

Locke

Présentation de l'*Essai sur l'entendement humain*

Marc Parmentier

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Première édition en 1690; traduction française, réalisée à partir de la quatrième édition anglaise, par Pierre Coste, en 1700, en collaboration avec John Locke.

C'est sur cette traduction que travaille Leibniz.

Objectif de Locke

Cet objectif est modeste. Locke ne se considère pas comme un savant lui-même. Son objectif n'est pas non plus de construire une nouvelle philosophie de la connaissance, mais plus modestement d'écarter les obstacles aux progrès des connaissances. Cet objectif est formulé dans sa Préface.

« La République des Lettres ne manque pas présentement de fameux architectes, qui, dans les grands desseins qu'ils se proposent pour l'avancement des sciences, laisseront des Monuments qui feront l'admiration de la postérité la plus reculée; mais tout le monde ne peut espérer d'être un Boyle, ou un Sydenham. Et dans un siècle qui produit d'aussi grands Maîtres que l'illustre Huygens et l'incomparable Mr Newton avec quelques autres de la même volée, c'est un assez grand bonheur que d'être employé en qualité de simple ouvrier (en anglais : *as an under-labourer*) à nettoyer le terrain, et à écarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrent sur le chemin de la connaissance, dont les progrès auraient sans doute été plus sensibles, si les recherches de bien des gens pleins d'esprit et laborieux n'eussent été embarrassées par un savant mais frivole usage de termes barbares, affectés, et intelligibles, qu'on a introduit dans les sciences et réduit en art, de sorte que la philosophie, qui n'est autre chose que la véritable connaissance des choses, a

été jugée indigne ou incapable d'être admise dans la conversation des personnes polies et bien élevées ».

Thomas Sydenham (1624-1689) est un grand clinicien, auprès de qui Locke s'est formé à la médecine. On peut faire un rapprochement entre la méthode élaborée par Sydenham, méthode de description des signes, des symptômes, et l'esprit général de la philosophie lockienne de la connaissance, elle aussi phénoméniste. Ce point a été développé par François Duchesneau : *L'empirisme de Locke*, La Haye, 1973.

Locke définit lui-même son entreprise comme une entreprise « critique » au sens où elle se donne comme principal objectif d'évaluer la portée des facultés de l'entendement humain, comme un marin mesure la longueur de sa sonde :

« Il en est de nous, à cet égard, comme d'un pilote qui voyage sur mer. Il lui est extrêmement avantageux de savoir quelle est la longueur du cordeau de la sonde, quoiqu'il ne puisse pas toujours reconnaître, par le moyen de sa sonde, toutes les profondeurs de l'océan » (Avant Propos, §6).

Le but de cette entreprise n'est nullement de verser dans le scepticisme, mais au contraire d'affermir le fondement des connaissances qui nous sont accessibles, et précisément en s'appuyant sur leurs limites. Du point de vue de Locke en effet, notre devoir est d'abord de faire usage des facultés que nous avons reçues de notre créateur, dans la mesure où nous devons poser en principe que ces facultés, toutes limitées qu'elles soient, sont cependant suffisantes pour nos besoins :

« ...un valet paresseux et revêche qui pouvant travailler de nuit à la chandelle, n'aurait pas voulu le faire, aurait-il bonne grâce de dire pour excuse que le soleil n'étant pas levé il n'avait pu jouir de l'éclatante lumière de cet astre ? Il en est de même à notre égard si nous négligeons de nous servir des lumières que Dieu nous a données. Notre esprit est comme une chandelle que nous avons devant les yeux, et qui répand assez de lumière pour nous éclairer dans toutes nos affaires » (*Ibid.*).

En particulier elles sont donc suffisantes pour ce qui nous importe le plus de connaître, à savoir la loi morale.

Un des aspects saillants de cette dimension critique, c'est son orientation sur l'ancienne notion de substance.

Livre I. La réfutation de l'innéité

C'est l'objet du premier livre de l'*Essay*. Locke réfute l'existence de principes innés dans le domaine spéculatif, et de principes innés dans le domaine moral. Son argumentation est fondée sur un raisonnement *a fortiori* : s'il est un principe spéculatif qui ait toutes les chances d'être inné, c'est le principe d'identité : « il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ». Locke montre que beaucoup d'hommes ne connaissent pas ce principe (au sens où ils seraient incapables de l'énoncer). Le principe d'identité n'est pas inné, *a fortiori* les autres principes théoriques ne le sont pas non plus. Attention : Locke ne pense pas particulièrement à Descartes, car Locke n'a pas fait un cursus de philosophie en France.

Les principes spéculatifs n'étant pas innés, *a fortiori* les principes de pratique (= moraux) ne peuvent pas l'être (chapitre 2). Mais aux yeux de Locke cette réfutation de l'innéité est plus importante dans le domaine moral, politique et religieux que dans le domaine de la connaissance théorique.

A partir du livre 2, Locke va pouvoir reconstituer une genèse théorique de toutes les connaissances, en la rattachant à un sujet qui ne possède pas d'idées innées, mais est seulement capable de réaliser des *opérations*.

Objections de Leibniz

En premier lieu, pour neutraliser les arguments de Locke qui contestent l'existence d'idées et de principes actuels et explicites dans l'âme, Leibniz interprète l'innéisme en termes de virtualité. Les idées et les principes sont innés, non pas au sens de Descartes, mais en tant que dispositions, aptitudes, préformations :

« C'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre âme et qui fait qu'elles [les idées] en peuvent être tirées. Tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. » (*Nouveaux Essais*, 1.1.11).

Ainsi les idées mathématiques par exemple existent dans l'âme comme des veinures existent dans un bloc de marbre - ou dans une tablette de cire - qui ne sont homogènes et uniformes qu'en apparence, en sorte que « toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle ».

Objection de Maine de Biran

Comme Leibniz, il trouve dans les idées de réflexion un moyen de mettre Locke en contradiction, et mène, de ce point de vue, une lecture leibnizienne de Locke.

Pour lui la réflexion coïncide avec la pure spontanéité du sujet pensant. Et comme le faisait Leibniz, il n'hésite pas à plaquer cette sienne interprétation de la réflexion sur le texte de Locke. De sorte que, si ce dernier a le grand mérite de dévoiler cette source d'idées originale, interne à l'esprit, distincte de la sensation, il se trompe sur la signification de sa propre découverte. Plus qu'une source particulière d'idées, la réflexion est un canal par où doivent passer *toutes* les idées :

« Cette observation lui fit reconnaître [à Locke], comme on sait, que toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement humain, se rattachent à deux sources différentes, la sensation, qui transmet directement les premiers matériaux, la réflexion, qui les élabore, les transforme, et en tire, avec le sentiment ou l'idée individuelle de chaque opération transformatrice, de nouveaux éléments de combinaisons intellectuelles. » (Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1852), éd. F. Azouvi, Paris, Vrin, 1988, p. 348-349).

Dès lors toute idée, même issue de la sensation, requiert, pour être « aperçue », une activité de réflexion. Les idées de sensation ne sont donc pas des idées simples, elles supposent la coopération d'autres facultés et la participation active du sujet pensant :

« Quand Locke parle, en effet, des *idées de sensation* comme venues toutes faites du dehors, il suppose bien en outre un acte de conscience ou d'aperception, qui doit s'unir indivisiblement à l'impression reçue ou à son résultat immédiat, pour élever la sensation à la hauteur de l'idée. Or, ces éléments indivisibles de la personne, ou du moi, qui existe un et le même dans le temps, en se distinguant de ce qui n'est pas lui dans l'espace, ne pourront-ils pas encore être dits innés dans le même sens où le sujet pensant est dit inné à lui-même ? » (*Id.* p. 355).

Or les éléments réflexifs apportés par le sujet doivent, dans la logique de Locke, être dits innés :

« Or, ces éléments indivisibles de la personne, ou du moi, qui existe un et le même dans le temps, en se distinguant de ce qui n'est pas lui dans l'espace, ne pourront-ils pas encore être dits innés dans le même sens où le sujet pensant est dit inné à lui-même ? » (*Id.* p. 355).

L'expression « inné à lui-même » est naturellement une expression leibnizienne et Biran renvoie ici explicitement aux *Nouveaux Essais*.

Livre II

Les objections s'appuient surtout sur l'introduction par Locke des idées de réflexion.

1. La démarche « historique » (phénoméniste) de Locke

Locke prétend développer une genèse de la connaissance s'appuyant sur les objets immédiats qui se donnent à l'entendement (les idées), sans considérer en « physicien » la nature de l'âme ni de la pensée. C'est ainsi par exemple que les idées simples correspondant aux couleurs (qualités secondes) sont de même nature que les idées correspondant à des figures (qualités premières). La démarche de Locke peut donc être qualifiée de phénoméniste ou phénoménologique (ce qui dans son vocabulaire correspond à l'adjectif « *historical* ») :

« Je crois que je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière si en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique (*in this historical, plain method*), toutes ces facultés de notre esprit, je puis faire voir en quelque sorte, par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses...» (chapitre 1 de l'édition anglaise, Avant propos, § 2 dans la traduction française).

On peut remarquer que cette méthode est en accord avec ses résultats, puisque précisément Locke conclura à l'incapacité de l'esprit humain à connaître « l'essence réelle » des substances, qu'il s'agisse des substances matérielles ou des substances spirituelles.

2. La nouvelle grammaire philosophique

Cette démarche prend comme point de départ ce qui se donne immédiatement à l'entendement, son objet immédiat, à savoir les idées.

Locke définit celles-ci comme : « tout ce qui est l'objet de notre Entendement lorsque nous pensons (E, 1.1.8) ou encore : « tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, toute perception qui est immédiatement dans notre esprit lorsqu'il pense » (E, 2.8.8), en précisant que ce terme très général recouvre les termes Fantôme, Notion, Espèce (E, 1.1.8). Ces objets immédiats sont donc, dans un premier temps, considérés indépendamment de leur valeur représentative (les idées ne sont pas considérées d'emblée comme idées de quelque chose), c'est-à-dire comme des unités syntaxiques. La quasi-totalité du livre 2 de *l'Essai* repose sur l'articulation fondamentale : idées simples/idées complexes et la valeur représentative des idées n'intervient que dans les derniers chapitres, à savoir dans l'analyse des critères de clarté, de distinction, d'adéquation, de vérité.

La syntaxe dans laquelle s'inscrit la genèse de la connaissance comporte quatre niveaux : idées simples, idées complexes, propositions, enchaînements de propositions.

Une idée complexe résulte d'une combinaison libre d'idées simples :

« ...l'Esprit agit souvent par lui-même en faisant différentes combinaisons, car ayant une fois reçu des idées simples, il peut les joindre et les combiner en diverses manières et faire par là différentes idées complexes, sans considérer si elles existent ainsi réunies dans la nature » (E, 2.22.2).

Cette combinaison ne se réduit pas à une pure et simple juxtaposition dans la mesure où elle suppose un principe d'unification: pour constituer une idée complexe, une série d'idées simples doit être « considérée comme une seule idée » :

« ...l'esprit a la puissance de considérer comme une seule idée plusieurs de ces idées jointes ensemble; et cela non seulement selon qu'elles sont unies dans les objets extérieurs, mais selon qu'il les a jointes lui-même (E, 2.12.1).

Les idées complexes se répartissent en trois grandes catégories :

- idées complexes de modes :
- modes simples (combinaisons d'idées de la même espèce : espace, temps, nombre, idée d'infini, idée de puissance) ;
- modes mixtes (composition d'idées de différentes espèces ; le plaisir, la douleur, la beauté, les notions morales) ;
- idées complexes de substances (idées des substances singulières ou idées collectives de substances);
- idées complexes de relations : cause/effet, identité/diversité, relations morales.

Les idées circonscrivent le champ de ce qui est accessible à l'esprit humain (dans le chapitre 4.18 sur les rapports de la raison et de la foi, Locke affirmera que même une révélation divine doit s'exprimer à travers des idées simples pour être reçue.

Le troisième niveau est constitué par la perception des rapports de convenance ou de disconvenance entre deux idées, constituant les « propositions » (mentales ou verbales).

Enfin Locke introduit dans le chapitre 4.17 un quatrième niveau syntaxique constitué par les enchaînements de propositions qui ne se réduisent pas aux raisonnements mais correspondent, de manière plus générale, aux discours suivis c'est-à-dire à ce que Pierre Coste appelle joliment les « enchaînures d'idées. Ces enchaînements de propositions traduisent une série de « postures » mentales, c'est-à-dire de prises de position intellectuelles à l'égard de ces propositions.

Grâce à cette syntaxe, Locke tente d'élaborer une nouvelle grammaire de la pensée rejetant comme inutiles et inefficaces les anciennes grammaires fondées sur la structure sujet/prédictat ainsi que sur les catégories, les concepts, les modes d'argumentation de la logique traditionnelle (en premier lieu le syllogisme).

3. L'empirisme

L'empirisme de Locke repose pourtant sur une sorte de syllogisme, lui-même inséparable de la structure syntaxique que nous avons décrite : toutes nos connaissances se décomposent en rapports entre des idées, toutes nos idées se décomposent en idées simples, toutes nos idées simples trouvent leur origine dans l'expérience, donc toutes nos connaissances prennent leur origine dans l'expérience.

Il faut remarquer néanmoins l'originalité de cet empirisme : l'expérience est constituée aussi bien par l'expérience externe que par l'expérience interne. L'un des deux ensembles d'idées simples est constitué par les « idées de réflexion » dont l'objet n'est autre que les opérations réalisées par l'entendement lui-même. Le rôle accordé aux « idées de réflexion » éloigne Locke de l'image habituelle de l'empirisme et en particulier du sensualisme. Locke suppose des facultés différenciées, présentes naturellement dans l'entendement. La perspective génétique ne concerne que les connaissances et non pas les facultés. En ce sens, Leibniz a raison de dire que « l'entendement (au sens des facultés de l'entendement) est inné à lui-même ». Les facultés intellectuelles (la perception, la rétention, la faculté d'identifier ses idées, l'abstraction...) ne sont pas le résultat de l'expérience, de plus l'entendement est capable de saisir et d'identifier leur opération.

En second lieu, le fait que les idées prennent leur origine dans l'expérience ne signifie nullement que leur champ d'application se borne à l'expérience. Il s'étend au contraire au domaine de l'insensible, grâce au raisonnement par analogie exposé dans le chapitre 4.17. Leibniz tentera d'exploiter cela pour mettre Locke en contradiction avec lui-même.

4. Le problème de Molyneux

« Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière selon la différence des figures sensibles des corps, nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel : de sorte que joignant à la vi-

sion un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture. A cette occasion, j'insérerai ici un problème du savant M. Molineux, qui emploie si utilement son beau génie à l'avancement des sciences. Le voici tel qu'il me l'a communiqué lui-même dans une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire depuis quelque temps : Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on a appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe, du même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube, et quel est le globe. Supposez que le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue. On demande si en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube. Le pénétrant et judicieux auteur de cette question répond en même temps que non - Car, ajoute-t-il, bien que cet aveugle ait appris par l'expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement de telle ou telle manière, doit frapper ses yeux de telle ou telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main d'une manière inégale, doit paraître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube. Je suis tout à fait du sentiment de cet habile homme, que j'ai pris la liberté d'appeler mon ami, quoique je n'aie pas encore eu le bonheur de le voir. Je crois, dis-je, que cet aveugle ne serait point capable, à première vue, de dire avec certitude, quel serait le globe et quel serait le cube, s'il se contentait de les regarder, quoiqu'en les touchant il pût les nommer et les distinguer sûrement par la différence de leurs figures qu'il apercevrait par l'attouchement » (E 2.9.8).

Il est évoqué dans un contexte où il s'agit de délimiter ce qui relève du jugement et ce qui relève de la perception. Locke montre la part active que joue l'entendement dans l'identification des idées simples.

5. Déconstruction de l'idée de substance

Avec la substance, on est dans la problématique technique du sujet, au sens logique et métaphysique du terme, au sens d'Aristote,

On ne trouve plus dans *l'Essai* de Locke, qu'une analyse syntaxique de l'idée de substance, qui va aboutir à accorder à l'idée de substance en général un contenu épistémiquement nul.

L'idée de substance apparaît comme une idée complexe composée d'idées simples.

L'autre versant, inséparable, est le versant linguistique : beaucoup de développements se situent dans le chapitre consacré aux liens entre l'idée de substance et leurs noms.

Cette démarche peut être prise comme l'indice d'une déconstruction de l'ancienne notion de substance.

D'autre part une substance ne peut plus être saisie dans son dynamisme interne, mais seulement par ses effets sur les autres substances, corps ou esprits.

Les idées de substance constituent l'un des trois grands types d'idées complexes.

Le problème principal du classement de l'idée de substance comme idée complexe est la présence parmi les ingrédients d'une « idée générale de substance », dont la particularité est d'avoir un contenu épistémiquement nul, d'être l'idée d'un quelque chose, d'un « je ne sais quoi », totalement indéterminé, ce qui semble conduire à un cercle logique.

« Nous étant ainsi fait une idée obscure et relative de la Substance en général (An obscure and relative Idea of Substance in general being thus made), nous venons à nous former des idées d'espèces particulières de Substances (Ideas of particular sorts of Substances)... Nous devons seulement remarquer, que nos idées complexes des Substances, outre toutes les idées simples dont elles sont composées, emportent toujours une idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent et dans quoi elles subsistent » (E 2.23.3).

Il semble que, comme les autres idées générales, l'idée de substance en général doit être fournie par une abstraction à partir des idées de substances particulières. En fait, il n'en est rien.

La seule solution est que cette idée générale ne correspond pas vraiment à une idée, mais à une supposition.

Cette supposition est nécessaire, pour différencier les idées de substance de toutes les autres idées complexes.

En effet, même si les idées de substance se forment par observation de qualités qui vont le plus souvent ensemble dans l'expérience (*to get together*), donc d'après un archétype externe, cela ne suffit pas à les caractériser.

Car les propriétés d'un corps peuvent être changeantes :

« C'est ce qu'observent sans peine tous ceux qui examinent les corps naturels : et en particulier les chimistes ont souvent l'occasion d'en être convaincus par de fâcheuses expériences, cherchant quelquefois en vain dans un morceau de soufre, d'antimoine, ou de vitriol les mêmes qualités qu'ils ont trouvées dans d'autres parties de ces minéraux » (E 3.6.8)

Donc il se peut que les qualités qu'on lie ensemble aient seulement été perçues une seule fois, ce qui suffit pour assurer leur compatibilité physique, l'idée qu'on se forme est alors celle d'une substance *possible*.

Finalement, l'idée d'une substance peut être celle d'une substance imaginaire : pour celui qui croirait à leur existence, l'idée de chimère serait bien une idée de substance (2.30.5), il suffit pour cela, que l'esprit qui la conçoit, la conçoive *comme* un être réel.

Déjà à ce niveau, nous observons une dénaturalisation de l'idée de substance. S'agissant des noms d'homme, cheval, soleil...

« ...quiconque entend le Français se forme d'abord à l'ouïe de ces noms, une combinaison de diverses idées simples qu'il a communément observé ou imaginé exister ensemble (or fancied to exist together) sous telle ou telle dénomination ; » (2.23.6). Cf. « certaines collections d'idées simples qu'on a observé ou supposé exister constamment ensemble (that have been observed or supposed constantly to exist together) » (2.31.6).

Il y a donc une supposition nécessaire, une posture intellectuelle qui conduit à envisager un certain nombre d'idées simples comme une idée de substance.

Le problème est que cette supposition présente deux faces, c'est un *janus bifrons*. Puisque d'un côté elle est constitutive, de l'autre elle est la source de toutes les erreurs que l'esprit commet à propos des idées de substances.

L'erreur consiste en effet à croire qu'à travers cette idée indéterminée, on connaisse réellement quelque chose des substances, donc de croire que cette idée a un contenu épistémique non nul, c'est à dire encore à ne pas comprendre qu'elle n'est qu'une supposition.

Cette erreur est d'abord le fait des philosophes, elle n'est pas commise par les hommes de l'art et autres artisans (2.23.3).

La question est alors de savoir si on peut séparer ces deux suppositions ou les deux aspects de cette supposition.

C'est cette distinction que va permettre l'opposition entre essence réelle et essence nominale, développée dans le livre 3, soit dans le cadre de l'étude des rapports entre les idées de substances et leurs noms.

6. Une nouvelle unité fondée sur la conscience

Nous en arrivons au chapitre clé, un des plus déroutants, le chapitre 2.27

A – Séparation de l'identité de l'homme de l'identité de la substance

Le premier objectif du chapitre est d'établir l'indépendance entre l'identité de l'homme et de l'identité de son âme, au moyen d'un catalogue d'expériences de pensée.

Locke fait une démonstration par l'absurde, s'appuyant sur des fictions : si l'identité de l'homme était réduite à l'identité de l'âme, si l'on fait l'hypothèse d'une transmigration des âmes, deux hommes différents ayant la même âme seraient le même homme, ce qui est absurde.

La méthode est ici également à remarquer : elle montre que les expériences de pensée font intégralement partie de l'attirail conceptuel de la nouvelle méthode expérimentale en cours de constitution.

Il ne s'agit pas bien sûr d'imaginer un instant que Locke serait partisan de la métempsychose ou de la métasomatose!

Mais par contre, Locke prend soin de justifier épistémologiquement le bien fondé de sa méthode : les hypothèses fictives et étranges auxquelles il recourt sont autorisées par le fait que l'esprit humain ignore la nature des substances, aussi bien matérielle que spirituelle.

« Mais si dans les ténèbres où nous sommes sur ce sujet, nous prenons l'Esprit de l'homme, comme on a accoutumé de faire présentement, pour une substance immatérielle, indépendante de la Matière, à l'égard de laquelle il est également indifférent, il ne peut y avoir aucune absurdité fondée sur la nature des choses à supposer que le même Esprit peut en différents temps être uni à différents Corps » (E, 2.27.27).

On peut en conclure que l'âme n'est plus le sujet. Et ce chapitre met vraiment un terme à la définition logico-métaphysique du sujet-substance d'Aristote.

Mais alors, sur quoi va reposer l'identité du sujet-individu ?

Sur le concept de personne, qui lui-même dépend d'une faculté, la conscience, ou plus précisément, la *consciousness*.

B – Conscience : aspects linguistiques

L'indépendance de l'unité personnelle par rapport à l'unité psychique repose notamment sur l'acte de la « *consciousness* », qu'on peut définir précisément comme la connaissance d'une unité sous-jacente aux différentes opérations de l'entendement.

Pierre Coste fait part de son embarras devant deux termes intraduisibles, « *self* » et « *consciousness* », et ses notes témoignent d'un embarras, mais aussi d'un événement philosophique majeur, la description d'un nouveau rapport de l'âme à elle-même, que désignera, faute de mieux, le terme « conscience ».

« *Self consciousness* » : mot expressif en Anglais qu'on ne saurait rendre en Français dans toute sa force. Je le mets ici en faveur de ceux qui entendent l'Anglais » (trad. Coste, p. 270).

« Le mot Anglais est *consciousness*... En français nous n'avons à mon avis que les mots de sentiment et de conviction qui répondent en quelque sorte à cette idée. Mais en plusieurs endroits de ce chapitre ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la pensée de Mr Locke, qui fait absolument dépendre l'identité personnelle de cet acte de l'homme *quo sibi est conscius*... Après avoir songé quelque temps aux moyens de remédier à cet inconvénient, je n'en ai pas trouvé de meilleur que de me servir du terme de Conscience pour exprimer cet acte même... Mais, dira-t-on, voilà une étrange licence, de détourner un mot de sa signification ordinaire, pour lui en attribuer une autre qu'on ne lui a jamais donnée dans notre Langue. »

En effet, le traducteur est embarrassé parce qu'il doit recourir à un néologisme, puisque ce terme dans le français du XVIIe ne signifiait que la conscience morale (« *conscience* » en anglais).

Pierre Coste avait jusque-là esquivé la difficulté en usant de périphrases. Locke a en effet déjà employé les termes *conscious* et *consciousness* à deux moments bien déterminés de son ouvrage : à la fin du livre 1 (1.4.20/1.3.20) et au début du livre 2 (2.1) 3.

Cf. Davies, *Conscience as consciousness, the idea of self-awareness in french philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, 1990.

Le texte de Locke manifeste une supériorité de la langue anglaise, en l'occurrence, puisque l'anglais disposera désormais de deux mots, *conscience* et *consciousness*, le second se spécialisant dans un nouveau sens, la connaissance de soi.

Alors que le français ne dispose que d'un mot, qui garde jusqu'à la fin du XVIIème son sens de conscience morale, juge moral.

La première occurrence du terme conscience dans son sens nouveau, se trouve chez Louis de la Forge, cartésien, dans un commentaire du *Traité de l'homme* de Descartes (1666).

Mais, c'est bien sur la philosophie de Malebranche qui va développer ce terme. Cette résistance du sens ancien tient au conservatisme de la langue française, lié à sa prétendue supériorité.

Plus loin, Coste utilise de nouveau une périphrase : sentiment intérieur, ce qui constitue une référence directe à Malebranche, qui a déjà utilisé cette expression comme synonyme de conscience.

Dans le livre III de la *Recherche de la vérité*, Malebranche fait de la connaissance de l'âme par « sentiment intérieur ou conscience » un mode de connaissance inférieur à la connaissance par idée :

« Il n'en est pas de même de l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connaissons que par conscience ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très imparfaite... Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre âme est quelque chose de grand. », Livre III, IIe partie, éd. Pléiade, I, p. 349-350.

Le plus important à noter, est qu'il ne s'agit pas seulement d'une innovation linguistique, mais aussi conceptuelle, la conscience, émerge comme mode de connaissance spécifique, comme « sentiment intérieur. »

C'est à dire comme un mode de connaissance distinct de la connaissance par idées claires, qui est, paradoxalement, le mode de connaissance des objets et des figures matérielles.

Malebranche oppose dans ce contexte, quatre types de connaissance : la connaissance d'un objet par lui-même, qui s'applique à Dieu; la connaissance par idées, qui s'applique aux corps; la connaissance par conscience, qui est celle que l'âme a d'elle-même ; la connaissance par conjecture, qui s'applique aux âmes des autres hommes.

La présentation de l'*Essai* par Jean Leclerc en 1688, ne comportait pas le mot conscience.

D'ailleurs, c'est parce qu'il sent l'ambiguïté du terme en français, et le besoin d'un autre terme, que Leibniz, qui lui n'a pas peur des néologismes, tente d'introduire, dans la discussion qu'il mène de ce chapitre, un nouveau terme, conscosité.

« Si l'homme pouvait n'être que machine et avoir avec cela de la conscosité, il faudrait être de votre avis, Monsieur ; mais je tiens que ce cas n'est point possible au moins naturellement » (*Nouveaux Essais*, 2.27.9).

On en trouve une autre occurrence chez Leibniz. Dans la mesure où il consiste en une série d'aperceptions certaines, le témoignage de la conscience ne peut être intégral, mais est nécessairement discontinu et lacunaire : le sentiment de constituer une personne ne réclame qu'une liaison « moyenne » entre les souvenirs et les perceptions, une « moyenne liaison de conscosité » (Id. 2.27.9)

C – Conscience : comme constitutive du soi

C'est Pierre Coste qui souligne que la *consciousness* est constitutive du soi.

« Mr Locke, qui fait absolument dépendre l'identité personnelle de cet acte de l'homme quo sibi est conscius... »

En effet, la conscience accompagne chaque opération mentale, et y ajoute la certitude d'exister :

« Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre Être (*we are conscious to our selves of our own Being*) » (E, 4.9.3).

Ceci n'est possible que parce que Locke a élaboré un concept de conscience.

Quelles sont les caractéristiques de la *consciousness*.

La réflexion n'est pas suffisante pour constituer le soi : car chez Locke, la réflexion est réflexion non sur soi, mais sur les opérations de l'entendement.

Ce n'est pas de la réflexion qu'il faut rapprocher la conscience, qui n'est pas une opération de l'âme, c'est plutôt de la rétention.

Il faut distinguer la rétention de la mémoire : puisque dans une certaine mesure, la rétention porte sur le présent.

Grâce à la rétention, la conscience devient une sorte de mémoire du présent.

Locke souligne la certitude attachée à son témoignage :

« Le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant, c'est-à-dire la conscience ou la réflexion qui accompagne l'action interne, ne saurait tromper naturellement » (2.27.13).

A la différence de la mémoire du passé, la mémoire du présent comme la *rétention* lockienne, est infaillible. Il s'agit d'une démonstration par l'absurde, ou plutôt d'un argument « *ad vertiginem* » : si ce n'était pas le cas, on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose et il n'y aurait plus de vérité de fait qu'on puisse connaître avec certitude :

« ...autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose, car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit en soi, et non pas de l'action même qui le dit. Or si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré » (2.27.13).

Mais si la conscience et la personne peuvent être un support du « soi », du self, c'est aussi parce qu'elles ont une dimension affective et morale.

Chez Malebranche, le sentiment du moi désignait seulement une connaissance confuse, mais ne comportait pas explicitement une tonalité affective.

On retombe ici sur l'ambiguïté d'un autre terme français: « sentiment » et sur l'alternative entre une conception intellectualiste ou non des affects.

Or justement, Locke invente un troisième voie, celle de l'inquiétude, en tant qu'arrière plan affectif permanent de la conscience.

La notion de soi comporte également une dimension morale et politique. Au-delà de la connaissance de soi, la conscience se définit également par un *intérêt* à soi-même :

« Le soi est cette chose pensante intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et qui par là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre. » (2.27.17).

Cf. également : « Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui est inévitablement attaché à la conscience; car ce qui a un sentiment de plaisir et de douleur, désire que ce soi en qui réside ce sentiment, soit heureux. » (2.27.26).

Cet intérêt se manifestera de manière affective par l'inquiétude, l'*uneasiness*. C'est le contrepoint affectif de la conscience.

Le mot suscite à son tour une difficulté d'interprétation.

« Uneasiness, c'est le mot Anglais dont l'Auteur se sert dans cet endroit et que je rends par celui d'inquiétude, qui n'exprime pas précisément la même idée. Mais nous n'avons point que je sache, d'autre terme en Français qui en approche de plus près. Par uneasiness l'Auteur entend l'état d'un Homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aise et de tranquillité dans l'âme, qui est à cet égard purement passive » (2.20.6, note).

Ici encore Coste semblait pouvoir s'appuyer sur Malebranche. En réalité l'*uneasiness* lockienne apparaît comme le négatif de l'inquiétude malebranchiste, puisque celle-ci résulte du fait que, dans son élan vers le bien en général, l'âme ressent en elle-même du mouvement pour aller plus loin, quel que soit le bien fini auquel elle s'arrête. On peut donc faire l'hypothèse qu'en soulignant la passivité de l'âme soumise à l'inquiétude chez Locke, Coste souligne cette opposition implicite avec Malebranche.

La conscience ne fait partie des opérations listées par Locke, comme opérations de l'entendement. Elle fait sortir de l'entendement (qui n'est pas un sujet), pour constituer l'unité d'un sujet de la connaissance, qui immédiatement devient plus qu'un sujet de la connaissance. Cette jonction s'opère grâce au concept de *personne*.

D – La personne

Les quelques contextes bien déterminés dans lesquels Locke introduit les termes *conscious* et *consciousness* sont autant d'étapes dans l'élaboration d'une nouvelle catégorie débordant largement la philosophie de la connaissance, celle de « personne ». La définition de celle-ci s'établira progressivement par le déploiement de ses liens avec les deux concepts de conscience et d'actualité

— le premier jalon, du moins dans une lecture linéaire de l'ouvrage (la conception du livre 1 étant postérieure au projet initial), est posé dans le paragraphe 1.4.20 (1.3.20). Bien que la notion de personne n'y apparaisse pas explicitement, un de ses réquisits essentiels y est établi, à savoir la liaison de réciprocité entre conscience et actualité ;

— l'étape suivante est franchie dans le chapitre 2.1 opérant, à la faveur de la méthode des « variations fictives », la distinction entre identité de l'âme et identité de la personne ; ainsi si Socrate avait des songes liés, Socrate éveillé et Socrate endormi constitueraient deux personnes, tout en ayant la même âme.

— le chapitre 2.10 montre la capacité de la « rétention » à étendre le champ d'actualité de la conscience ;

— le chapitre 2.21, quant à lui, place, à l'arrière-plan de toute conscience, une « inquiétude » constituant la traduction affective ou existentielle de son actualité ;

Le paragraphe 2.27.9 peut dès lors exposer une définition complète de la personnalité, tout entière fondée sur la consciousness.

Ce repérage nous permet de disposer les moments fondateurs de l'identité personnelle dans l'ordre logique suivant :

1. Dans le chapitre 2.1 la question de l'actualité de la pensée est abordée par son versant négatif: en écartant l'éventualité d'une pensée non actuelle, Locke établit une première équation pensée-actualité, mais sans en étendre la portée au-delà de l'actualité présente ; la conscience est actualisante. Constitutive de l'actualité au sens mental du terme.

2. Il s'agit, dans un deuxième temps, d'étendre le champ d'actualité de la conscience au-delà du présent, c'est-à-dire de montrer l'indépendance de l'équation pensée-actualité à l'égard des catégories temporelles, grâce au pouvoir « réactualisant » de la rétention (fin du livre 1, chapitre 2.10). Ce moment aboutit à une équation conscience-rétention (toute conscience est rétention, toute rétention est conscience) conférant à la conscience un pouvoir d'unification nouveau.

3. Il s'agit enfin, dans un troisième temps, d'établir que la constitution de l'identité personnelle ne réclame rien de plus que la conscience de cette identité (chapitre 2.27). L'identité personnelle résulte dès lors de la pure saisie d'une identité, doublant ou « accompagnant » (*accompagnies*) l'exercice actuel des opérations de l'entendement.

La personne est « un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une chose qui pense en différents temps et en différents lieux », donc c'est une forme d'individualité qui est propre aux esprits.

Si la consciousness s'avère capable de soutenir à elle seule cette définition de la personnalité (2.27.9), c'est que plusieurs conditions ont été remplies. D'une part, l'identité personnelle ne résulte que de la saisie d'une identité doublant ou « accompagnant » les opérations de l'entendement ; d'autre part, l'esprit a la faculté de se saisir comme identique à lui-même, donc comme « Soi » (self), à travers la saisie réflexive de ses opérations ; enfin, le champ de la conscience a été suffisamment élargi en direction du passé pour satisfaire aux réquisits d'une personnalité morale.

7. Le personne comme sujet moral

Comme Locke ne manque pas de le rappeler, « personne » est d'abord un « terme de barreau (a Forensick Term) » (2.27.26) et c'est bien la personne qui pourra constituer le sujet juridique et moral que l'âme s'avère incapable de constituer.

Comment imputer à une âme des actions qu'elle n'aurait pas perçues ou dont elle aurait perdu le souvenir ? Comment rendre responsable une âme sans conscience ? Aucune justice n'est concevable sans une actualité continuée entre la faute et le châtement. Cette continuité peut dès lors s'émanciper des contingences de son appréhension psychologique.

Dilemme de l'homme ivre :

Mais si un Homme qui est ivre, et qui ensuite ne l'est plus, n'est pas la même personne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun sentiment ? Il est tout autant la même personne qu'un Homme qui pendant son sommeil marche et fait plusieurs autres choses, et qui est responsable (answerable) de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les Lois Humaines punissant l'un et l'autre par une justice conforme à leur manière de connaître les choses (with a Justice suitable to their way of Knowledge)... il est pourtant puni devant les Tribunaux Humains, parce que le fait est prouvé contre lui » (2.27.22).

En d'autres termes les principes juridiques s'appuient également sur les limites de la connaissance humaine.

Si l'on peut à bon droit rendre responsable de ses exactions un ivrogne qui en a perdu le souvenir, c'est qu'à défaut d'être attestée par le témoignage de sa conscience, la continuité peut être rétablie par le témoignage d'autrui. A défaut de l'être intérieurement, une personne pourra, par la logique des témoignages, être néanmoins convaincue de tel ou tel méfait. L'essentiel n'est pas qu'elle se souvienne de ses actions, mais qu'il ne dépende que d'elle de s'en souvenir.

Pour définir un sujet moral la *consciousness* ne doit cependant pas être seulement une conscience cognitive mais ouvrir un champ d'« intéressement » (*concernment*). Le fait d'être concerné par ses actions apparaît ici comme l'épuration juridique et morale de l'inquiétude. Par le biais de ses sentiments de plaisir et de peine, la personne est « intéressée pour soi-même » (2.27.17), et c'est à cette condition qu'elle constitue un « soi ».

En d'autres termes l'extension progressive du champ de l'actualité menée à partir du livre 1 permet à présent de surmonter l'antinomie apparente entre *consciousness* et conscience.

Nous pouvons à présent saisir tout le « faisceau » d'idées reliées par la définition de la personnalité (2.27.9).

Cette définition est un centre de forces permettant de saisir la véritable portée et la cohérence d'un certain nombre de développements que nous avons déjà rencontrés.

Nous comprenons en particulier pourquoi il importait tant à Locke de montrer, tout au long du livre 1, que le principe d'identité ne peut pas être inné : emmagasiné dans la mémoire, sous forme de proposition déclarative, dépourvu d'*actualité*, il serait non seulement incapable de sortir de sa futilité en s'appliquant à un quelconque cas concret, mais surtout il ruinerait la finalité essentielle de l'identification, à savoir l'établissement d'une continuité entre deux actualités.

Ce qui importe ce n'est pas la connaissance abstraite du principe d'identité, mais la capacité à mener des opérations d'identification.

La définition de la personne nous révèle que le mécanisme de l'identification joue toujours sur deux niveaux : elle est toujours à la fois identification d'une opération actuelle dans une idée simple et inscription de cette actualité dans la continuité d'un sujet. La réflexivité de la *consciousness* n'est rien d'autre que le double mouvement par lequel, en constituant une actualité, l'esprit constitue une identité, et constitue une actualité en saisissant une identité. La personne peut dès lors se réduire à une conscience d'identité

parce qu'elle n'est rien d'autre que la permanence d'une actualité, dans toutes ses dimensions, cognitive, affective et morale.

Cette définition nous dévoile également les conséquences inattendues (parce que excédant les limites de la philosophie de la connaissance) de la déconstruction de l'ancienne notion de substance. Il est clair en effet que l'identité de la personne se définit *contre* l'identité substantielle, dans la simple mesure où elle peut se passer d'elle :

« Ce n'est donc pas l'unité de Substance qui comprend toute sorte d'identité, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre (2.27.7).

Si l'identité personnelle n'est pas une identité substantielle, le processus de constitution des idées de substances n'est pas le seul processus unificateur que l'entendement ait à sa disposition. A l'inverse de l'unité supposée de ce « je ne sais quoi » d'inconnu qui a pour nom substance, l'unité de la personne est une unité sans supposition, sans supplément, sans superfluité, parce qu'elle se réduit à une pure et simple identité. Elle ne suppose ni ne présuppose rien parce qu'elle coïncide avec la pure et simple saisie d'une actualité, à laquelle elle se garde de rien ajouter et qu'elle se contente d'« accompagner ». Elle révèle donc a contrario les faiblesses et les ambiguïtés de l'identification des substances. Le cercle logique dont leur définition restait prisonnière manifestait un décalage interne les empêchant de jamais coïncider avec elles-mêmes. Une idée de substance est toujours plus ou moins qu'elle-même, elle est toujours un mixte de connaissances et de suppositions, d'essence réelle et d'essence nominale, non susceptible d'être parfaitement identifiée dans ses limites propres et incapable de constituer un « en soi ».

Enfin, en parvenant à définir une identité sans support substantiel pour l'ériger en sujet moral, Locke démontre de facto la suffisance de nos facultés (en dépit de leur incapacité à connaître les substances) pour la connaissance qui l'emporte sur toutes les autres, celle de la loi morale et de nos devoirs.

8. Le sujet politique

Hobbes notait déjà que la personne est un terme de barreau (*Léviathan*). C'est une notion centrale dans la philosophie anglaise : développée par Hobbes, dans un contexte de philosophie politique, elle est utilisée par Locke dans le même registre, dans la doctrine du gouvernement civil.

De fait la personne intervient dans une problématique morale.

La personne est un des rares concepts apparaissant dans les deux ouvrages, qui sont pourtant contemporains.

Dans le *Second traité du gouvernement civil*, le sujet politique est défini comme *propriétaire* de sa propre personne (Chapitre 2)

« 4. Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature ».

L'idée de propriété vient avant même l'idée d'égalité. De plus c'est de cette propriété de l'homme sur sa personne que dérive la propriété sur le produit de son travail, et donc que repose tout le fondement de la propriété privée.

Ce qui vient en tête c'est l'aspect politique, avec ce que Mc Pherson, a nommé « l'individualisme possessif ». (C. B. MacPherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. Michel Fuchs, Paris, Gallimard, 1971). Ce qui caractérise Locke dans l'histoire du droit naturel, c'est d'avoir fait du droit de propriété l'un des principaux droits individuels, existant dès l'état de nature. Par ailleurs, ce droit de propriété individuel dérive d'un droit de propriété de chaque homme sur son corps et sa propre personne.

Sur le plan moral, l'individu est défini comme propriétaire de lui-même : donc la notion de propriété, non seulement est présente dans l'état de nature, mais est corrélative de l'individu.

Quelle est la liaison entre les notions de personnes dans l'*Essay* et dans le *Second traité* ?.

Le soi que constituent la conscience et la personne n'est pas un substance, c'est un simple « soi » ou « self ».

Par ailleurs on voit bien que le soi, est désigné par une particule, un terme syncatégorématique, et non un substantif, ni même un pronom.

Dans l'*Essai*, la personne traduit la constitution d'un sujet de la connaissance (que n'est pas l'entendement), mais en montrant son extension inévitable en une dimension anthropologique et morale.

Mais la question demeure de la liaison entre ce sujet de la connaissance et le sujet politique.

A priori on trouve chez Locke la constitution de deux sujets de deux fondations philosophiques d'un sujet, d'un côté le sujet de la connaissance, de l'autre un sujet politique.

En réalité le sujet généré dans l'*Essai* va bien au delà de la philosophie de la connaissance il devient un sujet véritablement au sens anthropologique du terme et un sujet moral.

Mais le rapport avec le sujet politique reste absent.

En fait la question est celle du rapports entre deux particules : self et own.

Est ce qu'un homme possède sa propre personne ? Ou est ce qu'il constitue une personne parce qu'il possède quelque chose ?

Livre III

La déconstruction de l'idée de substance se poursuit dans le livre 3, du fait du mécanisme de rétroaction des noms sur les idées.

1. Rétroaction des mots sur les idées

L'argumentation de Locke repose moins sur le caractère inconnaisable de l'essence réelle que sur son caractère strictement individuel. Il s'agit avant tout pour Locke d'exclure, entre les deux interprétations possibles de l'essence, la possibilité d'une troisième interprétation qui correspondrait à une *essence réelle générale*, soit la possibilité de la transmission d'une es-

sence réelle d'un individu à un autre, par l'intermédiaire de germes, de semences ou d'un mécanisme biologique quelconque. Il s'agit donc de dénaturer la notion d'espèce, pour la réduire à une classe.

Dans le domaine du vivant, les monstres sont innombrables : fœtus à figure inhumaine, accouplement entre humains et animaux, animaux parlants, hommes velus dotés de queue, femmes à barbe, hommes à corps de pourceaux... De sorte que la constitution intérieure ne produit que des différences (3.6.8).

L'essence réelle peut être interprétée de deux manières, selon le « paradigme », scolastique de la forme substantielle, ou selon le paradigme mécaniste, comme configuration interne des particules insensibles (2.31.6). Mais ceci ne change rien à sa totale indétermination :

« Or que les hommes, et surtout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos Ecoles, supposent certaines essences spécifiques des substances, auxquelles les individus se rapportent et participent, chacun dans son espèce différente, c'est ce qu'il est si peu nécessaire de prouver, qu'il paraîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode » (2.31.6)

Quelle que soit l'interprétation qu'on lui donne, une essence réelle nous rejette dans la sphère de l'individualité et de la pure différence. En termes, aristotéliens, c'est la forme des substances secondes. Il ne reste plus que des individus, qui possèdent certes une essence réelle, mais unique et non participable. Un individu ne peut rien avoir en commun avec un autre, si on ne le regarde pas sous l'angle d'une certaine espèce, c'est-à-dire aussi sous un certain nom.

Inversement du point de vue des essences nominales, la chaîne continue des êtres minéraux, végétaux, animaux, les poissons volants, les oiseaux aquatiques, les amphibiens, les veaux marins (3.6.12) condamne les espèces à une délimitation grossière et approximative.

Les essences réelles sont donc condamnées à n'être qu'individuelles, les essences nominales à n'être que générales et abstraites.

Les essences des espèces sont nominales, car elles résultent des impératifs de la communication, et sont directement liées aux noms des substances.

Tout se passe comme si c'était par l'intermédiaire de leur nom que des suppositions fallacieuses s'attachent aux idées de substance

En employant un mot, on suppose que les autres emploient ce mot dans le même sens, car on ne parle que pour se faire comprendre, sauf à verser dans le fantastique (*fantastical*) (2 25) d'un langage privé ou dans la confusion des langues.

Lorsque j'emploie le nom d'une substance, par exemple le mot *or*, je suis libre d'y associer par devers moi telle ou telle idée, je suis libre d'être excentrique, mais néanmoins, je suis quand même supposé l'employer pour être compris, c'est-à-dire l'employer dans le même sens que les autres locuteurs de ma contrée, c'est-à-dire s'il s'agit d'idée de substance, pour se référer aux mêmes objets.

Quoi de commun entre l'idée d'or d'un orfèvre, d'un chimiste et d'un enfant ? le fait précisément que l'or existe, qu'il existe comme un support-réceptacle d'un certain nombre de qualités sensibles.

En d'autres termes, ce qu'il y a de commun entre toutes ces idées qui n'ont rien en commun, c'est la croyance en une essence réelle et précisément parce que cette pseudo-idée n'a aucun contenu, elle n'est qu'une croyance, au mieux une supposition.

2. La question de la reconnaissance de l'humanité

Elle résulte de l'absence de connaissance des substances.

Elle est liée à la question du baptême : le langage a ici une dimension performative.

L'absence d'essence réelle commune aux individus et la dénaturalisation de l'idée de substance conduisent à la question des critères de reconnaissance de l'humanité.

A quoi reconnaît-on qu'un être vivant est un homme?

L'existence de monstres est la preuve d'une absence d'essence réelle générale. Il n'y a plus que des individus.

Ce problème comporte un aspect théologique. En réalité c'est une question ancienne, ce n'est pas une question abstraite, mais concrète, qui relève d'abord de la théologie, qui se pose notamment à propos du baptême des monstres (cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, 1967, t. I, p. 237. On trouve chez Duns Scot des problèmes analogues sur le baptême d'enfants siamois : faut-il dire : je *te* baptise ou je *vous* baptise?

Ce puzzle est bien symbolisé par la mésaventure de l'abbé Malotru que Locke emprunte au dictionnaire de Ménage.

« Mr Ménage nous fournit l'exemple d'un certain Abbé de St Martin, qui mérite d'être rapporté ici. Quand cet Abbé de St Martin, dit-il, vint au monde, il avait si peu la figure d'un Homme, qu'il ressemblait plutôt à un Monstre. On fut quelque temps à délibérer si on le baptiserait. Cependant il fut baptisé, et on le déclara Homme par provision, c'est-à-dire jusqu'à ce que le temps oit fait connaître ce qu'il était. Il était si disgracié de la Nature qu'on l'a appelé toute sa vie l'abbé Malotru. Il était de Caen. Voilà un Enfant qui fut fort près d'être exclus de l'Espèce Humaine, simplement à cause de sa forme » (3.6.26).

La dualité de l'âme et du corps offre une première alternative : un homme se reconnaît-il à son âme ou à son corps ? Mais cette reformulation de la question ne nous fait guère progresser, car elle ne fait que reconduire à deux autres interrogations : à quoi reconnaît-on l'existence d'une âme ; à quoi reconnaît-on qu'un corps est celui d'un homme ?

Quelles sont les opérations propres à l'âme humaine, ou plus exactement, quelles sont les opérations dont les animaux ne sauraient même donner les apparences ?

Dans les chapitres consacrés aux opérations de l'âme, Locke a toujours traité la question de savoir si cette opération appartenait ou non aux animaux. C'est le cas de la perception, de la mémoire.

C'est seulement à partir de la faculté d'abstraction que se produit le décrochage se produit.

Mais il ne s'agit que d'une réponse théorique, puisque le problème se pose pour des enfants encore incapable d'exercer cette faculté.

C'est, en effet, avant qu'un esprit ait pu manifester quelque signe que ce soit, qu'il faut trancher. Pour réfuter l'idée que l'âme pense toujours, Locke a déjà dû aborder la question des signes de reconnaissance d'une pensée dans l'âme d'autrui, pour établir qu'elle relève d'un mode de connaissance moins parfait que la connaissance de l'existence des corps. L'âme n'est donc pas un bon critère de reconnaissance de l'humain, parce qu'elle n'offre pas de signe immédiat et fiable de ses opérations.

D'où le recours à des critères physiques, qui présentent au moins l'avantage d'être objet d'une appréhension sensible immédiate. Puisque tout en définitive est question de signes et que rien n'empêche un signe extérieur d'être aussi probant qu'une manifestation spirituelle, le signe physique semble devoir l'emporter sur le signe psychique. Mais les enseignements de la tératologie - les monstres à figure inhumaine - viennent une nouvelle fois brouiller les cartes. D'où l'impossibilité de se fier à un signe distinctif unique, qu'il soit corporel ou psychique, car tous, pris individuellement, sont trompeurs, y compris la parole.

Force est donc de les combiner, de les recouper, de les confronter les uns aux autres, jusqu'à parvenir à un jugement raisonnable. Un individu humain se reconnaîtra donc, non à son corps, mais à sa physionomie, à sa « figure humaine », composé indéfinissable de plusieurs signes ou idées simples, qui, allant le plus souvent ensemble, autorisent, par recoupement, quelques suppositions... L'homme ne fait donc pas exception à la règle générale gouvernant l'identification des idées de substances, et le problème de sa reconnaissance révèle comment l'esprit est capable d'assembler quelques idées qui s'accompagnent les unes les autres dans l'expérience, d'ébaucher par là même une essence nominale..., donc une idée complexe... une idée complexe de substance..., dans laquelle, contrairement à toute attente et au mépris de toute essence réelle, ce sont les idées simples relatives à l'aspect extérieur qui viendront en tête, comme les qualités secondes viennent en tête des idées de substances matérielles.

En cherchant à identifier un homme, l'esprit le retransforme donc en substance, mais en substance « purement nominale », sans substrat métaphysique. Le cercle est bouclé : en définitive Locke avait bien raison de mentionner en premier l'exemple de l'homme parmi ceux d'idées de substances particulières (2.23.4). Le traitement qu'il réserve tout au long de son ouvrage à la question anthropologique révèle qu'il est paradigmatique. Comme toutes les autres substances, un individu se reconnaît à des signes extérieurs tout à la fois strictement singuliers et flous : non pas son corps, mais sa silhouette, sa physionomie, équivalent physique de la personnalité, autrement dit un amas d'idées simples associées à un je ne sais quoi d'indéfinissable composant son apparence.

Au terme du chapitre 3.6 Locke ne peut que constater: « tant nous sommes éloignés de connaître certainement ce qu'est un Homme » (3.6.27).

Le chapitre 4.16 viendra d'ailleurs jeter un doute sur l'existence d'un critère général de démarcation entre l'homme et l'animal :

« Il y a une différence excessive entre certains Hommes et certains Animaux brutes ; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines Bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien difficile d'assurer que l'entendement de l'Homme soit plus net ou plus étendu » (4.16.12)

On sait bien qu'il existe un débat contemporain sur cette question, dans lequel s'opposent deux courants, le courant cartésien et le courant sceptique.

Leibniz reprend la solution par le baptême conditionnel : il retrouve la vieille solution des théologiens et en particulier de Duns Scot.

Plus expert que Locke en jurisprudence, il trouvera à la question du baptême des monstres la solution des énoncés performatifs conditionnels :

« Peu de théologiens seraient assez hardis pour conclure d'abord et absolument au baptême d'un animal de figure humaine, mais sans apparence de raison, si on le prenait petit dans un bois, et quelque prêtre de l'Église romaine, dirait peut-être conditionnellement : Si tu es un homme je te baptise » (Nouveaux Essais sur l'entendement humain, II, XXVII, §8). Cf. également la question du baptême des habitants de la lune : « et peut-être que par la pluralité on conclurait pour le plus sûr, qui serait de baptiser ces hommes douteux sous condition, s'ils en sont susceptibles » (op. cit., III, VI, §22).

Livre IV

1. L'éventualité d'une matière pensante

L'impossibilité de connaître de l'intérieur l'essence réelle d'une substance, s'applique à l'homme qui ne peut connaître son âme que phénoménalement, à travers ses opérations. Donc : on quitte le modèle cartésien d'une âme qui s'appréhenderait à travers des idées claires et distinctes et on se rapproche du modèle malebranchiste, dans lequel l'âme ne se connaît que par sentiment intérieur, ou encore, comme nous le verrons, par conscience.

Parmi les composants des idées de substances ne se trouvent pas seulement des idées simples, mais aussi et surtout des idées de pouvoirs. L'idée d'un aimant doit comporter l'idée du pouvoir d'attirer le fer.

Or l'idée d'un pouvoir est compatible d'une part avec notre totale ignorance de la constitution interne des substances, d'autre part avec l'incapacité des substances matérielles à se mouvoir d'elles-mêmes.

Les idées de pouvoirs ne sont autres en effet que des idées de relation entre deux séries d'idées, indépendamment de toute causalité entre ces deux séries (2.21).

Il existe donc une seule et même idée de puissance, applicable tant aux substances matérielles qu'aux substances spirituelles, même si ces dernières lui confèrent son plus grand degré de clarté. En effet, c'est l'esprit qui donne l'idée la plus claire d'une puissance active (cela va dans le sens de Maine de Biran), à savoir l'expérience du mouvement volontaire.

« Une chose qui du moins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit <actions of our mind>, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande pour ainsi dire, que telle action particulière soit faite, ou ne soit pas faite » (2.21.5)

Dès lors que l'entendement ne peut avoir accès à l'essence réelle des substances, l'existence de deux types de substances, matérielle et spirituelle est elle-même l'objet d'une supposition :

« Voyant d'un côté [que les opérations de l'esprit] ne subsistent point par elles-mêmes, et ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous sommes portés à penser que ce sont des actions de quelque autre substance que nous nommons esprit » (2.23.5)

ou encore :

« La Sensation nous fait connaître évidemment qu'il y a des Substances solides et étendues, et la Réflexion qu'il y a des Substances qui pensent. L'expérience nous persuade de l'existence de ces deux sortes d'Êtres, et que l'un a la puissance de mouvoir le corps par impulsion, et l'autre par la pensée » (2.23.29).

Il est vrai que l'expérience de la perception transforme cette supposition en une conviction intérieure, c'est-à-dire en une croyance indépassable, compte tenu des limites des facultés humaines.

Mais rien n'exclut que Dieu par une opération miraculeuse puisse conférer à la matière des propriétés non naturelles.

« Peut-être serons-nous jamais capables de connaître si un Être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans Révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser ; ou s'il a uni et joint à la Matière ainsi disposée une Substance immatérielle qui pense » (4.3.6).

L'éventualité d'une matière pensante, telle qu'elle est formulée dans le paragraphe 4.3.6 de l'*Essai*, est traduite par Leibniz par : « ...il est pour le vide et pour les atomes, il croit que la matière pourrait penser » (NE, 1.1.1).

Toutefois, contrairement à ce que suggère cette formule à l'emportepièce des *Nouveaux Essais*, Locke ne saurait être soupçonné de matérialisme. L'impossibilité de démontrer que la matière ne peut pas penser est une conséquence *sincère* de sa théorie de la substance. Loin d'accorder un degré de probabilité au matérialisme, Locke se borne à constater l'impossibilité de démontrer son impossibilité, et, conformément à l'opposition qu'il établit entre connaissance et jugement, refuse de masquer l'écart entre connaissance certaine et très haut degré de probabilité. Mais la non-impossibilité logique du matérialisme ne signifie nullement pour lui que la pensée puisse être une opération « naturelle » de la matière.

2. La démonstration de l'existence de Dieu

La thèse contraire constitue l'une des étapes décisives dans la démonstration de l'existence de Dieu menée dans le chapitre 4.10.

Cette preuve rentre dans le cadre de l'argument cosmologique.

Si on suppose que quelque chose existe de manière contingente, il doit en exister une cause. Si cette cause est elle-même contingente, elle résulte

elle-même d'une cause. Or, ce raisonnement ne peut se poursuivre à l'infini, il doit donc exister une cause première existant de manière nécessaire.

Mais aucune chose particulière ne peut être posée comme existant nécessairement. Le seul être nécessaire est l'être contenant toute réalité.

Pour Locke, la connaissance de l'existence de Dieu relève d'une évidence égale à celle des démonstrations mathématiques, bien qu'il n'y ait dans l'esprit de l'homme aucune idée innée.

« Nous ne saurions, dis-je, nous plaindre avec justice de notre ignorance sur cet important article; puisque Dieu lui-même nous a fourni si abondamment les moyens de le connaître, autant qu'il est nécessaire pour la fin pour laquelle nous existons, et pour notre félicité qui est le plus grand de tous nos intérêts ».

Le point de départ du raisonnement est la certitude de sa propre existence.

Il en découle qu'il doit exister une cause de cette existence, dans la mesure où le néant ne produit de l'être :

« L'homme sait encore, par une connaissance de simple vue, que le pur néant ne peut non plus produire un être réel, que le même néant peut être égal à deux angles droits. S'il y a quelqu'un qui ne sache pas que le non-être, ou l'absence de tout être ne peut pas être égal à deux angles droits, il est impossible qu'il conçoive aucune des démonstrations d'Euclide. Et par conséquent, si nous savons que quelque être réel existe, et que le non-être ne saurait produire aucun être, il est d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité; puisque ce qui n'est pas de toute éternité, a un commencement, et que tout ce qui a un commencement, doit avoir été produit par quelque autre chose ».

Dans la suite, Locke ajoute que l'homme connaît en lui-même la faculté de penser et que la pensée ne peut être produite que par un être doté lui-même de l'attribut de la pensée :

« Outre cela, l'homme trouve en lui-même de la perception et de la connaissance. Nous pouvons donc encore avancer d'un degré, et nous assurer non seulement que quelque Être existe, mais encore qu'il y a au monde quelque Être intelligent. Il faut donc dire l'une de ces deux choses : ou qu'il y a eu un temps auquel il n'y avait aucun être intelligent, et auquel la connaissance a commencé à exister; ou bien qu'il y a eu un Être intelligent de toute éternité. Si l'on dit qu'il y a eu un temps auquel aucun être n'a eu aucune connaissance, et auquel l'Être éternel était privé de toute intelligence, je réplique qu'il était donc impossible qu'une connaissance existât jamais. Car il est aussi impossible qu'une chose absolument dépourvue de connaissance et qui agit aveuglément et sans aucune perception, produise un être intelligent', qu'il est impossible qu'un triangle se fasse à soi-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. Et il est aussi contraire à l'idée de la matière privée de sentiment, qu'elle se produise à elle-même du sentiment, de la perception et de la connaissance, qu'il est contraire à l'idée d'un triangle qu'il se fasse à lui-même des angles qui soient plus grands que deux droits » (4.10.5).

Il n'envisage pas l'hypothèse émergentiste.

Mais, encore une fois, cela n'exclut pas une action non naturelle de Dieu.

Selon la formule du paragraphe 4.3.6, l'hypothèse matérialiste est suspendue à une action de Dieu surajoutant artificiellement à la matière une propriété qui ne lui est pas naturelle :

« ...par rapport à nos notions il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter (*superadd*) à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance, avec la faculté de penser » (4.3.6)

Pour Kant, cet argument semble s'appuyer sur l'expérience, à savoir l'expérience d'une existence, mais ce n'est qu'une illusion. En réalité, l'argument s'appuie sur l'argument ontologique. Il faut admettre que l'être le plus réel est l'être nécessaire, ce qui revient à une autre formulation de l'argument ontologique.

3. Rejet de la logique ancienne

Quant aux « ruines » auxquelles Locke fait allusion, il n'est pas difficile de reconnaître la scolastique et son jargon que Locke rejette en bloc. Ce rejet s'étend également à la méthode, en particulier à toute la logique aristotélicienne. Locke montre l'inutilité du syllogisme pour faire progresser les connaissances, mais il va également opérer une déconstruction de la catégorie de substance, centrale chez Aristote.

4. Probabilités et logique des témoignages

En l'absence d'idées claires et distinctes, il faut se contenter du crépuscule des probabilités.

Il n'y a pas de référence au calcul des probabilités contemporain, car il faudrait mettre sur le même plan des motifs de croire différents, que Locke considère comme hétérogènes, notamment la probabilité intrinsèque et la logique des témoignages.

Le premier fondement est la conformité d'une chose avec l'expérience. Ce qui suppose une régularité des phénomènes naturels.

Mais cette régularité n'est en quelque sorte pas assez fiable pour pouvoir se passer d'une autre fondement, les témoignages.

Cf. les expériences de Boyle sur la pompe à vide. Les résultats étaient aléatoires et ils devaient être confirmés par les témoins honorables de la Royal Society.

Ce qui est amusant, c'est que le nombre de témoins n'augmente pas forcément la crédibilité du témoignage : tout dépend de la disposition des témoins, disposition qu'on peut rapprocher de la disposition des éléments d'un circuit électrique.

Les témoins peuvent être disposés en série ou en parallèle.

Si les témoins se succèdent : la probabilité de leur témoignage est soumise à une loi entropique de déperdition de l'information.

Déperdition proportionnelle à la distance séparant le témoin de la vérité originale, c'est-à-dire du fait directement constaté.

« Un homme digne de foi venant à témoigner qu'une chose lui est connue, est une bonne preuve; mais si une autre personne également croyable, la témoigne sur le rapport de cet homme, le témoignage est plus faible; et celui d'un troisième qui certifie un oui-dire d'un oui-dire, est encore moins considérable; de sorte que dans des vérités qui viennent par tradition, chaque degré d'éloignement de la source affaiblit la force de la preuve; et à mesure qu'une tradition passe successivement par plus de mains, elle a toujours moins de force et d'évidence. J'ai cru qu'il était nécessaire de faire cette remarque, parce que je trouve qu'on en use ordinairement d'une manière directement contraire parmi certains gens, chez qui les opinions acquièrent de nouvelles forces en vieillissant, de sorte qu'une chose qui n'aurait point du tout paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable, contemporain de celui qui la certifie le premier, passe présentement dans leur esprit pour certaine et tout à fait indubitable, parce que depuis ce temps-là plusieurs personnes l'ont rapportée sur son témoignage les uns après les autres'. C'est sur ce fondement que des propositions évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme autant de vérités authentiques, par une règle de probabilité prise à rebours, de sorte qu'on se figure que celles qui ont trouvé ou mérité peu de créance dans la bouche de leurs premiers auteurs, deviennent vénérables par l'âge; et l'on y insiste comme sur des choses incontestables (E 4.16.10) »

Par ailleurs : les deux fondements de la probabilité peuvent entrer en conflit.

D'où une casuistique incontournable.

5. Les rapports de la foi et de la raison

C'est vrai en particulier pour les témoignages liés à une révélation.

Dans le paysage du XVII^{ème} s., la révélation est double : La raison, ou « lumière naturelle », n'est autre qu'une révélation naturelle, par opposition à la révélation au sens habituel, qui consiste en une communication immédiate et extraordinaire de Dieu :

« Ce que c'est que la raison et la révélation. La raison est une révélation naturelle, par où le Père des lumières, la source éternelle de toute connaissance, communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles. Et la révélation est la raison naturelle augmentée par un nouveau fond de découvertes émanées immédiatement de Dieu, et dont la raison établit la vérité par le témoignage et les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu ; de sorte que celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux à la fois, et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux » (E 4.19.4)

La révélation se divise elle-même en deux : l'impression communiquée directement à un homme, et la transmission de cette impression :

« Je dis une révélation traditionnelle, pour la distinguer d'une révélation originale. J'entends par cette dernière la première impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme; impression

à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes; et par l'autre j'entends ces impressions proposées à d'autres par des paroles et par les voies ordinaires que nous avons de nous communiquer nos conceptions les uns aux autres ».

Révélation traditionnelle : la Bible. Révélation personnelle : Dieu se manifeste directement à un homme.

La foi est l'assentiment accordé à la révélation surnaturelle.

Locke établit un véritable code pour réguler les rapports entre la raison et la foi.

De leur définition, il résulte que, par principe, la raison et la révélation ne peuvent être en désaccord :

« De sorte que celui qui proscriit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux à la fois, et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux » (4.19).

Pour toutes les propositions accessibles à la raison, la démonstration offre une certitude plus grande que la foi (par exemple les théorèmes de la géométrie).

Il en résulte qu'un homme ne peut donner son assentiment à une proposition qui serait contraire à ce qu'il connaît par sa perception ou par une démonstration : « la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connaissance ».

En effet, un homme peut être certain du résultat d'une démonstration, mais il ne peut pas être aussi certain que telle proposition a bien été révélée par Dieu.

Et ceci est vrai pour une révélation immédiate que Dieu lui ferait à lui-même!

En d'autres termes : on ne peut être sûr de recevoir une communication immédiate de Dieu, dans la mesure où la révélation se communique aux hommes dans le même langage que leurs connaissances ordinaires, et en particulier le langage des idées. Il en résulte que c'est à la raison de juger de l'authenticité d'une révélation.

De même, un homme ne peut avoir de certitude qu'une proposition transmise par la « révélation traditionnelle » soit vraiment la parole de Dieu.

Le point d'application de l'exercice de la raison se déplace du contenu de la révélation (qui la dépasse) à son mode de transmission.

De cette manière, la raison peut débusquer les charlatans et les « enthousiastes » qui se prétendent directement inspirés par Dieu.

Mais, cette régulation justifie d'un point de vue épistémologique, tout le travail d'interprétation et d'exégèse de la Bible, déjà entrepris par Spinoza, et Richard Simon.

Selon Locke, c'est à la raison d'établir l'authenticité de la révélation.

Cela dit, pour Locke, la portée de la raison est limitée. Il existe donc des vérités qui ne sont accessibles qu'à la foi.

La raison ne peut juger directement leur contenu, elle doit se soumettre à la foi, mais il lui revient néanmoins de juger de l'authenticité de la révélation :

« Cependant il appartient toujours à la raison de juger si c'est véritablement une révélation, et quelle est la signification des paroles dans lesquelles elle est proposée ».

Ou encore :

« Mais pour savoir si le point en question est une révélation ou non, il faut que la raison en juge, elle qui ne peut jamais permettre à l'esprit de rejeter une plus grande évidence pour embrasser ce qui est moins évident, ni se déclarer pour la probabilité par opposition à la connaissance et à la certitude ».

En conclusion, on retiendra :

- l'impact considérable de Locke sur le XVIIIème français.
- la réfutation de l'innéité, qui apparaît comme définitive.
- la méthode empiriste, en accord avec le développement de la méthode expérimentale. Même Maine de Biran recourt à l'expérience, l'expérience primitive de l'aperception.