibus dari a natura concedo et esse legem naturae ratione cognoscibilem dico; inde tamen non necessario sequitur eam cuilibet esse notam".
213. Le texte de Locke souligne ce passage à l'usage de la raison comme condition nécessaire à la formulation de la loi: "quand l'homme découvre en lui les sens et la raison, il se sent prêt à contempler les oeuvres de Dieu;...il se sent poussé à la vie en commun....etc.". (Essays, IV, ff. 60-61, pp. 156).
214. R. Sertillanges: La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin. Aubier, Paris, 1961, p. 103..
215. Essays, V, f. 65, p. 164.
216. W. von Leyden: Essays, p. 158, n. 3.
217. Henri Rommen: Op. Cit., p. 261..
218. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 6.
219. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 4. "...quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota". Par exemple, ajoute saint Thomas, "il est vrai et droit aux yeux de tous que l'on agisse selon la raison. De ce principe il s'ensuit comme une conclu-

sion propre qu'il faut rendre ce qu'on a reçu en dépôt. Et ceci est vrai dans la plupart des cas; mais il peut se faire qu'en certains cas il devienne nuisible et par conséquent déraisonnable de restituer un dépôt: par exemple si quelqu'un le réclame en vue de combattre la patrie. Plus on ajoute de conditions particulières, plus les exceptions peuvent se multiplier et se diversifier pour qu'il soit injuste ou de restituer, ou de ne pas le faire". (Sum. Theol., Ibid.).

- 220. Sum. Theol., Ia IIae q. 100 a. 1.
- 221. Essays, I, f. 17, p. 114. "Hac igitur in re non major pars hominum sed sanior et perspicacior consulenda est".
- 222. Essays, II, f. 34, p. 134.
- 223. Essays, I, f. 12, p. 110.
- 224. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 4, Resp. et Ia IIae q. 94 a. 6 Resp.
- 225. Essays, I, f. 16, p. 114.

CHAPITRE IV

La loi naturelle et l'obligation.

1. Le caractère obligatoire de la loi naturelle.

Le thème du caractère obligatoire de la loi naturelle chez Locke et ses antécédents historiques feront l'objet de ce chapitre. Locke consacre à ce problème le sixième et le septième essais. Dans ceux-ci nous avons ce que nous pourrions appeler l'exposé central des fondements de l'obligation de la loi, de son caractère permanent, et de son extension universelle. Nous parlons d'exposé central parce que plusieurs aspects de ces problèmes apparaissent dans d'autres essais, principalement dans le premier et le quatrième.

Le caractère obligatoire de la loi est suggéré dans la description d'un univers présidé par une intelligence supérieure gouvernant la vie et le mouvement de tous les êtres et dans l'évidence de l'assujettissement de toutes les choses à un ordre non choisi mais imposé sous la forme d'une manière d'être et d'agir qui appartient à chaque être et qui le définit essentiellement.

L'obligation est implicite aussi dans la notion de loi, laquelle est, pour les actes du sujet, une règle et mesure

de nature impérative. D'autre part, la définition de la loi naturelle de Locke insiste sur sa condition de décret d'une volonté divine, découvert par la raison, qui oblige à l'exécution ou qui éloigne l'homme d'une action déterminée.

Le thème de l'obligation apparaît aussi dans l'explication de Locke qui traite des conditions d'existence de toute loi, à savoir, la présence d'un législateur légitime et la manifestation de sa volonté impérative vis-à-vis de ses sujets. Pour qu'une loi existe, non seulement il est nécessaire qu'il y ait un pouvoir capable de la concevoir mais aussi que ce pouvoir constitue une volonté qui veuille la réalisation ou l'interdiction de certains actes de la part de ceux à qui il commande légitimement, c'est-à-dire, une volonté d'obliger.

Le problème de l'obligation est ainsi présent dans plusieurs points que Locke a traités au cours des essais précédents. Il s'agit maintenant de préciser ce problème du point de vue de ses fondements.

1. 1. L'importance matérielle du thème de l'obligation

Nous pensons que le problème du fondement de l'obligation est lié, dans la théorie de Locke, à deux dimensions constitutives de la loi naturelle: la loi est d'une part

un décret de la volonté de Dieu et d'autre part, et en même temps, elle est un jugement de la raison droite. Ces deux aspects sont déjà présents dans la définition de la loi naturelle de notre auteur dans le premier essai; ceux-ci sont les deux points théoriques autour desquels Locke construit une grande partie de son exposé dans les VIe et VIIe essais.

A partir de perspectives diverses nous avons essayé de mettre en relief depuis le début de notre travail l'importance de ces deux aspects pour la compréhension de la théorie de Locke et la place que chacun occupe légitimement dans l'ensemble d'une vision cohérente de la loi morale.

Suivant la longue tradition de la loi naturelle qui précède la théorie de Locke - tradition qui, en vertu de la continuité historique que manifestent les grands thèmes philosophiques, est présente d'une certaine manière et dans une mesure appréciable dans la théorie de notre auteur - , les dimensions humaine et divine de la loi naturelle apparaissent dès le commencement des Essays comme deux éléments doctrinaux de la plus grande importance et d'une complémentarité nécessaire. A un point tel que les aspects les plus importants de l'explication de Locke ainsi que l'unité de sa conception de la loi morale semblent être fondés, ou semblent avoir comme dernier point de référence ces deux éléments. Une preuve de

ceci est donnée par le fait que les difficultés que ces éléments offrent à l'interprétation compromettent, aux yeux de quelques commentateurs, la cohérence de toute la théorie de Locke. Ainsi, selon von Leyden, le décret de la volonté divine, qu'impose la loi naturelle, et le jugement de la raison humaine, qui prononce ~~la loi~~, sont deux éléments qui expriment une tension entre deux positions doctrinales - volontarisme et intellectualisme - dans lesquelles Locke se débat en essayant d'atteindre une sorte d'équilibre ou de voie intermédiaire; tension que, d'autre part, Locke n'aurait pu résoudre dans une position doctrinale consistante ¹. Nous croyons qu'il n'y a pas une telle tension et que la théorie de Locke constitue en effet une voie intermédiaire entre les deux positions doctrinales mentionnées. Elle est une voie intermédiaire dans le bon sens. Du terme, c'est-à-dire, une position équilibrée considérant les éléments divers qui interviennent dans le phénomène de la loi naturelle; elle contient aussi une juste valorisation du rôle de chaque élément dans l'ensemble. L'effort d'équilibre s'apprécie particulièrement dans le développement du thème de l'obligation de la loi.

Nous croyons aussi que la voie intermédiaire suivie par Locke a ses antécédents les plus importants dans les théories de la seconde scolastique et de manière spéciale

dans l'oeuvre de Francisco Suarez.

1. 2. La nature de l'obligation

Le thème central que Locke se propose d'exposer dans le VI^e essai est, comme nous l'avons déjà indiqué, le fondement de l'obligation de la loi naturelle. L'obligation est définie par Locke, suivant les principes du droit romain comme "le lien légal par lequel quelqu'un est obligé de rendre ce qui est dû" ², définition qui, bien que conçue dans le cadre de la loi civile, s'applique aussi à celui de la loi naturelle. Considérant l'obligation comme le "vinculum juris" Locke fait référence à une des sources qui depuis saint Thomas lient la pensée scolastique sur la loi à des notions qui ont leur origine dans le corps juridique de la Rome ancienne ³. En raison de la nature analogique du concept de loi certains caractères essentiels de la loi s'appliquent, d'une manière proportionnelle et selon les différentes natures, à chacune des classes que couvre le terme loi. Ce qui permet à Locke d'affirmer que la définition de l'obligation propre à la loi naturelle, ⁴ l'obligation naturelle, n'est autre chose que l'exigence pour l'homme d'accomplir son devoir d'agir conformément à la raison naturelle ou de subir la peine prévue s'il ne le fait pas ⁵.

Cette obligation naturelle n'est pas une obligation

quelconque, mais une obligation qui est un devoir. Elle n'est pas le résultat d'une relation de forces entre celui qui veut par des moyens divers imposer sa volonté et celui qui, à la fin, doit se soumettre aux exigences du premier. Locke distinguera un peu plus loin, et en rapport avec un autre thème, entre la soumission à la volonté de Dieu et l'obéissance à la volonté d'un pirate ou d'un bandit envers lequel nous sommes obligés comme moyen de préserver notre existence. L'obligation naturelle n'est pas non plus ce qu'aujourd'hui nous appellerions un pur produit culturel, un phénomène psychologique déterminé par le cadre social et délié de toute donnée naturelle. L'obligation naturelle est une obligation-devoir parce qu'elle répond à un ordre naturel des choses dans lequel sont intégrés non seulement les phénomènes physico-matériels de l'univers mais aussi - et d'une manière qui lui est propre - la réalité morale et politique de l'univers particulier de la vie des hommes. L'obligation naturelle appartient à l'ordre du ~~devoir-être~~ et comme tout devoir elle suppose un autre terme, complémentaire, par rapport auquel elle se constitue: le droit. Pour pouvoir déterminer l'origine de ce "vinculum juris" qui constitue l'obligation naturelle, il est nécessaire d'affirmer que "personne ne peut nous assujettir ou nous obliger à agir d'une manière déterminée à moins qu'il ait droit et pouvoir sur nous" ⁶; de sorte que sa volonté impérative n'est rien

d'autre que l'exercice de son propre droit fondé sur un pouvoir qui nous fait naturellement ses sujets et nous met sous son commandement.

Ce thème a été évoqué en partie - bien que dans une perspective différente - dans le quatrième essai, quand Locke se réfère aux conditions requises pour l'exercice d'une loi, à savoir, la présence d'un pouvoir supérieur dont nous sommes nécessairement sujets et la manifestation de la volonté de ce pouvoir supérieur nous réclamant, parce que voulue par lui, la réalisation de certains actes. Dans cette partie du IV^e essai, l'intention de Locke vise à déterminer les conditions d'existence de toute loi et à montrer comment ces conditions sont aussi présentes dans la loi naturelle. Ayant découvert - par la voie de l'expérience sensible et de la raison - l'existence d'un être supérieur, créateur et ordonnateur de toutes les choses, et devant l'évidence que l'homme possède des facultés et une inclination naturelle vers certains actes et fins qui sont la manifestation de la volonté du créateur exprimée dans sa constitution essentielle, il faut affirmer que la règle de l'agir de la créature rationnelle remplit toute les exigences requises pour être une loi ⁷. Il existe un pouvoir supérieur qui nous gouverne et ce pouvoir veut quelque chose de nous; donc, la règle qui mesure nos actions est une loi véritable. Au fond, Locke développe - comme Suarez l'avait déjà fait de

façon intensive - sous la forme d'un exposé plutôt juridique, une partie du contenu de l'article 1 de la question 91 de la Somme Théologique de saint Thomas. Etant admis que le monde est régi par Dieu - aspect que le docteur médiéval démontre auparavant - il est évident que tout l'ensemble de l'univers est soumis au gouvernement de la raison divine; par conséquent cette raison du gouvernement de toutes les choses, qui existe en Dieu en tant que pouvoir suprême de l'univers, a le caractère de loi ⁸.

Dans le VI^e essai que nous sommes en train d'examiner, Locke prolonge et approfondit le thème. Il ne s'agit plus maintenant des conditions requises pour l'existence d'une loi; l'intérêt de Locke se déplace des conditions d'existence aux éléments qui concourent à la promulgation de la loi naturelle. L'existence d'une loi véritable qui règle les actions des hommes étant affirmée, il s'agit maintenant de déterminer dans lequel des éléments qui interviennent dans sa constitution prend origine ce qui semble être l'essence même de la loi, à savoir, sa force obligatoire. En effet ce n'est pas le contenu de la loi qui l'établit comme telle; une loi peut coïncider, quant à son contenu, avec un simple conseil et pourtant ce dernier ne désigne pas une action de nature obligatoire. La loi, au contraire, est une ordonnance d'une autorité qui

possède un caractère impératif.

Considérées d'un autre point de vue, on peut dire que les deux analyses de Locke diffèrent dans l'objet étudié. Dans le premier cas - les conditions d'existence de la loi - l'objet central est précisément la loi. Dans le deuxième cas - la force obligatoire - l'objet ne serait pas la loi mais plutôt l'élément extérieur au contenu de la loi qui communique à cette dernière sa force obligatoire.

1. 3. Volonté du législateur comme fondement de l'obligation. Signification de cette affirmation

Une lecture rapide du sixième essai suffirait pour nous convaincre que la volonté du législateur, en raison de la fréquence avec laquelle cette expression ou l'équivalent apparaît dans le texte, constitue pour Locke un des éléments fondamentaux dans la production de la loi et dans la source primordiale de l'obligation. Bien qu'il ne soit pas possible de douter de l'importance de la volonté dans le thème de la loi, le texte de Locke contient explicitement et virtuellement des éléments d'explication qui permettent de comprendre le rôle de la volonté du législateur dans une perspective étrangère aux principes d'une conception volontariste de la loi.

Disons d'abord que l'acte d'imperium correspond, dans la pensée de Locke, au domaine de la volonté. C'est pour cela

que notre auteur a défini la loi naturelle comme un dictamen de la volonté de Dieu, bien qu'il ne cesse de faire référence fréquemment à la sagesse infinie de Dieu comme source de ce qu'Il veut. Dans un même ordre d'idée l'expression "volonté du législateur" est employée couramment par notre auteur pour désigner l'origine des lois et le pouvoir de faire les lois.

Mais l'expression "volonté du législateur" ne décrit pas une pure situation de fait. Dans le contexte de la théorie de Locke, la volonté du supérieur appliquée à la loi a une signification plus profonde et plus complexe. Il ne s'agit pas de la simple expression du vouloir d'une autorité quelconque, parce que la loi n'est pas un acte de volonté indifférent. La loi est, en relation aux sujets qu'elle gouverne, une cause morale, c'est-à-dire un acte qui consiste à promouvoir chez les subordonnés - qui sont des créatures rationnelles et libres - une conduite déterminée, non comme résultat d'un conseil ou d'une demande efficace, mais comme résultat d'une véritable nécessité morale ou obligation. Cette nécessité est, en dernier lieu, le trait qui définit plus proprement l'essence de la loi. En effet, il est évident qu'il ne peut pas y avoir une loi sans obligation. C'est le propre de la loi d'engendrer une nécessité d'agir d'une façon déterminée ou une nécessité de s'abstenir de le faire. Et cette nécessité est indiquée dans la définition de Locke quand

il décrit la loi comme une prescription de la forme et de la mesure de l'agir des êtres ⁹; ainsi que dans sa définition de la loi naturelle considérée comme un décret qui a comme effet final de pousser l'être rationnel à faire quelque chose ou d'en interdire la réalisation ¹⁰.

Nous pouvons caractériser cette obligation générée par la loi comme une nécessité morale parce qu'elle n'impose aucune nécessité physique, comme celle qui résulte d'une exigence d'un autre ordre.

Mais pour que cette nécessité morale se produise, l'acte de la ~~volonté~~ du législateur doit être précédé par un pouvoir d'obliger. Autrement dit, l'autorité productrice de la loi possède un véritable pouvoir d'obliger, seulement quand l'acte de sa volonté peut générer dans les sujets cette nécessité morale ou obligation qui est l'essence de la loi.

Ceci est indiqué par Locke lorsqu'il affirme que seul celui qui a droit et pouvoir sur nous peut nous obliger à agir d'une façon déterminée. Appliquant ce principe à l'ordre de la cité humaine, la puissance d'obliger réside évidemment dans la possession légitime du pouvoir législatif; une telle légitimité constitue peut-être la seule justification au fait que quelques hommes puissent commander et d'autres leur obéir. La nécessité de cette légitimité a été déjà signalée par Locke comme un des aspects qui caractérisent la présence

d'une loi, à savoir, l'existence d'une autorité dont nous sommes justement ou légitimement sujets ¹¹. Dans la légitimité du pouvoir se trouve la source de l'autorité que tout supérieur a sur ses subordonnés et sur leurs actions; cette légitimité semble être aussi le fondement premier de l'obligation des subordonnés.

Si, du point de vue du législateur, l'acte de sa volonté possède en principe toute la force obligatoire indispensable pour engendrer chez les sujets la nécessité morale d'agir, du point de vue des sujets, ceci n'est pas suffisant. En effet, parce que la volonté d'obliger ne s'impose pas au législateur lui-même mais à ceux qui se trouvent sous son autorité, il est nécessaire que cette volonté d'obliger se manifeste ou s'exteriorise afin qu'elle puisse obliger réellement. Et avec ceci nous affrontons le problème de la promulgation de la loi traité de façon étendue par la seconde scolastique. Une fois connue par les sujets, la loi possède non seulement la force requise mais elle oblige effectivement. Selon les termes de Locke: "...quand la volonté du législateur nous est connue ou quand elle a été suffisamment promulguée qu'elle peut être connue par nous sauf empêchement de notre part, nous sommes obligés d'obéir et de nous soumettre totalement à elle; c'est ce qu'on appelle la dette liée au devoir, c'est-à-dire, la conformité de nos actions à leur règle, la

volonté du pouvoir supérieur" ¹² .

Bien que le texte de Locke semble exprimer un volontarisme radical ¹³ , ce n'est pas tout à fait le cas. L'explication de notre auteur sur ce point ne considère aucunement les autres éléments qui interviennent dans la constitution de la loi, telle que la raison du législateur qui l'a conçue - ce qui établirait le caractère rationnel de la loi - et un autre aspect présent virtuellement dans la rationalité de la loi, à savoir son contenu de justice. Mais leur absence dans le texte ne les exclut pas nécessairement.

L'affirmation selon laquelle l'acte de la volonté semble être celui à qui convient plus adéquatement le rôle de source de la loi n'exclut pas l'acte de la raison - aspect que nous avons mis en relief dans le deuxième chapitre; de la même manière, placer le fondement de l'obligation et de notre obéissance dans la volonté connue du législateur n'exclut pas les autres éléments qui interviennent nécessairement dans la production de la loi.

Il nous semble que la difficulté réside dans l'identification de la perspective à partir de laquelle Locke étudie le problème. Admettons que par un acte de l'entendement le législateur détermine ce qui est le plus convenable de faire dans une situation déterminée et qu'en raison du bien commun général, il voie la nécessité que ce qui a été

déterminé soit observé par les sujets; cet acte de l'entendement ne suffit pas à la constitution de la loi. Il faut encore un autre acte qui donne à l'acte de l'entendement l'efficacité nécessaire, c'est-à-dire, un acte de la volonté qui impose aux sujets ce qui a été conçu comme nécessaire au bien de la communauté; sans cet acte, la loi ne peut pas exister. Cet acte de la volonté est le dernier d'un processus composé de plusieurs moments; pour être le dernier et celui par lequel la loi se complète comme telle dans l'esprit du législateur, la loi surgit d'un acte de la volonté. Respectant l'ordre du processus générateur de la loi on peut dire, selon Locke, que dans la mesure où nous sommes sujets d'une autorité légitime, la connaissance que la volonté de cette autorité exige quelque chose nous impose l'obligation d'obéir. Il est évident que dans le cadre de cette explication la volonté d'un supérieur ne désigne pas un pur vouloir dans lequel serait contenu le fondement de l'obligation; cas où la force obligatoire n'aurait pas son origine dans la loi adéquatement produite mais dans le pouvoir du vouloir humain.

Le texte de Locke met l'accent sur la dimension "impulsive" de la loi privilégiant ainsi le domaine de la volonté. Mais notre auteur n'exclut pas la dimension "illuminative" dans la conception de la loi qui apparaît comme déplacée à ce point de son explication.

Dieu n'est pas seulement un législateur tout-puissant qui veut obliger ses sujets à faire ce qu'il ordonne; Il est aussi omniscient et infiniment sage, de sorte que ce qui est voulu par sa volonté est informé par son intelligence parfaite et possède par conséquent un degré de bonté et de justice absolu . A ce sujet John Colman signale que le terme qui désigne Dieu le plus fréquemment dans les Essays est précisément celui de "sagesse" ¹⁴ .

Les références de Locke à l'agir humain dans les Essays insistent surtout sur le rôle de la raison. L'activité pratique est fondamentalement d'ordre intellectuel. Intellect et raison sont non seulement des facultés qui distinguent l'homme des animaux mais ils sont aussi les moyens particuliers à travers lesquels l'homme opère et réalise ses fins spécifiques ¹⁵ . Sans exclure d'autres facteurs, la vie humaine est d'abord et plus spécialement une affaire de la raison.

Quant à la tâche du législateur civil, la dimension intellectuelle de la loi est indiquée par Locke dans différentes parties des Essays. La force obligatoire de la loi civile ne vient pas d'elle-même mais de sa conformité avec la loi naturelle. Dans le premier essai Locke signale que la loi positive oblige en vertu de la loi naturelle qui ordonne l'obéissance aux supérieurs et la conservation de la paix

publique ¹⁶; une phrase qui fait référence, dans un sens étroit et immédiat, à l'obéissance à l'autorité constituée et, dans un sens plus ample, au caractère directeur des contenus de la loi naturelle pour la sphère de la vie politique et sociale. Ce caractère directeur de la loi naturelle réclame nécessairement l'exercice de la raison comme condition préalable à la sanction d'une loi civile juste. Autrement dit, la loi civile reçoit sa force obligatoire du précepte de la loi naturelle qui déclare que l'autorité légitime doit être obéie, mais elle reçoit aussi sa force obligatoire du fait que ses contenus s'accordent ou au moins ne contredisent pas les principes ni les préceptes de la loi naturelle.

1. 4. La volonté de Dieu et le fondement de l'obligation naturelle

L'univers est pour Locke une chaîne d'être divers, disposés hiérarchiquement et dans un ordre de perfection descendant à partir d'un premier qui est Dieu ¹⁷. Cet ordre universel est un ordre établi selon des lois qui mesurent l'agir des êtres; il est en conséquence un ordre d'obligations structurées aussi dans une hiérarchie décroissante.

La structure et le sens de cet ordre d'obligations sont fondés, selon Locke, dans l'autorité et le pouvoir d'un

être sur un autre ¹⁸ . La loi étant une oeuvre de la raison, l'ordre des obligations comprend exclusivement les êtres rationnels: sur ce point, Locke ne considère que Dieu et l'homme.

L'autorité qui est à la source de l'obligation peut être de deux types, chacun de nature différente. En premier lieu nous avons l'autorité par droit naturel ou droit de création: c'est le cas "de toutes les choses qui sont justement assujetties à celui qui les a faites et qui les maintient perpétuellement dans l'être" ¹⁹ . Cette autorité est celle de Dieu, considérée comme l'origine première des êtres et la raison de leurs mouvements vers certains actes et fins ²⁰ . Le deuxième type est celui de l'autorité par droit de donation qui existe parce que celui "à qui appartiennent toutes les choses a transféré une partie de son pouvoir à quelqu'un - l'ainé et les monarques, par exemple - et lui a accordé le droit de commander" ²¹ . C'est le cas de l'autorité civile ou de l'autorité paternelle que les détenteurs ne possèdent pas par eux-mêmes mais comme délégation de l'autorité par excellence. L'autorité du législateur humain est une autorité déléguée; la loi qu'il fait sera une loi véritable et le devoir que son autorité institue sera un vrai devoir dans la mesure où cette loi et ce devoir s'accordent, d'une certaine façon, à la loi et à l'autorité exemplaires. Le troisième type

signalé par Locke est celui du droit par contrat, c'est-à-dire lorsque quelqu'un se soumet volontairement à un autre ²². Ce type complète les cas possibles de droit, mais il ne nous intéresse pas particulièrement ici.

Le thème de l'autorité du législateur et celui du devoir d'obéissance des sujets soumis à un pouvoir légitime peuvent être étudiés aussi dans le cadre de la loi naturelle, où la relation entre le pouvoir d'une autorité et le devoir d'assujettissement des subordonnés s'exprime de la façon la plus éminente. Puisque Dieu est l'auteur de la nature et son législateur, sa loi pour les créatures - la loi naturelle - est le fruit d'une intelligence et d'une volonté parfaites; il est aussi l'autorité par excellence à laquelle tout est subordonné. Les aspects concernant l'obligation dans le cadre de la loi civile servent à Locke d'approche aux thèmes de la loi naturelle.

Si l'obligation civile qui nous lie au législateur provient de la légitimité de son autorité et du droit - par délégation de Dieu - qu'il possède sur nous, l'obligation naturelle qui nous lie à Dieu provient de deux sources: "partiellement de la sagesse divine du législateur" - ce qui garantit la justice des contenus de la loi - "et partiellement du droit

qu'un créateur a sur ses créatures"²³, d'où résulte la légitimité de son pouvoir.

La loi est, dans le cas de la loi naturelle, un acte de l'entendement et de la volonté de Dieu. En raison de la perfection qui appartient à l'agir divin, la cause finale de la loi naturelle doit être le bien naturel de la créature et certainement le chemin par excellence de perfection de son être. Donc, rien n'est plus raisonnable pour l'homme que de conformer ses actions aux desseins de la sagesse suprême²⁴.

D'autre part, la légitimité de l'autorité de Dieu ne peut pas être mise en cause, parce qu'Il est non seulement ordonnateur des choses mais créateur de leur être, de manière que toute obligation se résout, en dernier lieu, dans son autorité²⁵:

"...nous devons, dit Locke, nous montrer obéissants à l'imperium de sa volonté parce que notre être et notre agir dépendent de son vouloir du moment que nous les avons reçus de Lui; de manière que nous devons observer les limites qu'Il prescrit..."²⁶.

La relation entre Dieu législateur, la loi naturelle, l'être de la créature, ses fins et ses actes convenables expriment une continuité et une adéquation nécessaires.

L'obéissance due à ce qui est voulu par ce pouvoir universel qui réside en Dieu apparaît comme la première responsabilité à laquelle nous lie la loi naturelle²⁷. L'obligation est comme le premier effet de la loi, un effet nécessaire

et immédiat qui exprime un caractère essentiel de toute loi: il n'y a pas de loi véritable sans une certaine nécessité d'agir ou de ne pas agir qui suit sa mise en vigueur.

La deuxième responsabilité à laquelle la loi nous oblige, et qui est son deuxième effet, est celle de l'acceptation de la peine qui suit le manquement au devoir d'obéissance²⁸. Locke ne s'étend pas davantage sur cet effet de la loi: il signale seulement que le refus d'agir en conformité avec la raison et suivant la volonté de l'autorité correspondante comporte un châtement. Le châtement est, comme l'obligation, un trait essentiel de la loi et pour ceci un effet qui procède d'elle, bien qu'il ne soit pas un effet exclusif de la loi. Dans ce cas l'effet n'est pas immédiat ni direct parce qu'il apparaît seulement avec la désobéissance aux actes ordonnés par la loi et il dépend en partie évidemment de ceux à qui il appartient de l'appliquer.

L'obéissance est, contrairement au châtement, un effet direct et exclusif de la loi. L'obéissance résulte d'une obligation qui en appelle à la conscience du sujet. Ce n'est pas la peur du châtement dit Locke qui nous oblige, mais l'appréhension rationnelle du bien; et c'est pour cela que notre conscience est capable de juger nos actions, de signaler notre culpabilité et de reconnaître la justice du châtement correspondant²⁹. L'appréhension rationnelle du

bien apparaît ici, sans se substituer à l'autorité du législateur, comme une autre cause de l'obligation, liée cette fois à un principe intrinsèque de l'être humain. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

Les thèmes exposés par Locke sont, dans l'ensemble, orientés de façon à montrer le rôle et l'importance du législateur dans la formulation de la loi et à préciser les fondements de l'obligation naturelle. Il s'agit d'un exposé en grande mesure préparatoire à ce qui nous paraît être l'explication centrale du VI^e essai concernant les différents niveaux de promulgation de la loi et les sources de l'obligation, qui sont intégrés mais non confondus dans la formulation de la loi naturelle.

Les conditions de la légitimité de l'autorité, l'autorité comme source de l'obligation, le rôle de la volonté dans la formulation de la loi et les effets de la loi sur les sujets sont les points principaux sur lesquels s'articule l'exposé de notre auteur, qui souligne davantage la dimension juridique de la loi naturelle.

Les deux premiers points conduisent Locke à montrer la légitimité évidente du pouvoir de Dieu et son droit à imposer une loi aux êtres créés; le thème de la volonté permet de préciser sa nature de cause formelle de la loi; les aspects que Locke signale comme les responsabilités

des sujets servent à esquisser le rôle de la raison comme une cause de l'obligation et à montrer le caractère de nécessité que possède la loi.

1.5. Les sources de l'obligation naturelle

1.5.1. La distinction entre l'obligation "effective" et l'obligation "terminative"

A ce point de son exposé sur l'obligation, Locke introduit une distinction majeure pour la compréhension de sa théorie. Au sujet de l'obligation dit notre auteur, "certaines choses obligent "effective" et d'autres seulement "terminative""³⁰. John Lenz a mis en relief l'importance de ce passage des Essays³¹. John Colman, pour sa part, reprend l'analyse de Lenz, soulignant la valeur de la distinction de Locke comme un instrument d'interprétation de sa théorie de la loi³². Nous pensons que la distinction de Locke résume dans une formule concise des aspects de la théorie de la loi naturelle qui apparaissent avec une clarté suffisante dès les premiers paragraphes du premier essai et tout particulièrement dans sa définition de la loi naturelle.

L'obligation "effective", dit Locke, désigne ce qui est la première cause de toute obligation, dont surgit la cause formelle de l'obligation, à savoir, la volonté d'un supérieur³³. Considérant la loi en général, le texte fait

référence à la cause par laquelle un jugement pratique élaboré par l'intellect du législateur devient une loi. Même dans le cas où ce jugement serait non seulement honnête mais nécessaire au bien commun des sujets, il ne dépasserait pas sa condition de jugement pratique individuel à moins que le législateur veuille l'imposer comme un devoir. Ce vouloir est un acte de la volonté qui donne la forme de loi à l'acte de l'entendement.

Autrement dit, l'acte de l'intelligence qui formule une proposition adéquate au bien ne suffit pas à la constitution totale de l'être de la loi; il faut encore que cette proposition puisse être imposée à la communauté par un acte de la volonté du législateur qui prend précisément la forme d'une loi. On peut dire que l'acte de la volonté de l'autorité engendre chez les sujets l'obligation d'agir d'une manière déterminée parce que, à partir de cet acte, l'être de la loi se trouve constitué; dans ce sens, la volonté de l'autorité légitime peut être considérée comme la source de l'obligation.

Mais le texte de Locke vise fondamentalement le cas de la loi naturelle, où est présente une dualité dans la production de la loi qui n'apparaît pas dans la loi civile et que Locke essaie d'expliquer avec sa distinction entre ces deux manières d'obliger, "effective" et "terminative".

Ainsi, la cause première de l'obligation produite

par la loi naturelle est la volonté de Dieu, cause formelle de la loi ³⁴. "Nous sommes obligés de faire quelque chose parce que celui qui nous gouverne le veut" ³⁵; et l'exercice de ce commandement est l'oeuvre de Dieu.

On peut dire de même que cette classe d'obligations résulte de l'étude de la loi naturelle sous l'angle du législateur. La loi naturelle est une norme impérative parce que la volonté de Dieu veut que l'homme réalise certains actes et en évite certains autres selon leur conformité avec la nature rationnelle.

Mais, une dualité tout à fait particulière existe dans la promulgation de la loi naturelle. La loi est, en même temps, le résultat d'un acte de la volonté divine et un acte de la raison humaine. Locke essaie d'expliquer cette dualité en distinguant deux formes d'obligation: "effective" et "terminative".

Le deuxième terme de la distinction de Locke constitue l'élément théorique indispensable pour expliquer la manière par laquelle l'obligation "effective" de la loi naturelle se manifeste dans la créature. L'obligation "terminative" "désigne ce qui prescrit la manière et la mesure d'une obligation et de notre devoir; elle n'est autre chose que la déclaration de cette volonté - Locke se réfère à la volonté indiquée comme première cause de l'obligation, i.e. la volonté de

Dieu - que nous appelons, d'un autre nom, loi" ³⁶ .

La volonté de Dieu d'obliger l'homme à réaliser certains actes s'exprime par une règle d'opération propre à l'homme et co-naturelle à son être. L'être de la créature rationnelle détermine la modalité et constitue les limites dans lesquelles se fait connaître la volonté de Dieu quant aux actes que l'homme doit réaliser ou éviter. La règle d'opération est, pour le sujet rationnel une loi de sa nature; du point de vue de Dieu, elle est la forme au moyen de laquelle sa volonté se manifeste dans les choses créées. La loi naturelle dit Locke, est une "declaratio" de la volonté divine, l'expression concrète et particulière correspondant à chaque être - du vouloir du législateur universel.

On peut dire selon les termes de Locke que "nous sommes obligés vis-à-vis de Dieu parce qu'Il le veut, mais c'est la déclaration de sa volonté qui délimite notre obligation et la raison de notre obéissance, puisque nous ne sommes obligés que par ce que le législateur a fait connaître d'une façon ou d'une autre et promulgué comme sa volonté" ³⁷ .

1. 5. 2. Promulgation de la loi et sources d'obligation.

Le thème de la promulgation de la loi, facilement explicable dans le cas de la loi civile, présente quelques

difficultés quand il s'agit de la loi éternelle et la loi naturelle. En raison de ces difficultés la promulgation de la loi a été un des thèmes auxquels Francisco Suarez consacre une attention spéciale³⁸, semblable à celle d'autres auteurs de la seconde scolastique. Nous trouvons aussi la promulgation étudiée comme un point particulier dans le Traité de la loi de saint Thomas³⁹.

Dans l'essai VI, Locke reprend le même problème se référant particulièrement cette fois à la loi naturelle, problème que notre auteur explique par la distinction entre l'obligation "effective" et "terminative".

La promulgation de la loi civile peut être définie comme l'acte par lequel le législateur porte le texte de la loi à la connaissance des sujets; le législateur est la cause immédiate et exclusive de la loi. La promulgation de la loi naturelle, par contre, présente une double origine, une espèce de dualité de cause qui exige une explication particulière. Soulignons que Locke opère dans le cadre d'une conception analogique de la loi où la loi civile agit comme l'un des analogues; de sorte que la promulgation, caractère essentiel à toute loi, se réalise d'une manière distincte dans la loi positive et dans la loi naturelle.

Dans la loi naturelle nous avons d'abord une cause première de la loi que Locke place, suivant la tradition de

l'Ecole, en Dieu. En Dieu réside la raison dernière de l'existence de la loi et la source première de l'obligation que la loi engendre; dans ce sens la volonté de ce législateur oblige "effective". Mais Dieu ne promulgue pas cette loi de la même manière que le législateur humain, agissant extrinsèquement sur les sujets qu'il gouverne, mais de manière intrinsèque à chaque être; particularité qui est propre et exclusive de la relation autorité-sujet existant entre un Dieu créateur et ses créatures. Le législateur universel a une façon particulière de manifester sa loi; Il le fait dans l'âme de la créature rationnelle et sous la forme de principes d'action qui obligent à agir conformément à sa nature spécifique. Cette manière d'obliger est celle que Locke appelle "terminative" et qu'il identifie précisément à une déclaration de la volonté divine.

Il y a donc dans la loi naturelle une cause immédiate de la loi, un certain mode de promulgation défini par la nature de la créature. Ceci complète la dualité dans la promulgation de la loi à laquelle nous faisons référence et que Locke explique avec sa distinction. Le point de référence de l'agir moral est la propre nature humaine. Les jugements moraux que l'homme produit se réfèrent à son être essentiel, parce que ce qui, chez l'homme, peut se constituer en règle et mesure de son agir est la structure fondamentale de son

être que nous appelons précisément nature humaine. Autrement dit, "la nature humaine est à la source de la règle fondamentale de l'agir humain, parce qu'étant ce qui constitue l'homme comme homme, elle est le critère de ce qui correspond à l'homme comme tel" ⁴⁰ .

Cette structure essentielle, d'autre part, ne constitue pas un mécanisme d'impulsions et de mouvements sans orientation déterminée, mais une dynamique naturelle propre de la nature, rationnelle visant la réalisation des fins qui comportent en dernier lieu la perfection du sujet. Autrement dit, la réalisation des fins naturels coïncide avec le maximum de sens et le maximum de plénitude possible dans la vie de l'homme autant au niveau individuel que social.

Locke souligne l'existence d'un dynamisme essentiel de tous les êtres vers leurs fins propres, dans le premier essai: les choses suivent, un plan de développement, un modèle d'existence qui constitue une loi d'opération stable et appropriée à leurs natures respectives ⁴¹, de sorte que chaque être réalise à sa manière et selon ses potentialités la fin pour laquelle il a été créé ⁴² .

Les êtres créés agissent dans la direction de leurs fins spécifiques. Chez les êtres non rationnels ce mouvement se réalise d'une manière spontanée suivant une impulsion irrésistible. Chez l'être rationnel, hormis les fonctions

soumises à l'ordre de la nécessité, le mouvement vers sa fin est médiatisé par la raison. Cette médiation de la raison et la liberté que caractérise l'agir humain sembleraient occulter ce mouvement. C'est pour cela que Locke souligne, dans le premier essai, l'existence d'une loi naturelle pour l'homme, en référence à une règle d'action que possèdent, de toute évidence, tous les autres êtres existants: il n'est pas raisonnable de penser que seul l'homme soit venu à l'existence sans une règle pour ses actions ⁴³.

Cependant, ni cette médiation de la raison, ni la diversité des opinions des hommes concernant la loi naturelle, ni les erreurs dans la formulation de la loi (aspects soulignés fréquemment par Locke), n'excluent l'existence des fins naturelles à l'homme, lesquelles opèrent comme centres d'attraction de son agir. La conformité et la non conformité que la raison est censée découvrir dans les actes humains se réfèrent à l'adéquation de ces actes aux fins de la nature rationnelle. De cette adéquation dépend l'agir droit, qui est synonyme de bien agir ou d'agir conformément au bien du sujet.

D'autre part, ce mouvement vers le bien propre n'est pas perçu par la créature rationnelle d'une manière indifférente, mais plutôt comme une exigence, un devoir-être. Puisque de l'obtention des fins naturelles dépend la perfection de l'être, celles-ci ne peuvent être considérées que comme

des devoirs. A la fin du quatrième essai Locke signale, suivant la doctrine de saint Thomas, trois groupes de devoirs primordiaux nés des exigences inhérentes à la nature humaine ⁴⁴, thème auquel nous avons fait référence dans le chapitre précédent.

1. 5. 3. Jugement de la raison et obligation

Si l'obligation "effective" regarde la loi naturelle du point de vue du législateur, l'obligation "terminative" décrit la loi et sa force coercitive dans la sphère du sujet.

Locke affirme que l'obligation terminative désigne ce qui prescrit le mode et la mesure d'une obligation et de notre devoir; ceci n'est autre chose que ce que nous appelons loi; dans ce cas particulier, la loi naturelle. La loi étant une mesure de l'agir, elle prescrit ou ordonne des actes convenables à la nature de cet être. Cette manière d'obliger est celle que Locke signale par l'expression obligation "terminative".

Dans ce cadre d'explication l'obligation de la loi naturelle apparaît associée à la nature humaine de deux points de vue différents. Si nous prêtons attention à l'expression "terminative" ou délimitation, la nature rationnelle constitue le point de référence nécessaire pour préciser les obligations auxquelles l'homme est assujetti. Dans ce sens la nature se présente comme le fondement de la conformité - convenientia - que la raison

découvre dans les actes.

Si nous prêtons attention au caractère d'obligation et de prescription contenu dans le texte de Locke, nous ne parlons plus de la nature en tant que fondement mais de la capacité qu'il y a dans la nature rationnelle de distinguer entre ce qui convient et ce qui ne convient pas et de prescrire qu'en fonction de cette distinction quelque chose doit être fait ou évité. Dans cette perspective la loi prescrit et elle oblige ainsi à un agir déterminé. La loi naturelle est "fixa et aeterna morum regula quam dictat ipsa ratio" ⁴⁵, expression qui souligne son caractère impératif. Autrement dit, la raison naturelle dicte la loi naturelle et l'effet immédiat qui suit ce jugement est d'exiger l'accomplissement de ce qui a été prononcé. Dans le VI^e essai Locke affirme que ce n'est pas la peur du châtement qui nous oblige à une action déterminée mais l'appréhension rationnelle du bien ⁴⁶. D'autre part, parce que la loi est en effet une règle qui oblige de façon immédiate à l'agir, elle est en même temps une norme pour la conscience qui juge sur ce qui a été fait et accuse ou acquitte en fonction du mandat de la loi ⁴⁷.

L'obligation "terminative" qui représente essentiellement un point de vue à partir duquel on peut étudier l'obligation de la loi naturelle - celui du sujet - , ne consiste pas simplement dans une pure délimitation de l'espace

de l'obligation fondée sur la nature humaine comme semble l'affirmer John Colman ⁴⁸, mais quelque chose de plus; le jugement de la raison qui exprime le contenu de la loi (faire telle chose ou s'éloigner de telle autre) inclut une note effective d'obligation. Quand la raison se prononce sur la conformité d'un acte avec la nature rationnelle, elle dicte qu'en raison de cette conformité cet acte doit se réaliser.

Quant à l'expression de Locke "sed recti ratio nos obligat" qui confirme à notre avis la note obligatoire du jugement de la raison, J. Colman l'associe à un autre aspect de l'exposé de Locke.

Ce commentateur affirme: "Locke is talking here of the difference in situation between a captive forced to obey a pirate and a person who owes allegiance to a ruler. Thus the rational apprehension of what is right which announces that we are under an obligation does ~~not~~ refer to some intrinsic quality of rectitude belonging to the content of our obligation. Rather it refers to the right belonging to the superior to whom we are subject" ⁴⁹.

Il est vrai que l'expression de Locke apparaît à l'occasion d'une distinction entre l'obéissance à une autorité légitime et l'obéissance à celui qui s'impose par la force; mais l'utilisation par Locke de cette expression à cet endroit particulier de son exposé ne réduit pas, il nous semble, sa

valeur de principe général. D'autre part, le concept de raison droite suppose en effet une dimension qualitative fondée sur les premiers principes pratiques et sur l'accord de l'agir avec ces principes.

Un autre point où apparaît le thème de l'obligation et qui constitue un sujet de dissension entre les interprètes est celui de la définition de la loi naturelle de Locke. Selon l'avis de certains, la définition de Locke présente une ambiguïté liée précisément aux sources de l'obligation.

Reprenons la définition de notre auteur: "Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens" ⁵⁰. L'ambiguïté se trouverait dans la dernière partie de la définition de Locke: "eoque ipso jubens aut prohibens" se réfère-t-il à "cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans" ou à l'autre source possible d'obligation à savoir, "ordinatio voluntatis divinae"? Dans l'édition du texte de Locke, von Leyden traduit: "...this law of nature can be described as being the decree of the divine 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" ⁵¹. Celle-ci est la traduction qui nous semble correcte.

Contrairement à ceci, John Lenz signale qu'autant dans l'original que dans la traduction de von Leyden la phrase est définitivement ambiguë parce que "eoque ipso" peut se référer aussi au décret de la volonté divine: "it can also mean that "the very reason" the law is commanding is that it is a decree of the divine will capable of being known by man and specifying what his obligations are" ⁵² . Même si Lenz est d'avis que c'est le sens qu'il faut retenir du latin, il ne peut faire autrement que d'admettre que la lecture de von Leyden peut être exacte: "I must admit that this sentence, by itself at any rate, can be taken to mean that "the very reason" for the commanding force of the law is its conformity with rational nature" ⁵³ .

A l'appui de son interprétation Lenz mentionne l'opinion de Locke, plusieurs fois réitérée, que la force obligatoire d'une loi réside précisément dans le fait qu'elle a son origine dans la volonté d'un supérieur; il rappelle aussi que Locke, dans le premier essai, conteste l'expression dictatum rationis pour se référer à la loi naturelle, considérant que la raison n'est pas l'auteur de la loi mais son interprète ⁵⁴ .

L'interprétation de John Colman se situe dans la même optique et suit de très près les commentaires de Lenz ⁵⁵ .

Sans entrer dans le détail des discussions des

commentateurs du texte de Locke, il nous semble que la difficulté majeure dans les interprétations de Lenz et de Colman réside dans le fait que les aspects contenus dans la définition de Locke, à savoir le décret de la volonté divine et la convenance ou non convenance avec la nature rationnelle que la raison découvre dans les actes, sont prises comme des expressions représentatives d'une conception volontariste de la loi et d'une conception intellectualiste respectivement, et apparemment irréductibles à toute autre explication.

La lecture que font Lenz et Colman de la définition de Locke est un effort pour accorder cette définition avec la théorie de la loi de notre auteur qu'ils considèrent comme un héritage de la tradition volontariste. Si l'obligation de la loi résidait de quelque manière dans sa conformité avec la nature humaine, affirme Lenz "we would have at least one time where Locke slipped into taking a position alternative to his voluntarism" ⁵⁶. Dans ce cas l'interprétation juste serait celle de von Leyden qui affirme l'existence dans la théorie de Locke de deux explications alternatives - et peut-être contradictoires - au sujet de l'origine et du fondement de la loi: une de caractère volontariste et l'autre de caractère intellectualiste ⁵⁷.

Notre traduction de la définition de la loi naturelle de Locke coïncide avec celle de von Leyden. C'est la

raison pour laquelle nous croyons que l'expression controuersée - eoque ipso - s'applique à la conformité avec la nature rationnelle. Locke affirme en effet qu'il y a dans la loi naturelle la force d'obliger ou d'interdire la réalisation d'actes en fonction de leur conformité ou de leur désaccord avec la nature rationnelle. Mais ceci ne signifie pas nécessairement que Locke se rallie à une position intellectualiste selon laquelle tout le fondement de la loi naturelle et sa force obligatoire résiderait dans la nature humaine. Cette même observation peut être faite dans le sens contraire: l'affirmation selon laquelle la loi naturelle est un décret de la volonté divine ne réduit pas toute la bonté ou la méchanceté des actes humains à la volonté absolue - et arbitraire - de Dieu. Entre ces deux extrêmes il y a de la place pour des positions plus équilibrées qui définissent la loi naturelle à partir de ses principes constitutifs multiples. Nous croyons que c'est le cas de Locke dans la grande tradition scolastique.

Ces deux perspectives apparaissent intégrées dans la définition de la loi naturelle de Locke; elles sont signalées aussi, dans le VI^e essai, par la distinction entre une forme "effective" de l'obligation et une forme "terminative". Nous reprenons maintenant quelques-unes des explications que nous avons avancées.

L'obligation "terminative" caractérise la loi naturelle qui comme telle n'est pas en Dieu mais dans l'homme.

Si elle est dans l'homme et si elle est pour lui une règle de ses actes, la loi ne peut pas avoir une autre origine immédiate que la raison humaine. La fonction de la loi consiste à diriger l'homme vers la réalisation de ses fins naturelles: donc l'exercice de la raison consistera à déterminer l'accord ou le désaccord qui existe entre les actions à réaliser et la nature humaine. L'effet qui résulte de ce processus est un dictamen qui non seulement dirige l'action mais qui oblige à l'exécution; autrement la loi naturelle ne serait pas une règle de l'agir.

Tout ce processus de production de la loi, vu du point de vue du sujet, est résumé dans la définition de la loi naturelle de Locke. Le fait que la loi naturelle soit considérée dans la cadre de l'obligation "terminative" nous indique qu'il y a en elle une façon particulière d'obliger, qui n'est pas proprement celle de Dieu mais qui résulte d'un jugement de la raison.

La loi de l'agir de l'homme est en effet une règle prononcée par la raison qui détermine des exigences qui ont leur origine dans les profondeurs de la nature humaine ⁵⁸. L'obligation à laquelle nous sommes sujets a son fondement immédiat dans la constitution essentielle du sujet. Ceci est affirmé par Locke quand il écrit: "il me semble que certains traits des choses sont immuables et que certains

devoirs ont leur origine dans une nécessité, de manière qu'ils ne peuvent être autres que ce qu'ils sont... L'homme étant ce qu'il est...certains devoirs précis s'ensuivent comme une conséquence nécessaire de sa propre constitution native..."⁵⁹ . Ce sont précisément ces devoirs ou obligations qui sont l'objet de la raison dans sa tâche de formuler la loi.

Mais l'être de la loi ne se réduit pas au jugement de la raison; la force obligatoire de la loi ne provient pas exclusivement du dictamen de la raison. C'est une conséquence de la structure essentielle de l'être rationnel et de sa dépendance d'une volonté créatrice.

La loi naturelle n'est pas en Dieu mais en l'homme; mais elle est, en l'homme, comme une déclaration de la volonté de Dieu.

La création de l'homme avec les caractéristiques particulières propres à sa nature suppose que Dieu se constitue en législateur des actes de cette créature: Il oblige l'homme à agir conformément aux exigences de sa nature. Celle-ci est le fondement immédiatement de la bonté ou de la méchanceté de ses actes.

La manière particulière d'être et d'agir de l'homme est une création libre de Dieu. Dieu pourrait avoir créé l'homme différemment, avec d'autres caractéristiques essentielles, mais une fois qu'il est créé, l'ordre des devoirs

découle de la structure de son être" ⁶⁰ . Une expression qui, avec des différences minimales, se répète dans une autre partie du VI^e essai: "d'accord avec sa sagesse infinie et éternelle Dieu fait l'homme de telle manière que ses obligations découlent nécessairement de sa propre nature" ⁶¹ .

C'est en relation avec l'acte de création de cette nature particulière de l'homme que s'exerce la volonté de Dieu qui ordonne de faire ce qui est bon et ce qui est mauvais. Dans le jugement de la raison qui prescrit l'action à réaliser ou à éviter est aussi présente la volonté d'obliger l'homme à faire le bien et à éviter le mal selon la convenance ou la non convenance avec l'essence de la nature rationnelle.

La présence de la volonté de Dieu confirme en outre le caractère de loi de la norme naturelle.

En effet, la loi ne peut consister seulement en un jugement rationnel, parce que, dans ce cas, elle manquerait des traits qui appartiennent essentiellement à toute loi; elle ne serait pas une loi véritable. La loi requiert - comme nous l'avons vu entre les éléments doctrinaux que Locke développe à la fin du IV^e et au commencement du VI^e essai -, l'existence d'un mandat ou une interdiction provenant de la volonté d'un supérieur. Autant la volonté d'une autorité légitime que la manifestation de cette volonté au sujet

des actes des sujets sont des conditions nécessaires pour la constitution d'une loi. Sans considérer la volonté législative de Dieu on ne pourrait pas parler de la loi naturelle en termes d'un élément de nature juridique.

Raison humaine et volonté divine sont intégrées dans l'unité de la loi naturelle. Il y a en effet un dictamen de la raison qui prescrit les actes à réaliser ou à éviter en fonction de leur accord avec la nature humaine. Parce que ce dictamen est l'effet d'une capacité inhérente à la nature et orientée à l'agir, que nous appelons lumière naturelle, le jugement de la raison oblige de manière immédiate ou prochaine.

Mais dans le jugement de la raison est présente aussi la volonté de l'autorité créatrice de la loi, c'est-à-dire Dieu, qui oblige à la réalisation des actes que la raison dicte.

Il faut dire que chez Locke - comme d'autre part chez les membres de l'Ecole dans la ligne saint Thomas-Suarez - l'exercice de l'autorité de Dieu en tant qu'auteur de la loi naturelle ne présente aucun problème. Dieu est le créateur de la nature par un acte libre de sa volonté et le législateur dans lequel l'être et l'agir de toutes les créatures ont leur principe.

Là où les problèmes surgissent c'est dans la considération de la loi naturelle comme un acte de la raison humaine

On pourrait dire que, historiquement, les divergences les plus importantes sur la constitution de la loi résident précisément dans le rôle que les auteurs assignent au jugement rationnel qui prononce la loi. Nous voulons préciser davantage ce point.

Affirmer que la loi naturelle appartient à la raison ou qu'elle est l'expression de la nature rationnelle peut avoir deux sens différents; chacun coïncide avec une des deux positions théoriques possibles. La première position résulte de la considération de la nature rationnelle en elle-même. Cette position soutient qu'en raison de l'essence de l'être rationnel, certaines actions lui conviennent et d'autres non. Ici, la loi naturelle exprime simplement une série de relations nécessaires entre la nature de l'homme et ses actes. De telles relations proviennent de la structure particulière de la nature humaine qui demande certaines choses et en récuse d'autres. Dans un sens analogue nous disons que le froid convient à l'eau et que la chaleur ne lui convient pas.

Comme conséquence de ceci, les actions qui résultent de l'accord ou du désaccord avec la nature rationnelle doivent être considérées comme intrinsèquement bonnes ou mauvaises, indépendamment de tout jugement ou volonté extérieure, avant toute intervention de l'autorité, fût-elle l'autorité de Dieu. Les actes humains sont mauvais dans la mesure où ils contredisent la nature humaine et ils sont bons

dans la mesure où ils s'accordent avec elle, de sorte qu'autant l'interdiction que la réalisation d'une action résultent de la nature elle-même et ceci indépendamment de toute autorité.

La nature humaine conçue comme rationnelle constitue la norme véritable d'après laquelle il est possible de distinguer le bien naturel du mal naturel. Par conséquent la force obligatoire de la loi naturelle ne vient pas de l'autorité divine mais de la nature propre de l'homme ⁶².

Même si cette position théorique présente des variations plus ou moins importantes selon les auteurs, l'identification de la loi naturelle avec la nature rationnelle demeure un point commun. La forme plus élaborée de cette conception - dont nous exposons les lignes les plus générales - se trouve chez Gabriel Vazquez (1551-1604). La théorie du droit naturel de Grotius, en ce qui regarde ce point, aurait sa source la plus importante précisément chez Vazquez, sans écarter plusieurs autres auteurs de ceux que Kohler a appelé les "Magni Hispani" ⁶³.

Retenons en particulier que, pour cette position, ni la raison ni la volonté divine ne sont les critères principaux du bien et du mal, mais quelque chose qui précède ces deux, à savoir la nature des choses elles-mêmes: "...avant tout mandat, avant toute volonté et même avant tout jugement il y a une règle d'action qui est constituée par la nature... . Cette règle ne peut être autre que la nature rationnelle, laquelle est en

elle-même non contradictoire. Nous disons donc, que la loi naturelle de la créature rationnelle est sa nature elle-même en tant que rationnelle; elle est la règle première du bien et du mal" ⁶⁴ .

La conséquence nécessaire d'une identification de la loi naturelle et de la nature rationnelle, est la rupture de la relation de dépendance qui existe entre l'acte moral et la volonté de Dieu législateur. "Même si la raison divine est la mesure de toute rectitude, elle n'est pas cependant la source première et la cause de l'interdiction d'où provient la méchanceté de l'action, parce que supposant le cas impossible que Dieu ne le jugerait pas ainsi et que nous garderions l'usage de la raison, le péché resterait toujours un péché. Une chose n'est pas toujours un péché parce que Dieu le reconnaît ainsi mais au contraire" ⁶⁵ .

Dans un même ordre d'idées Grotius a pu formuler son hypothèse connue sur la validité du droit naturel même dans le cas où Dieu n'existerait pas ⁶⁶ . Indépendamment de la véritable intention de Grotius, il est certain que dans le cadre d'un tel intellectualisme extrême, la raison naturelle ne peut être perçue autrement que comme l'auteur véritable de la loi de la nature. Locke se réfère certainement à cette interprétation lorsqu'il conteste, dans le premier essai, l'expression dictatum rationis.

La deuxième position théorique concernant la constitution de la loi soutient, comme la première, qu'il y a en effet des actions intrinsèquement bonnes ou mauvaises. Mais la loi ne consiste pas dans une série de connexions nécessaires de la nature humaine parce qu'elle n'est pas une mesure des faits mais une norme d'action voulue obligatoire par Dieu et découverte par la raison. La nature de l'homme considérée comme telle est le fondement de la loi mais n'est pas la loi elle-même. A proprement parler "la loi naturelle n'est pas le fait que la nature humaine soit telle qu'elle est mais les conséquences normatives nécessaires qui en dérivent étant donné son caractère rationnel; ces normes d'action sont des jugements que la conscience humaine signale comme des préceptes obligatoires. On distingue ainsi la loi naturelle elle-même de son occasion, qui est précisément le fait que l'homme a été créé tel qu'il est" ⁶⁷ .

Nous ne cherchons pas à donner une explication détaillée des positions théoriques mentionnées; nous nous limitons aux aspects qui ont une relation directe avec le thème de la constitution de la loi exposé dans les Essays.

Le plus important à retenir de cette deuxième position c'est le fait que la nature humaine n'est pas proprement la loi mais plutôt le fondement du mandat ou de l'interdiction contenue dans le jugement de la raison qui exprime la loi. Ce

jugement, s'il est droit, est en même temps l'expression d'un ordre voulu par le créateur de la nature d'après les conséquences qui proviennent de la structure essentielle de l'homme. Autrement dit, la loi naturelle "est le dictamen naturae rectae rationis, l'ordre donné par la nature par le truchement de la droite raison" ⁶⁸. Ceci est la position de saint Thomas, de Suarez et aussi de Locke.

La distinction entre ces deux alternatives et la prise de position de Locke sont présentes dans les Essays.

Dans le premier essai, Locke conteste partiellement l'expression dictatum rationis appliquée à la loi naturelle ⁶⁹. Dans le VII^e essai, au contraire, notre auteur affirme que la raison dicte la loi naturelle: la loi est une règle éternelle "quam dictat ipsa ratio" ce qui veut dire que la loi est en effet un dictamen rationis ⁷⁰. W. von Leyden signale cette apparente contradiction dans le texte de Locke et il l'attribue dans chaque cas à l'effort de Locke pour mettre en relief les aspects volontaristes et intellectualistes de sa théorie; tout ceci dans la recherche d'un équilibre assez précaire ⁷¹.

Nous croyons qu'il n'y a pas dans le texte de Locke un tel mouvement pendulaire mais un exposé qui reprend d'une façon plus ou moins explicite des thèmes qui sont déjà des acquis de la théorie de la loi de l'Ecole. Les termes de la contradiction apparente de Locke expriment en réalité les deux façons de considérer la constitution de la loi natu-

relle que nous avons décrites plus haut. L'expression dictatum rationis peut être comprise de deux manières différentes selon l'une ou l'autre des positions théoriques signalées. Dans le premier essai, Locke conteste que la loi soit un dictamen de la raison si par ceci on veut affirmer que la raison établit la loi en formulant des prescriptions propres et indépendantes de tout critère extérieur à la nature rationnelle. La loi n'est pas un dictatum rationis si la raison est considérée comme la source déterminante du bon ou du juste, du mauvais ou de l'injustice, excluant toute volonté - même celle de Dieu - . Grotius par exemple, soutient que le droit naturel est un dictamen de la recta ratio qui découle de principes internes de l'homme ⁷² et qui garderait toute sa validité même si Dieu n'existait pas. Il est certain que l'élimination de Dieu est une hypothèse, mais une hypothèse qui compte dans la signification de sa théorie; c'est la nature de l'homme qui précède la raison et la volonté de Dieu comme critère premier de la bonté ou de la méchanceté des actes. La fonction de l'autorité divine est réduite à ordonner ou à interdire ce qui déjà, par lui-même et indépendamment de Dieu, est bon ou mauvais selon qu'il s'accorde avec la nature rationnelle ou qu'il la contrarie ⁷³ .

Même si elle est dirigée dans ce cas contre Grotius, la critique de Locke vise une position théorique qui dépasse le cadre particulier de la théorie du juriste hollandais.

D'autre part, et du point de vue du caractère de cet acte de la raison il faut aussi se demander comment une faculté de notre esprit, c'est-à-dire une partie de nous-même, peut formuler une loi, quand nous savons que toute norme légale suppose une autorité, législatrice. Tous ces aspects sont d'une certaine façon présents dans le texte de Locke: "Minus recte enim mihi videtur a nonnullis dici dictatum rationis, ratio enim legem hanc naturae non tam condit dictatque quam a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam investigat detegitque, nec legis illius autor est sed interpretes....; nec enim ratio, cum facultas solum animi sit et para nostri, nobis dare leges potest" ⁷⁴ .

Dans un sens différent, la loi est en effet un précepte dicté par la raison si nous nous référons à un acte intellectuel qui contient des déterminations rationnelles dirigées à orienter l'activité de l'être rationnel en fonction d'un ordre voulu par Dieu.

La loi est un dictatum rationis parce que c'est la raison qui la prononce et qui intime, immédiatement, à l'obéissance. Mais, le dictamen de la raison n'oblige pas en tant qu'acte de la raison humaine; la force obligatoire de la norme vient de Dieu qui établit la loi comme une exigence pour la réalisation de la fin. C'est à cette origine première de la loi que Locke fait référence quand il souligne que la

raison ne fait pas la loi mais qu'elle la découvre implantée dans le cœur de l'homme. La loi est un ordre imprimé dans l'être de la créature, intrinsèque à elle, contenue dans sa structure essentielle (sa nature, le fondement de la loi) et pour cela naturelle. Elle est partie d'un ordre d'origine divine, universel et éternel - la loi est une fixa et aeterna regula - décrit par Locke dans le premier essai. La raison dicte la règle de l'agir conformément aux exigences qui ont leur fondement dans la nature humaine mais le commandement de la raison est une déclaration de la volonté de Dieu (...nihil aliud est quam declaratio istius voluntatis), et en conséquence, une loi véritable.

La deuxième partie du chapitre nous permettra d'amplifier l'explication sur la constitution de la loi, virtuellement contenue dans la distinction signalée.

2. Sources scolastiques de la théorie de Locke

Pour effectuer la comparaison de la théorie de Locke avec la pensée scolastique, nous avons divisé le thème de l'obligation, auquel Locke consacre les VI^e et VII^e essais, selon les points principaux d'après lesquels Locke articule le sujet. Cette division du thème, d'autre part, facilite la comparaison que nous voulons faire parce qu'elle comprend des unités thématiques qu'on peut retrouver aussi dans les travaux

de l'Ecole, particulièrement dans le traité, long et détaillé,
De Legibus de Francisco Suarez.

2. 1. Pouvoir légitime et obligation

Il y a entre ces deux éléments, légitimité du pouvoir et obligation des sujets, une corrélation nécessaire qui s'exprime à travers la loi. L'intention de Locke a été de montrer comment cette relation constitue non seulement un principe régulateur de l'ordre civil mais aussi, un principe de l'ordre moral naturel ayant son fondement en Dieu.

Nous avons vu que le thème de l'obligation débute avec une définition de l'obligation en général; Locke se sert de la définition de l'obligation civile utilisée par les juristes et l'applique au cas de la loi naturelle, l'ayant trouvée utile pour décrire tout type d'obligation.

L'intention de Locke ne vise pas tant à démontrer l'existence d'une obligation naturelle qu'à déterminer de quelle manière et jusqu'à quel point la loi naturelle oblige (...quomodo et quantum obligat lex naturae)⁷⁵. Lier les sujets, imposer une obligation, est le propre de toute loi, une conséquence qui résulte de l'essence même de la loi. Saint Thomas affirme que le terme loi vient de "lier" parce qu'elle oblige à agir⁷⁶. Il n'est pas sûr que l'affirmation de saint Thomas représente adéquatement l'origine étymolo-

gique du mot loi. Cicéron par exemple, fait dériver le terme lex du verbe legere, choisir, ou de delectus, choix, parce que la loi suppose une certaine distribution ou une sélection comme le terme nomos dans le grec.⁷⁷ Dans le même sens s'exprime Saint Augustin qui, sous l'influence de Cicéron, soutient que le terme loi vient a eligendo. Saint Isidore de Séville pour sa part, fait dériver le terme loi de lire, parce que la loi est une norme écrite.⁷⁸

La signification signalée par saint Thomas, qui aurait été proposée originalement par Casiodoro (477/481-570), a été l'étymologie acceptée pendant plusieurs siècles, utilisée non seulement par saint Thomas et ses contemporains (saint Bonaventure et saint Albert le Grand) mais aussi par les représentants les plus importants de la deuxième scolastique.

Même si, du point de vue philosophique, cette étymologie pouvait ne pas avoir de fondement, elle a servi à tous ces auteurs comme point de départ de leurs investigations sur la loi et ses classes. Et ceci en raison du caractère obligatoire de la loi qui apparaît comme un des attributs essentiels, plaçant ainsi au deuxième plan l'intérêt étymologique. Suarez signale que l'origine du terme loi est incertaine et que sa connaissance n'est pas vraiment importante dans la mesure où les différentes étymologies expriment un caractère propre à la loi.⁷⁹

La nature obligatoire de la loi est évidemment l'attribut essentiel retenu par Locke dans son exposé quand il définit l'obligation comme un vinculum juris par lequel le sujet est "lié" à une certaine action. La même expression, du point de vue conceptuel, se trouve chez Suarez: "ratio etiam adiungi potest quia legis proprium est inducere vinculum et obligationem moralem" ⁸⁰.

L'obligation constitue pour Locke le résultat d'une équation de deux termes. Le premier c'est la déclaration d'un mandat ou d'une interdiction; l'autre, la volonté d'un supérieur investi d'autorité légitime qui l'impose comme une norme des actes des sujets. En effet, non seulement la forme extérieure du précepte le confirme comme loi; l'origine est aussi un constitutif essentiel qui le définit. Nous sommes obligés, dit Locke, de conformer nos actes à la règle imposée par la volonté de celui qui en ordonnant fait usage de son droit ⁸¹. L'obéissance qui en résulte est moins le fruit d'une force coercitive extérieure, et d'une certaine façon étrangère au sujet, qu'un devoir qui fait appel à sa conscience.

L'exposé de la relation entre loi et autorité n'intéresse pas Locke sinon comme un modèle qui permet d'expliquer le cadre de la loi naturelle, parce que c'est là précisément où cette relation se réalise de manière parfaite. Si le pouvoir dépend de la possession légitime du pouvoir législa-

tif, l'autorité de Dieu qui possède cette légitimité essentiellement et par droit de création est la source de notre obligation naturelle. L'explication de l'ordre juridique naturel par référence au cadre juridique civil est une caractéristique de la pensée scolastique sur la loi.

L'ordre suivi par Locke ainsi que les éléments que contient son exposé nous les trouvons par exemple chez Suarez. Se référant à l'autorité qui donne la loi Suarez énonce, sous la forme d'un principe, que "...la loi est un précepte imposé par celui qui a pouvoir d'obliger" ⁸². Un peu plus loin, quand il analyse la nature de l'acte d'ordonner, Suarez réaffirme le principe dans un texte qui ressemble à celui de Locke: "...puisque celui qui ordonne impose une obligation à un autre, il doit avoir le droit et un pouvoir supérieur sur ce dernier" ⁸³; au sujet du même point Locke signale que "personne ne peut nous assujettir ou nous obliger à moins qu'il ait droit et pouvoir sur nous" ⁸⁴.

Les textes, autant ceux de Locke que ceux de Suarez, suivent l'opinion de saint Thomas qui affirme que légiférer appartient à la personne publique qui a l'autorité ⁸⁵; Suarez a qualifié cette exigence dans la production de la loi comme un premier principe en matière de morale ⁸⁶.

Parce que la légitimité de l'autorité conditionne et confirme le caractère de loi d'un précepte, la volonté de Dieu vis-à-vis de la totalité de la création constitue une loi

à laquelle les créatures sont censées obéir et se soumettre ⁸⁷ .

Le droit de création et la sagesse infinie, attributs nécessaires de Dieu, sont le fondement dernier de cet assujettissement et de cette obéissance. Autrement dit, l'être de la créature étant le résultat d'un acte créateur de Dieu, les limites qu'Il a déterminées indiquent naturellement et nécessairement le cadre des obligations par lesquelles l'homme doit régler son agir ⁸⁸ . Locke prépare ainsi son explication centrale qui consiste à montrer de quelle manière Dieu est l'auteur de la loi naturelle.

Nous trouvons, dans le chapitre du De Legibus que Suarez consacre au thème de la loi et de l'autorité publique, des articles qui développent dans un ordre semblable et en détail les points qui apparaissent dans le texte de Locke ⁸⁹ .

Ainsi, après avoir affirmé la nécessité d'une autorité légitime pour la sanction d'une loi, Suarez se réfère à Dieu pour signaler sa qualité de législateur universel et le caractère essentiel de sa souveraineté sur les êtres créés, soulignant, ainsi que le fera Locke par la suite, le caractère "naturel" de la sujétion de l'homme à ce pouvoir universel. C'est précisément sur ces aspects que se différencient les lois divines et les lois humaines. Même si la légitimité de l'autorité agit comme principe dans tous les types de lois, la légitimité présente dans le législateur humain et en Dieu sont

de nature différente.

Suarez affirme que les lois divines (la loi naturelle comprise) ont leur origine en Dieu en tant que législateur de l'ordre qu'elles gouvernent; mais à cause de la nature unique de ce législateur elles proviennent "non seulement de celui qui possède un pouvoir public mais aussi le pouvoir suprême, par essence pour ainsi dire, puisqu'à Dieu correspond par nature l'autorité la plus haute sur toutes les choses et le plein droit de dominer autant que de gouverner et de régir; l'homme, pour sa part, est aussi soumis à Dieu par nature"⁹⁰. C'est précisément dans cette équation particulière et unique entre la souveraineté de Dieu et l'assujettissement de l'homme, que la loi naturelle et les autres lois divines trouvent leurs fondements⁹¹. Comment l'autorité de Dieu nous est-elle présente dans la loi naturelle? Chez Suarez -comme chez Locke - la réponse viendra avec l'exposé central sur le double caractère de la loi, à savoir une norme fondée sur la nature humaine et en même temps un décret de la volonté de Dieu.

2. 2. La loi et ses effets

La loi est une norme impérative formulée par celui qui a le pouvoir d'obliger. Du point de vue des actes du sujet, la force obligatoire de la loi selon Locke se concrétise par deux responsabilités ou devoirs. Le premier est celui de

prêter obéissance aux ~~commandements~~ d'un supérieur une fois sa volonté connue. Celle-ci est la conséquence immédiate de l'être de la loi, à savoir, d'engendrer chez le sujet une certaine nécessité d'agir ou de ne pas agir ⁹² .

Le deuxième devoir auquel Locke se réfère, selon ce que nous avons vu, est l'acceptation du châtement qui suit la désobéissance à la loi comme une conséquence aussi nécessaire, bien que contrairement à la première, elle ne soit pas immédiate ⁹³ . Nous parlons d'une conséquence nécessaire dans le sens que la violation de la loi rend le sujet naturellement passible de la peine correspondante en l'obligeant par la force à la reconnaissance de la norme que sa volonté ignore: "...ceux qui ne veulent pas être conduits par la raison ni reconnaître que dans les coutumes et dans la rectitude de la vie ils sont assujettis au pouvoir d'un supérieur, doivent admettre qu'ils sont contraints par la force et la punition de se soumettre à ce pouvoir et de sentir la puissance de la volonté de celui qu'ils ne veulent pas suivre" ⁹⁴ .

Les deux devoirs que mentionne Locke ne sont autre chose que des effets de la loi que notre auteur énonce du point de vue des actes du sujet. De là le nom de debitum. Dans la première partie de ce chapitre nous nous sommes référé à ces effets, suivant les expressions de la tradition, comme étant respectivement l'effet immédiat et lointain de la loi.

Le thème des effets de la loi constitue un point important, par exemple, dans l'analyse minutieuse que Suarez fait de la loi, prenant en considération les caractères essentiels et les différents points de vue à partir desquels elle peut être étudiée. Mais il faut dire que le thème se trouve déjà chez saint Thomas - et même avant lui chez Isidore de Séville ⁹⁵ - sous le titre d'actes de la loi. Ceux-ci sont au nombre de quatre: ordonner les actes qui sont bons par leur propre nature, interdire ceux qui par nature sont mauvais, permettre les actes indifférents et induire à la soumission au moyen de la peur du châtement ⁹⁶. Les trois premiers actes peuvent être assimilés en termes généraux, ainsi que Locke le fait, à l'effet d'obliger, ou dans la perspective du sujet, à la responsabilité d'obéir.

Nous pourrions multiplier les références à ce thème avec plusieurs auteurs scolastiques mais nous utiliserons surtout Suarez parce qu'il synthétise tous les efforts précédents.

Les deux devoirs auxquels nous oblige la loi selon Locke, nous les trouvons chez Suarez dans un chapitre du De legibus sur les effets de la loi. L'auteur espagnol signale que l'élément d'efficacité par excellence de la loi est l'obligation, laquelle semble être son effet essentiel ⁹⁷. Nous appellerons loi, affirme Suarez, "ce qui a une force

immédiate de mouvoir et d'obliger les subordonnés" ⁹⁸ .

C'est un effet que la loi produit par elle-même, raison pour laquelle la notion d'effet prochain lui convient.

L'obligation est un effet de la loi qui se produit avec la connaissance du précepte de la part des sujets. Pour que la loi soit pleinement constituée "il est nécessaire qu'elle ait le pouvoir d'obliger; mais la loi ne possède pas cette efficacité sans la promulgation, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a pas encore de loi véritable sans elle. La promulgation appartient aussi à l'essence de la loi" ⁹⁹ . L'obéissance attendue ne peut pas être exigée si la loi n'a pas été proposée à ceux qui sont censés lui obéir ¹⁰⁰ . Nous avons déjà indiqué que lorsqu'il expose le thème de l'obligation, Locke aussi indique cette qualité de la loi: il affirme que nous sommes obligés à l'obéissance une fois que la volonté du législateur est dûment promulguée ¹⁰¹ .

Seule la loi produit l'obligation et cette note essentielle la distingue du conseil et de l'avertissement; ceux-ci ne produisent pas l'obligation ni ne réclament la présence d'un pouvoir supérieur pour être formulés ¹⁰² .

Dans la mesure où l'obligation découle nécessairement de la loi - un dictamen de la volonté d'une autorité légitime - le précepte est la cause de notre devoir d'obéissance.

Ce devoir, que Locke énonce en premier lieu, suit la promulgation de la loi comme un effet nécessaire.

Nous avons affirmé que le deuxième est un devoir qui apparaît suite à la violation de la loi. L'Ecole le décrit comme un deuxième effet de la loi. Suarez l'appelle un effet éloigné de la loi parce que celle-ci ne le fait pas par elle-même mais elle ordonne qu'il soit réalisé ¹⁰³. Le châtement est toujours uni d'une certaine manière à toute loi, au moins dans le sens que toute transgression de la norme légale rend le transgresseur passible d'une peine ¹⁰⁴. Selon les termes de Locke, la transgression de la loi comporte pour le sujet une dette face au châtement.

Obligation et dette ou devoir sont, en dernier lieu, des concepts qui se correspondent. Locke reprend ici, par une expression différente, un thème caractéristique de l'Ecole. Mais à cette similitude entre les thèmes abordés et sur les expressions utilisées, il faut ajouter une convergence de propos, surtout si nous considérons le thème dans le cadre de la loi naturelle, ce qui est l'objectif particulier de Locke. Autant chez les uns que chez les autres on constate la préoccupation de signaler l'existence d'une nécessité qui affecte les actes de l'homme en relation avec un ordre moral naturel que la loi impose.

La loi naturelle est un précepte qui dirige efficace-

ment vers la réalisation des fins naturelles de l'homme. Pour le diriger ainsi il est nécessaire d'obliger, c'est-à-dire, d'ordonner certains actes parce qu'ils conduisent à la fin et d'interdire ceux qui en éloignent. La source du devoir est, en dernier ressort, la réalisation de la fin de la créature. Mais la fin de l'être rationnel n'est pas d'origine humaine : elle est divine et en conséquence nécessaire. Il ressort de cela que, s'il est vrai que toute loi a comme effet propre l'obligation, le devoir que produit la loi naturelle possède une note spécifique qui est celle d'être un devoir absolu. Le jugement de la raison qui détermine l'acte dû oblige en conscience. Ce n'est pas la peur du châtement - qui est un deuxième effet de la loi, celui qui complète l'efficacité du commandement - dit Locke, qui impose l'obligation mais la raison, parce que le mandat qu'elle prononce nous conduit en conscience à l'obéissance; conscience qui juge aussi sur la faute et le bien fondé de la punition ¹⁰⁵. L'obligation naturelle exprime l'assujettissement de l'être rationnel et libre à faire quelque chose et à agir de telle ou telle manière comme conséquence de la nécessité de la fin. Les actes sont dus, ils doivent exister parce que la fin voulue par Dieu doit être.

Un texte qui résume bien ces aspects, mais cette fois dans l'oeuvre de Suarez, permet d'apprécier la coïncidence conceptuelle. "L'effet propre de la loi naturelle est l'obli-

gation de la conscience: c'est-à-dire, qu'elle produit un devoir de caractère nécessaire et inéluctable, liant en plus son observance et son inobservance à des sanctions correspondantes. La cause de cette nécessité réside dans le fait que la loi naturelle est une loi de Dieu et qu'elle définit l'honnêteté, ce qui n'aurait pas de sens si cette définition n'impliquait pas la nécessité rationnelle d'une réalisation pratique....La loi naturelle non seulement oblige en conscience mais tout devoir émane d'elle en dernière instance"¹⁰⁶. C'est un aspect que nous exposerons dans le point suivant.

2. 3. Le fondement du devoir

Nous savons que, selon Locke, la loi est un mandat de la volonté de celui qui a droit et pouvoir sur nous. Déjà Suarez l'avait définie comme "l'acte du prince qui de lui-même et par sa force amène à l'obligation et lie le sujet"¹⁰⁷; dans un autre texte et presque dans les termes utilisés par Locke, Suarez caractérise la loi comme un précepte imposé par celui qui possède le pouvoir d'obliger¹⁰⁸. Les deux auteurs soutiennent que la source principale de notre devoir se trouve dans l'exercice de l'autorité ou du pouvoir d'un supérieur.

Ni l'autorité ni la loi ne sont des réalités unitaires. Au contraire, l'ordre universel est un ordre établi selon une hiérarchie de lois; il est aussi et en conséquence un ordre

fondé sur une hiérarchie d'autorités. Locke décrit ainsi le cadre universel de cette hiérarchie de pouvoirs et de leurs droits. Au sommet on trouve Dieu auquel toutes les choses sont assujetties par droit naturel et par droit de création. En effet, Dieu étant créateur de l'ordre des choses et gouverneur suprême de leurs actes, tout ce qui a son origine en Lui ne peut pas ne pas être justement soumis au mandat de sa volonté.

L'autorité et le pouvoir de Dieu s'exercent aussi par délégation d'une partie de son pouvoir; c'est le cas du pouvoir civil qui possède son autorité par droit de donation et qui constitue le deuxième échelon de la hiérarchie. Le dernier échelon c'est le droit de contrat qui lie volontairement, dans une relation de pouvoir, deux sujets libres.

Nous croyons n'avoir pas tort en disant que cette structure universelle d'autorité et de droit est, en termes généraux, celle de la conception médiévale des pouvoirs et de leurs relations; il n'est pas difficile de la trouver exposée dans les travaux des auteurs de l'Ecole ¹⁰⁹.

Suarez traite du thème précisément dans le cadre d'autres problèmes reliés à la légitimité de l'autorité et au pouvoir de faire des lois, qui sont les sujets abordés dans l'essai de Locke. Le niveau maximal d'autorité réside en Dieu < "souverain et indépendant de tout autre pouvoir qui par sa propre

autorité - et non celle d'un autre - peut faire des lois, en obliger l'observance et punir les transgresseurs" ¹¹⁰ . Le pouvoir d'imposer des lois appartient à Dieu; Il le possède principalement et par essence, mais par participation ce pouvoir est communiqué aux rois ¹¹¹ . C'est cette donation ou transmission du pouvoir de la part de Dieu qui pose les fondements de l'autorité du roi et qui suscite l'obéissance des sujets, parce que tout pouvoir considéré en lui-même procède de Dieu ¹¹² . A cause de cela l'assujettissement aux autorités civiles n'est pas une soumission libre mais nécessaire et obligatoire; son origine et sa véritable source se trouvent en Dieu ¹¹³ . Suarez considère aussi le troisième des droits signalés par Locke à savoir, le droit par contrat, comme par exemple "le pouvoir de quelqu'un sur un serf qui s'est vendu lui-même" ¹¹⁴ . Le droit de l'aîné sur ses frères et des parents sur leurs enfants, que Locke place dans le deuxième type, est considéré par Suarez quand il traite des différences entre le pouvoir de domination (potestas dominativa) et le pouvoir de juridiction (potestas iurisdictionis) ¹¹⁵ . Nous ne nous étendrons pas sur ce problème puisque Locke n'établit pas cette distinction. Cependant sa classification ~~contient~~ contient les pouvoirs les plus importants et dans son explication Locke fait référence à potestas et dominium (...sed potius in potestate et dominio...) ¹¹⁶ , des expressions qui évoquent, quoique de façon imparfaite, la distinction de Suarez.

Il faut dire que l'objet primordial de la distinction de Locke est l'affirmation de l'autorité de Dieu comme source première de tout pouvoir d'obliger. Cette affirmation est possible comme conséquence de l'adhésion de Locke à certains fondements métaphysiques telles l'idée de création - accessible à la raison naturelle - et la conception d'un univers où des êtres créés réalisent d'une façon imparfaite des perfections qui existent en Dieu d'une manière absolue. Non seulement l'être rationnel de l'homme est une image de l'être par essence; la loi, l'autorité, la justice ainsi que les autres relations essentielles pour la vie des hommes sont aussi des modèles imparfaits du rapport que Dieu Lui-même entretient avec l'univers des êtres finis.

La mise en évidence de cette source principale est un leitmotiv qui, sous des formes différentes, se présente fréquemment dans l'exposé de Locke.

Après avoir décrit ces trois niveaux d'autorité, il nous semble important d'insister encore davantage sur le thème du pouvoir de Dieu considéré comme source de l'autorité législative et de préciser sa relation avec la nature de la loi civile, autant chez Locke que chez ses prédécesseurs. La raison de cet intérêt réside dans le fait que la relation entre la loi civile et son fondement en Dieu constitue, à l'égard de certains aspects, un modèle utile pour élargir l'explication de la

constitution et des sources de la loi naturelle chez Locke; elle sera aussi l'occasion de nous référer à la classification que fait Locke des lois en fonction de la nature de leur vertu coercitive.

Précisant la relation entre la loi civile et son fondement Suárez signale que le nom de loi positive humaine vient du principe prochain duquel elle procède ¹¹⁷. Elle s'appelle loi civile parce qu'elle a été produite et promulguée par les hommes de manière immédiate, mais originellement toute loi humaine dérive de la loi naturelle éternelle:

"son pouvoir coercitif provient d'une puissance qui a été donnée par Dieu. Cependant, cette loi que nous appelons humaine, est un acte de l'homme et elle procède de lui directement" ¹¹⁸. Cette même source originaire de tout pouvoir est aussi indiquée par Locke quand il affirme que toute obligation se réduit, en dernier essor, en Dieu ¹¹⁹. La loi humaine oblige en conscience dans la mesure où elle participe de la loi éternelle naturelle, c'est-à-dire dès qu'elle s'appuie sur la volonté de Dieu ¹²⁰, parce qu'elle ne s'impose pas principalement par le seul pouvoir du législateur prochain mais surtout en vertu du pouvoir de l'autorité par excellence ¹²¹. Locke énonce, à la fin du VI^e essai, le même principe en des termes

semblables lorsqu'il affirme que "l'obligation envers la loi civile dépend de la loi naturelle et si nous sommes obligés d'obéir au magistrat c'est moins par la force de sa loi qu'à cause du droit naturel" ¹²²; expression que, avec des variations moindres, nous trouvons dans d'autres essais ¹²³. Tous ces textes se rapportent, en dernier lieu, au principe énoncé par saint Thomas : "toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature; si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi." ¹²⁴

Il nous semble intéressant de souligner que les références à une loi éternelle ou à Dieu considéré comme la source originelle et fondamentale de l'autorité sont multiples, non seulement chez les auteurs les plus représentatifs que nous citons mais aussi chez des auteurs mineurs de l'Ecole et d'autres contemporains de Locke qui, sans appartenir à cette dernière, sont comme lui, de toute évidence et à des degrés différents, héritiers de sa doctrine de la loi ¹²⁵.

La théorie de la subordination des lois n'aboutit pas à une absorption de l'autorité civile et de la loi humaine par la loi de nature. La loi humaine comme telle est nécessaire pour ordonner toute activité singulière de l'homme que la loi naturelle ne peut pas réaliser. Loin de recouper exactement la loi naturelle, la loi civile la surpasse en extension et en

détail; et elle ne peut pas ne pas la comprendre.¹²⁶ Il en résulte que la loi humaine peut en effet imposer une obligation par elle-même, tel le cas d'un commandement qui pourrait ne pas être exigé parce que sa nécessité ne dérive pas des principes de la loi naturelle; par exemple, la détermination d'un type ou d'un mode de punition. Les principes de la loi de nature n'obligent pas à une telle détermination; ils obligent à la nécessité de se soumettre à la détermination établie par l'autorité civile en vue du bien commun.

Mais la loi humaine peut ordonner aussi ce que la loi naturelle commande - interdire le vol ou le meurtre par exemple - et dans ce cas la loi civile simplement "déclare" un précepte de la loi naturelle¹²⁷. Ici la norme produite par le législateur est, en effet, une loi humaine mais elle oblige non seulement parce qu'elle est une loi humaine mais parce qu'elle reçoit sa force coercitive de la loi naturelle qui ordonne réellement et par elle-même ce que la loi humaine dicte.

On peut dire aussi que l'obligation, imposée par la loi naturelle, d'obéir à la loi civile est de deux types: une obligation que nous appelons extrinsèque à cause de l'autorité elle-même, parce que les principes de la loi naturelle

disent qu'il faut obéir aux supérieurs et une obligation intrinsèque, à cause de la justice de la loi éternelle et naturelle ¹²⁸. Il est clair que dans tous les cas l'obligation de la loi positive dérive de la loi naturelle, mais non de la même manière. Dans le premier cas, la loi humaine exprime une détermination de la loi naturelle et au delà de l'obligation radicale de la loi naturelle, elle crée une nouvelle obligation qui vient du pouvoir humain. Dans le deuxième cas, la loi humaine dicte ou rappelle un précepte qui est de la loi de nature; même si d'une manière immédiate la loi civile impose l'obligation d'agir en conséquence, sa force coercitive vient principalement de la loi naturelle. La loi civile n'ajoute pas d'obligation mais exige ce qui existe déjà dans la norme naturelle ¹²⁹.

La loi humaine possède toute sa spécificité et toute sa valeur comme règle normative de l'ordre civil, mais elle dépend d'un ordre supérieur qui le comprend; l'obéissance à la volonté du législateur trouve son fondement dernier dans la loi éternelle et naturelle, c'est-à-dire dans la volonté impérative de Dieu ¹³⁰.

La loi naturelle, au contraire, impose l'obligation par sa force coercitive intrinsèque puisque son auteur est Dieu lui-même.

Cette relation entre la loi humaine et la loi natu-

relle détermine deux niveaux d'obligation. Un niveau pour ainsi dire supérieur, constitué par la loi naturelle qui est la source véritable de l'obligation, la raison principale de la vertu coercitive de la loi humaine. Un deuxième niveau, inférieur au premier, constitué par la loi humaine qui, pour être une norme valide et adéquate, gouverne réellement la vie en société et qui oblige. Mais elle oblige en raison de la loi naturelle et dans la mesure où ses préceptes sont une déclaration de cette dernière, l'expression de ce qui oblige effectivement et par sa propre nature.

La relation entre ces deux niveaux spécifiques d'obligation distincts et en même temps inséparables dans la constitution de la loi civile, est un modèle qui a son parallèle dans la structure de la loi naturelle elle-même et que Locke exprime par sa distinction entre obligation "effective" et obligation "terminative". Un modèle qui essaie de préciser les éléments qui interviennent dans la constitution de la loi et qui tente de souligner sa relation à une norme supérieure et sa dépendance envers cette dernière. Ce tissu de normes hiérarchiquement structuré est la substance de la théorie de la subordination des lois.

Revenons de nouveau à Locke. Ces niveaux de l'obligation et leur relations de dépendance, que nous avons considérés selon Suarez, sont clairement exposés par Locke sous la forme d'un résumé global des obligations selon leur origine et leur

nature. Après avoir établi la distinction entre l'obligation "effective" et l'obligation "terminative" - une classification selon la priorité des causes - Locke signale que "certaines choses obligent par elles-mêmes et par leur force intrinsèque pendant que d'autres obligent indirectement et par un pouvoir extérieur" ¹³¹. Cette nouvelle classification rejoint la première qui s'applique essentiellement à la loi naturelle; l'intention de Locke ici est de composer un cadre universel de l'obligation pour montrer plus tard - suivant le modèle de l'Ecole - quelle est la place qu'occupe la loi naturelle dans ce cadre.

D'une part nous avons l'obligation produite par la volonté divine - exprimée par une loi universelle et éternelle - qui oblige par sa force intrinsèque et seulement par celle-ci; laquelle obligation, connue par la lumière naturelle de la raison, est appelée loi naturelle ¹³². La volonté divine peut être aussi connue par la révélation et dans ce cas il s'agit de la loi divine positive ¹³³.

D'autre part nous avons la volonté de tout autre supérieur qui oblige directement, par une délégation du pouvoir de Dieu et à laquelle nous sommes soumis par la volonté divine ¹³⁴. Le législateur humain ne possède pas par lui-même le droit de faire des lois ni celui d'imposer une obligation; mais il les possède par l'autorité de Dieu qui ordonne de

satisfaire les préceptes de la loi naturelle et veut l'obéissance aux supérieurs.

Puisque la volonté du législateur oblige par un don du pouvoir divin, le produit de sa volonté - la loi humaine - trouve le fondement de sa force obligatoire dans ce qui est la déclaration de la volonté de Dieu, c'est-à-dire la loi naturelle. En dernier ressort nous sommes obligés d'obéir parce que, en obéissant à la volonté juste de l'autorité humaine légitime, nous obéissons à la volonté de Dieu.

Cette intégration de deux sources d'obligation, de niveaux différents, est une sorte de modèle explicatif qui apparaît aussi dans le thème de la constitution de la loi naturelle

2. 4. La constitution de la loi naturelle

Dans la première partie de ce chapitre nous avons fait référence au thème de la constitution de la loi naturelle et de manière particulière à une distinction contenue - de façon peu explicite - dans le premier essai de Locke au sujet de l'expression dictatum rationis. Cette distinction, à notre avis, se complète et acquiert une signification beaucoup plus claire si nous la considérons par rapport à la définition de la loi naturelle de Locke et à certains points du VI^e et du VII^e essais. Nous avons déjà vu, dans le chapitre II de notre travail, que Locke rejette une certaine signification de l'expression dictatum

rationis mais en définitive l'expression est conservée par la suite précisément quand il s'agit de la constitution de la loi naturelle.

La notion d'un dictamen rationnel apparaît tantôt sous la forme d'expressions équivalentes, i.e. "recti ratio nos obligat", tantôt de manière non équivoque, par exemple, Locke affirme que la loi naturelle est la règle éternelle "quam dictat ipsa ratio" ¹³⁵. D'autres expressions qui définissent aussi la loi naturelle comme un jugement rationnel, se trouvent, dispersées dans différents textes du I^{er}, VI^e et VII^e essais.

Il y a évidemment deux sens de l'expression dictatum rationis qui se rattachent à deux façons différentes de considérer la constitution de la loi naturelle. Nous avons déjà signalé certains antécédents théoriques au sujet des façons différentes de considérer cette constitution de la loi naturelle. Nous voulons poursuivre l'explication et montrer, à travers un texte de Suarez, que les Essays rééditent d'une façon plus modeste un ancien problème qui occupait l'Eccl^e. Le texte de Suarez permet de découvrir des explications qui, à notre avis, complètent et précisent le texte de Locke et permet d'apprécier plusieurs identités de vues sur la constitution de la loi entre Locke et le philosophe espagnol.

Le thème de la constitution de la loi nous le trouvons chez Suarez quand il traite de la raison formelle de la loi

naturelle dans un chapitre central et de la plus grande importance du livre II du De Legibus¹³⁶. Ici Suarez expose les éléments centraux de sa conception de la loi de nature. Suarez commence le chapitre en posant la question, clef sur la cause formelle de la loi; autrement dit, de tous les éléments qui interviennent dans la constitution de la loi naturelle, quel est celui où réside sa raison formelle, celui duquel la norme tire son caractère de loi?

Dans un premier temps Suarez limite son exposé à l'étude de la loi naturelle telle qu'elle est présente chez l'homme. Cette raison formelle réside-t-elle dans la nature rationnelle elle-même - tant que cette nature n'implique pas de contradiction - ou bien consiste-t-elle dans la raison naturelle?

La raison par laquelle il est nécessaire de résoudre cette alternative provient du fait qu'on dit de la loi naturelle de l'homme qu'elle est la nature rationnelle. Mais cette expression a deux sens différents possibles qui correspondent à deux aspects sous lesquels la nature rationnelle peut être considérée. En premier lieu nous nous référons à la nature rationnelle en elle-même, c'est-à-dire, "qu'en raison de leur essence certaines choses sont conformes à elle et d'autres ne le sont pas"; en deuxième lieu il s'agit de la nature considérée comme "la lumière naturelle de la raison (qui) a la vertu de

juger des choses qui lui sont conformes et de celles qui ne le sont pas" ¹³⁷ . Ces deux aspects - remarque Suarez - ont été déjà indiqués par saint Thomas qui détermine d'abord les différentes inclinations de la nature humaine, par rapport auxquelles - et dans un deuxième temps - la raison juge les choses qui sont bonnes ou mauvaises pour une telle nature, tirant ainsi ses préceptes de la loi naturelle ¹³⁸ .

La nécessité de distinguer entre ces deux aspects acquiert une véritable importance en fonction des conséquences qui en découlent.

Locke ne traite pas de cette question dans les Essays, mais ses réserves au sujet de l'expression dictatum rationis jointes à son insistance sur le rôle de la lumière naturelle dans la formulation de la loi montrent qu'il est averti de ses implications.

Suarez, pour sa part, est le premier et peut-être le seul des auteurs les plus importants de l'époque à avoir étudié avec attention ce problème ainsi que ses antécédents historiques. C'est précisément pour cela que son exposé détaillé du thème dans le De Legibus permet d'apprécier certains des éléments qui constituent la trame de la théorie de Locke.

Une première opinion qui réduit la loi naturelle à la nature rationnelle en elle-même soutient comme point de départ "qu'il y a certaines actions si intrinsèquement mauvaises par leur

nature qu'elles ne dépendent pas, dans leur méchanceté, de la prohibition extérieure ni du jugement, ni de la volonté de Dieu; de la même manière il y a d'autres actions si intrinsèquement bonnes que leur bonté ne dépend pas non plus d'une cause extrinsèque"¹³⁹. Dans ce cas un acte est mauvais parce qu'en lui-même il n'est pas conforme à la nature rationnelle et un acte est bon parce que par lui-même il est conforme; la nature elle-même est donc la norme de tel acte et en conséquence elle est la loi naturelle.

Suarez explique et critique cette position en énonçant diverses raisons que nous n'allons pas développer ici¹⁴⁰. Nous ferons référence seulement à celles qui permettent de montrer plus concrètement le parallèle entre Suarez et Locke dans l'articulation des idées plus fondamentales.

En premier lieu nous relevons dans cette opinion un élément de vérité: la bonté intrinsèque et la méchanceté des actes est le fondement du mandat ou de l'interdiction contenu dans la loi naturelle¹⁴¹. Ceci est aussi valable dans la théorie de Locke: la loi naturelle ne dépend pas d'une volonté éphémère et changeante, mais d'un ordre éternel des choses; les devoirs naturels résultent d'une nécessité inscrite dans la nature humaine et ils ne peuvent être autres que ce qu'ils sont (Essays, VI, ff. 100-101).

En deuxième lieu, et dans un sens négatif, identifiant

la loi naturelle avec la nature rationnelle, cette position confond le fondement de la loi avec la loi elle-même. En effet, tout ce qui est la base de la rectitude de l'action ordonnée par la loi et tout ce qui la base de la turpitude de l'action interdite ne peut être appelé loi, de sorte que même si la nature rationnelle est en effet le fondement de l'honnêteté objective des actions humaines elle ne peut pas être appelée loi naturelle ¹⁴². Dans un sens analogue la santé corporelle est la base où le fondement de la tempérance mais elle n'est pas la loi de la tempérance ¹⁴³. Locke aussi distingue clairement entre la constitution naturelle de l'homme et les devoirs naturels qui en résultent. Ce sont ces devoirs qui constituent la loi naturelle (Essays, ibidem).

En troisième lieu, affirme Suarez, la nature rationnelle considérée en elle-même est une essence et comme telle elle n'ordonne ni ne peut produire aucun des effets propres à une loi ¹⁴⁴. La nature rationnelle elle-même ne peut être appelée "loi naturelle" que par extension et dans un sens figuré. Mais la loi naturelle n'est, ni pour Locke ni pour Suarez, un semblant de loi mais une loi véritable: "Nam supponimus...ius naturale esse verum ius et legem naturalem esse veram legem" ¹⁴⁵.

Enfin, de l'identification de la loi naturelle à la nature rationnelle résulte, en dernier ressort, que la loi naturelle n'est pas une loi divine et qu'elle ne procède pas de Dieu. Par contre, dans la perspective de Suarez, l'origine divine de la loi naturelle est une thèse d'importance majeure dans sa théorie de la loi; nous avons déjà vu que l'affirmation de Dieu comme législateur de l'agir humain est aussi une constante dans l'exposé de Locke.

Des interprètes de la pensée de Suarez sont d'accord pour signaler deux traits particulièrement caractéristiques de sa philosophie de la loi. La loi est d'abord le résultat d'un acte moral du législateur qui consiste dans sa libre volonté - supposant un acte délibératif de la raison - d'obliger les sujets à faire quelque chose. Le deuxième trait, qui est presque la suite logique du premier, se réfère à l'insistance de Suarez sur le rôle de la volonté de Dieu dans la promulgation de la loi ¹⁴⁶.

Ces deux aspects sont aussi présents, de façon marquée, dans les Essays de Locke:

- l'expression de la volonté de l'autorité légitime est le seul réquisit pour imposer l'obligation (Essays VI); la loi a son principe dans l'acte du législateur de vouloir obliger.
- la cause formelle de la loi naturelle est la volonté impérative de Dieu (Essays I et VI).

Pour Colman, von Leyden et d'autres, ces aspects constituent aussi une note particulière de la pensée de Locke sur la loi.

Les points signalés sont des traits communs aux théories des deux auteurs, mais chez Suarez nous trouvons expliquées davantage - à cause du caractère de son oeuvre - les raisons de son orientation. Le texte de Suarez révèle les conséquences ultimes d'une identification entre la loi naturelle et la nature rationnelle et il permet en même temps de comprendre l'insistance de Locke sur le rôle de la volonté de Dieu dans la constitution de la loi naturelle. La démarche de Locke s'identifie à celle de Suarez précisément dans l'effort pour garder un lien direct entre la loi de la nature et Dieu législateur.

Des quatre points soulevés par la critique de Suarez, le dernier est celui que Locke retient explicitement de façon primordiale et sur lequel il fonde son refus de considérer la loi naturelle comme un dictatum rationis où la raison serait l'artisan indépendant de la loi. La raison ne construit pas la loi, elle l'interprète; la raison ne crée pas la loi, elle la reçoit; la raison ne donne pas la loi mais elle la découvre insérée dans l'être (Essays I). Séparer la loi naturelle de Dieu c'est violer la dignité du législateur suprême (Essays I). Pour Locke comme pour Suarez ce point

constitue largement le centre de leurs préoccupations dans la formulation de leurs théories. En raison de l'héritage de la tradition les deux penseurs sont conscients que le droit naturel exige Dieu comme fondement.

Suarez explique, en effet, que l'identification de la loi naturelle à la nature rationnelle a comme conséquence que:

- l'honnêteté nécessaire des préceptes de la loi naturelle ne proviendrait pas de Dieu.
- la qualité par laquelle la nature rationnelle est le fondement de la bonté des actes humains ne dépendrait pas, dans son essence, de Dieu; même si elle en dépendait dans son existence. Dans cette position théorique, Dieu est créateur et première cause mais non le législateur des actes propres à ses créatures. Que le mensonge par exemple ne soit pas bon à telle nature "ne procède pas de Dieu ni ne dépend de sa volonté: plus encore, selon l'ordre rationnel, cette disconvenance avec la nature est antérieure au jugement de Dieu; donc la loi naturelle précède le jugement et la volonté de Dieu. La loi naturelle n'a pas Dieu comme auteur mais elle est inhérente per se à une nature, de même que per se elle a une essence déterminée et non une autre ¹⁴⁷. Conséquence que Suarez juge inacceptable. La critique de l'auteur espagnol montre comment la réduction de la loi

naturelle à la nature rationnelle elle-même conduit presque naturellement à la rupture d'une liaison directe et nécessaire entre le droit naturel et Dieu. L'élimination hypothétique de l'existence de Dieu apparaît comme une constante chez les auteurs qui soutiennent une des formes possibles d'intellectualisme radical, théorie qui, au moment où Grotius la formule, était déjà vieille de plusieurs siècles: "L'hypothèse mentale de supprimer Dieu comme base de principes moraux et juridiques mettant à sa place la nature, la raison droite (les deux dans une certaine mesure convertibles) ou autre chose, est ancienne chez les scolastiques".¹⁴⁸ Outre Grégoire de Rimini qui cite à son appui Hughes de saint Victor (1096-1141)¹⁴⁹ et Gabriel Vazquez - auteurs que nous avons déjà mentionnés - les penseurs suivants soutiennent aussi cette hypothèse: Gabriel Biel (m. 1495)¹⁵⁰ . Jacobus Almain (1562-1655)¹⁵¹ et Antonio de Cordoba (1577-1645).¹⁵²

Il faut noter que l'intention première des auteurs scolastiques soutenant quelques-unes des variantes de cette position théorique, critiquée par Suarez, était d'insister autant sur l'existence d'un ordre objectif de valeurs morales que sur le fait que le droit naturel et la loi naturelle sont le résultat d'une connaissance naturelle. C'était une position partagée par tous les membres de l'Ecole; l'insistance sur le

rôle de la lumière naturelle de la raison dans la connaissance de la loi naturelle est aussi un trait distinctif des Essays. Le droit naturel est de l'ordre de la nature humaine, indépendant des différentes conceptions religieuses et valide universellement; le droit naturel "n'a pas besoin de la théologie, il ne dépend pas de la révélation, il est un droit pour l'homme en tant qu'homme et non en tant que chrétien" ¹⁵³. Ces différents aspects se trouvent fréquemment dans les textes de la seconde scolastique: Luis de Molina affirme que "le Droit naturel est celui qui a la même force d'obliger partout et sa force d'obliger ne dépend pas du fait qu'on veuille ou non le reconnaître, mais de la nature elle-même, de la chose qui ordonne; et parce que la chose a la même nature partout et devant tous les hommes, le droit naturel a toujours la même force d'obliger..." ¹⁵⁴. Le droit naturel oblige tous les peuples partout et toujours parce qu'il est implanté dans la propre nature ¹⁵⁵. La nature humaine est la base de la loi naturelle et du droit naturel; en celle-ci réside aussi la possibilité de sa connaissance: "seul ce qui peut être connu naturellement par l'homme - dit Francisco de Vitoria - peut être appelé droit naturel " ¹⁵⁶.

L'affirmation d'un objectivisme éthique étendu jusqu'à l'hypothèse de la non existence de Dieu n'est pas

acceptée par Suarez. La loi naturelle provient de Dieu non seulement en tant que créateur et cause première de la nature humaine mais aussi en tant que législateur, parce que la loi naturelle participe d'une loi première et éternelle qui est règle et mesure de toutes les choses. Celle-ci est la deuxième des positions étudiées par Suarez.

Cette seconde opinion relative à la constitution de la loi que Suarez adopte comme sienne en suivant saint Thomas, De Soto, Vitoria et d'autres, soutient qu'il est nécessaire de distinguer précisément entre la nature rationnelle elle-même qui constitue la base de la convenance ou de l'inconvenance des actes humains et la disposition que possède la nature rationnelle à discerner entre ce qui lui est conforme et ce qui lui est non conforme; disposition ou vertu que nous appelons raison naturelle.

Contrairement à la première position, considérée comme un objectivisme extrême, Suarez accepte la thèse d'un intellectualisme "modéré", pour ainsi dire, basé sur une distinction établie par saint Thomas, entre "la nature rationnelle considérée comme le fondement de la bonté naturelle et la loi naturelle qui ordonne ou interdit à la volonté humaine ce qui doit être fait ou évité selon le droit naturel" ¹⁵⁷.

Laissant de côté plusieurs des explications de Suarez, nous pouvons nous demander où réside, en définitive,

la loi naturelle. La loi naturelle n'est pas en Dieu mais chez l'homme parce qu'elle est une loi temporelle et créée; elle n'est pas hors des hommes parce qu'elle n'est pas écrite sur des tablettes mais dans le coeur; elle n'est pas immédiatement dans la nature rationnelle ni dans la volonté humaine parce qu'elle ne dépend pas de la volonté mais elle lie plutôt la volonté et oblige. Donc il est nécessaire que la loi soit dans la raison ¹⁵⁸. Elle est, plus spécifiquement, un jugement de la raison de nature impérative. Tous ces points qui résument la pensée de Suarez, nous les avons vus comme des pas importants aussi dans l'explication de Locke: la loi créée par Dieu est la règle de vie de l'homme; elle n'est pas une lex scripta ni une norme connue par la tradition; elle n'est pas une loi qui peut être lue comme si elle était écrite quelque part, parce qu'elle a été promulguée par un pouvoir supérieur et implantée dans nos coeurs ("...a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam"); elle ne dépend pas du vouloir de l'homme parce que l'homme ne construit pas la loi, mais elle est dictée par la raison, et la rectitude du jugement oblige.

Que la loi soit dictée par la raison est, autant pour Locke que pour Suarez et l'Ecole, un fait d'expérience et non une affirmation qui découlerait d'un point de vue théorique déterminé. Suarez dit que "les effets de la loi naturelle proviennent immédiatement du dictamen de la raison puisque ce

dictamen dirige, oblige et est norme de la conscience,

laquelle accuse ou approuve ce qui a été fait" ¹⁵⁹.

En effet, la conscience est l'oeuvre de la raison qui signale l'existence d'une loi implantée dans les coeurs des hommes; "elle témoigne que l'homme agit mal ou bien quand il rejette ou suit le dictamen naturel de la raison droite. Par conséquent, la conscience montre aussi que ce dictamen a pour l'homme la force d'une loi, même si celui-ci n'a pas une loi écrite extérieurement" ¹⁶⁰; argument qui d'autre part apparaît plusieurs fois dans le texte de Locke et qui, selon notre auteur, prouve l'existence d'une loi naturelle ¹⁶¹.

Si nous résumons maintenant les points principaux selon la théorie de Locke nous avons:

- Un ordre objectif de valeurs qui est la base de la loi naturelle. La nature du bon et du mauvais est certaine et éternelle et leur valeur ne peut être déterminée ni par l'opinion de chacun ni par les règles publiques (Essays I).
- Certains traits essentiels des choses sont immuables et certaines obligations viennent d'une nécessité en vertu de laquelle elles ne peuvent pas être autrement (Essays VII).
- Le fondement de la loi naturelle se trouve dans la nature rationnelle. La distinction entre la base de la loi et la loi elle-même est clairement indiquée par Locke quand il affirme que la loi est une règle déterminée fondée sur la nature humaine à

un point tel que la nature devrait être changée pour que la loi puisse être altérée ou abrogée (Essays VII).

- La loi naturelle est un dictamen de la raison qui oblige en conscience (Essays VI).

- La raison qui dicte la loi naturelle ne l'établit pas par elle-même mais elle la découvre comme une loi promulguée par un pouvoir supérieur et implantée dans le coeur de l'être rationnel (Essays I).

Mais le jugement de la raison qui dicte la loi n'est pas le seul élément constitutif de la loi naturelle. Dans la promulgation de la loi doit être présente la volonté d'obliger d'une autorité légitime. Celle-ci constitue un deuxième élément à considérer.

La promulgation de la loi naturelle par un pouvoir supérieur est un des aspects qui occupent une partie importante du texte de Locke et par ce point on peut constater que Locke refait une démarche déjà suivie par Suarez. Cette préoccupation particulière a son origine dans la nécessité de préciser et de résoudre des problèmes que pose un intellectualisme "extrême". La question de base peut être exprimée comme suit: un ordre naturel effectivement obligatoire faisant abstraction de l'existence de Dieu est-il possible? Locke, autant que Suarez, nie cette possibilité. Dans la solution de ce problème-

me Suarez s'oppose à Grégoire de Rimini, à Gabriel Biel et à Gabriel Vazquez (même s'il ne cite pas ce dernier sur ce point). Dans les Essays Locke s'oppose sûrement à Grotius. Vazquez et Grotius posent essentiellement un même problème; il est logique que les réponses respectives aient un contenu commun. Au moment de présenter sa propre théorie de la loi naturelle Locke se trouve, quelques années plus tard - faisant abstraction des différences - dans une situation analogue à celle de Suarez. La solution théorique élaborée par Suarez pour répondre aux problèmes posés par l'objectivisme axiologique de Vazquez servira en grande partie à Locke pour s'opposer à la conception du droit naturel de Grotius au moins en ce qui concerne l'existence d'un ordre de valeurs indépendant de Dieu.

Pour pouvoir intégrer la volonté de Dieu aux éléments constitutifs de la loi naturelle, Suarez reconsidère l'opinion selon laquelle la loi consisterait dans certains jugements de la raison intrinsèquement nécessaires et indépendants de toute volonté, même de celle de Dieu, pour se demander si une telle loi serait une véritable norme obligatoire ¹⁶². L'intervention de la volonté de quelqu'un qui ordonne appartient à la constitution d'une loi et cet aspect essentiel de la loi n'est pas présent. En effet Suarez avait affirmé que la loi est "un acte de la volonté juste et droite par laquelle un supérieur veut obliger le sujet à faire une chose déter-

minée" ¹⁶³ . Si nous décomposons cette définition dans ses éléments fondamentaux on peut dire que toute loi exige deux choses: la volonté d'un supérieur qui ordonne et un contenu imposé par sa volonté. Ces deux éléments sont les mêmes que ceux que Locke énonce comme conditions nécessaires à l'existence d'une loi: l'autorité et pouvoir de celui qui commande, et l'expression de sa volonté ¹⁶⁴ .

Il n'y a aucun doute que, à partir de saint Thomas, - exception faite des courants extrêmes: le volontarisme théonomique d'Occam et l'objectivisme axiologique de Vazquez - la loi naturelle est ancrée dans la volonté et la sagesse divine exprimées dans l'ordre éternel. Mais Suarez fait de la présence de la volonté de Dieu dans l'énoncé de la loi un point essentiel de sa doctrine.

La nature intellectuelle de la loi ayant été démontrée, il s'agit maintenant d'intégrer dans l'acte de sa promulgation autant la composante rationnelle humaine de la loi, c'est-à-dire, le jugement de la raison, que l'acte de la volonté de Dieu qui veut obliger la créature à agir d'une manière déterminée.

L'effort explicite d'intégration de ces deux éléments dans un même acte est une des caractéristiques de la théorie de Suarez que de toute évidence Locke partage.

Dans le De Legibus ce problème s'inscrit dans le cadre plus ample de la problématique du caractère de la loi naturelle:

celle-ci est-elle une loi indicative de l'agir ou une norme impérative qui oblige à l'action? Nous ne traiterons pas ce thème important pour la doctrine du droit naturel sauf pour préciser certaines références nécessaires à la comparaison que nous instituons.

Disons que, pour Suarez, la loi naturelle "est non seulement indicative du bien et du mal mais elle contient une véritable interdiction du mal et un véritable mandat du bien" ¹⁶⁵, position déjà soutenue par saint Thomas qui constitue une voie moyenne entre un intellectualisme et un volontarisme extrêmes. Autrement dit, la loi naturelle signale le bon et le mauvais selon la conformité avec la nature rationnelle, mais elle le signale comme ordonné ou interdit - respectivement - par un supérieur ¹⁶⁶. La présence de la volonté d'un supérieur confère à la norme naturelle son caractère de loi. Le supérieur dans ce cas est Dieu.

En effet, toutes les choses que la loi naturelle proscriit comme mauvaises, indique Suarez, Dieu les interdit par un précepte spécial de sa volonté, parce qu'il veut que nous soyons obligés de les observer en vertu de son autorité, faisant ainsi de la règle des actes une véritable norme impérative. Etant l'auteur de la nature, Dieu ne peut qu'interdire ce qui est intrinsèquement mauvais et inconvenant pour la nature rationnelle et ordonner le contraire. L'acte de la volonté

divine apporte à l'ordre axiologique un contenu proprement juridique. Cet aspect distingue l'ordre juridique des autres ordres tel que celui du beau par exemple. Même si la création d'une oeuvre d'art impose le respect de règles qui rendent possible l'accomplissement du beau, l'ensemble de normes exigées ne constitue pas une loi au sens strict ; il n'y a pas un élément volontaire provenant d'un supérieur qui les impose à ceux qui sont soumis à son autorité. La volonté divine donne à la loi naturelle un caractère positivement juridique.

Les thèmes que Locke a développés dans le I^{er} essai et que nous avons déjà exposés sont destinés précisément à établir les bases de la nature juridique de la loi : détermination des conditions requises pour toute loi (semblables à celles qui ont été énoncées par Suarez) et démonstration de l'existence de Dieu, supérieur à l'autorité duquel toutes les choses se trouvent soumises.

Intégrant l'acte de la raison humaine et la volonté impérative de Dieu, Suarez signale qu'en raison de la providence parfaite de Dieu en tant que gouvernant suprême, il lui revient d'interdire le mauvais et d'ordonner le bon, de manière que même si la raison naturelle signale ce qui est bon ou mauvais pour la nature rationnelle c'est l'autorité de Dieu en tant qu'auteur et gouverneur de cette nature qui ordonne de faire ou d'éviter ce que la raison dicte de faire ou

d'éviter ¹⁶⁷

L'agir conformément ou contrairement à la nature n'est jamais un acte indifférent; il n'est indifférent ni vis-à-vis de l'être lui-même qui exige certains actes en vue de sa réalisation ni vis-à-vis de Dieu qui, voulant le bien, rejette ce qui va à l'encontre de la raison droite ¹⁶⁸. De sorte que "la raison naturelle qui indique ce qui par sa nature est convenable ou inconvenable, pour l'homme, indique aussi en conséquence qu'il est conforme à la volonté divine que l'on fasse l'un et que l'on évite l'autre" ¹⁶⁹.

Autrement dit: la loi naturelle ne provient pas de Dieu seulement "effective" ¹⁷⁰ comme cause première, principe et fin de la nature humaine mais elle provient aussi de Dieu en tant que législateur explicite qui ordonne et oblige. Notons que l'obligation "effective" est une des formes de l'obligation indiquées par Locke. Pour Suarez, comme pour la presque totalité des membres de l'Ecole, Dieu est non seulement le fondement lointain mais aussi le fondement prochain immédiat et formel de l'obligation, le seigneur qui oblige directement ses sujets et qui crée le droit naturel ¹⁷¹. Chez Suarez et en conséquence de son désir de corriger un intellectualisme qui sépare la loi naturelle de la volonté divine, cet aspect apparaît avec une insistance majeure. Nous pouvons dire la même chose de Locke.

La volonté de Dieu considérée comme la cause formelle de la loi ainsi que l'accent mis sur son caractère de décret divin - tout en étant, d'une autre perspective, un dictamen de la raison humaine - se présentent comme les thèmes les plus importants de la théorie de Locke. On pourrait dire que les contenus de l'exposé de Locke sont organisés autour de ces thèmes qui constituent, en dernier ressort, le leitmotiv central des Essays. Au lieu d'une apparente fluctuation entre le volontarisme et l'intellectualisme, le texte de Locke témoigne de son effort pour intégrer - comme Suarez le fait - dans un même acte de promulgation de la loi, des éléments que les propositions extrêmes séparent.

Nous croyons que la distinction de Locke entre une obligation "effective" et une obligation "terminative" résume bien - même si Locke aurait pu se montrer encore plus explicite - le point central de sa théorie sur la constitution de la loi naturelle.

L'obligation "effective" se réfère à la première cause de l'obligation, à Dieu comme créateur de l'ordre universel. Le fait de la création nous lie au créateur: notre forme spécifique d'être et d'agir est la conséquence d'un acte libre de sa volonté et la mesure de notre dépendance: "a Deo enim optimo maximo obligamur, quia vult..."¹⁷²

Mais en ce qui concerne la loi naturelle, Dieu est autant la raison première et médiate de la norme que sa raison immédiate et formelle; cette dernière vient de la première: "Effective id obligat quod est prima causa omnis obligationis et a qua fluit formalis illius ratio..." (Essays, VI, f. 86. p. 184).

En effet, l'obligation "terminative" se réfère à la loi naturelle considérée comme une déclaration de la volonté divine relative aux actes propres de la nature rationnelle. La loi naturelle prescrit des actes convenables à la nature de l'homme et interdit ceux qui sont contraires, mais cette prescription ne reçoit pas toute sa force obligatoire du jugement de la raison mais du fait qu'elle constitue aussi un mandat de Dieu. C'est le point sur lequel semble insister Locke quand il se réfère à la loi naturelle comme à une déclaration de la volonté de Dieu, spécialement après son insistance sur le rôle de cette volonté dans la constitution de la loi. Nous ne sommes pas obligés sinon à ce que le législateur a fait connaître et a promulgué comme sa volonté¹⁷³. La lumière naturelle de la raison découvre la loi naturelle à partir des "délimitations" propres de la nature rationnelle; mais le dictamen de la raison est connu non seulement comme un pur jugement rationnel mais comme une déclaration explicite de la volonté de Dieu. Dieu veut que l'homme observe, comme un décret de sa volonté, ce que dicte

la recta ratio.

La lumière naturelle, qui rend possible le jugement pratique en vue de l'agir, reconnaît aussi dans le dictamen de la raison humaine son caractère de précepte imposé par la volonté divine. Précisément parce qu'elle exprime un acte de la volonté de Dieu, la loi naturelle oblige par elle-même et par sa force intrinsèque. La volonté de Dieu est la cause formelle de la loi et sa présence dans l'acte de promulgation confirme le caractère de loi de la norme naturelle.

Autrement dit, toutes les choses que la loi naturelle dicte comme mauvaises sont aussi interdites par la volonté de Dieu et celles qui sont bonnes sont ordonnées par Lui par un précepte particulier de sa volonté, de sorte que nous sommes obligés à l'obéissance par la force agissante de son autorité.

C'est le sens de l'expression "décret de la volonté divine" utilisée par Locke dans sa définition de la loi naturelle. La volonté de Dieu d'obliger les hommes à observer ce que dicte la raison droite s'ajoute à ce que, par conformité à la nature rationnelle, la raison prescrit comme des actes convenables; le tout dans un même et seul acte de promulgation. Les préceptes de la loi naturelle sont, inséparablement, autant un dictatum rationis qu'un décret de la volonté divine.

Il nous semble que la phrase suivante de Suarez résume

bien les propos de Locke: "la lumière naturelle de la raison est en soi une promulgation suffisante de la loi naturelle non seulement parce qu'elle manifeste la convenance ou la disconvenance des actes...mais parce qu'elle intime aussi à l'homme que les actions contraires déplaisent à l'auteur de la nature en tant que Seigneur suprême, tuteur et gouverneur de cette même nature ¹⁷⁴.

Les textes de Suarez auxquels nous avons fait référence tout au long de ce chapitre font connaître les différentes composantes théoriques du problème de la constitution de la loi naturelle et montrent les exigences qui conduisent Locke à la solution adoptée.

2. 5. Perpétuité et universalité de la loi naturelle

Les éléments que nous avons exposés dans ce chapitre constituent, d'une certaine façon, les bases qui permettent de répondre à la question sur la perpétuité et l'universalité de la loi naturelle. Locke traite de ce thème presque exclusivement dans le VIIe essai.

L'expérience de la grande diversité en matière de morale entre les peuples, voire même l'absence apparente de normes morales, constitue l'objection la plus importante à la perpétuité et à l'universalité de la loi. Une telle objection n'empêche pas, cependant, Locke d'affirmer: "...legis naturae

obligationem perpetuam esse et universalem" 175 .

Il faut d'abord préciser le sens de l'expression "perpétuité de la loi". La perpétuité de la loi ne se réfère pas à l'exécution permanente de tous les actes exigés par la loi; ceci serait, de toute évidence, impossible, parce qu'aucun homme ne peut accomplir, en même temps, une multiplicité d'actes différents 176 .

Que l'obligation envers la loi soit perpétuelle signifie simplement, qu'à aucun moment l'homme ne peut transgresser les préceptes de la loi 177 . Il ne peut y avoir un seul moment où l'empire de la loi cesse d'exister. Les liens de la loi sont éternels et co-existent avec le genre humain; ils naissent et meurent en même temps que lui 178 .

Mais si l'obligation à accomplir les préceptes de la loi demeure inchangeable, l'opportunité et les circonstances de l'action humaine changent très fréquemment; c'est par rapport à ces circonstances que notre devoir est défini. En fonction de ces aspects, Locke établit un cadre d'actes selon des degrés d'obligation décroissante:

- Certains actes sont totalement interdits et cette interdiction oblige pour toujours; tel est le cas du vol, du meurtre et d'autres actes de la même espèce 179 . L'exécution de tels actes comporte toujours une faute.
- Sont aussi obligatoires pour toujours, certaines habitudes

que la loi naturelle commande: le respect et la crainte de Dieu, l'amour des parents et des prochains et d'autres actes semblables.

- Il y a des actes auxquels nous ne sommes pas soumis continuellement; nous y sommes obligés à un moment donné et d'une façon particulière: le culte extérieur à Dieu par exemple, la consolation d'un prochain affligé, le soulagement d'un souffrant, la nourriture à celui qui a faim, l'aide, dans la mesure de nos moyens, à celui qui est dans le malheur.
- Enfin, nous sommes obligés aussi à des actes qui concourent à l'harmonie et au bien vivre de la société.

Cette explication de Locke cherche à concilier la diversité de l'agir humain et le caractère perpétuel de l'obligation naturelle. Les deux premiers articles de la classification réunissent - selon les exemples donnés par Locke - des obligations qui découlent des premiers principes à la manière de conclusions prochaines. Elles affectent la réalisation des fins de la créature d'une manière principale et plus immédiate, raison pour laquelle elles ont un degré de permanence majeure. Les deux derniers articles de la classification se réfèrent à des obligations plus éloignées des premiers principes et pour cette raison, soumises de façon plus radicale à l'effet du temps et des circonstances qui entourent l'action humaine.

Le problème de la perpétuité de la loi naturelle est

un autre des thèmes classiques de l'Ecole. Saint Thomas traite en partie du sujet dans la quaestio où il se demande Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri ¹⁸⁰. Le texte de saint Augustin "Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec nulla quidem delet iniquitas" ¹⁸¹, résume bien la solution traditionnelle de l'Ecole au problème de la perpétuité de la loi.

Il nous semble que Locke suit, dans son exposé, la doctrine scolastique, en particulier certains chapitres du De Legibus de Suarez.

~~Sw~~ Suarez, à la différence d'autres auteurs scolastiques, a traité de la perpétuité de la loi de façon extensive. Il considère la perpétuité comme un caractère typique et essentiel de toute loi. Cette note essentielle ne fait pas référence à une propriété physique de la norme mais plutôt à une modalité de la volonté qui la constitue; la volonté d'obliger les sujets possède un caractère de permanence qui n'apparaît pas dans des préceptes communs. La perpétuité, dit Suarez, se réfère à "une certaine stabilité de la loi qui fait qu'elle conserve son être, - avec vertu d'obligation - , si fixe et si permanent dès son origine et son établissement, qu'elle peut durer toujours ou pour un temps indéfini et prolongé" ¹⁸². Toutes les lois divines possèdent perpétuité, parce qu'une fois conçues par Dieu elles demeurent perpétuellement ¹⁸³. Dans

ce sens la loi naturelle est perpétuelle: en tant que décret de la volonté divine elle interdit ce qui est intrinsèquement mauvais et ordonne ce qui est, per se, nécessaire. La perpétuité de la loi n'est pas altérée par le fait que certains préceptes obligent dans certaines circonstances et n'obligent pas dans certaines autres. Les préceptes de la loi sont toujours des préceptes et bien qu'ils puissent ne pas obliger à un moment particulier, en tant que préceptes ils obligent toujours ¹⁸⁴. Tous ces aspects rejoignent l'exposé de Locke dans le VIIe essai. Le fondement de la perpétuité de la loi réside, de manière immédiate, dans la nature humaine. Suarez affirme que la loi étant comme une propriété de la nature rationnelle, elle ne peut cesser qu'avec la disparition de la nature; la volonté d'obliger de Dieu législateur continuera tant que subsiste la nature humaine ¹⁸⁵; "les lois du droit naturel sont, en conséquence, d'une vérité nécessaire et perpétuelle" ¹⁸⁶.

Dans sa classification des actes, d'autre part, Locke semble suivre partiellement la distinction de Suarez entre préceptes négatifs et préceptes affirmatifs. Aucune de ces classes de préceptes, selon Suarez, ne peut cesser d'obliger (perpétuité de l'obligation) ¹⁸⁷; cependant ils obligent de manière différente.

Les préceptes négatifs interdisent des choses qui sont intrinsèquement mauvaises et en conséquence, ils obligent pour toujours. En effet, quand une chose est intrinsèquement

mauvaise, elle ne peut cesser de l'être ¹⁸⁸ . Ces classes de préceptes semblent couvrir les deux premiers termes de la classification de Locke.

Contrairement aux préceptes négatifs, dit Suarez, les préceptes affirmatifs obligent toujours - ils sont perpétuels dans le sens où Locke comprend la perpétuité de la loi - , mais ils n'obligent pas à chaque moment; ils peuvent obliger dans quelques occasions et dans certaines conditions ¹⁸⁹ . Plus précisément, ils obligent quand l'omission de l'acte est intrinsèquement mauvaise. Par leur dépendance des circonstances entourant l'action, cette dernière classe de préceptes rejoint les deux derniers termes de la classification de Locke.

Le deuxième aspect traité par Locke est celui de l'universalité de la loi naturelle. La loi naturelle est universelle, parce que "sa force obligatoire se conserve intacte et inébranlable à travers les siècles et dans le monde entier" ¹⁹⁰ . Autrement dit, la loi oblige tous les hommes et pour toujours.

Le fondement immédiat de cette universalité est la constitution naturelle de l'être humain. La loi obéit aux fins et aux inclinations propres de l'être rationnel; ses énoncés, dans la mesure où ils procèdent de la raison humaine, sont le produit d'une structure psychologique naturelle. Ces fins, ces dispositions et cette structure spirituelle sont

les composants de la nature humaine qui pour être ce qui constitue l'homme comme tel ne peut être qu'invariable et universelle. La loi est donc, "une règle de l'agir stable et éternelle dictée par la raison elle-même et ancrée dans les principes de la nature humaine", au point que l'homme devrait devenir une autre créature pour que les préceptes de la loi ne soient pas toujours les mêmes ¹⁹¹.

Il y a en effet une convenientia parfaite entre les préceptes de la loi naturelle et les exigences de la nature rationnelle, convenientia que la nature elle-même peut connaître en vertu d'une capacité intrinsèque que nous appelons lumière naturelle ¹⁹².

Le fondement médiat de l'universalité de la loi réside en Dieu. La loi, dans ses origines, ne dépend pas d'une volonté arbitraire mais d'un ordre éternel des choses, de sorte que certains devoirs possèdent une nécessité universelle. Ils définissent la créature rationnelle avec la même précision que certaines propriétés définissent une figure géométrique ¹⁹³.

Nous pouvons dire que l'exposé de Locke résume, en termes généraux, les arguments sur l'universalité de la loi communs à tous les penseurs scolastiques. Cependant, certains points de son exposé suivent, plus précisément, quelques-uns des textes caractéristiques de Suarez.

La définition de l'universalité de la loi de Locke,

évoque une formule utilisée par le philosophe espagnol:

"Ultimo dicendum est, hanc legem naturalem etiam esse unam in omni tempore et statu humanae naturae" ¹⁹⁴ . Et Suarez ajoute que celle-ci est l'opinion d'Aristote et de Cicéron lorsqu'ils affirment que la loi est une "partout et toujours"; Lactance dit aussi qu'elle est une "dans tous les temps et pour tous les peuples" ¹⁹⁵ .

La raison de cette universalité est pour tous les auteurs la même: la loi ne procède pas de la situation d'une nature particulière mais de la nature rationnelle elle-même ¹⁹⁶ .

Même si la notion de convenientia ou harmonie entre la nature rationnelle et la loi naturelle "est un patrimoine commun de toute la théorie iusnaturaliste" ¹⁹⁷ , elle apparaît de façon explicite et avec une insistance très particulière chez Suarez. Nous avons vu dans ce chapitre que cette notion est au centre de l'explication de Suarez sur la constitution de la loi naturelle. Celui-ci distingue entre la nature rationnelle elle-même et la raison naturelle ou lumière de la raison qui est la vertu que possède la nature humaine de discerner les actes qui lui conviennent et ceux qui ne lui conviennent pas ¹⁹⁸ . Il s'agit d'un mécanisme de coïncidence que Dieu a mis dans la structure naturelle de l'homme, au moyen duquel la raison naturelle de chacun est capable de connaître les préceptes de la loi naturelle.

L'universalité de la loi dépend, en dernier ressort, de Dieu. En effet, une fois la nature rationnelle créée, avec les caractéristiques qui sont les siennes, par un acte libre de sa volonté, Dieu a dû lui donner une règle des actes pour la conduire efficacement vers sa fin naturelle¹⁹⁹; loi de la nature qui s'exprime toujours par la raison droite²⁰⁰.

Locke ne traite pas du problème des différents degrés d'évidence des préceptes, qui est une partie constitutive du thème de l'universalité de la loi dans la tradition; il fait référence seulement à la possibilité d'un changement de la loi naturelle et aux causes de la diversité des mœurs.

Quant au premier point, Locke cite l'exemple traditionnel, depuis saint Thomas, des Hébreux qui par un ordre de Dieu sont partis d'Egypte avec des verres prêtés²⁰¹. La réponse de Locke suit, à l'encontre d'autres auteurs scolastiques, la solution de saint Thomas et de Suarez. Dans le cas en question, il n'y a de dispense, de la part de Dieu, d'aucun précepte de la loi, mais un changement de la matière du précepte²⁰². Dieu ne suspend pas l'obligation envers la loi naturelle mais il met fin au pouvoir du propriétaire sur son bien²⁰³.

Quant au deuxième point -les causes de la diversité de la loi naturelle - Locke reprend les arguments du premier essai que nous avons déjà signalés dans notre IIIe chapitre.

Rappelons simplement que ces arguments suivent, en ligne générale, ceux que saint Thomas énonce dans son traité de la loi ²⁰⁴.

En dépit de certaines lacunes, Locke reprend clairement dans les Essays, les thèmes centraux du problème de la permanence de la loi naturelle, selon la doctrine de la loi de l'Ecole.

NOTES DU CHAPITRE IV

1. W. von Leyden: Essays, Introduction, pp. 56 et 57. Voir aussi la critique de John Lenz: "Locke's Essays on the Law of Nature", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVII, 1956-57, pp. 108-109.
2. Essays, VI, f. 83, p. 180. "Ut vero cognoscatur quomodo et quantum obligat lex naturae pauca de obligatione praemittenda sunt, quam sic definiunt juris consulti, scilicet quod sit vinculum juris quo quis astringitur debitum persolvere, ubi per jus intelligunt legem civilem".
3. Locke fait référence à Institutes, III, XIII. Quant à l'influence de la pensée romaine sur la scolastique et dans un chapitre destiné à souligner l'importance du droit romain comme source directe de saint Thomas, Aubert écrit: "Parmi toutes les citations de droit romain parsemées dans l'oeuvre de saint Thomas, un groupe bien précis attire l'attention par son importance. Non pas que ces citations soient très nombreuses, -elles ne se rapportent qu'à quelques textes du Digeste ou des Institutes-, mais leur répétition, l'insistance avec laquelle elles sont invoquées, leur contexte lui-même, nous insinuent déjà qu'elles représentaient pour saint Thomas un élément doctrinal sérieux". (Jean-Marie Aubert: Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas. J. Vrin, Paris, 1955, p. 87.

Dans les textes de la seconde scolastique, le droit romain comme source doctrinale semble être aussi important -ou encore davantage- que chez le docteur médiéval. Dans le court ouvrage Relectio de Indis (1539) de Francisco de Vitoria (1492-1546) nous trouvons au moins 9 références aux Institutes et 11 au Digeste; dans son premier livre du De Iustitia et Iure (1540) de Domingo de Soto les Institutes sont cités au moins 3 fois et le Digeste 42; dans le premier livre du De Legibus (1612) de Suarez il y a 11 références aux Institutes et 53 au Digeste.

4. Essays, VI, f. 83, p. 180. "...quae etiam definitio omnimodam obligationem satis commode describit...".
5. Ibid. "...adeo ut hic per vinculum juris intelligendum sit vinculum legis naturalis quo quis astringitur persolvere debitum naturale, id scilicet praestare officium quod cuivis ex naturae suae ratione praestandum incumbit, vel poenam admissio crimini debitam subire".
6. Ibid. "Ut vero cognoscamus unde oriatur illud juris vinculum, sciendum est neminem nos ad quodvis agendum obligare

vel astringere posse nisi qui in nos jus et potestatem habet".

7. Essays, IV, ff. 56 à 60, pp. 152 à 156.
8. "Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo (q. 22 a. 1 et 2) habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem" (Sum. Theol. Ia IIae q. 91 a. 1 Resp.).
9. Essays, I, f. 18, p. 116.
10. Ibid.
11. Essays, IV, f. 56, pp. 152-154. "His ita a sensuum testimonio deductis dictat ratio aliquam esse superiorem potestatem cui merito subijcitur".
"This Legislative is not only the supream power of the Commonwealth, but sacred and inalterable in the hands where the Community have once placed it; nor can any Edict of any Body else, in what Form soever conceived, or by what Power soever backed, have the force and obligation of a Law, which has not its Sanction from that Legislative, which the publick has chosen and appointed. For without this the Law could not have that, which is absolutely necessary to its being a Law, the consent of the Society, over whom no Body can have a power to make Laws, but by their own consent and by Authority received from them..." (Second Treatise, XI, 134, 9-21).
12. Essays, VI, f. 84, p. 182. "...cum enim voluntas legislatoris nobis cognita sit aut ita sufficienter promulgata ut, nisi impedimenti quid a nobis sit, cognosci potest, ei morem gerere et per omnia obsequi tenemur, et hoc est illud quod vocatur debitum officii, conformitas scilicet inter actiones nostras et earum regulam, scilicet superioris potestatis voluntatem".
"...for no Body can be under a Law, which is not promulgated to him" (Second Treatise, VI, 57, 6-7).
13. Se référant à ce passage des Essays, John Colman signale: "In Essay IV Locke's account of obligation is unequivocally voluntarist" (John Locke's Moral Philosophy, p. 40). Mais ce texte doit être lu dans le contexte de l'exposé de Locke et considérant l'intention de Locke dans ce point particulier.
14. "The term most frequently predicated of God in the Essays is "wisdom". (John Colman: Op. Cit., p. 47).

15. Essays, I, f. 18, p. 116.
 "The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law (la loi de nature), teaches all Mankind, who will consult it..." (Second Treatise, II, 6, 6-9).
16. Essays, I, f. 19, p. 118. "Leges nempe civitatum positivae non per se, sua virtute, aut alio modo obligant quam vi legis naturae jubentis superioribus obtemperare pacemque publicam tueri".
17. "Locke shared the widespread conception of the world as ordered in a hierarchy of being and species. This belief in a "Great Chain of Being" was, in one or other of its varied forms, central to the world view of most philosophers, theologians and men of learning and imagination until the late eighteenth century..." (Graint Parry: John Locke. George Allen and Unwin, London, 1978, p. 20).
18. Essays, VI, f. 85, pp. 182-184. "Nec vero omnis obligatio videtur consistere et ultimo terminari in potentia illa quae delinquentes coercere possit et punire nocentes, sed potius in potestate et dominio illo quem in alium aliquis habet..."
19. Essays, VI, f. 85, pp. 182-184. "...omnis obligatio videtur consistere.....in potestate et dominio illo quem in alium aliquis habet sive jure natura et creationis, cum ei merito omnia subjiuntur a quo et primo facta sunt et perpetuo conservantur..."
20. Le texte de Locke évoque le thème de la Providence divine. "La Providence comprend deux moments; le plan de l'ordination des choses à leur fins et la mise en oeuvre de ce plan qu'on appelle le gouvernement". (Saint Thomas d'Aquin: Sum. Theol., Ia q. 22 a. 3 Resp.).
21. Essays, VI, f. 85, p. 184. "...sive jure naturae et creationis,.....vel jure donationis, cum Deus cujus omnia sunt partem imperii sui in aliquem transtulit et jus imperandi tribuit, ut primogenitis et monarchis..."
22. Essays, VI, f. 85, p. 184. "...vel jure donationis.....vel jure pacti, cum quis volens alteri se emancipavit et se alterius voluntati subjecit".
23. Essays, VI, f. 84, p. 182. "...haec obligatio videtur fluere tum a sapientia legislatoris divina, tum a jure illo quod creator habet in creaturam suam..."
 "L'idée d'un Etre Suprême, infini en puissance, en bonté et en sagesse, qui nous fait, et de qui dépendons; et l'idée de Nous-mêmes comme des créatures intelligentes

t/

et raisonnables, ces deux idées, dis-je, étant une fois clairement dans notre esprit, en sorte que nous les considérassions comme il faut pour en déduire les conséquences qui en découlent naturellement, nous fourniroient, à mon avis, (les) fondements de nos Devoirs..." (Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain, IV, III, 18).

24. Essays, VI, ff. 84-85, p. 182. "...nec minus aequum est ut id agamus quod omniscienti et summe sapienti visum fuerit".
25. Essays, VI, f. 84, p. 182. "...in Deum enim ultimo resolvitur omnis obligatio..."
26. Ibid. "...cujus voluntatis imperio (celle de Dieu) nos morigeros praestare ideo tenemur quia, cum ab eo accepimus et esse et operari, ab ejus voluntate utrumque dependet, et eum modum quem ille praescribit observare debemus..."
27. Essays, VI, f. 84, p. 182. "Primo debitum officii, scilicet quod quis ex edicto superioris potestatis tenetur facere vel omittere..."
28. Essays, VI, f. 85, p. 182. "Secundo debitum supplicii, quod oritur ex officii debito non persoluto..."
29. Essays, VI, ff. 85-86, p. 184. "Omnis enim obligatio conscientiam alligat et animo ipsi vinculum injicit, adeo ut non poenae metus sed recti ratio nos obligat, et conscientia de moribus fert sententiam et admisso crimine nos merito poenae obnoxios esse judicat".
30. Essays, IV, f. 86, p. 184. "Deinde de obligatione observandum est alia obligare effective, alia solum terminative".
31. John Lenz: "Locke's Essays on the Law of Nature". Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVII, pp. 106 et 107.
32. John Colman: John Locke's Moral Philosophy. Edinburgh University Press, England, 1983, pp. 41 et 42.
33. Essays, IV, f. 86, p. 184. "Effective id obligat quod est prima causa omnis obligationis et a qua fluit formalis illius ratio, et id est voluntas superioris".
34. Essays, I, f. 12, p. 110. "Nam primo declaratio est superioris voluntatis, in quo consistere videtur legis ratio formalis".
35. Essays, VI, f. 86, p. 184. "...ideo enim obligamur ad aliquid quia is sub cujus dictione sumus id velit".
36. Essays, VI, ff. 86-87, p. 184. "Terminative id obligat quod praescribit modum et mensuram obligationis et officii

nostri; quod nihil aliud est quam declaratio istius voluntatis, quam a loi nomine legem vocamus".

37. Essays, VI, f. 87, pp. 184-186. "...a Deo enim Optimo maximo obligamur, quia vult, hujus vero voluntatis obligationem et obsequii nostri rationem terminat declaratio, quia ad aliud non obligamur nisi quod legislator aliquo modo notum fecerit et promulgavit se velle".
38. Francisco Suarez: De Legibus, I, XI. "Quae et qualis promulgatio sit de ratione legis".
39. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 4. "Utrum promulgatio sit de ratione legis".
40. Javier Hervada: Introducción critica al Derecho Natural. EUNSA, Pamplona, 1982, 143.

Nous retournerons à la distinction de Locke entre obligation "effective" et obligation "terminative" dans la deuxième partie de ce chapitre, quand il sera question d'examiner la source de la théorie de Locke sur la constitution de la loi naturelle, dans le De Legibus de Suarez.

41. Essays, I, f. 9, p. 108.
42. Essays, I, f. 18, p. 116 et la note 4.
43. Essays, I, ff. 9-10, p. 108.
44. Essays, IV, ff. 60-61, pp. 156-158.
45. Essays, VII, f. 99, p. 198.
46. Essays, VI, ff. 85-86, p. 184. "...omnis enim obligatio conscientiam alligat et animo ipsi vinculum injicit, adeo ut non poena metus sed recti ratio nos obligat, et conscientia de moribus fert sententiam et admisso crimine nos merito poenae obnoxios esse judicat".
47. Ibid.
48. "This terminative element, or content, is therefore essential in all cases of obligation. The content of a law may be said to bind in that it is what those subject to a superior will are commanded or forbidden to do; it delimits the area of their obligation. However the content of a law cannot in itself impose an obligation" (John Colman: Op. Cit., p. 42).
49. John Colman: Op. Cit., p. 44.
50. Essays, I, ff. 12-13, p. 110.
51. Essays, p. 111.
52. John Lenz: Op. Cit., p. 111.

53. Ibid.
54. Ibid.
55. John Colman: Op. Cit., p. 41.
56. John Lenz: Op. Cit., p. 111.
57. W. von Leyden: Essays, Introduction, pp. 51 à 53. Voir aussi la critique de Lenz, Op. Cit., p. 108 et de Colman, Op. Cit., pp. 32 et 33.
58. Essays, VII, f. 99, p. 198. "...sed fixa et aeterna morum regula quam dictat ipsa ratio, adeoque humanae naturae principii infixum haeret...".
59. Essays, VII, f. 100, p. 198. "Mihi enim videntur quidam immutabiles esse rerum status et quaedam officia ex necessitate orta, quae aliter esse non possunt, non quod natura vel (ut rectius dicam) Deus non potuit aliter fecisse hominem, sed cum ita factus sit.....sequuntur necessario ex nativa ipsius constitutione aliqua illius et certa officia, quae aliter esse non possunt".
60. Ibid.
61. Essays, VII, f. 101, p. 200. "...nec certe Deus velit, cum enim ex infinita et aeterna sua sapientia ita fecit hominem ut haec illius officia ex ipsa hominis natura necessario sequerentur...".

Nous présentons maintenant les différentes positions d'une façon générale. Plus loin nous reprendrons le sujet selon les textes de Suarez.

62. Pour l'explication de ce point de vue chez Gabriel Vazquez voir Victor Cathrein: Moralphilosophie, Freiburg im Breisgau, Vol. II, L. 5, Chap. 2, n. 2, 323 et 324. Aussi Hans Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Edition espagnole, Aguilar, Madrid, 1971, pp. 95 à 98.
63. Quant à l'influence de Gabriel Vazquez et de la scolastique espagnole sur Grotius voir E. Galán y Gutiérrez: Ius Naturae, Valladolid, 1954, Chap. VI; Henri Rommen: Le Droit naturel, Paris, 1945, Chap IV. Michel Villey signale que la formule de Grotius (etsi daremus Deum non esse) "recopie presque littéralement celles de plusieurs maîtres déjà de la scolastique espagnole: Suarez, De Legibus, II, 6, Gabriel Vázquez et avant eux Gabriel Biel (Super Sentent. II, dist. 3, art. 2) et Grégoire de Rimini". Suivant P. Dognin ("La Justice de Dieu et le droit naturel" in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1965, p. 73), Villey affirme qu'il se pourrait aussi que la formule de

Grotius soit immédiatement extraite d'une Pensée (VI, 4) de Marc Aurèle: "Si les dieux ne s'occupaient pas de nous, ce qu'on ne peut croire sans impiété.....pourquoi ne délibérerais-je pas en moi-même? car c'est à moi de délibérer sur ce qui me convient. Et ce qui convient à chacun est ce qui correspond à sa constitution naturelle..... Or ma nature est d'être raisonnable et sociable..." (Histoire de la Philosophie du Droit, V, I, Chap. II, p. 613). Quant à Suarez il faut signaler que dans le texte auquel Villey fait référence l'auteur espagnol expose et critique une doctrine qui n'est pas la sienne. Quant à l'importance de la scolastique espagnole pour les théories du Droit naturel: James Scott: The Catholic Conception of International Law, Washington, 1934, et James St. Leger: The 'Etiam si Daremus' of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law, Romae, 1962, Chapitres V, VI et VII.

64. Gabriel Vázquez: Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae S. Thomae, II, De Legibus, disp. 150, cap. III, n. 22-23: "...consequens fit, ut ante omne imperium, ante omnem voluntatem, imo ante omne iudicium sit regula quaedam harum actionum, quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant; haec autem, non potest alia esse quam ipsa rationalis natura ex se non implicans contradictionem,..... Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali".
65. Gabriel Vázquez: Op. Cit., II, De legibus, disp. 97, cap. I, n. 3: "Nam quamvis ratio divina sit mensura omnis recti, non tamen ex prima radix et causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concedo impossibili intelligere deum non ita iudicare et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum, tunc etiam quia ut dicebamus, non semper eo peccatum est, quia intelligitur a Deo ut tale, sed potius contra".
66. Hugo Grotius: De Iure Belli ac Pacis, Prolegomena 11: "Et haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana". Quant à la formule du juriste hollandais Hans Welzel affirme que "dans l'antinomie iusnaturaliste entre la volonté et la raison, l'existence et l'idée, Grotius se prononce ici clairement en faveur de la raison et de l'idée. Ses termes viennent sans doute du texte de Suarez; mais quant à la pensée elle-même Grotius suit dans ce passage plutôt l'objectivisme axiologique de Gabriel Vazquez. La source historique de l'élimination hypothétique de Dieu remonte jusqu'au Moyen

Age, spécialement jusqu'à Gregoire de Rimini. C'est précisément dans ce passage, qui depuis une génération avait cimenté la renommée de Grotius comme le premier théoricien du droit naturel moderne, que le juriste hollandais se montre totalement dépendant de la tradition scolastique" (Op. Cit., p. 130).

Grégoire de Rimini (m. 1358) avait déjà soutenu une hypothèse semblable: "Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset peccaret" (Expositio in secundò sententiarum, dist. 34, art. 2).

67. Celle-ci est la position de l'école iusnaturaliste. Luis Recasens Siches: La Filosofía del Derecho de Francisco Suarez. Ed. Jus, México, 1947, pp. 143 et 144.
68. Philippe Delhay: Permanence du Droit naturel. Editions Nauwelaerts, Louvain, 1967, p. 94.
69. Essays, I, f. 12, p. 110. "Locke rejected Grotius's views that the general consent of men could serve as a proof of the existence of natural law, and that this law could be described as the dictate of reason" (W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 37). Dans un autre point de son Introduction le même commentateur signale que l'objection de Locke au sujet du terme dictatum rationis, "clearly is directed against Grotius, and in defining natural law in the first essay Locke closely follows Grotius's definition with the view of improving upon in the light of the voluntarist theory" (Ibid., p. 56). Quant à la définition de Grotius: "Ius naturale est dictamen rectae rationis, indicans actui alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali..." (De Iure Belli ac Pacis, I, cap. I, n. X), nous avons déjà fait référence à l'influence directe de Suarez (Chap. II).
70. Essays, VII, f. 99, p. 198.
71. W. von Leyden: Essays, Introduction, p. 56. "Twice Locke affirms that it is "reason itself" that "pronounces" natural law and yet in the first essay...he objects to calling natural law the dictate of reason..."
72. Hugo Grotius: Op. Cit., Prol., 12: "...naturale ius...ex principii homini in ernis profluit".
73. Antonio Fernández Galiano: Derecho Natural. Madrid, 1982, Chap. XXI. Voir aussi la définition de Grotius (Op. Cit., L. I, Cap. I, X).
74. Essays, I, f. 12. p. 110.

75. Essays, VI, f. 83, p. 180.
76. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 1 Resp. "...dicitur enim lex a ligando quia obligat ad agendum". Suarez affirme que cette étymologie vient des Ecritures (De Legibus, I, I, 9).
77. Ciceron: De Legibus, I, 6 : "...eamque rem illi graeco putant nomine suum cuique tribuendo appellatam ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in legi ponimus, et proprium tamen utrumque legis est".
78. Saint Isidore de Seville: Etymologiarum, V, 3, 2. "Nam lex a legendo vocata, quia scripta est".
79. Francisco Suarez: De Legibus, I, I, 9. "Itaque hae omnes etymologiae aliquid explicant quod vere convenit legi. Unde autem vox derivata sit incertum est et parum refert".
80. Francisco Suarez: Op. Cit., II, II, 11.
81. Essays, VI, ff. 83-84, pp. 180-182.
82. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2. "...legem esse praeceptum ab eo impositum qui vim habeat cogendi ac subinde...".
83. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 3. "Per praeceptum autem obligat praecipiens alium cui praecipit, et ideo necesse est ut in illum habeat ius et superiorem potestatem". R. Polin a résumé la pensée de Locke sur ce point dans les mêmes termes: "...pour qu'il y ait obligation, il faut qu'il y ait déjà ius et potestas" (La politique morale de John Locke, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 122).
84. Essays, VI, f. 13, p. 180.
85. Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 3, Resp. "Et ideo condere legem.....pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet".
86. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2: "Hoc intendit D. Thomas in dicto articulo tertio (Sum. Theol., Ia IIae q. 90 a. 3) et est quasi principium primum in materia morali".

Pour le thème de la loi naturelle chez Suarez voir spécialement Andrés Avelino Esteban Romero: La Concepción Suareziana de la Ley, Sevilla, 1944; Ramón García Manso: Juricidad y moralidad en Suarez, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1967; Francisco Cuevas Cancino: La Doctrina de Suarez sobre el Derecho natural, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1952; Luis Recasens Siches: La Filosofía del Derecho de Francisco Suarez, Ed. Jus, México, 1947; Giovanni Ambrosetti: La Filosofia delle Leggi di Suarez,

- Ed. Studium, Rome, 1948.
87. Essays, VI, f. 84, p. 182.
 88. Essays, VI, f. 84, p. 182.
 89. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII. Le sujet revient plusieurs fois tout au long du Livre II et notamment dans le Livre III qui traite sur la loi humaine.
 90. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2. "De legibus enim divinis per se notum est, sicut de ratione earum est ut a Deo tanquam a proximo legislatore procedant, ita necessario procedere ab habente non solum publicam potestatem, sed etiam supremam, et ut ita dicam, per essentiam, quia Deo naturaliter competit supremum dominium rerum omnium et cum omni iure, tam nominandi quam gubernandi et regendi, et homo etiam naturaliter est Deo subiectus".
 91. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2. "In hac ergo subiectione ex parte hominis et potestate suprema ex parte Dei, fundamentum habent leges divinae...".
 92. Essays, VI, f. 84, p. 182.
 93. Essays, VI, f. 88, p. 182.
 94. Essays, VI, f. 85, p. 182. "...ut illi qui ratione duci et potestate superioribus moribus et vitae rectitudine se subiectos fateri nolint vi et poenis coacti potestati illi se subditos agnoscant illiusque sentiant vim cuius sequi nolent voluntatem...".
 95. Saint Isidore de Seville: Etymologiarum, II, 10, 4 et 5, et V, 19.
 96. Sum. Theol., Ia IIae q. 92 a. 2 Resp. "Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam, sicut supra (q. 18 a. 8) dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum: et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; "praecipit" enim "lex omnes actus virtutum", ut dicitur in V "Ethic". Quidam vero sunt actus mali et genere, sicut actus vitiosi: et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum, lex habet permittere. ... Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediat, est timor poenae: et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire". L'article de saint Thomas se propose essentiellement d'expliquer l'ensemble d'actes de la loi signalés dans le texte d'Isidore de Seville que nous venons de citer.
 97. Francisco Suarez: De Legibus, I, XIV, 1. "Praecipua effi-

cacia legis ad faciendos homines bonos est eius obligatio, quae videtur esse maxime intrinsecus effectus eius...".

98. Francisco Suarez: De Legibus, I, IV, 3. "Patet, quia lex dicitur quae habet vim proximam movendi et obligandi subditos...".
99. Francisco Suarez: De Legibus, I, XI, 3. "Quia ut lex plene constituta sit, oportet ut habeat efficaciam obligandi; sed hanc non habet donec promulgetur; ergo donec promulgetur non est vera lex; ac subinde promulgatio est de ratione legis". C'est l'argument de saint Thomas dans Sum. Theol. Ia IIae q. 90 a. 4.
100. Francisco Suarez: De Legibus, I, XI, 3. "Unde etiam sumitur confirmatio, quia lex postulat obedientiam a subditis, quae praestari non potest nisi lex sit sufficienter proposita".
101. Essays, VI, f. 84, p. 182.
102. Francisco Suarez: De Legibus, I, XIV, 9 (bis). Et dans un autre texte: "Lex autem per se est a superiore circa inferiore, quod in definitionem significatur" (De Legibus, I, XII, 4). Voir aussi saint Thomas dans Sum. Theol., Ia IIae q. 92 a. 2 Ad 2.
103. Francisco Suarez: De Legibus, I, XIV, 1. "...ut nunc excludamus effectum quem lex per se non facit, statuit autem ut per hominem fiat, ut est v.g. punitio, et hic dici potest effectus remotus legis".
104. Francisco Suarez: De Legibus, I, XIV, 3. "Tertius autem qui est punitio, semper coniungitur aliquo modo cum singulis legibus et cum primis duobus effectibus, saltem quatenus omnis legis transgressio de se et per naturalem consecutionem facit dignum poena...".
105. Essays, VI, f. 86, p. 184. Dans le même sens Suarez parle d'une obligation en conscience et d'une obligation vis-à-vis de la peine; cette dernière suppose la première parce que personne n'est passible d'une peine sans faute. (De Legibus, I, XIV, 7). Voir aussi De Legibus, II, IX, 1 à 5: "Utrum lex naturalis obliget in conscientia?"
106. Luis Recasens Siches: Op. Cit., p. 147.
107. Francisco Suarez: De Legibus, I, V, 23. "...si supponamus legem esse actum illum principis qui per se et vi sua inducit obligationem et ligat subditum".
108. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2. "Dicendum nihilominus est legem esse praeceptum ab eo impositum qui vim

habeat cogendi ac subinde de ratione legis esse ut ab habente publicam potestatem feratur".

109. Dans l'ordre pratique cette conception hiérarchisée -sous des formes variées au long du Moyen Age- donnera ce que Walter Ullmann a appelé "la conception descendante du gouvernement et du droit". (Principles of Government and Politics in the Middle Ages, Methuen and Co. Ltd., London, 1961. Chez saint Thomas cette conception est le résultat d'une vision d'ensemble où l'ordre social n'est qu'un aspect de l'ordre universel. "L'ordre social exige impérieusement Dieu comme terme et comme fin. Et c'est ce qui fait toute sa dignité. Exigeant Dieu, il est naturellement universel. Saint Thomas peut, après Aristote, définir avec beaucoup de rigueur l'autonomie de la cité et sa "suffisance". Cette autonomie n'exclut pas l'articulation de la cité dans un ensemble plus vaste qui constitue l'ordre politique humain.... La cité a beau être un "tout", elle n'est jamais souveraine, au sens moderne du mot, car elle trouve toujours au-dessus d'elle un Tout plus vaste, au regard duquel elle ne vaut que comme partie" (George de Lagarde: La naissance de l'esprit laïque, Editions Nauwelaerts, Louvain, Deuxième édition, 1958, Vol. II, p. 85; aussi tout le chapitre III). Ce qui à l'égard du pouvoir politique n'est pas sans conséquences. Le pouvoir réside en dernier lieu et de manière médiate en Dieu, puisqu'Il a créé la nature humaine sociale de manière que ne soit pas possible une vie en commun rationnelle sans une autorité commune à laquelle se rapportent toutes les autres comme à leur fondement. Autrement dit, nul ne peut prétendre à un droit imprescriptible sur le pouvoir.
110. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 2. "Dominus enim iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster (Isaiae 33, 22) utique summus et independens ab omni alio, qui auctoritate propria et non ab alio accepta leges ferre potest et cogere ad earum observationem et punire transgressores".
111. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 8. "Haec autem potestas primario et per essentiam in Deo est. Communicatur autem regibus per quamdam participationem".
112. Francisco Suarez: De Legibus, III, IV, 5 et 6.
113. Francisco Suarez: De Legibus, III, V, 6.
114. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 5. "...interdum ex humano contractu, ut dominium in servum qui se vendidit; et hunc spectat potestas quae per votum obedientiae conferatur ei cui obedientia promittitur". Dans ce cas la classi-

fication de Suarez est plus détaillée que celle de Locke. Suarez distingue plusieurs contrats selon qu'ils appartiennent au droit de gens ou au droit civil.

115. Francisco Suarez: De Legibus, I, VIII, 4 à 8. Suarez explique les différentes classes de pouvoir entre les personnes et montre que la promulgation des lois est propre au pouvoir de juridiction qui appartient à l'autorité supérieure du corps politique.

Dans le Second Treatise Locke traitera des relations de pouvoir entre les membres de la société politique, relations qui se trouvent déjà expliquées dans le De Legibus de Suarez: pouvoir législatif et sujets; père et fils; mari et femme; maître et serf (qui vend librement ses services); maître et esclave (prisonnier de guerre) (Chap. VI et VII).

116. Essays, VI, f. 85, p. 184.

117. Francisco Suarez: De Legibus, I, III, 17. "Superest dicendum de lege positiva humana, quae ita denominatur a proximo principio unde manat".

118. Francisco Suarez: De Legibus, I, III, 17. "Dicitur ergo humana lex, quia proxime ab hominibus inventa et posita est. Dico autem proxime, quia primordialiter omnis lex humana derivatur aliquo modo a lege aeterna iuxta illud: Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt (Prov., 8, 15), et quoad vim obligandi manat a potestate a Deo data, quia non est potestas nisi a Deo (Rom., 13, 1). Nihilominus tamen lex ipsa, quae humana dicitur, actus est hominis et ita ab illo proxime fertur et inde humana vocatur".

119. Essays, VI, f. 84, p. 182. "...in Deum enim ultimo resolvitur omnis obligatio...".

"Thus the Law of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, Legislators as well as others. The Rules that they make for other Mens Actions, be conformable to the Law of Nature, i.e. to the Will of God, of which that is a Declaration, and the fundamental Law of Nature being the preservation of Mankind, no humane sanction can be good, or valid against it" (Second Treatise, XI, 135, 30-38).

120. Francisco Suarez: De Legibus, III, XXI, 7.

121. Francisco Suarez: De Legibus, III, XXI, 14.

"Humane Laws are measured in respect of Men, whose actions they must direct, howbeit such measures they are as have also their higher Rules to be measured by, which

Rules are two, the Law of God, and the Law of Nature; so that Laws Humane must be made according to the general Laws of Nature, and without contradiction to any positive Law of Scripture, otherwise they are ill made" (Richard Hooker: Of the Laws of Ecclesiastical Polity, 1, 3, Sect. 9).

Ce texte de Hooker -considéré comme source de Locke- ne fait autre chose qu'énoncer un principe qui, après saint Thomas, est une partie de la doctrine de l'Ecole.

122. Essays, VI, f. 90. p. 188. "...adeo ut legis civilis obligatio ex lege naturae pendeat, nec tantum ad obsequium magistratui praestandum potestate illius cogimur quantum iure naturae obligamur".
123. Par exemple Essays, I, f. 19, p. 118.
124. Sum. Theol., Ia IIae q. 95 a. 2. "unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio".
125. Nathaniel Culverwell: An Elegant and Learned Discourse of Light of Nature, Chap. V. Ici, l'auteur traite de la loi éternelle comme source de toutes les lois et principe de toute obligation: "We now come to the spring and original of all Lawes, to the eternal Law, that fountain of Law, out of which you may see the Law of Nature bubbling and flowing forth to the sons of men. as God himself shows somewhat of his face in the glasse of creatures, so the beauty of this Law gives some representations of itself in those pure derivations of inferiour Lawes that stream from it..... for as all true Government has a bright stamp of divine Sovereignty, so every true Law has a plain superscription of his Justice...etc.". Les sources signalées dans les notes sont surtout saint Thomas, Suarez, saint Augustin et des textes bibliques.
126. Nous n'insisterons pas sur le thème des relations entre la loi civile et la loi naturelle sauf pour montrer comment la doctrine scolastique est présente chez Locke. Cependant, il faut souligner que plusieurs auteurs de l'Ecole ont traité du thème en le considérant dans toute sa complexité. L'exemple par excellence est le De Legibus de Suarez, spécialement le Livre I, les chapitres I à IV, XIV et XVI du Livre II et le très important Livre III.
127. Sum. Theol., Ia IIae q. 95 a. 2 qui est l'origine de l'exposé de Suarez (De Legibus, III, XXI, 10). Pour une analyse de la pensée de Suarez sur ce problème: Angel Morta Figuls: Suarez y las leyes meramente penales, C.S.I.C.,

Madrid, 1968, spécialement le chapitre III.

128. Francisco Suarez: De Legibus, II, IX, 10 à 12 et II, XIX, 3.
129. Francisco Suarez: De Legibus, II, XVI, 5.
130. Francisco Suarez: De Legibus, III, XXI, 7. "...hoc sensu dixit D. Thomas legem humanam obligare in conscientia quatenus participat legem aeternam et naturalem, id est, quatenus in voluntate Dei et in dictamine rationis naturalis nititur...". Aussi Sum. Theol., Ia IIae q. 96 a. 4 Resp.
131. Essays, VI, f. 87, p. 186. "Obligant insuper aliqua per se et vi sua, aliqua per aliud et virtute aliena"..
132. Essays, VI, f. 87, p. 186. "...per se et vi sua et sic solum obligat voluntas divina, sive lumine naturae cognoscibilis et tunc est de qua disputamus lex naturae...".
133. Essays, VI, f. 87, p. 186. Locke adhère ici à une des divisions traditionnelles de la loi: loi divine naturelle et loi divine positive. Les deux sont imposées par Dieu à la créature rationnelle. Suarez affirme que les deux exigent des formes différentes de promulgation: la première à travers les principes de la nature et la deuxième s'ajoute à la première par une déclaration publique du Législateur (De Legibus, I, XI, 4 à 6). Dans le même sens, Locke signale que le fondement de l'obligation dans les deux cas est le même, à savoir la volonté divine suprême. Mais, "les deux lois diffèrent dans la méthode de promulgation et dans la manière par laquelle nous les connaissons: l'une par la lumière naturelle et les principes de la nature et l'autre par la foi" (Essays, VI, f. 89, p. 188).

La distinction de Locke entre promulgation et mode de connaissance de la loi évoque la distinction de Suarez entre promulgation et divulgation de la loi. La promulgation se réfère principalement à la présentation de la loi à la communauté; la divulgation se réfère à la forme par laquelle la loi devient connue par tous et chacun des sujets (De Legibus, III, XVI, 3 à 5).

134. Essays, VI, f. 87, p. 186. "Secundo per aliud et virtute mutuati obli-gat voluntas superioris cujusvis alterius, sive regis et sive parentis, cui ex voluntate divina sub-jicimur...".
135. Expression que nous trouvons déjà dans le premier essai lorsque Locke suit saint Thomas dans les causes possibles d'un mauvais usage de la lumière naturelle de la raison

et fait référence à ceux qui ne suivent pas les dictées de la raison mais le plaisir et l'urgence des instincts: "...non quid dictat ratio, sed quid suadet voluptas aut jubent pravi affectus proni sequuntur" (Essays, I, f. 16. p. 114).

136. Francisco Suarez: De Legibus, II, surtout les chapitres V et VI.

137. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 1. "Hoc tamen in diversis sensibus affirmari potest et ideo advertere oportet, rationalem naturam dupliciter spectari posse, uno modo secundum se, id est, quatenus ratione talis essentiae, quam habet, quaedam sunt illi convenientia et alia disconvenientia; alio modo quatenus vim habet iudicandi de his, quae sibi conveniunt vel disconveniunt, mediante lumine naturalis rationis".

Nous avons fait référence brièvement dans la première partie de ce chapitre à cette distinction et à deux positions théoriques qui en découlent: celle de Gabriel Vazquez qui a eu une influence certaine sur Grotius, et celle de saint Thomas et son Ecole. Nous insistons maintenant sur ces deux positions selon les textes de Suarez, parce qu'à partir de son analyse Suarez exposera une sorte de position intermédiaire entre l'intellectualisme extrême de Vazquez et le volontarisme, solution qui est en gros celle de saint Thomas et de Locke.

138. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 1. Saint Thomas se réfère à ce point quand il écrit: "...omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae.....secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae inseipsis quae tamen communicant in una radice" (Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 2, Ad 2).

Cette démarche de saint Thomas et de Suarez est la même que suit Locke pour déduire les trois groupes de devoirs primordiaux de la créature rationnelle, tel que nous l'avons montré dans le chapitre précédent.

139. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 2. "Fundamentum est, quia sunt aliquae actiones ita intrinsece malae ex natura sua, ut nullo modo pendeant in malitia ex prohibitione extrinseca, nec ex iudicio, vel voluntate divina; et eadem ratione sunt aliae actiones ita intrinsece bonae et honestae, ut in hoc etiam non pendeant ex causa extrinseca".

140. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 2 à 8. Une explica-

tion détaillée se trouve chez Francisco Cuevas Cancino: La Doctrina de Suarez sobre el Derecho Natural, Madrid, 1952, livre IV.

141. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 5. "In hac sententia veram esse existimo doctrinam, quam in fundamento supponit de intrinseca honestate vel malitia actuum, qua sub legem naturalem prohibentem vel praecipientem cadunt, ut in discursu capituli declarabo".
142. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 6. "...quia non omne id, quod est fundamentum honestatis seu rectitudinis actus lege praecepti, vel quod est fundamentum turpitudinis actus lege prohibiti, potest dici lex, ergo licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum non ideo dici potest lex...".
143. Suarez cite saint Thomas (Sum. Theol. IIa IIae q. 141 a. 6).
144. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 5. "...quia natura ipsa rationalis praecise spectata, ut talis essentia est, nec praecipit, nec ostendit honestatem, aut malitiam, nec dirigit, aut illuminat, nec alium proprium effectum legis habet...".
145. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 5.
146. Voir par exemple Ramón García Manso: Doctrinas Clásicas Iusnaturalistas, Oviedo, 1976, Première partie; du même auteur: Juricidad y Moralidad en Suarez, Oviedo, 1967, Chap. I à III, V et VI; E. Galán y Gutiérrez: Ius Naturae, Valladolid, 1945, Chap. V; H. Rommen: Le Droit naturel, Paris, 1945.
147. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 8. "Nam quod mendacium v.g. sit disconveniens tali naturae non est ex Deo, nec pendet ex eius voluntate; imo ordine rationis est prius, quam iudicium Dei; ergo lex naturalis praecedit iudicium et voluntatem Dei; ergo non habet auctorem Deum; sed per se inest tali naturae eo modo, quo de se habet, ut sit talis essentiae et non alterius".
Le texte se réfère à Suarez met en relief la conséquence la plus importante qui s'ensuit de la théorie soutenue par Gabriel Vázquez. (Voir les notes 64 et 65 de ce chapitre).
148. Avelino Folgado: Evolution histórica del concepto de derecho subjetivo, El Escorial, 1960, p. 39.
149. Hughe de saint Victor: De Sacramentis, L. 1, pars 6, c. 6 et 7. Pour les antécédents de la négation hypothétique de Dieu dans la scolastique voir James St. Leger: Op. Cit. chap. VI.

150. Gabriel Biel: Collectorium sententiarum. Lyon, 1514, II, dist. 35, q. 1, a. 1.
151. Jacobus Almain: Moralia. Paris, 1526, lib. 3, cap. 16.
152. Antonio de Córdoba: Opera. Lib. III, "De conscientia", q. 10, a. 2.
153. Avelino Folgado: Op. Cit., p. 39.
154. Luis de Molina (1535-1600): De Iustitia et Iure, I, 4, 1-3.
155. Miguel Bartolomé Salón (1539-1621): Commentariorum in disputationem De Iustitia et Iure quam habet divus Thomas, q. 57, a. 2: "Jus enim naturale omnes obligat gentes et nationes, ubique et semper suam retinet vim, sicut et natura ipsa cunctis inest, et ubique ac semper".
156. Francisco de Vitoria: Commentariorum in secunda secundae sancti Thomae, q. 57, a. 2, 5: "Dico ergo in summa quod nihil est de jure naturali nisi quod naturaliter potest sciri ab homine".
157. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 8. "Priori modo dicitur haec natura esse fundamentum honestatis naturalis: posteriori autem modo dicitur lex ipsa naturalis, quae humanae voluntati praecipit, vel prohibet, quod agendum est ex naturali iure".
158. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 12.
159. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 12. "Secundo, quia effectus legis, qui in lege naturali considerari possunt, immediate proveniunt à dictamine rationis; nam illud dirigit, obligat et est regula conscientia, quae accusat vel approbat facta; ergo in illo consistit huiusmodi lex".
160. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 10. "Est autem conscientia opus rationis, ut constat et illa praebet testimonium, et ostendit opus legis scriptum in cordibus hominum, quia testificatur, male aut bene agere hominem, quando resistit vel sequitur dictamen naturale rectae rationis et consequenter ostendit, dictamen illud habere vim legis in homine, etiam si scriptam exterius legem non habeat".
 Suarez reprend ici l'argument traditionnel de Rom. 2, 14-15.
161. Par exemple Essays, I, ff. 17-18, p. 116; aussi VI, f. 86, p. 184.
162. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 1.
163. Francisco Suarez: De Legibus, I, V, 24. "...legem mentalem

(ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis iustae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum".

164. Essays, VI, f. 88, p. 186. "...cum nihil aliud ad inducendam obligationem requiratur praeter dominium et justam imperantis potestatem et patefactam illius voluntatem...". Aussi IV, f. 52, p. 150.
165. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, V. "Lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali et praeceptionem boni".
166. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 7. "...ergo lex naturalis prout in homine est non solum indicat rem ipsam in se, sed etiam ut prohibitam vel praeceptam ab aliquo superiori".
167. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 8.
168. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 8. "Secundo, quidquid contra rationem rectam sit, displicet Deo et contrarium illi placet, quia cum voluntas Dei sit summe iusta, non potest illi non displicere quod turpe est nec non placere honestum, quia voluntas Dei non potest esse irrationabilis...".
169. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 8. "...ratio naturalis quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, consequenter indicat esse secundum divinam voluntatem, ut unum fiat et aliud vitetur".
170. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 2. "Aliud vero est, hanc legem naturalem esse a Deo effective tanquam a prima causa, aliud esse a Deo ut a legislatore praecipiente et obligante".
171. Avelino Folgado: Op. Cit., p. 43.
172. Essays, VI, f. 87, p. 184.

L'obligation "effective" désigne Dieu comme fondement lointain de la loi naturelle. Dieu est l'auteur de l'être, donc l'auteur de sa règle d'opération.

173. Essays, VI, f. 87, pp. 184-186. "...hujus vero voluntatis obligationem et obsequii nostri rationem terminat declaratio, quia ad aliud non obligamur nisi quod legislator aliquo modo notum fecerit et promulgavit se velle".

L'obligation "terminative" désigne Dieu comme fondement immédiat et formel de la loi naturelle. En voulant que l'homme suive le dictamen de la raison droite -qui est toujours un jugement fondé sur la structure essentielle

de l'être rationnel- Dieu s'impose comme législateur prochain des actes de la créature.

174. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 24. "...ipsum naturale lumen est de se sufficiens promulgatio legis naturalis non solum quia manifestat intrinsecam disconvenientiam vel convenientiam actuum, quam lumen Dei increatum ostendit; sed etiam quia intimat homine, contrarias actiones displicere auctori naturae, tanquam supremo Domino et curatori ac gubernatori eiusdem naturae".
175. Essays, VII, f. 93, p. 192.
176. Essays, VII, f. 94, p. 192.
177. Essays, VII, f. 93, p. 192. "Dicimus igitur legis naturae obligationem esse primo perpetuam, hoc est nullum tempus in quo liceret hominis hujus legis praecepta violare; nullum hic datur interregnum, nulla Saturnalia aut libertatis sive licentiae in hoc imperio intervalla".
178. Essays, VII, ff. 93-94, p. 192. "Aeterna sunt hujus legis vincula et humano generi coaeva, simul nascuntur et simul intereunt".
179. Locke expose sa classification dans Essays, VII, ff. 95 à 97, pp. 192 à 196.
180. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 6.
181. Saint Augustin: Confessions, II, 12.
182. Francisco Suarez: De Legibus, I, X, 1. "...perpetuitas, de qua tractamus, solum est quaedam legis stabilitas, ad quam spectat, ut habeat suum esse cum valore, ac efficacia obligandi ita fixum et permanens, quantum est ex vi suae originis et constitutionis, ut de se duret semper aut per indefinitum, vel diuturnum tempus".
183. Francisco Suarez: De Legibus, I, X, 2.
184. Ibid.
185. Francisco Suarez: De Legibus, II, XIII, 2.
186. Francisco Suarez: De Legibus, II, XIII, 3.
187. Francisco Suarez: De Legibus, II, XIII, 4. "Tertio sit alia inductio distinguendo in hoc iure praecepta affirmativa et negativa, et ostendendo, neutrum genus talium praeceptorum posse per se cessare, aut desinere obligare".
188. Francisco Suarez: De Legibus, II, XIII, 4. "...praecepta negativa prohibent res per se et intrinsece malas, et ideo obligant semper, et pro semper, tum ratione suae for-

- mae, quia negatio omnia destruit, tum etiam quia quod per se malum est, semper et ubique vitandum est".
189. Francisco Suarez: De Legibus, II, XIII, 4. "...nam praecepta affirmativa legis naturalis solum obligat pro illis occasionibus, in quibus omissio talis actus esset per se, et intrinsece mala".
 190. Essays, VII, ff. 98-99, p. 196. "His ita positis dicimus legis naturae obligationem et per omnia saecula et per universum terrarum orbem vim suam illibatam et inconcussam obtinere".
 191. Essays, VII, f. 99, p. 198.
 192. Essays, VII, f. 99, p. 198. "Quandoquidem igitur omnes homines sint natura rationales, et convenientia sit inter hanc legem et naturam rationalem, quae convenientia lumine naturae cognoscibilis est, necesse est omnes rationali praeditos, id est omnes ubique".
 193. Essays, VII, ff. 100-101, p. 198.
 194. Francisco Suarez: De Legibus, II, VIII, 8.
 195. Ibid.
 196. Francisco Suarez: De Legibus, II, VIII, 8. "Ratio est quia haec lex est veluti proprietas consequens, non rationem propriam alicuius individui, sed specificam naturam, quae eadem est in omnibus".
 197. Hans Welzel: Op. Cit., p. 129.
 198. Francisco Suarez: De Legibus, II, V, 9. "...in natura rationali duo distinguit, unum est natura ipsa....; aliud est vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi naturae, quam rationem naturalem appellamus".
 199. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 23.
 200. Francisco Suarez: De Legibus, II, VI, 8.
 201. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 5 Ad 2.
 202. Francisco Suarez: De Legibus, II, XV, 26. "Nihilominus dicendum est, proprie loquendo, non dispensare Deum in aliquo praecepto naturali, sed mutare materiam eius vel circunstantias, sine quibus praeceptum ipsum naturale non obligat ex se...". Domingo de Soto, par contre, soutient que Dieu peut dispenser de préceptes qui ne sont pas des conclusions nécessaires des préceptes du Decalogue (De Iustitia et Iure, II, 3, 8).

203. Essays, VII, f. 102, pp. 200-202. "Ad hoc respondemus negando minorem; nam si Deus juberet aliquem mutuo acceptum non restituere, non cessaret legis naturae obligatio sed res ipsius dominium, non violatur lex sed mutatur dominus".

204. Sum. Theol., Ia IIae q. 94 a. 4 Resp. et q. 94 a. 6 Resp.

CONCLUSION

1. Tout être créé tend naturellement à un terme, c'est-à-dire il est essentiellement constitué d'un principe intrinsèque qui le pousse vers ses propres actes et fins. Ceci est sa nature. Le terme de ce mouvement est sa pleine réalisation. Mais la tendance de cette nature vers sa plénitude d'être implique une relation intime entre elle et ce qu'il est nécessaire de faire pour atteindre la perfection. Chez l'homme, ce mouvement, même si nécessaire, est intelligent et libre, c'est-à-dire guidé par la raison et voulu par la volonté; et il se réalise dans un ordre social. La loi naturelle et le droit naturel sont les conditions nécessaires de la réalisation de ce mouvement.

2. Le droit naturel a une origine divine parce que la loi naturelle de l'être rationnel est un principe d'opération qui participe d'un ordre universel dont l'auteur est Dieu. Tous les êtres participent de cet ordre universel dans la mesure où ils sont créés en possédant dans leur structure ontologique des tendances ou des finalités en harmonie avec un tel ordre. Le principe de l'ordre total est une loi éternelle qui fait un avec la sagesse et la volonté divines.

L'adjectif naturel appliqué à la loi de l'agir de l'homme signifie que celui-ci la connaît au moyen de ses facultés naturelles, notamment la raison, sans l'aide des données de la révélation, et que sa fonction vise l'obtention des fins temporelles. Le terme naturel indique aussi que la loi existe au-dessus de toute intervention des hommes. Son fondement immédiat est dans la nature humaine, raison pour laquelle ses préceptes possèdent un caractère de nécessité absent dans la loi positive. Son fondement ultime réside en Dieu, parce que la nature rationnelle étant créée avec les caractéristiques qui sont les siennes, Il veut des choses qui la favorisent et Il interdit celles qui la dégradent.

L'affirmation de l'existence d'un ordre des choses objectif, universel et stable, que l'exercice de la raison humaine peut découvrir, éloigne la théorie de Locke du volontarisme théonomique.

3. Toute loi est une certaine règle et mesure des actes. La loi éternelle, la loi naturelle et la loi positive constituent une triade de normes qui règlent, avec leurs propriétés particulières, les ordres divers de la réalité. Elles expriment le caractère analogique du concept de loi et il existe entre elles une relation de subordination descendante.

La loi naturelle coexiste avec la loi positive. Cette

dernière trouve dans la loi naturelle son fondement nécessaire.

4. La loi naturelle a un caractère objectif et normatif exprimé dans des préceptes véritables; ils ne sont pas purement indicatifs de l'agir mais ils obligent.

La loi naturelle est composée de principes pratiques premiers qui ne sont pas innés (l'aspect central de l'exposé de Locke sur les principes) et de préceptes dérivés. Ils se différencient par leur degré d'évidence et le niveau d'effort de la raison pour leur détermination dans une échelle qui va de ceux qui peuvent être connus facilement jusqu'à ceux qui ne sont connus que de quelques-uns.

Les thèses qui structurent l'exposé de Locke sur la formulation de la loi naturelle, peuvent se résumer ainsi:

- Il y a une similitude, quant à leur mode d'opération entre la raison pratique et la raison spéculative.
- Les principes primaires de la raison pratique ne sont pas innés (écrits); ils sont déterminés à partir de l'expérience sensible des choses.
- Les principes primaires et les préceptes secondaires se distinguent par leur origine et par leur degré d'évidence. Les jugements pratiques possèdent, à partir du premier principe, un degré décroissant d'évidence qui les rend plus facilement sujets à l'erreur.

- Les premiers principes sont le fondement des autres préceptes de la loi qui sont multiples.
- Les préceptes de la loi, moins évidents que les principes, sont déduits des premiers.
- Les préceptes de la loi reçoivent leur caractère obligatoire de l'accord avec le premier principe.
- Les inclinations naturelles déterminent un ordre de préceptes primordiaux.
- La loi naturelle est une mais la connaissance de la loi n'est pas identique chez tous les hommes. Elle varie selon le degré d'évidence des préceptes et à cause de la nature contingente de l'agir humain.

Tous les points que nous avons mentionnés caractérisent aussi bien la théorie de Locke que celle de la scolastique de tradition thomiste. Il nous semble que certains traits qui donnent aux Essays leur caractère particulier - leur composition, leur méthode d'exposition, l'abondance de références historiques, les thèmes issus des préoccupations de l'époque et même leur syntaxe - ne suffisent pas à situer le travail de Locke en dehors des limites qui définissent la théorie de la loi naturelle de saint Thomas. Au contraire, l'influence de celui-ci est très importante.

Dans d'autres points l'influence de l'Ecole se manifeste plus précisément par la voie de thèmes qui appartiennent à la synthèse de Suarez.

1. La loi naturelle est, considérée du point de vue de l'homme, un acte de la raison -la raison dicte la loi- et du point de vue de son fondement ultime une oeuvre de l'intelligence et de la volonté de Dieu.

Cependant et sans exclure l'acte de la raison, l'acte de la volonté est, autant pour Locke que pour Suarez, celui qui convient le mieux à la production de la loi, parce que par le vouloir du législateur elle est posée comme une norme qui lie les actes des sujets, La volonté d'un supérieur est un requisit indispensable à la constitution de la loi.

2. La loi naturelle étant fondée dans la nature humaine, il est nécessaire que dans la promulgation de la loi existe un élément rationnel qui indique ce qui est et ce qui n'est pas convenable à la nature. La loi naturelle implique donc un jugement de la raison signalant la bonté ou la méchanceté de certains actes à cause de leur convenance ou disconvenance avec l'essence de la nature rationnelle.

La loi naturelle ne peut pas être seulement un juge-

ment de la raison humaine, parce que la loi inclut essentiellement le mandat ou l'interdiction provenant de la volonté d'un supérieur. Sans l'acte de cette volonté la norme naturelle ne peut pas être une loi véritable: elle serait dépourvue de la note qui précise son caractère juridique.

3. L'acte de la volonté d'un supérieur comme condition de la nature juridiquement obligatoire de la loi naturelle, est un point caractéristique de l'exposé de Locke. Le seul jugement de la raison est insuffisant pour définir essentiellement la loi; la loi requiert l'intervention d'un législateur.

Dans la tradition de l'Ecole, Suarez est le premier à signaler la nécessité d'un acte de volonté législatrice pour constituer l'être de la loi naturelle. Ceci est le résultat de la recherche d'une voie "moyenne" entre l'intellectualisme extrême de Gabriel Vazquez et le volontarisme radical d'Occam.

Locke se trouve dans une circonstance historique semblable. Contrairement à Grotius, il ne réduit pas l'être de la loi à la seule nature rationnelle. L'argument central de Locke est celui de Suarez: la loi requiert la présence d'un législateur qui veut quelque chose des sujets. La loi ne peut pas se constituer sans l'autorité législatrice. Dans le cas de la loi naturelle cette autorité est Dieu.

Pour Suárez, la lumière naturelle de la raison ou la raison naturelle est une promulgation suffisante de la loi non seulement parce qu'elle indique la convenance ou la disconvenance de certains actes avec la nature rationnelle mais parce qu'elle constitue, en même temps, un mandat de Dieu -qui est législateur de la raison naturelle- de faire ce que la raison naturelle dicte. Dieu oblige non seulement de manière "effective" mais comme législateur prochain ou cause formelle de la loi.

Pour Locke, la solution est la même. Cette solution est contenue dans sa distinction entre l'obligation "effective" et l'obligation "terminative".

L'obligation "effective" se réfère à la cause première de toute obligation, à Dieu en tant que créateur de l'ordre universel. L'obligation "terminative" spécifie la volonté de Dieu comme cause prochaine ou formelle de la loi naturelle. L'obligation "terminative" se réfère à la loi naturelle -qui est un acte de la raison naturelle fondé sur la constitution essentielle de l'être humain- considérée comme une déclaration de la volonté de Dieu. Dans l'acte de la raison qui dicte la loi s'exprime aussi la volonté impérative du Législateur divin.

Cette distinction de Locke entre une obligation "effective" et une obligation "terminative" explique sa défi-

nitition de la loi naturelle: la loi est un jugement de la raison naturelle qui voit la conformité des actes avec la nature rationnelle -Locke suit la terminologie de Suarez- et elle est aussi une ordinatio voluntatis divinae.

La promulgation de la loi naturelle inclut donc, autant le jugement de la raison naturelle sur la bonté ou la méchanceté des actes que la connaissance que la volonté divine soit ordonne, soit interdit de tels actes.

Les préceptes de la loi naturelle sont, inséparablement, un dictamen de la raison naturelle et un décret de la volonté de Dieu.

Nous croyons avoir bien montré l'influence des théories scolastiques sur les Essays de Locke. Si ceci n'était pas exact, il faudrait que les interprètes de la pensée de Locke répondent à une question: comment est-il possible que dans les Essays on the Law of Nature Locke suive d'aussi près les thèses principales de la scolastique médiévale et celles des traités sur la loi des auteurs du XVIe siècle, sans qu'on puisse parler d'influences?

Nous croyons cependant, que les résultats de notre recherche exigent une deuxième étape - que nous avons séparée pour des raisons méthodologiques - qui est celle d'une recherche

sur le rôle des influences de l'Ecole dans les oeuvres postérieures de Locke. Ceci fera l'objet d'un travail futur.

Si les auteurs scolastiques ont, comme nous le croyons, un poids réel sur l'oeuvre de jeunesse de Locke, de nouvelles voies de recherche peuvent présenter un intérêt particulier:

- Dans quelle mesure les thèmes contenus dans les oeuvres politiques de maturité -notamment le Second Treatise of Government- reçoivent-ils, à partir des fondements exposés dans Les Essays, des nouveaux éclaircissements?
- Est-il possible de dissiper les ambiguïtés inhérentes à la notion d'état de nature, surtout si l'on considère que les antécédents de cette notion se trouvent aussi dans les théories scolastiques du XVIe siècle? Le De Rege et Regis Institutione de Juan de Mariana commence par une description de l'état de nature qui ressemble partiellement à celle que Rousseau fait dans son Discours sur l'Inégalité.
- Quelle est l'influence des théories des juristes du XVIe siècle sur certains thèmes du Second Treatise et dans quelle mesure un retour aux sources serait-il utile pour comprendre toutes leur complexité? Le thème du contrat social par exemple; celui de l'origine et des limites du pouvoir

politique; celui du droit de résistance et celui du droit de propriété.

- Enfin, et dans le cadre plus général de la pensée de Locke: Est-il possible que l'empirisme de Locke ait été nourri non seulement par son empirisme méthodologique en médecine, mais encore et de façon complémentaire, par la méthode de la connaissance morale héritée de l'Ecole. Au-delà des premiers principes et des conclusions immédiates, l'agir convenable est affaire d'observation, d'attention, d'incertitude, d'essais, et très souvent d'erreurs. Loin des formes substantielles et de la contemplation des idées, la vie pratique se définit par un retour constant aux choses et aux faits d'expérience.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes.

- John Locke

Essays on the Natural Law. Ed. W. von Leyden. Clarendon Press, Oxford, 1958.

Two treatises of Government. Ed. Peter Laslett. Cambridge University Press, England, 1963.

An Essay concerning Human Understanding. Ed. Alexander Campbell Fraser. Dover Publications, New York, 1959.

Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain. Ed. Coste. J. Vrin, Paris, 1972.

Le Magistrat Civil. Ed. René Fréreau. Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1984.

Lettre sur la Tolérance. Ed. R. Klibansky et R. Polin. PUF, Paris, 1965.

The Educational Writings of John Locke. Ed. J. W. Adamson. Cambridge, 1912.

De la Conduite de l'Entendement. Ed. Yves Michaud. J. Vrin, Paris, 1975.

- Saint Thomas d'Aquin

Summa Theologica. B.A.C., Madrid, 1966.

Somme Théologique. Les Editions du Cerf, Paris, 1984.

Summa contra Gentiles. B.A.C., Madrid, 1968.

In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio. Cura et studio R. Piazzì O.P. . Marietti, Rome, 1949.

- Francisco Suárez

De Legibus ac Deo Legislatore. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

De Legibus ac Deo Legislatore. Corpus Hispanorum de Pace. C.S.I.C., Madrid, 1971-1977.

II. Ouvrages consultés

1. Sources premières

- Aaron, Richard: John Locke. Clarendon Press, Oxford, 1937.
- Adler, Mortimer: A question about law, in Essays in Thomism. Books for Libraries Press, Freeport, New York, 1972.
- Alvarez Turienzo, Saturnino: Nominalismo y Comunidad. El Escorial, Madrid, 1961.
- Alvarez Turienzo, Saturnino: "La transformation del concepto de naturaleza en el siglo XII". La Ciudad de Dios, CLXXVI, 1963, pp. 520-541.
- Alvarez Turienzo, Saturnino: "De la naturaleza a la razón". La Ciudad de Dios, CLXIV, 1952, pp. 249-291.
- Alves, Paulo Durao: A Filosofia Política de Suárez. Tavares Martin, Porto, 1949.
- Allen, J. W. : A History of Political Thought in the Sixteenth Century. Methuen and Co, London, 1951.
- Ambrosetti, Giovanni: La Filosofia delle Leggi di Suarez. Studium, Roma, 1948.
- Ambrosetti, Giovanni: Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez.
- Aristote: Ethique à Nicomaque. Ed. Tricot. J. Vrin, Paris, 1967.
- Aristote: Ethique à Eudème. Ed. Vianney Décarie. J. Vrin, Paris, 1978.
- Armstrong, R. A. : Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.
- Aubert, J. M. : Loi de Dieu, loi des hommes. Desclée, Paris, 1964.
- Aubert, J. M. : Le Droit Romain dans l'Oeuvre de Saint Thomas. J. Vrin, Paris, 1955.
- Azagra, Rafael: "La Ley natural, don divino y conquista humana". Escritos del Vedat, Vol. I, Valencia, 1971.
- Azagra, Rafael: "Dinamismo y flexibilidad de la ley natural según Santo Tomas d'Aquin". Escritos del Vedat, Vol. II, Valencia, 1972.
- Baldini, Artemio Enzo: Il pensiero giovanile di John Locke. Marzorati, Milano, 1969.
- Basdevant, J. : "La Théorie générale du Droit de Grotius" in Hugo Grotius. Leyden, A. W. Sythoff's Publishing Co, 1925.
- Blic, J. : "Le volontarisme juridique de Suarez". Revue de Philosophie, XXXVII, 1930.

Bourke, Vernon J.: History of Ethics. Doubleday, New York, 1968.

Bourke, Vernon J.: "Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?" The Monist, 58, La Salle, 1974.

Bourke, Vernon J.: St. Thomas and the Greek Moralists. Marquette University Press, Milwaukee, 1947.

Bourne, Henry Richard Fox: The Life of John Locke. Scientia Verlag Aalen, 1969.

Barrientos García, José: El Tratado "De Justitia et Jure" de Pedro de Aragon (1590). Universidad de Salamanca, 1978.

Bobbio, Norberto: Locke e il diritto naturale. G. Giappichelli, Torino, 1963.

Braun, Rafael: "La ley natural y la sociedad humana. Acerca de un argumento de Locke". Revista de Filosofía, La Plata, n. 21, 1969.

Byrne, James W. : "The Meaning of Natural Law in Locke's Philosophy". The Personalist, Los Angeles, n. 49, 1968.

Camacho, Francisco Gómez: "Luis de Molina y la metodología de la ley natural". Miscelanea Comillas, Vol. 43, 1985.

Campanini, Giorgio: Ragione et Volontà nella Legge. Dott. A. Giuffrè, Editore, Milano, 1965.

Cuevas Cancino, Francisco: La Doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952.

Carlyle, R. W. et A. J. Carlyle: A History of Mediaeval Political Theory in the West. William Blackwood, London, 1950.

Carpintero Benitez, Francisco: Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno: Fernando Vazquez de Menchaca. Salamanca, 1977.

Carro, Venancio: La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América. Salamanca, 1951.

Carro, Venancio: Domingo de Soto y su doctrina jurídica. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1943.

Cathrein, V. : Recht, Naturrecht und positives Recht. Version española de Jardon y Barja. Reus, Madrid, 1950.

Catlin George G. : Story of Political Philosophers. Version espagnole de L. Fabricante. Peuser, Buenos Aires, 1956.

Charette, Leon: "Droit naturel et droit positif chez Saint Thomas d'Aquin". Philosophiques, Vol. VIII, Montréal, 1981.

Ciceron: De Legibus. Instituto de Estudios Politicos. Madrid, 1970.

Ciceron: De la Republica. Trad. et notes de Ch. Appuhn. Garnier Flammarion, Paris, 1965.

Colman, John: John Locke's Moral Philosophy. Edinburgh University Press, England, 1983.

Composta, Dario : La "Moralis Facultas" nella Filosofia Giuridica di F. Suarez. Società Editrice Internazionale, Torino, 1957.

Copleston, Frederick: Aquinas. Penguin Books, England, 1977.

Copleston, Frederick: A History of Philosophy. Image Books, USA, 1962.

Cranston, Maurice: John Locke. A Biography. University Press, Oxford, 1985.

Crowe, Michael Bertram: The Changing Profile of the Natural Law. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

Crowe, Michael Bertram: "Intellect and Will in John Locke's Conception of the Natural Law". Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia, Venezia, Vol. XII, 1958.

Daly, James: Sir Robert Filmer and English political thought. University Press, Toronto, 1979.

Davies, E. T. : The political Ideas of Richard Hooker. Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1946.

Davitt, Thomas E.: The Nature of Law. Herder Book, London, 1951.

D'Entreves, A. P.: Natural Law. Hutchinson Library, London, 1951.

De Finance, J. : Essai sur l'agir humain. Presses de l'Université Grégorienne, Roma, 1962.

De Finance, J. : "Sur la notion de loi naturelle". Doctor Communis, Vol. XXII, Roma, 1969.

Delhay, Philippe: Permanence du Droit naturel. Nauwelaerts, Louvain, 1967.

Del Vecchio, Giorgio: Filosofía del Derecho. Version espagnole de L. R. Siches. Bosch, Barcelona, 1974.

Derisi, Octavio: Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1941.

Derathé, Robert: Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temp. J. Vrin, Paris, 1979.

De Soto, Domingo: De Iustitia et Iure. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

Drury, S. B. : "John Locke: Natural Law and Innate Ideas". Dialogue, XIX, 1980.

Duchesneau, François: L'Empirisme de Locke. Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

Dumont, Paul: Liberté Humaine et Concours Divin d'après Suarez. Beauchesne, Paris, 1934.

Dunn, John : Locke. University Press, Oxford, 1984.

Dunn, John : The Political Thought of John Locke. University Press, Cambridge, 1975.

Dunning, W. A.: A History of Political Theories. The Mac-Millan Co., 1923.

Dempf Alois: La Filosofía del Estado en España. Rialp, Madrid, 1961.

Estebanez, Emilio: Estudio sobre el concepto de norma natural en Aristóteles. Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1973.

Estebanez, Emilio: Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás. Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1974.

Ewbank, M. B. : "Tomás de Aquino y el Iusnaturalismo". Pensamiento, Vol. 35, Madrid, 1979.

Euchner, Walter: La Filosofia politica di Locke. Laterza, Roma, 1976.

Figuls, Angel M.: La causa próxima de la obligación de la ley humana segun Suárez. Ars Nova, Rome, 1950.

Figuls, Angel M.: Suárez y las leyes meramente penales. C.S.I.C., Madrid, 1954.

Finnis, John: Natural Law and Natural Rights. Clarendon Press, Oxford, 1980.

Galán y Gutiérrez, E.: Ius Naturae. Universidad de Valladolid, España, 1954.

Gallegos Rocaful, José M. : La doctrina política del P. Francisco Suárez. Ed. JUS, México, 1948.

Giacon, Carlo: La Seconda Scolastica. F. Bocca, Milano, 1950.

Goyard-Fabre, Simone: Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes. Klincksieck, Paris, 1975.

Gibson, James: Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations, University Press, Cambridge, 1917.

Gierke, Otto: Political Theories of the Middle Age. University Press, Cambridge, 1938.

Grotius, Hugo: De Iure Belli ac Pacis. Ed. Kanter-Van Hettinga, E.J. Brill, 1939.

Grotius, Hugo: Prolegomena to the Law of War and Peace. Liberal Arts Press, New York, 1957.

Guy, Alain: El pensamiento filosófico de Fray Luis de Leon. Rialp, Madrid, 1960.

Gierke, Otto: Natural Law and the Theory of Society. University Press, Cambridge, 1934.

Gough, J. W.: John Locke's Political Philosophy. University Press, Oxford, 1973.

Hamilton, Bernice: Political Thought in Sixteenth-Century Spain. Clarendon Press, Oxford, 1963.

Hearnshaw, F. J. C. (Ed): Mediaeval Contributions to Modern Civilisation. G. Harrap and Co., London, 1921.

Gómez Pérez, Rafael: La Ley Eterna en la Historia. EUNSA, Pamplona, 1972.

Heredia, Vicente Beltrán de: Domingo de Soto, Salamanca, 1960.

Halbecq, Michel: "Le Divin et les conceptions du droit naturel". Archives de Philosophie du Droit, Sirey, Paris, 1973.

Hobbes, Thomas: Léviathan. Ed. tricaud. Sirey, Paris, 1971.

Johnson, Merwyn S.: Locke on Freedom. Best Printing Co., Austin, Texas, 1978.

Hooker, Richard: Of the Laws of Ecclesiastical Polity. Ed. A. McGrade. St. Martin's Press, New York, 1975.

Kalinowski, Georges: "Le Fondement objectif du Droit d'après la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin". Archives de Philosophie du Droit, Sirey, Paris, 1973.

Kelsen, Hans: "Justice et Droit naturel". Trad. Etienne Mazingue. Annales de Philosophie politique III, PUF, Paris, 1959.

Krakowski, Edouard : Les sources médiévales de la philosophie de Locke. Jouve & Cie., Editeurs, 1915 .

Jenkins, J. J.: "Locke and Natural Rights". Philosophy, 42, London, 1967.

Lachance, Louis : Le concept du droit selon Aristote et saint Thomas. Ed. A. Lévesque, Montreal, 1933.

Lagarde, George de: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1958.

Lamprecht, Sterling Power: The Moral and Political Philosophy of John Locke. Russell & Russell, New York, 1962.

Larequi, J. : "Grocio fundador del derecho natural?". Razón y Fé, Vol. 87, 1929.

Largeault, Jean: Enquête sur le nominalisme. B. Nauwelaerts, Louvain, 1971.

Laurent, Pierre: Pufendorf et la loi naturelle. J. Vrin. Paris, 1982.

Leff, Gordon: William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse. Manchester University Press, 1975.

Leger, James St. : The "Etiam si daremus" of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law. Pontificium Athenaeum Internationale "Angelicum", Rome, 1962.

Lenz, John: "Locke's Essays on the Law of Nature". Philosophy and Phenomenological Research, 1956-1957(17).

Leyden, W. von: "John Locke and Natural Law". Philosophy. 1956(31).

Lemos, Ramon M. : Hobbes and Locke. The University of Georgia Press, Athens, 1978.

Lottin, O. : La valeur des formules de Saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle, in Mélanges Joseph Marechal, Vol. II, Desclée de Brouwer, Paris, 1950

Luis de Leon, Fray : De Legibus. Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid, 1971.

Mabbott, J. D. : John Locke. Macmillan , London, 1973.

Manso, Ramón Macia: Doctrinas Clásicas Iusnaturalistas. Universidad de Oviedo, Oviedo, 1976.

Manso, Ramón Macia: Juricidad y Moralidad en Suárez. Oviedo, 1967.

McGrade, Arthur S.: The Political Thought of William of Ockham. University Press, Cambridge, 1974.

Menozzi, Luciano: Studi sul pensiero etico-politico di Locke. La legge di natura. Tip. Editrice Romana, Roma, 1966.

Milton, J. R. : "The Scholastic Background to Locke's Thought". The Locke Newsletter, 15, 1984.

Munz, Peter: The Place of Hooker in the History of Thought. Routledge & Kegan, London, 1952.

Polin, Raymond: La politique morale de John Locke. PUF. Paris, 1960.

Parry, Geraint: John Locke. Allen & Unwin, London, 1978.

Patrides, C.A.: The Cambridge Platonists. University Press, Cambridge, 1969.

Rommen, Henri: Le Droit Naturel. Histoire-Doctrines. Version française de E. Marry. Egloff, Paris, 1945.

Seliger, M.: The liberal politics of John Locke. A. Praeger, New York, 1969.

Skinner, Quentin: The Foundations of Modern Political Thought. 2 Vol. University Press, Cambridge, 1980.

Tuck, Richard: Natural Rights Theories. Their Origins and development. University Press, Cambridge, 1979.

Ullmann, Walter: Medieval Foundations of Renaissance Humanism. Cornell University Press, New York, 1977.

Welzel, Hans: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Version espagnole de F. G. Vicen. Aguilar, Madrid, 1979.

Yolton, John W. : Locke. Basil Blackell, New York, 1985.

Yolton, John W. : John Locke and the Way of Ideas. Clarendon Press, Oxford, 1968.

Yolton, John W. : "Locke on the Law of Nature. The Philosophical Review, Ithaca, 1958 (67).

2. Sources secondes

Aarsleff, Hans: "The State of Nature and the Nature of Man in Locke", in John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays. (Ed. by John W. Yolton). Cambridge University Press, London, 1969.

Alexander, Samuel: Locke. Kennikat Press, Port Washington, 1970.

Alvarez Turienzo, Saturnino: "Derecho natural racionalista y tradición filosófica". Anuario de Filosofía del Derecho, Madrid, 1956 (4).

Alvarez Turienzo, Saturnino: "San Agustín y la teoría de la Lex aeterna". Anuario de Filosofía del Derecho, Madrid, 1958-1959 (6).

Ambrosetti, Giovanni: "Natura, persona e diritto in S. Tomaso d'Aquino". Doctor Communis, Roma, 1976 (29).

Aristote: Les Seconds Analytiques (Ed. Tricot). J. Vrin, Paris, 1970.

Aristote: De l'Ame (Ed. Tricot). J. Vrin, Paris, 1976.

Aristote: Métaphysique (Ed. Tricot). J. Vrin, Paris, 1970.

Barrientos García, José: El Tratado 'De Iustitia et Iure' (1590) de Pedro de Aragón. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978.

Bartolomeis, Francesco de: John Locke. Il pensiero filosofico e pedagogico. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1967.

Basave Fernández del Valle, Agustín: La escuela jusfilosófica española de los siglos de oro. Librería Font, Guadalajara, 1973.

Basso, Domingo M.: "La naturaleza de la voluntad". Estudios Teológicos y Filosóficos, Buenos Aires, 1966-1967 (8).

Basso, Domingo M.: "Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomás". Estudios Teológicos y Filosóficos, Buenos Aires, 1963 (5).

Bastide, Ch.: John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Ernest Leroux Editeur, Paris, 1907.

Battifol, Henri: "Analyse rationnelle et téléologie dans la conception thomiste du droit", in San Tommaso e la filosofia del diritto, oggi. Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città Nuova Editrice, Roma, 1974.

Bednarski, Felice Adalberto: La deduzione delle norme morali generali dalla legge naturale. Istituto degli Studi Ecclesiastici, Roma, 1969.

Beltrán de Heredia, Vicente: Domingo de Soto. Estudio Biográfico documentado. Instituto de Cultura Hispánica, Salamanca, 1960.

Brown Scott, J.: The Catholic Conception of International Law. Georgetown University Press, Washington, 1934.

Brown, Oscar J.: Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981.

Brufau Prats, J.: "Influencia de Suárez en la Ilustración". Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, 1980 (VII).

Byrne, James W.: "The Notion of Obligation in Locke's Philosophy". The Personalist, Los Angeles, 1963 (44).

Carlini, Armando: Locke. Garzanti, Milano, 1949.

Castellote Cubells, Salvador: "La Antropología de Suárez". Anales del Seminario de Valencia, Valencia, 1963 (6).

Ceñal, R.: "La filosofía española del siglo XVII". Revista de la Universidad de Madrid, Madrid, 1962 (11).

Chroust, Anton-Hermann: "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition". The New Scholasticism, Washington, 1943 (17).

Composta, Dario: "Les 'inclinationes naturales' e il diritto naturale en San Tommaso d'Aquino", in San Tommaso e la filosofia del diritto, oggi. Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città Nuova Editrice, Roma, 1974.

Cottier, G.: "Propositions sur la loi naturelle", in Atti del Congresso Internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli, 17-24 Aprile 1974). Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1978.

Culverwell, Nathaniel: An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature. Ed. Robert Greene et Hugh MacCallum. University of Toronto Press, Toronto, 1971.

Cupitt, Don: "The Doctrine of Analogy in the Age of Locke". The Journal of the Theological Studies, London, 1968 (19).

Descartes: Meditationes de Prima Philosophia. Ed. G. Rodis-Lewis. J. Vrin, Paris, 1972.

De Sousa Sampaio, Nelson: "Locke e o direito natural". Anais do III Congresso Nacional de Filosofia, São Paulo, 1959.

Dufour, Alfred: "La notion de loi dans l'Ecole du Droit Naturel Moderne". Archives de Philosophie du Droit, Paris, 1980 (25).

Edwards, Charles S.: Hugo Grotius the Miracle of Holland. A Study in Political and Legal Thought. Nelson-Hall, Chicago, 1981.

Elorduy, Eleuterio: "La Moral Suareziana". Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1946 (6).

Fabro, Cornelio: L'Uomo e il rischio di Dio. Version espagnole de J. R. Llopart et Victor Peral Domínguez. Rialp, Madrid, 1977.

Facio Moreno A. et J. Trías Vejarano: "Dos notas en torno a la idea de derecho natural en Locke: Hooker en el Segundo Tratado del Gobierno Civil; Pufendorf y la Fundamentación individualista de la Sociedad y el Estado". Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1960 (109).

Fagiani, Francesco: Nel Crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke. Bibliopolis, Napoli, 1983.

Farrel, Patrick M.: "Sources of St. Thomas' concept of Natural Law". The Thomist, Washington, 1957 (20).

Fassò, Guido: Storia della filosofia del diritto, II: L'età moderna. Il Mulino, Bologna, 1968.

Filmer, Robert: Patriarcha. And Other Political Works. Ed. by Peter Laslett. Basil Blackwell, Oxford, 1949.

Folgado, Avelino P.: Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. Pax Iuris, San Lorenzo de El Escorial, 1960.

Frédault, F.: De la Scolastique a la Science Moderne. Victor Palmé Libraire-Éditeur, Paris, 1867.

Friedrich, Carl Joachim: The Philosophy of Law in Historical Perspective. University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Gil Cremades, J. J.: "La Ley natural como participación en Santo Tomás de Aquino". Anuario de Filosofía del Derecho, Madrid, 1962 (9).

Gilson, Etienne: Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du Système Cartésien. J. Vrin, Paris, 1984.

Gilson, Etienne: The Unity of Philosophical Experience. Charles Scribner's Sons, New York, 1960.

Gómez Arboleya, Enrique: "La Antropología de Francisco Suárez y su Filosofía Jurídica". Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1946 (6).

Guy, Alain: Histoire de la Philosophie Espagnole. Association des Publications de l'Université de Toulouse, Toulouse, 1983.

Hobbes, Thomas: De Cive ou les Fondements de la Politique. Editions Sirey, Paris, 1981.

Iriarte, Joaquín: "La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco". Razón y Fe, Madrid, 1948.

Isidore de Séville, saint: Etymologiarum. BAC, Madrid, 1982.

Jaeger, H.: "Introduction aux rapport de la pensée juridique et de l'histoire des idées en Angleterre, depuis la Réforme jusqu'au XVIIIe siècle. De Christopher Saint Germain et Richard Hooker à Lord Mansfield et Edmund Burke". Archives de Philosophie du Droit, Sirey, Paris, 1970 (15).

Janet, Paul: Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale. Librairie Félix Alcan, Paris, 1913.

Jenkins, J. J.: "Locke and Natural Rights". Philosophy, London, 1967 (42).

King, Peter, Lord: The Life and Letters of John Locke. (Reprint from the 1884 ed.). Garland Publishing, Inc., New York, 1984.

Klubertanz, George P.: "The Empiricism of Thomistic Ethics". Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington, 1957 (31).

Labrousse, Roger: Introduction à la Philosophie Politique. Marcel Rivière et Cie., Paris, 1975.

Leclercq, Jacques: Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1964.

Lehu, L.: La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas. Gabalda, Paris, 1930.

Leahy, Louis: Dynamisme volontaire et jugement libre. Desclée de Brouwer, Paris, 1963.

Legaz Lacambra, Luis: Filosofía del Derecho. Bosch, Barcelona, 1979.

Lenoble, Robert: "L'évolution de l'idée de 'nature' du XVIe au XVIIe siècle". Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, 1953 (58).

Milton, John R.: "John Locke and the Nominalist Tradition",

in John Locke-Symposium, Wolfenbüttel 1979. (Ed. by Reinhard Brandt). Walter de Gruyter, Berlin, 1981.

Mc. Grath, P.: The Nature of Moral Judgement. Sheed and Ward Ltd., London, 1967.

Mack, Eric: "Locke's Arguments for Natural Rights". Southwestern Journal of Philosophy, Oklahoma, 1980 (11).

MacPherson, Crawford Brough: The Political Theory of Possessive Individualism. Oxford University Press, Fair Lawn (N.J.), 1962.

Mahieu, Léon: François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie. Desclée de Brouwer, Paris, 1921.

Martyniak, C.: "La définition thomiste de la loi". Revue de Philosophie, Paris, 1930 (1).

Meunier, Pierre: L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle. J. Vrin, Paris, 1977.

Michaud, Yves: Locke. Bordas, Paris, 1986.

Moreau, François: "La pensée de Suárez conçue comme système". Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, 1980 (VII).

Moreau, Pierre François: "Loi naturelle et ordre des choses chez Suarez". Archives de Philosophie, Paris, 1979 (42).

Moulds, G. H.: "The 'right' and the 'good' in Locke's writings". The Locke Newsletter, Heslington, York, 1972 (3).

Murphy, Jeffrie G.: "A paradox in Locke's Theory of Natural Rights". Dialogue, Montréal-Kingston, 1969-1970 (8).

Neilson, F.: "Locke's Essays on Property and Natural Law". American Journal of Economics and Sociology, 1951 (10).

Oakley, Francis: "Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition". Natural Law Forum, 1961 (6).

Ockham, William of: Philosophical Writings. (Translated with an Introduction by Philotheus Boehner O.F.M.). The Bobbs-Merrill Company, Inc., New York, 1964.

O'Connor, Daniel John: Aquinas and Natural Law. St. Martin's Press, New York, 1968.

Olgiati, Francesco: El Concepto de Juridicidad en Santo Tomás de Aquino. EUNSA, Pamplona, 1977.

Ollion, H.: La Philosophie générale de John Locke. Félix Alcan Editeur, Paris, 1908.

Paniker, Raimundo: El Concepto de Naturaleza. C.S.I.C., Madrid, 1951.

Pegis, Anton C.: "Some Recent Interpretations of Ockham". Speculum, XXIII, 1948 (3).

Pieper, Joseph: El descubrimiento de la realidad. (Traduit de l'allemand par R. Cercós). Rialp, Madrid, 1974.

Pizzorni, Reginaldo: "La 'lex aeterna' come fondamento ultimo del diritto secondo S. Tommaso". Aquinas, Roma, 1961 (4).

Pizzorni, Reginaldo: "Il diritto naturale come naturalis conceptio e naturalis inclinatio". Angelicum, Roma, 1962 (39).

Polin, Raymond: Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes. J. Vrin, Paris, 1977.

Pufendorf, Samuel: Le Droit de la Nature et des Gens. (Edition de Bâle, 1732. Traduction de Jean Barbeyrac). Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1987.

Ramírez, Santiago: El Derecho de Gentes; examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. Ediciones Studium, Madrid, 1955.

Ramos-Lissón, Domingo: La Ley según Domingo de Soto. EUNSA, Pamplona, 1976.

Raphael, D. D.: Hobbes. Morals and Politics. George Allen & Unwin, London, 1971.

Recasens Siches, Luis: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez. Jus, México, 1947.

Rohmer, Jean: La Finalité morale chez les Théologiens. De Saint Augustin à Duns Scot. J. Vrin, Paris, 1939.

Rogers, G. A. J.: "Locke, Law and the Laws of Nature", in John Locke-Symposium, Wolfenbüttel 1979. (Ed. by Reinhard Brandt). Walter de Gruyter, Berlin, 1981.

Rolland, E.: La loi de réalisation humaine dans Saint Thomas. J. Vrin, Paris, 1935.

Romero, Andrés Avelino Esteban: La Concepción Suareziana de la Ley. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1944.

Römmen, Heinrich: "Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez". Pensamiento, Madrid, 1948 (4).

Roth, Robert J.: "Moral Obligation-With or Without God?". The New Scholasticism, 1985 (LIX).

Sabeti, Alfredo: La Filosofia politica di John Locke. Li-guori, Napoli, 1971.

Saint Augustin: De Civitate Dei. BAC, Madrid, 1978.

Sancho Izquierdo, Miguel et Javier Hervada: Compendio de Derecho Natural. Vol. I et II. EUNSA, Pamplona, 1980.

Santos Camacho, M.: Etica y Filosofia Analítica. EUNSA, Pamplona, 1975.

Scurati, Cesare: Locke. La Scuola Editrice, Brescia, 1967.

Seliger, M.: "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics". Journal of the History of Ideas, New York, 1963 (24).

Sertillanges, R. P.: La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin. Aubier Montaigne, Paris, 1961.

Simon, René: Morale. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1961.

Simon, Yves: Nature and Fonctions of Authority. The Aquinas Lecture 1940. Marquette University Press, Milwaukee, 1948.

Soria, Carlos: "La esencia de la ley según Santo Tomás". Estudios Filosóficos, Las Caldas de Besaya (Santander), 1956 (5).

Soriano Gamazo, José: "El problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo XVI". Verdad y Vida, Madrid, 1963 (21).

Sparkes, A. W.: "Trust and Teleology: Locke's Politics and his Doctrine of Creation". Canadian Journal of Philosophy, Alberta, 1973-1974 (3).

Squadrito, Kathleen M.: Locke's Theory of Sensitive Knowledge. University Press of America, Washington, 1978.

Staley, Vernon: Richard Hooker. Masters & Co. Ltd., London, 1907.

Strauss, Leo: "On Locke's Doctrine of Natural Right". The Philosophical Review, New York, 1952 (61).

Strauss, Leo: Natural Right and History. University of Chicago Press, Chicago, 1965.

Thieme, Hans: "El significado de los grandes juristas y teólogos españoles del siglo XVI para el desenvolvimiento del derecho natural". Revista de Derecho Privado, Madrid, 1954 (38).

Thomas, D. O.: "The Political Philosophy of John Locke". Philosophy, London, 1962 (37).

Tonneau, Jean: Absolu et Obligation Morale. J. Vrin, Paris, 1965.

Truyol y Serra, Antonio: Historia de la Filosofia del Derecho y del Estado. Vol. I et II. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Tully, James: A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Ullmann, Walter: Medieval Political Thought. Penguin Books Ltd., 1979.

Ullmann, Walter: Principles of Government and Politics in the Middle Ages. Methuen & Co. Ltd., London, 1961.

Voelke, André-Jean: L'idée de volonté dans le stoïcisme. PUF, Paris, 1973.

Van Steenberghen: La Philosophie au XIIIe siècle. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain, 1966.

Verneaux, R.: Epistémologie générale ou Critique de la connaissance. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1959.

Viano, Carlo Augusto: John Locke: Dal razionalismo all'illuminismo. Giulio Einaudi Editore, Italia, 1960.

Vignaux, Paul: "Nominalisme", in Dictionnaire de Théologie Catholique. Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931.

Vignaux, Paul: Nominalisme au XIVe siècle. J. Vrin, Paris, 1982.

Villey, Michel: Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit. Dalloz, Paris, 1962.

Villey, Michel: La formation de la pensée juridique moderne. Editions Montchrétien, Paris, 1975.

Vitoria, Francisco de: Comentariorum in secunda secundae sancti Thomae. Salamanca, 1958.

Webb, Thomas: The Intellectualism of Locke. Burt Franklin, New York, 1973.

Woolhouse, R. S.: Locke. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

Yolton, John W.: The Locke Reader. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.