

*Bibliothèque de
Philosophie Contemporaine*
Fondée par Félix ALCAN

LA POLITIQUE MORALE DE JOHN LOCKE

PAR

RAYMOND POLIN
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LILLE



*Presses Universitaires
de France*

NC

ANNONCE DE PHILOSOPHE CANTON
SCOLAIRE DE LA PHILOSOPHIE ET POLITIQUE
Publié par l'Université de la Sorbonne, Paris

LA POLITIQUE MORALE

LA POLITIQUE MORALE DE JOHN LOCKE

FRANÇOIS POLIN

262

8° R

62156

L. 16 5 1360 6372

DU MÊME AUTEUR
DANS LA MÊME COLLECTION

La création des valeurs (2^e éd.).
La compréhension des valeurs (épuisé).
Du laid, du mal, du faux.

Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

SECTION DIRIGÉE PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL, PROFESSEUR À LA SORBONNE

LA POLITIQUE MORALE DE JOHN LOCKE

PAR

Raymond POLIN

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LILLE

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1960



BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
Édition dirigée par Louis LUGAT, Institut de Philosophie

LA POLITIQUE MORALE

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 2^e trimestre 1960

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© 1960, *Presses Universitaires de France*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108 Boulevard Saint-Germain, PARIS

INTRODUCTION

Les rapports de la politique et de la morale font l'objet de controverses sans fin et qui semblent insolubles, tant les uns tiennent à identifier la morale et la politique, et tant les autres prétendent, au contraire, distinguer entre la morale et la politique de telle sorte que l'une soit sans commune mesure et sans commune valeur avec l'autre.

Dans cette controverse, Locke adopte une position originale et profonde, à la fois par la lucidité de ses principes et par l'efficacité pratique, par le caractère praticable de la synthèse à laquelle il aboutit. Mais c'est une synthèse complexe, au point qu'on l'a traditionnellement accusé d'être tombé dans des contradictions, voire dans l'incohérence, au point même que certains ont pu nier que sa politique s'accordât avec sa morale et, en général, avec sa philosophie. Nous voudrions montrer ici qu'il n'en est rien et que la pensée de Locke, singulièrement sa pensée pratique, mérite le nom de philosophie, car elle a, de celle-ci, l'universalité et la cohérence. Encore faut-il l'avoir située dans les limites qu'elle s'est à elle-même données pour première tâche de s'assigner ; car la pensée de Locke constitue une philosophie, mais une philosophie critique.

..

C'est une philosophie et non pas seulement une œuvre de circonstance. Loin de nous l'idée de minimiser la curiosité et l'importance des découvertes remarquables de M. Laslett. Comme il l'a savamment montré, les *Traité sur le gouvernement civil* n'ont pas été écrits à l'occasion de la Révolution de 1688, pour attaquer les intentions d'un monarque absolutiste et pour justifier la Révolution et l'œuvre de Guillaume III, mais, vers 1680, à l'occasion d'un effort tenté, sous la direction de Lord Shaftesbury, pour écarter le catholique duc d'York, le futur Jacques II, de la succession au trône. Mais pourrait-on en conclure avec lui que *Locke did not, in writing the Two Treatises, choose a format*

to present a view of politics sub specie aeternitatis, as did Hobbes (1)?

Sans doute ne s'agit-il pas d'extraire de leur temps, ni les *Deux Traités*, ni le *Leviathan* ou de considérer ces œuvres en dehors de l'histoire. Mais elles échappent d'elles-mêmes aux circonstances de leur création. N'est-il pas curieux de constater que les *Deux Traités* concernent, non seulement la réaction whig contre le prétendu *Popish Plot*, mais qu'elles s'appliquent aussi en fait fort remarquablement, comme Locke l'avait vu lui-même, au régime anglais qui s'instaurera à partir de 1688 ?

En vérité, Locke est beaucoup trop philosophe pour s'être laissé enfermer dans une œuvre de circonstance. En rencontrant chez Hobbes ou chez Filmer, que les circonstances l'invitaient à combattre, des problèmes universels de la politique, Locke a réagi en philosophe : à partir de son expérience historique, il a réfléchi sur les problèmes politiques en tant que tels et dans leur humanité, dans leur universalité. Il s'est élevé à une conception fondamentale de l'homme et des rapports politiques des hommes entre eux. Il a pensé une politique inséparable d'une morale et d'une philosophie.

Des pamphlets enfermés dans le cadre de leurs circonstances originaires ne nous intéresseraient pas davantage que la myriade des autres pamphlets publiés à l'époque, ou plutôt ils intéresseraient seulement l'historien. Le philosophe exige autre chose : un sens permanent, une synthèse universelle, des valeurs nouvelles qui dépassent les circonstances et touchent l'homme même ou l'histoire de son humanité. L'établissement ou l'éviction de Jacques II font partie de l'histoire d'Angleterre. Ces événements ne concernent guère l'histoire de l'homme dont les *Traités sur le gouvernement civil* et leur philosophie auteur font éminemment partie. C'est pourquoi, pour parler comme Hegel, l'œuvre de Locke s'est trouvée *wirklich*, c'est-à-dire qu'elle s'est montrée historiquement efficace, qu'elle est de l'histoire et non pas seulement dans l'histoire. D'autres diraient, mais l'intention est au fond la même, qu'elle est à la fois actuelle et éternelle.

. . .

Locke estime que l'homme ne rejoint l'absolu et n'en peut affirmer l'existence avec certitude que sur un seul point, l'existence de Dieu. La philosophie de Locke est, en effet, inséparable de sa religion.

(1) Introduction à son édition de *Patriarcha*, par Robert FILMER, p. 40.

La position religieuse de Locke a fait, depuis les disputes qu'il a lui-même soutenues, l'objet de querelles infinies, et bien souvent partisans. Cependant, compte tenu de quelques précautions transparentes que devait à son temps cet homme paisible et de bonne compagnie, Locke a dit sur ce point fort explicitement tout ce qu'il avait à dire. Mais on a eu le tort de disputer de la religion de Locke comme s'il s'agissait de savoir à quels dogmes il adhéraît et de quelle secte il relevait. Or, le problème des dogmes ne l'intéressait évidemment pas, pas plus que les autres problèmes proprement théologiques. En termes fort nets, il fait le partage entre le domaine de la foi, de la révélation, dont relève la théologie et le domaine de la raison, qui est celui de la philosophie. Sa religion est profonde ; mais c'est une religion raisonnable. Les limites qui séparent la révélation et la raison sont établies, non par la révélation, mais par la raison. Rien de ce qui est contraire ou incompatible avec les décisions de la raison, claires et évidentes pour elles-mêmes, ne peut être reçu et imposé comme objet de révélation et matière de foi. Mais il y a bien des domaines où la raison ne saurait juger par sa seule lumière, et la place est libre alors, comme dira plus tard Kant, pour la foi. Il est difficile d'être à la fois plus religieux et moins dogmatique que Locke ne l'a été.

Tout au long de son œuvre de philosophe, Locke fait appel à Dieu et, sans ce recours constant à Dieu, toute la cohérence de sa philosophie s'effondrerait. Mais le Dieu de Locke est tout autant l'ordre même d'un monde sensé par rapport à l'homme que l'auteur et le garant de cet ordre, tel que l'homme, avec son intelligence étroite et son expérience limitée, est capable de le déduire de ses découvertes. Le monde se révèle plein de sens par rapport à cet être fragile, doué de raison, mais aussi de liberté, qu'est l'homme. Pour l'homme, comprendre le sens de son expérience, c'est connaître et affirmer Dieu. Dieu ne lui est découvert que par la constatation de l'ordre immanent aux choses de la nature.

Ne posons pas le problème de savoir si ce Dieu est très différent d'une sorte de *Deus sive natura*. Le rôle que joue dans le spinozisme l'idée d'un savoir absolu est, en tout cas, tenu ici par la foi, car la foi en Dieu consiste avant tout pour Locke dans la foi en la causalité nécessaire d'une raison morale. Comme l'avait fort bien vu Alexandre C. Fraser, ce Dieu est le pouvoir d'un Esprit infiniment intelligent immanent au monde, la raison constamment active en lui. La religion de Locke est d'abord la foi dans un ordre moral et physique immanent au monde.

C'est pourquoi sa pensée se situe si aisément en continuité avec la pensée antique, avec le cosmos d'Aristote ou avec le cosmos des Stoïciens. C'est l'ordre qui est suprême, et dans les œuvres des hommes, c'est aussi l'ordre qui doit l'être, et par la loi. Que l'ordre sensé du monde tel que le découvre l'homme exprime la présence d'un Esprit éternel et infini « que les cieux des cieux ne peuvent contenir », dont l'existence nécessaire se développe intelligemment de façon immanente ou qu'il faille prendre au pied de la lettre l'évocation d'un Esprit éternel et infini qui fait et gouverne toutes choses, peu importe au fond à Locke, et cela doit peu importer à l'homme. Car cela fait précisément partie des choses inutiles à savoir. Et puisqu'on ne sait pas comment fonctionne notre esprit fini, comment s'étonner de ne pas savoir comment fonctionne un esprit infini ? Ce qui importe, c'est l'existence nécessaire de cet ordre sensé et éternel du monde. Locke a su concilier son amour de la vérité avec l'acceptation de n'en connaître qu'une parcelle : rien que la vérité, mais pas toute la vérité ; toute la vérité utile à l'homme-seulement.

Locke peut savoir de son Dieu — et tout homme avec lui — ce qui suffit à en faire le principe d'une raison pratique. Et cela est assez pour permettre aux hommes, s'ils le veulent, d'accorder l'ordre raisonnable de leur raison à l'ordre raisonnable qu'ils découvrent dans les choses et d'ordonner leurs actions en vue du bonheur de chacun et de la paix entre tous. La créature humaine a, en elle-même, assez de sens et toute la liberté nécessaire pour construire et ordonner de façon sensée les cadres de son existence, que l'ordre naturel des choses et ses lois lui permettent effectivement de construire. Le produit de la raison et de la liberté, estime Locke, peut être naturel, conforme à la nature, bien qu'il ne soit pas déterminé par elle de façon suffisante. Il y a des produits de l'art humain qui sont des produits naturels ; certes l'arbitraire va contre la nature ; mais le raisonnable, l'œuvre raisonnablement libre font partie de l'ordre naturel. Le problème pratique que Locke a à résoudre consiste à intégrer l'ordre humain à l'ordre naturel ; la sanction de la réussite parfaite serait le bonheur absolu.

Dans la philosophie de Locke, l'absolu, Dieu, n'est jamais le principe de la démonstration ou de la solution. Il rend simplement possible l'une et l'autre. Il leur sert aussi de garant. Il en est, en quelque sorte, le principe transcendantal. La solution la meilleure et la démonstration la plus probable devront être recherchées à travers les méandres de l'expérience, avec la volonté d'y découvrir un sens raisonnable (plus encore qu'avec la volonté

d'en découvrir le sens raisonnable). En lisant Locke, on a, du reste à tort, quelque peu l'impression qu'il est trop rationaliste pour ce qu'il a d'empirique et trop empirique pour ce qu'il a de rationaliste. C'est pourquoi, bien loin d'avoir la rigidité, l'abstraction et le caractère tranché des philosophies dominées par la recherche de l'absolu et des situations ou des concepts limites, la philosophie de Locke est, par excellence, et sans jamais tomber dans l'éclectisme, la philosophie de la souplesse, de la conciliation, de la synthèse et, pour ainsi dire, du compromis, de l'accord fondé en toutes choses sur de libres et raisonnables consentements.

..

La morale et la politique constituent pour Locke deux domaines distincts, mais inséparables. La morale concerne d'abord l'individu lui-même et le libre développement de sa nature d'homme ; elle concerne, en second lieu, les rapports des individus entre eux en tant qu'ils sont considérés comme des êtres capables de jugements raisonnables et de conduite rationnelle par rapport à des fins dont l'essentielle est le bonheur. Les hommes, en tant qu'ils parviennent à être des « hommes moraux », se reconnaissent un sens et reconnaissent que ce qu'ils peuvent connaître de l'univers est sensé par rapport à eux. La morale, à l'exclusion de toute politique, suffit à régir leurs relations individuelles, alors qu'il n'y a pas encore de communautés politiques et que chacun est encore partie, juge et gardien de son bon droit à l'égard de chacun des autres. Chacun est encore, pour lui-même, le seul interprète du bien et du mal, de ses obligations et de ses droits, en vertu de la connaissance qu'il est capable de prendre du sens de son existence dans l'univers, de la fonction qu'il se croit obligé d'y jouer, bref, en vertu de la loi à laquelle sa nature lui semble obéir.

La politique concerne, au contraire, les communautés, les rapports entre communautés, les rapports entre individus et communautés, en tant que celles-ci constituent des corps politiques doués de pouvoirs qui leur sont propres, d'une volonté gouvernante et de règles d'existence, c'est-à-dire de lois. Mais les hommes, s'ils naissent capables de raison, ne naissent pas effectivement raisonnables et s'ils naissent capables de liberté, ils sont libres d'employer leur liberté pour le mal : frères, fragiles, ils sont une proie aisée pour leurs passions et se corrompent aisément ; ils peuvent être mauvais et méchants. Dans ces conditions, alors que des décisions morales auraient suffi,

dans l'état de nature, à assurer la paix et l'épanouissement heureux des hommes, si ceux-ci avaient été immédiatement et suffisamment doués d'une raison directrice efficace, des décisions, non plus morales, mais proprement politiques, deviennent nécessaires et les hommes sont soumis à l'obligation, naturelle et raisonnable à la fois, de s'organiser en communautés politiques.

Car, si les communautés politiques obéissent à des exigences naturelles et tendent à s'ordonner selon la loi de la nature humaine, néanmoins, du fait même qu'elles cherchent à imposer leurs lois aux méchants comme aux bons, elles sont amenées à faire usage de la force spécifique dont elles disposent en vertu de leur formation. Or, bien qu'on puisse faire de la force un usage raisonnable et conforme à la loi de nature, elle n'est pas intrinsèquement raisonnable : elle est à la disposition de n'importe quel arbitraire. Un conflit proprement politique ne peut être résolu, en dernier ressort, que par la force. L'usage pur de la force est particulièrement visible en certains cas, que Locke reconnaît explicitement : par exemple, lorsque le souverain dispose de la prérogative, c'est-à-dire du pouvoir arbitraire d'agir, en marge des lois, selon son seul bon plaisir, en vue du bien public dont il se trouve être alors le juge ; ou bien lorsque la force de la majorité décide pour le tout ; ou bien enfin lorsque, en cas de conflit irréductible entre les gouvernants et le peuple, Locke ne voit d'autre recours que dans un *appel to Heaven*, qui n'est rien d'autre qu'un appel à la force.

Donc, dans la société politique, dans la vie politique, Locke reconnaît la conjonction possible de deux courants nécessaires, l'un qui est un courant de conformité à la nature, d'obéissance à une obligation raisonnable, de recherche d'un consentement réciproque et d'un accord de jugements autonomes pour vivre selon des règles légales, l'autre, qui est un appel à la force et à l'action au delà de toute loi, contre toute liberté, et, en un certain sens, par conséquent, contre toute raison. De ce fait, la société politique répond de façon naturelle et artificielle à la fois, à une situation née de la nature des hommes, mais contraire à leur véritable nature, à ce que le libre développement de leur nature aurait dû être. La société politique est une œuvre construite par l'art des hommes, mais conformément à une obligation aussi naturelle que raisonnable, et en vue de permettre un meilleur développement de la nature des hommes et de leur bonheur.

Ainsi, la politique est distincte de la morale, mais elle ne lui est pas contraire. Elle ne peut être déduite de la morale

par des démonstrations simplement analytiques. Elle ne peut non plus être constituée en un domaine radicalement irréductible à la morale et sans aucune commune mesure avec elle. Un individu pourra s'efforcer de vivre et de penser moralement sans se préoccuper de politique ; mais du fait qu'il vit dans une communauté politique dont il ne peut pas ne pas être solidaire, ses actes et ses pensées, en dépit de ses intentions, prendront un sens politique, entraîneront des conséquences politiques. Un politique pourra s'efforcer de construire son action en termes purement politiques, en faisant abstraction de toute considération morale, ses actes n'en auront pas moins une signification morale, une portée morale, quelles qu'elles soient. Morale et politique sont distinctes tout en étant inséparables.

Leur lien, pour Locke, est un lien synthétique et volontaire. Pour tout dire, c'est un lien d'obligation. De même que la vie individuelle peut n'être pas morale et que l'homme, rendu fragile par sa liberté, peut se corrompre, de même, la vie politique, l'usage de la force publique, peuvent n'être pas moraux. Mais l'un comme l'autre doivent l'être. C'est affaire de liberté, affaire de volonté, affaire de jugement raisonnable. De même que l'association des hommes en communautés politiques répond à une obligation qui est à la fois raisonnable et naturelle, de même, la vie politique d'une communauté d'hommes est assujettie à l'obligation d'être une vie morale et raisonnable. C'est la loi de la nature de l'homme, la loi de nature ; mais comme elle est loi pour des êtres capables de liberté, elle n'entraîne ni détermination physique de la morale à la politique, ni déduction analytique de l'une à l'autre ; elle entraîne une obligation à laquelle des êtres capables de raison et de liberté peuvent ou non obéir. Cette obligation, dans le cadre d'un monde compréhensible par rapport à l'homme, autant que cela est nécessaire à son action, prend un sens pour la raison. La subordination de la politique à la morale est l'acte d'une volonté raisonnable. Il n'y a pas d'unité entre la morale et la politique, en revanche leur union est une obligation à la fois naturelle et raisonnable.

Mais, dans l'esprit de Locke, cette union est loin d'être nécessairement déterminée et cette synthèse peut se réaliser sous des formes bien diverses. En morale, comme dans tout le reste de sa philosophie, Locke évite d'adopter un point de vue absolu et dogmatique, et cela d'autant plus qu'il s'adresse à des hommes à la raison plus mûrie, au jugement plus réfléchi et plus libre.

Car si les hommes sont tous capables de saisir l'existence

d'une vérité morale, absolue, dans leur faiblesse et leur fragilité, ils ne peuvent jamais donner de son sens que des interprétations probables, d'ailleurs suffisantes pour gouverner leurs actions. La politique de Locke veut être morale ; elle n'est pas pour cela moralisante.

La communauté politique aussi bien que l'individu humain forment des tous complexes. Pour Locke, le problème politique comme le problème moral est un problème de proportion, de proportion à établir entre les divers éléments, entre les divers pouvoirs qui composent la communauté ou l'individu. Mais l'homme, qui est limité, ne possède pas une idée « divine » — donc une idée parfaite, une saisie de l'intérieur et par son principe — de cette proportion vraie ; il ne l'approche que de l'extérieur et par l'expérience de ses apparences, par son aspect, pour ainsi dire, phénoménal. Le but du philosophe ne doit pas être d'imposer à chacun, par des démonstrations nécessaires, la pratique de la vérité morale, mais d'amener chaque homme, par une éducation concertée, à développer en lui toute la raison et toute la liberté dont il est humainement capable, afin de n'agir plus que de façon autonome et selon une mesure raisonnable.

Le modèle même du consentement raisonnable à une politique morale, est le consentement et l'obéissance de l'individu à la communauté politique, mais à une communauté qui n'a d'autre fin que le développement et le bien de l'individu.

Locke situe les affaires morales et politiques au niveau du probable, d'abord parce que la connaissance des premiers principes est limitée, quoique suffisante pour l'action, ensuite parce que les concepts moraux, ou juridiques, ou politiques, tout comme les lois positives, ne s'adaptent aux faits et aux événements qu'ils concernent qu'à l'aide d'une jurisprudence approchée, tant ceux-ci sont incertains, fluents, mal déterminés. Le domaine d'une science morale et politique ne concerne jamais que les relations entre concepts abstraits, nés d'une genèse tout artificielle, entre lesquels il est possible d'établir des liens logiques nécessaires, des raisonnements rigoureux. Mais la politique et la morale, considérées comme le domaine des fins et des décisions, ne relèvent que de la sagacité de chacun ; elles sont l'objet de jugements probables qui visent à être raisonnables. La probabilité est la modalité propre de la pensée morale et politique. La probabilité est le domaine du raisonnable : c'est-à-dire que les conclusions ne sont pas déduites nécessairement des semences de la vérité, des principes de la raison, par une argumentation de type mathématique (qui ne pourrait porter que sur des abstrac-

tions), mais qu'elles sont établies, avec l'intention d'agir et d'œuvrer en vue de se conformer à la raison.

Dans ces conditions — et c'est une leçon particulièrement profitable à notre époque, où le règne du bavardage sans contrôle, facilité par la prolifération du papier journal n'est contrebattu que par le mythe de la science vraie ou fausse — Locke enseigne, d'une part, à ne pas s'abandonner, en fait de morale et de politique, ni au seul verdict des passions et des préjugés, ni au seul plaisir de l'argumentation hâtive ou de la discussion en l'air. Locke enseigne, d'autre part, à ne pas se satisfaire trop commodément d'un recours spécieux à de prétendues sciences, qui n'appliquent des méthodes proprement scientifiques que si elles se limitent au rôle de sciences d'information. Il faut réserver à la philosophie politique son rôle irremplaçable qui est établissement décisive des principes, genèse des concepts fondamentaux, interprétation probable du sens des choses, recherche des situations probables, proposition des solutions raisonnables ; raisonnables, c'est-à-dire telles qu'elles soient susceptibles d'être choisies et consenties de façon réfléchie et autonome pour tous les hommes qui se veulent guidés par la raison.

La politique n'est pas naturellement et essentiellement morale, mais la politique de Locke veut l'être ; et elle peut l'être, comme chaque homme pris en particulier, parce qu'elle peut être librement raisonnable, et qu'elle le veut.

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE HUMAINE

On ne trouve nulle part sous forme de doctrine explicite, dans l'œuvre de John Locke, ce *De Natura humana* que toute philosophie politique porte en elle comme le germe dont elle est née et comme le principe qui la fait être ce qu'elle est. Mais Locke ne cesse de réfléchir sur l'homme, de se préoccuper de sa nature et de son sort. Toute sa philosophie n'a eu que l'homme pour objet, et s'il a consacré la plus longue de ses œuvres à l'entendement humain, c'est que l'entendement place l'homme au-dessus du reste des êtres sensibles et lui confère l'avantage et la maîtrise qu'il possède sur eux (1).

Toute sa vie elle-même n'a eu d'autre objet que d'assurer parmi les hommes, et entre les hommes et lui, cette civilité et cette mesure naturelle qui naissent de la bonne volonté, cet accord de la parfaite liberté d'esprit avec la maîtrise de soi, cette appropriation plaisante de l'action accomplie à la situation et aux hommes, cette cohérence sans contrainte de la conduite avec la nature de chacun et, pour tout dire en un mot, cette aisance à vivre, cette sorte de grâce, qui permet à chacun de manifester les qualités les plus humaines et de porter en soi l'humain à son plus haut degré d'accomplissement. Un homme dans les vertus duquel brille cette beauté qui embellit tout ce qu'il fait et séduit tous ceux qu'il approche ne ressemble-t-il pas à l'homme parfaitement homme, amical et civil, dont il trace le portrait comme un modèle dans ses *Pensées sur l'éducation* (2) ? Ce portrait n'est-il pas celui de Locke tel qu'il aurait voulu être, et tel même peut-être tel qu'il apparaissait à ses amis si nombreux, tel, en tout cas, qu'on l'imagine encore à travers son journal et sa correspondance ?

(1) *Essay concerning human understanding*, introduction, I.

(2) *Works*, vol. VIII, § 66, p. 48.

A le bien considérer, en effet, on dirait que ce n'est pas tellement le juste et la justice qui l'inquiètent avant tout, mais qu'il cherche plutôt à se délivrer et à délivrer les autres de cette *uneasiness* si cruelle à l'homme et à atteindre à cette *easiness*, à cette aisance, dont une pratique constante peut faire une seconde nature et qui, par sa mesure, par sa grâce et par sa bienséance, correspond si bien à ce que Cicéron, évoquant le Πρέπον des Grecs, appelle *decorum* (1). Mieux que n'importe quelle vertu qu'il accompagne et dont il est inséparable, le *decorum* convient par excellence à l'homme, car il est « ce qui maintient en l'homme l'excellence de sa nature et ce par quoi il se distingue des autres animaux ».

Locke sent ce qui est la marque propre d'un homme parfaitement humain, plus volontiers qu'il ne dit en quoi l'humain consiste. Lorsqu'il s'agit d'affirmer, comme il le fait bien souvent, que nous ne connaissons que les essences nominales des choses et non leurs essences réelles, Locke évoque toujours le même exemple, l'essence de l'homme. Ce privilège n'est pas sans signification. Pour nous, étant donné que nous recherchons une définition lockienne de la nature humaine, ce sera, en plus, une aubaine dont nous profiterons.

L'idée d'homme est, en effet, une idée complexe et, la définir, ce serait révéler son sens, c'est-à-dire la mesure et les limites de l'espèce particulière qu'elle désigne, telle qu'elle se distingue de toutes les autres espèces (2). Or il appartient à Dieu, mais il n'appartient pas à l'homme, de connaître l'essence réelle des choses, c'est-à-dire ce qui, en elles, forme la constitution de leurs éléments fondamentaux insaisissables par les sens, et de la combinaison desquels dépendent toutes leurs qualités et tous leurs pouvoirs. Nous sommes devant l'homme comme un paysan devant la fameuse horloge de Strasbourg : il n'en saisit que les apparences extérieures, mais le mécanisme fondamental des rouages et des ressorts, qui correspond à l'objet d'une connaissance divine, lui demeure caché (3). Que nous ne connaissions pas l'essence réelle de l'homme, c'est une évidence. Nous ne saisissons de lui que son essence nominale et, par conséquent, rien d'autre qu'une idée abstraite et un nom dont celle-ci forme le sens. Or, ce n'est pas la nature, mais l'esprit qui fabrique, et fort arbitrairement, les essences nominales : car, si elles étaient un ouvrage de

(1) CICÉRON, *De Officiis*, I, 27... La page des *Pensées sur l'éducation* est, en esprit comme dans les expressions, toute proche de celles de son cher « Tully ».

(2) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 2, p. 57.

(3) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 3, p. 58.

la nature, elles ne pourraient être si différentes en diverses branches, comme il est visible qu'elles le sont (1).

On admettra volontiers qu'aucune des définitions données jusqu'ici du mot *homme*, ni aucune des descriptions qui ont été faites de cette sorte d'animal ne sont assez parfaites ni assez exactes pour contenter une personne réfléchie et d'esprit curieux (2). Pour l'un, c'est un composé de sensibilité et de motricité volontaire, jointes à un corps d'une certaine forme ; pour l'autre, c'est avant tout un animal capable de discours et de raison (mais quand donc appeler homme, alors, l'être qui naît avec un corps difforme et dont on ne sait qu'il témoignera effectivement de raison lorsque l'âge sera en principe venu ?) ; pour d'autres encore, c'est la station debout qui forme la différence essentielle de l'espèce humaine. Aussi longtemps que l'idée signifiée par le mot *homme* (*our idea the word « man » stands for...*), n'est qu'une collection imparfaite de qualités sensibles et de pouvoirs, il n'est pas possible d'en conclure nécessairement que telle autre idée en fait partie de façon intégrante ou s'en trouve radicalement exclue (3).

Bref, nous sommes loin de savoir avec certitude ce qu'est l'homme et de pouvoir tirer de ces définitions des propositions universelles et vraies. Suivant que nous préférons l'une ou l'autre d'entre elles, nous risquons d'exclure d'importantes fractions de l'espèce humaine, comme les gens de couleur, les enfants, les êtres infirmes ou difformes ou les imbéciles (4). Tant que l'idée abstraite que nous formons de l'essence de l'homme, à partir d'apparences sensibles tout extérieures, en constituent la seule mesure, nous ne pouvons passer de sa définition nominale à sa constitution interne réelle et nous ne pouvons même pas déterminer précisément les frontières de l'espèce humaine. Il est clair que la Nature n'a rien établi de semblable entre l'homme et les animaux. Eux aussi, les animaux ont de la mémoire ; eux aussi, ils sont capables, quoique peu et mal, d'associer et de composer des idées (5). On ne peut même pas nier qu'ils aient, non seulement des sens, mais même quelque raison et qu'ils soient quelque peu capables de raisonner.

(1) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 26, p. 76.

(2) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 27, p. 78.

(3) *Essay*, liv. IV, chap. VI, art. 15. Si l'on définit l'homme, par la forme de son corps, par son pouvoir de sentir, de se mouvoir volontairement, de raisonner, on ne peut, par exemple, en déduire nécessairement qu'il est ou non empoisonné par la ciguë.

(4) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 22, et liv. IV, chap. VII, art. 16-18.

(5) *Essay*, liv. II, chap. X, art. 10 et liv. II, chap. XI, art. 7.

Et comme les distinctions s'embrouillent lorsque l'on songe, parmi les « hommes », aux idiots qui ne savent ni former des idées, ni raisonner, ou aux fous, qui peuvent parfois raisonner juste sur des idées qu'ils ont composées tout de travers (1) ! Après tout, ce qui distinguerait le mieux les hommes du reste des animaux, ce serait la puissance de former des abstractions et de dégager de quelques objets particuliers des signes généraux pour représenter tous les êtres de cette espèce en formant ainsi une idée générale. Car c'est un fait que les bêtes n'ont pas l'usage des mots ou des signes généraux d'aucune sorte (2). Mais le pouvoir d'abstraire, pas plus que le don de la raison ne constitue pour autant la totalité de l'essence à quoi nous donnons traditionnellement le nom d'homme, et ce n'est pas le pouvoir d'abstraction ou la raison dont on puisse dire, par exemple, qu'ils parlent (3).

Locke se demande donc, parfois, s'il ne faudrait pas renoncer à découvrir une distinction de nature bien tranchée pour envisager des distinctions de degré beaucoup plus mouvantes. Si nous réussissions à échapper aux classifications sommaires que les mots *homme*, *animal* nous imposent, nous serions peut-être amenés à établir, pour tenir compte des degrés de l'intelligence chez l'homme ou des degrés de la bestialité chez les idiots ou les monstres, plusieurs espèces intermédiaires (4). Mais si, ce faisant, Locke rend plus commode la distinction des espèces en l'appuyant sur une expérience sensible plus fine et plus réfléchie, il ne fonde pas pour autant leur définition en nature.

L'expérience sensible, en effet, ne révèle jamais que l'extérieur des choses et laisse cachée et insaisissable leur constitution interne réelle. (Cette opposition de l'extérieur et de l'intérieur semble parfois préfigurer, tant elle revient souvent, une opposition entre apparence phénoménale et réalité nouménale (5).) Et toute recherche sur le rapport de l'une à l'autre est vaine. La découverte de la réalité échappe au pouvoir de nos sens et de notre entendement : l'expérience est incapable de nous révéler les qualités premières des corpuscules infimes qui composent les corps, car, bien qu'ils forment les parties actives de la matière et les grands instruments de la nature, ils échappent, en raison de leur petitesse, à toute prise de nos sens (6). Comme, d'autre

(1) *Essay*, liv. II, chap. XI, art. 11-13.

(2) *Essay*, liv. II, chap. XI, art. 9-10.

(3) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 21.

(4) *Essay*, liv. IV, chap. IV, art. 13 et 16-17.

(5) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 22.

(6) *Essay*, liv. IV, chap. III, art. 25.

part, nous ne formons que des idées bien superficielles de notre propre esprit, il faut reconnaître que nous ne sommes pas capables de parvenir à une connaissance de l'homme plus scientifique que celle que nous pouvons avoir des autres êtres de la nature (1). A propos de l'homme tel que le conçoivent les naturalistes, nous ne pouvons, ni user de démonstrations, ni parvenir à la certitude (2). Dans la mesure où la définition de l'homme ne dépasse pas le plan de l'expérience sensible réfléchi par la raison, elle ne cesse pas d'être une définition purement nominale et ne nous révèle rien de la réalité interne de l'être humain. L'existence de l'homme échappe à toute définition. Toute détermination de son essence est établie postérieurement à son existence et demeure nominale et arbitraire.

La critique empiriste rejoint donc l'analyse nominaliste, mais elles ne bloquent pas la démarche de Locke dans une impasse. Certes, s'il fallait définir la nature physique de l'homme, de « l'homme des naturalistes », il faudrait auparavant connaître de proche en proche la nature tout entière. Mais ce qui est important pour le philosophe, ce qui est en question pour Locke, il le proclame volontiers, c'est « l'homme des moralistes », *this immovable, inchangeable idea, a corporeal, rational being, the moral man*, qui, lui, va être saisissable et descriptible, sinon définissable, par l'usage de ses pouvoirs en fonction de sa fin spécifique.

I

L'HOMME DÉFINI PAR SA FONCTION

L'idée complexe d'homme est donc susceptible de trouver une signification, non pas au niveau de la nature physique et de la référence à des substances, mais au niveau de « l'homme moral », et par rapport aux fonctions qu'il est dans l'obligation d'accomplir. Il y aura donc lieu de rechercher la fin de ce tout complexe qu'est l'homme, puis les moyens, c'est-à-dire les pouvoirs qui lui permettent de rechercher cette fin et de l'atteindre, afin de composer ses pouvoirs et de les ordonner les uns par rapport aux autres de telle sorte que l'idée d'homme apparaisse, non pas comme un fait, mais comme un modèle (3).

(1) *Essay*, liv. IV, chap. III, art. 26 et 27.

(2) *Essay*, liv. III, chap. XI, art. 16.

(3) Nous verrons, chap. II : « L'attitude morale de Locke », p. 69 sq., comment les idées morales, qui, en tant qu'idées indépendantes de toute expérience, sont

Or, la fin de l'homme est pour Locke bien évidente. Il s'appuie sur la formule, traditionnelle chez les anciens, « tous les hommes cherchent leur bonheur » (1) et en dégage la fin de l'homme en tant qu'homme : *It's a man's proper business to seek happiness and avoid misery* (2). Ou, selon une autre formule, le désir général du bonheur opère de façon constante et invariable au cœur de l'homme (3). Proprement, le bonheur est la destination de chaque homme ; c'est le but auquel il vise constamment et sans interruption (4).

Sans doute, au sein de ce bonheur ne doit-on pas omettre de compter le bonheur éternel, mais ce n'est pas sur lui que Locke concentre sa philosophie ou sa méditation sur l'homme, car c'est un bonheur qui concerne un autre monde et un autre temps ; d'ailleurs, il est incompréhensible (5). Il concerne les théologiens et la société religieuse, l'Église. Il ne concerne le philosophe que dans la mesure où, à côté de la foi et du culte, le respect de soi-même et des autres sera pris en compte au moment du Jugement dernier et où, dans la recherche du bonheur temporel il convient d'éviter, écrit Locke, ce qui va à l'encontre de la santé, de la réputation, du savoir, de la bonne conduite et (en cinquième lieu et sur le même plan) de l'éternelle et incompréhensible béatitude (6).

Le bonheur par quoi Locke définit la fin de l'homme est un bonheur tout temporel, tout humain. C'est à peine, en effet, s'il évoque parfois l'idée d'un « bonheur parfait », qui serait la jouissance du plaisir sans aucune sorte d'insatisfaction, la jouissance

susceptibles d'une cohérence interne, d'une vérité, jouent précisément dans la pensée de Locke le rôle de modèles.

(1) Cf. par exemple, ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, liv. I, 1095 a 16.

(2) Fragment intitulé : *Thus I think*, cité par Lord KING, *Life of Locke*, 2^e vol., p. 120.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 73.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 43 ; liv. II, chap. XXV, art. 27 ; liv. II, chap. XXVII, art. 26, etc.

(5) Cf. le fragment : On the difference between civil and ecclesiastical power, daté de 1673-1674, in KING, vol. II, p. 109 et le fr. *Thus I think*, *ibid.*, p. 120.

(6) Une seule fois (*Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 70) (45, dans la 1^{re} éd.), Locke insiste sur l'importance qu'il y a à réfléchir sérieusement sur l'idée d'un bonheur et d'un malheur infinis et éternels, même s'ils sont incompréhensibles, et à bien juger de leur liaison avec le vice ou la vertu en ce monde. Mais c'est pour aboutir à une sorte d'argument qui n'est pas sans analogie avec le pari de Pascal, qu'il applique, non à la foi en Dieu, mais au choix de la vertu : l'homme de bien, pour prix de sa vertu, ne risque que le néant, s'il perd, et un bonheur infini, s'il gagne. Le méchant n'accroît pas son bonheur, s'il a raison, mais il est infiniment malheureux, s'il se trompe. Et Locke prend bien soin de conserver au bonheur éternel la signification d'une possibilité, d'une hypothèse. Il est donc, là encore, fort loin de trouver dans le salut et le bonheur éternels, le sens de la vie humaine. Il leur réserve, nous le verrons (cf. p. 21) un autre rôle, d'ailleurs décisif, mais différent, puisqu'il en fait la condition de la liberté de l'homme.

du plaisir excédent à un tel degré toute insatisfaction possible qu'un homme serait content de continuer à exister dans un tel état de plaisir dans l'éternité (1). Le bonheur est le maintien d'un contentement sans trouble, autant que cela est possible pour des êtres aussi imparfaits que nous sommes et vivant dans ce monde. Pris dans toute son étendue, il est le plus grand plaisir dont nous soyons capables. Mais le bonheur et la misère tendent toujours vers deux termes extrêmes dont les dernières bornes nous demeurent toujours inconnues. En fait, ce que nous appelons bonheur, consiste dans ce qui nous procure plaisirs et contentements. Le plus bas degré du bonheur serait sans doute cet état où, délivré de toute douleur actuelle, l'homme jouirait d'une telle mesure de plaisir présent que l'on ne saurait être content avec moins (2). Le plus haut degré du bonheur temporel consisterait dans une suite constante de plaisirs, si médiocres soient-ils, mais sans mélange d'insatisfactions (3). Or il n'y a guère de personnes dont le bonheur parvienne à un tel point de relative perfection. Le bonheur humain est compris entre ces deux termes si proches et si médiocres. Quelques minces plaisirs ordinaires et fort imparfaits suffisent à contenter les hommes et à leur faire souhaiter de demeurer en ce monde à jamais.

Ce bonheur si mesuré, si médiocre, est lui-même inséparable de la misère à laquelle il ne cesse d'être affronté et par rapport à laquelle il est souvent un simple détour et une délivrance provisoire. Chaque homme sait que l'homme est capable de quelque degré de bonheur et de grands degrés de misère en cette vie (4). Que l'homme soit un être pour le bonheur, cela ne veut pas dire, en effet, qu'il soit fait pour être heureux. Tout au contraire, il n'est un être pour le bonheur que parce qu'il n'est pas moins un être pour le malheur, et constamment balancé dans l'entre-deux, dans une situation qui n'appartient qu'à lui et que Locke décrit sous le nom de *uneasiness*.

(1) B. L. mss Locke, C 28, f° 141, fr. intitulé *Ethica : Happiness is the enjoyment of pleasure in such a degree exceeding all present uneasiness that a man would be content with the continuation of his being in such an estate to eternity.*

Perfect happiness is the enjoyment of pleasure without any manner of uneasiness.

(2) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 43.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 45.

(4) B. L. mss Locke, C 28. *Ethica* f° 141. *Misery is an uneasiness so far exceeding all a man's present enjoyment of pleasure that he would not be content to continue in such an estate to eternity.*

Perfect misery is such a degree of uneasiness as wholly extinguishes all pleasure whatsoever.

In both kinds there may be infinite degrees.

Pierre Coste, dont la traduction de l'*Essai* publiée en 1700, après les révisions et les additions de Locke, a presque la valeur d'un texte original, traduit *uneasiness* par inquiétude, mais, commentant dans une note cet équivalent évidemment faible, regrette de ne pouvoir employer le vieux mot de « mésaise » plus littéral et qu'il serait possible de charger d'un sens plus précis et plus fort. Peut-être préférons-nous le mot de « insatisfaction » (l'inverse de *uneasiness* est d'ailleurs, pour Locke, *satisfaction*) (1), quitte à évoquer ainsi la pensée hégélienne et les idées évoquées par le mot de *Befriedigung*. Le bonheur et le malheur à la façon de Locke sont, en effet, les deux grandes sources de l'action humaine (2) parce qu'ils sont le double but, l'un positif, l'autre négatif, d'un désir général fondamental en l'homme. Or l'expression de ce désir est l'insatisfaction qui est le mobile de l'action (la satisfaction étant au contraire le mobile de la permanence dans un certain état ou dans une certaine action) (3). Ce n'est pas le but, bonheur souhaité ou misère redoutée, puisqu'il est toujours absent, qui peut déterminer la volonté. Seule l'insatisfaction, née du désir, toujours présente, en est capable (4). L'espérance d'un bien est un mobile d'action infiniment moins puissant que la crainte d'une insatisfaction. « L'*uneasiness* est le principal pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes (5). » Et toute *uneasiness*, toute insatisfaction relève de l'emprise du désir. Elle constitue l'état humain fondamental et constant. Elle imprègne même l'état de joie le plus vif, car elle renaît aussitôt du désir de voir cet état prolongé et de la crainte de le voir s'interrompre (6).

Or, quoique le désir puisse s'appliquer à toutes sortes de biens fort différents et à toute espèce de bonheurs, comme ce sont les

(1) Par exemple, *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 29.

(2) Fr. Of Ethics in general, *King*, t. II, p. 123.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 29. Paul HAZARD sera frappé par l'importance de la théorie de l'*uneasiness* chez Locke et y verra une source de l'inquiétude romantique (*Crise de la conscience occidentale*, t. II, p. 228). Nul n'est moins romantique que Locke cependant.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 36-37. Ainsi s'explique d'ailleurs que les joies indicibles du Bonheur éternel, doublement absentes, puisqu'elles sont extra-temporelles, retentissent si peu, en général, sur notre *uneasiness* et affectent si peu notre volonté ou notre action. Bien rares sont les hommes capables, non par insatisfaction mais par jugement droit, d'en tenir compte. Cf. aussi *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 59 et 61.

(5) *Essay*, liv. II, chap. XX, art. 6.

(6) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 39.

désirs concernant des biens et des maux présents qui retentissent le plus sur l'insatisfaction, ce sont les nécessités ordinaires de la vie, la faim, la soif, le froid, la fatigue, et leur retour constant qui suscitent les *uneasinesses* les plus profondes et les plus efficaces sur la volonté (1). Ce sont aussi les insatisfactions dont on se délivre le moins aisément, car elles tiennent à l'état de notre corps qui, dans la maladie ou sous la contrainte de violences extérieures, n'est guère en notre pouvoir.

Il dépend certes de nous de choisir entre les biens et de juger des meilleurs pour composer notre bonheur. L'insatisfaction peut naître du désir des biens les plus spirituels, les moins quotidiens, les moins liés au présent ; et nous ne sommes pas incapables de parvenir à un jugement droit et de porter notre désir sur des biens de cette sorte. Mais, très ordinairement, l'insatisfaction, qui est la source de toutes nos actions n'en n'est pas moins influencée profondément par le fait que l'homme a un corps ; elle demeure toujours lourdement lestée du poids d'un corps sensible et vivant.

Le bonheur de l'homme comme être complexe se présente donc avant tout comme le bonheur d'un être lié à un corps d'une certaine forme, doué de sensibilité et capable de motricité volontaire (2). Et, même si la forme extérieure, accompagnée de la stature debout, ne constitue pas un caractère décisif, il n'empêche que son intégrité ou ses déformations et le bon fonctionnement physique du corps, sa santé, affectent profondément l'état de satisfaction ou d'insatisfaction de chaque individu et font parties intégrantes de son aise et de sa paix. Le fragment *Thus I think* fait même de la santé le plus durable des plaisirs et la première condition de tous les autres, car, si l'on ne se garde pas de le troubler, on ne peut manquer de tomber dans l'insatisfaction et la misère (3). La même inspiration amènera Locke à ranger parmi les « intérêts civils » à la satisfaction desquels doit se dévouer le Commonwealth, la santé et *the indolency of body*, c'est-à-dire, pour le corps, l'absence de souffrance, le fait d'être à son aise, aux limites de l'indolence, en état de parfait repos (4).

Locke n'exprime pas l'importance qu'il attache au corps dans le composé humain par de longues analyses, mais plutôt par la fréquence des mentions qu'il en fait. Dans le *Second Treatise sur le gouvernement civil*, *life, health, limb* interviennent chaque

(1) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 46.

(2) *Essay*, liv. III, chap. VI, art. 3 et 26.

(3) *Thus I think*, *King*, t. II, p. 120.

(4) *First Letter concerning Toleration*, éd. Gough, p. 126.

fois qu'il s'agit de définir l'individu humain en tant que personne naturelle ou civile (1). L'importance du corps a l'air beaucoup moins métaphysique d'ailleurs que morale et juridique. Elle accentue le caractère hédoniste de la définition lockienne du bonheur, la part qu'y prennent les plaisirs et les douleurs des sens. On peut y voir aussi l'intérêt que porte au corps un homme qui s'est longtemps consacré à l'étude et à la pratique de la médecine et qui, lui-même, a été gêné tout au long de sa vie par une santé malade. Mais on songe surtout à des textes stoïciens d'une résonance toute voisine où Cicéron, par exemple, montre chaque homme cherchant à préserver de tout son pouvoir la bonne constitution et l'intégrité de son corps ; car le corps est, par excellence, le point d'application de la loi naturelle qui nous invite à nous conserver dans l'état où la nature nous a placés (2). Pour Locke aussi, le corps, qui est notre première propriété, offre à la loi de nature et au principe de conservation qui en est la première expression, son point d'application le plus manifeste. D'où son importance, comme condition du bonheur de l'homme et pour la détermination de ses droits.

Si l'inséparable présence du corps explique certains caractères prédominants de l'insatisfaction humaine, le bonheur, en tant que fin spécifique de l'homme, commande (et permet d'interpréter) l'existence des pouvoirs octroyés à l'homme voué à sa recherche.

* * *

Et, parmi ces pouvoirs, il faut placer d'abord la liberté, à la fois fin, condition et moyen d'une existence parfaitement humaine. On trouve, en effet, dans la deuxième édition de l'*Essai*, cette formule à laquelle on n'a pas attaché assez de prix : « La nécessité de rechercher le bonheur vrai est le fondement de la liberté (3). »

(1) Par exemple, *Second Treatise*, chap. II, art. 6 et chap. VII, art. 87.

(2) CICÉRON, *De Finibus*, liv. III, chap. V, 16-17 et VI, 20.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 52.

Il faut noter que Locke emploie indifféremment les deux mots anglais qu'on traduit en français par liberté, *freedom* et *liberty* : dans le *Second Treatise*, il parle aussi bien (art. 4 et 6) d'un *state of freedom* et d'un *state of liberty* pour caractériser l'état de nature. *Freedom* et *liberty* revêtent aussi bien un sens pleinement philosophique (art. 57 et 59) ou désignent aussi bien des libertés civiles, des droits, des franchises reconnus par les lois (art. 123 et 131). On ne saurait donc opposer dans le langage de Locke, par exemple, *freedom*, comme la liberté de la volonté à *liberty*, comme liberté sociale ou civile.

Dans l'*Essai sur l'entendement humain*, d'ailleurs, *freedom* et *liberty* veulent simplement dire liberté et sont employés indistinctement l'un pour l'autre. Cf. liv. II, chap. XXI, art. 14 et 27, par exemple : *the liberty is... the power a man has to do or forbear doing any particular action... according as he himself wills it.*

Formule aussi paradoxale qu'obscur, car on dit d'ordinaire avec plus d'évidence que le fait de la liberté est une condition du bonheur ou du malheur humain. C'est qu'il ne s'agit pas ici du bonheur effectivement et actuellement désiré par chaque homme vivant (1), mais de ce *true happiness* qu'est, ou plutôt que devrait être pour l'homme, la béatitude éternelle (ou, le cas échéant, le malheur éternel) qu'assignera ou non à chacun, selon ses œuvres, Dieu, le Juge souverainement juste (2). Plus, en effet, nous sommes liés à la recherche du vrai Bonheur en général, qui est notre plus grand Bien et le seul vrai, plus, comme il ne cesse d'être l'objet de notre Désir en général, notre volonté se trouve délivrée des déterminations que lui font d'ordinaire subir, dans leur insatisfaction actuelle et vivement efficace, les désirs de biens présents et particuliers (3). Seule la considération du Bonheur vrai et éternel nous permet donc de suspendre la satisfaction de nos désirs particuliers et le cours de nos désirs eux-mêmes. Or, c'est la même obligation qui pousse l'homme vers la béatitude vraie, qui l'oblige, et avec la même force, à suspendre chaque désir et à le soumettre à la réflexion. Et la suspension des désirs, qui interrompt leur action de détermination sur la volonté, est le véritable moyen et le seul exercice de la liberté humaine (4). Bien loin que le constant désir du bonheur vrai et l'obligation qu'il nous impose représentent une diminution de la liberté humaine, il en est au contraire le fondement en même temps qu'il en assure le moyen.

Il n'y faut point voir d'ailleurs une contradiction avec la thèse affirmant que le bonheur temporel actuellement et effectivement désiré par un homme est le seul bonheur efficace sur son action et le bonheur effectivement approprié à l'homme. Car, si la béatitude éternelle est le seul objet adéquat d'un jugement vraiment droit, son efficacité n'en demeure pas moins toute négative : elle oppose à tout désir particulier un désir général de bonheur assez fort pour en suspendre le cours ; mais elle n'en détermine effectivement et positivement aucun. Elle explique,

Et d'autre part : *freedom consists in the dependence of the existence of any action upon our volition of it.*

Il ne faut donc faire rejaillir sur Locke la distinction sur laquelle Stuart Mill insistera au début de son traité *On Liberty* (chap. 1^{er}, p. 1, éd. McCallum) entre la « soi-disant liberté de la volonté » et la liberté civile ou sociale (dans les deux cas Mill emploie d'ailleurs le mot *liberty*). Pour Locke le sens politique du mot est inséparable du sens philosophique ; celui-ci sert de principe à celui-là.

(1) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 44.

(2) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 62.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 52.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 48 et 53.

en tout cas, pourquoi chaque bien ne fait pas nécessairement partie du bonheur de chaque homme et comment, l'homme pouvant, dans une situation particulière donnée, se retenir de désirer, il est capable de choisir entre les biens, de juger bien ou mal (et d'autant plus mal qu'ils sont moins présents), entre eux (1). On comprend, dans ces conditions, comment notre bonheur peut, dans une certaine mesure, dépendre de notre jugement et combien peuvent être divers et différents les bonheurs dans l'attente, le manque et l'insatisfaction desquels vivent et agissent les hommes (2).

Ce qu'il y a de spécifiquement humain dans la liberté à la Locke, c'est, par conséquent, une rupture avec les désirs particuliers, qui sont naturels et présents, donc une rupture avec la nature temporelle et sensible, grâce au contact pris dans un jugement droit, avec le vrai bonheur de l'homme et avec son essence réelle, avec sa nature parfaite, dans la mesure où celle-ci relève de l'éternel. Mais c'est un contact privilégié avec ce qui, à tous autres égards, demeure un inconnaissable. Le terme de rupture est un terme peut-être encore trop fort, au moins pour la quasi-totalité des hommes, puisque la liberté suspend l'influence des désirs plus qu'elle ne la rompt. L'homme est néanmoins capable de tirer profit de cette suspension des désirs pour juger des biens d'une manière plus droite et composer, ordonner les désirs particuliers et présents dont il nourrit en fin de compte son bonheur temporel, de telle sorte qu'ils aillent dans le sens du bonheur vrai et, surtout, qu'ils n'aillent pas contre lui ou ne lui fassent pas obstacle. Ainsi, sans aller contre la nature, l'homme peut-il recomposer sa nature avec quelque liberté. Mais, si, afin qu'il puisse ne pas se tromper sur la félicité vraie, l'homme est doué du pouvoir de suspendre n'importe lequel de ses désirs particuliers, c'est-à-dire d'un pouvoir de liberté, si le bonheur est le fondement nécessaire de la liberté, la liberté humaine apparaît comme une fonction morale fondée sur un fait moral : le fait du bonheur que l'homme se trouve obligé de rechercher. La nécessité de rechercher le bonheur vrai comme notre bien suprême nous oblige à suspendre nos désirs, nous oblige à être libres en même temps qu'elle nous le permet (3). On croit entendre une sorte de : « Tu es obligé de rechercher le bonheur vrai, donc tu le peux » qui ne peut pas ne pas faire penser au *Du sollst, also Du*

(1) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 61.

(2) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 73.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 52 et 53.

kannst kantien. L'argumentation n'est pas la même, le fait moral évoqué n'est pas le même, mais Locke comme Kant trouve le fondement de la liberté dans un fait moral. Et, pour Locke comme pour Kant, l'homme est obligé à la liberté s'il veut réaliser sa plus parfaite destination d'homme.

* *

Du moins, telle est la liberté d'un « être intelligent » à la recherche du bonheur. Car la présence en l'homme d'un pouvoir de juger et de raisonner est, elle aussi, fonction du fait que l'homme est un être libre pour le bonheur. *The highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness.* (1). Coste traduit par « être intelligent », cette *intellectual nature*, cet *intellectual being*, ce qui s'accorde fort bien en effet, avec l'expression *intelligent being, capable of happiness and misery* que Locke emploie pour désigner l'homme comme personne au sens juridique (2). Le vocabulaire de Locke n'est pas très stable d'ailleurs. Dans le fragment *Of Ethics in general*, on trouve, *an understanding free agent... naturally seeks happiness and shuns misery* (3). Les mots changent, la relation demeure.

Nous avons ici moins à nous demander en quoi consiste cette « intelligence » dans la philosophie de John Locke qu'à essayer de déterminer en quoi elle est spécifiquement humaine. Or, ce qui est humain, c'est ce qui sert à assurer la fonction de l'homme par rapport à son bonheur, qui est la réalisation de sa véritable nature.

Lorsque Locke parle de facultés intellectuelles, il entend avant tout désigner les diverses facultés grâce auxquelles l'esprit est capable de combiner des idées en idées complexes, de séparer par abstraction les idées les unes des autres, de désigner les êtres d'une même espèce par des idées tirées de quelque être particulier, et qui deviendront par là des idées générales (4). Tel est le pouvoir de l'entendement, dont déjà les animaux sont bien incapables (5). Mais surtout, entre les idées ainsi produites, l'esprit est capable

(1) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 52.

(2) *Essay*, liv. II, chap. XXVII, art. 25 et 26.

(3) *King*, t. II, p. 127.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XII.

(5) *Essay*, liv. II, chap. XI, art. 10. *I think that the power of abstracting is not at all in them (the beasts) ; and that the having of general ideas is that which puts a perfect distinction between man and brutes.*

de percevoir des relations immédiates nécessaires ou simplement probables, de saisir des relations de cohérence ou d'incohérence, de découvrir avec sagacité des idées intermédiaires permettant d'établir des relations médiates. Mais cette faculté d'inférer et de conclure si voisine de celle que Hobbes appelait ratiocination ou calcul rationnel est précisément ce que Locke appelle raison (1). Non pas la raison, par conséquent, comme somme de principes vrais et évidents, ou comme cause d'un événement ou d'un être, mais la raison comme faculté essentiellement discursive et comme pouvoir de raisonner. C'était déjà elle — *ratio et argumentandi facultas quae homini propria est* — qu'il considérait en 1660 comme la marque distinctive de l'homme (2). C'est bien elle, en effet, dont la possession distingue avec évidence l'homme de la bête et qu'il mentionnera chaque fois qu'il voudra définir l'homme comme *free and intelligent agent* à la recherche de son intérêt et de son bonheur (3).

Or, c'est précisément une fonction de cette sorte qui préside, plus ou moins bien, à la composition des plaisirs qui constituent pour un homme, son bonheur. Pendant que le désir se trouve suspendu, nous avons l'occasion d'examiner, de réfléchir et de juger du bien et du mal que nous avons à rechercher en vue de notre bonheur (4). Le jugement, qui consiste à distinguer soigneusement les idées les unes des autres, à les rendre claires et bien déterminées, et par conséquent à les confronter dans leurs rapports et dans leurs différences, s'applique tout particulièrement là où il s'agit d'établir entre des idées aussi particulières que les idées des biens et des désirs propres à chacun des rapports de cohérence ou d'opposition qui ne sont que probables (5). L'idée qui sert de référence à toutes les comparaisons est l'idée de *bonheur vrai* avec quoi tous les plaisirs choisis devraient pouvoir être jugés compatibles pour que l'homme pût être dit libre et conforme à sa parfaite destination (6). Et l'idée de *bonheur vrai* elle-même n'apparaît à l'esprit dans l'évidence de sa vérité que par déduction à partir des idées que l'homme a formées sur ses rapports avec Dieu, le monde, et les autres et auxquelles il est

(1) *Essay*, liv. IV, chap. XVII, art. 2. *Reason... that faculty whereby man is supposed to be distinguished from beasts, and wherein it is evident he much surpasses them.* Le rapprochement de ces deux textes montre bien ce que Locke entend sous le nom de raison.

(2) *Essays on the Law of Nature*, Essai II, p. 132.

(3) *Second Treatise* par exemple, art. 57 et 58.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 48.

(5) *Essay*, liv. II, chap. XI, art. 2 ; liv. IV, chap. XVII, art. 17.

(6) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 73.

arrivé par l'usage des sens et de la réflexion. Celui qui n'est pas capable de méditer sur le bonheur infini, n'est pas capable de faire de son entendement l'usage qu'il devrait, *the use he should* (1).

La découverte discursive de ces rapports certains, c'est la raison elle-même, car Dieu accorde à l'homme toutes ses facultés intellectuelles naturelles pour qu'il puisse juger par lui-même si ses inspirations sont divines ou non. La « lumière naturelle » n'est donc pas, pour Locke, la présence en l'homme de vérités innées qui seraient son apanage spécifique et son ultime définition. C'est, si l'on tient à employer ce terme, la faculté de percevoir avec une évidence immédiate, que la relation entre les termes d'une proposition est vraie ou que les preuves sur lesquelles on la tient pour telle, sont elles-mêmes immédiatement évidentes. La raison est inséparable d'une critique de la raison par elle-même, car elle est capable de distinguer le certain du probable et d'en apprécier les degrés. Au sens désormais très large où la raison exprime l'intelligence fondée sur la constitution sensible aussi bien qu'intellectuelle de l'homme (2), la raison doit être notre ultime juge et notre guide en toutes choses : *reason must be our last judge and guide in everything*.

. . .

Ainsi se trouvent rassemblés les éléments qui permettent à Locke d'attribuer à l'homme un trait spécifique particulièrement original : l'homme est un être « capable de lois » *capable of law, capable of laws* (3), c'est-à-dire capable de vivre sous des règles générales, constantes et obligatoires. La raison, en effet, ne peut servir de juge et de guide à des êtres intelligents et libres à la recherche de leur bonheur que si elle s'exprime sous la forme de loi. Elle est, en effet, la pensée du général, et, comprendre des signes généraux, déduire des conséquences générales d'idées générales, c'est *to be subject to law and, in that sense, to be a man*. Seule la raison peut transmettre à la loi le pouvoir d'obliger qu'elle reçoit de l'obligation humaine au bonheur. Et surtout, elle se présente elle-même comme une loi de la liberté, comme le guide obligé de l'être libre à la recherche de son bonheur. S'il

(1) *Essay*, liv. II, chap. XXI, art. 72.

(2) Cf. la note judicieuse de A. C. FRASER, p. 438, vol. II de son édition de l'*Essay*, liv. IV, chap. XIX, art. 13 et 14.

(3) *Law of Nature*, Essai I, p. 108-110 ; *Essay*, liv. II, chap. XXVII, art. 26 et liv. III, chap. XI, art. 16 ; *Second Treatise*, chap. II, art. 6 et chap. VI, art. 57.

n'était dirigé par la raison comme par sa loi propre, s'il n'était dirigé par la loi de la raison, l'homme, en tant que créateur libre, serait voué au malheur. S'il pouvait être plus heureux sans raison et sans loi, loi et raison devenues vaines s'évanouiraient.

Sans doute y-a-t-il quelque ambiguïté dans la formule de Locke, car l'homme est dit tantôt *capable of laws* et tantôt *capable of law* ; mais il s'agit dans son esprit aussi bien des lois en général que de la loi de la raison et de la loi de nature. De toutes façons, c'est l'idée d'obligation (1) réglée et sanctionnée qui tend à devenir prédominante, avec la marque de constance et de généralité, d'universalité qu'elle apporte (2). Au fur et à mesure que la définition de l'homme se précise, elle est transposée, on le voit, une fois de plus, du plan de l'homme naturel au plan de la personne morale, et même au plan de la personne juridique responsable devant la loi. Ce qui compte alors, c'est moins la nature de la personne, que ses actions et leur mérite (3) apprécié par rapport à une loi, à une règle.

. . .

C'est dire que l'homme ne *doit* pas être séparé de la société des hommes dans laquelle il vit, aussi bien du point de vue de la loi à laquelle il est soumis que par rapport au bonheur auquel il est obligé. Le problème de la sociabilité de l'homme se présente cependant, chez Locke, de façon complexe et peut-être quelque peu équivoque. Il faut, pour le résoudre, rappeler que Locke oppose aux relations naturelles qui existent entre les choses, des relations instituées et volontaires, et des relations morales (4). Naturelles sont les relations de père à fils, de frère à frère, de cousin à cousin, car elles sont fondées sur une consanguinité. Au contraire, les relations de concitoyenneté sont des relations instituées et volontaires, tout comme les relations de magistrat à magistrat. Sont instituées et volontaires toutes les relations qui naissent d'un droit moral, d'un pouvoir moral ou d'une obligation morale. Les relations morales sont les relations de convenance ou de disconvenance (*conformity or disagreement*) qui se manifestent entre elles et une règle à quoi on les rapporte et par quoi on les juge ; elles sont donc inextricablement liées

(1) *Law of Nature*, Essai VI, p. 186-188.

(2) *Law of Nature*, Essai VI, p. 192.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXVII, art. 26.

(4) *Essay*, liv. II, chap. XXVIII, art. 2 et 4.

aux relations instituées. Ces relations instituées utilisent volontairement des conditions et des dispositions qui peuvent être naturelles, mais elles n'en sont pas naturelles pour autant, c'est leur caractère volontaire qui prime. Les relations sociales, au sens le plus large, sont donc instituées et morales ; elles ajoutent à la nature sans aller contre elle. En vérité elles doivent l'utiliser dans le sens de sa plus grande pente, pour s'inscrire dans le cadre des volontés divines. La complexité (et non l'équivoque), de la pensée de Locke résulte du fait que, quoiqu'elles soient obligatoires et instituées par convention, ces relations, qui doivent être conformes aux dispositions naturelles voulues par Dieu, et peuvent l'être aussi en fait.

Dieu n'a pas fait l'homme naturellement et spontanément sociable. La première société, la plus primitive et la plus élémentaire, la société entre l'homme et la femme, si nécessaire à l'espèce soit-elle, résulte d'un accord volontaire : *conjugal society is made by a voluntary compact* (1) en vue de la satisfaction d'intérêts communs. « Ayant fait de l'homme une créature telle que, de son propre jugement, il n'était pas bon pour lui de vivre solitaire, Dieu l'a placé sous de fortes obligations, nées du besoin, de la convenance et de l'inclination, afin de le conduire à vivre en société, et l'a doué d'entendement et de langage pour lui permettre de maintenir cette société et d'en jouir (2). » La société n'est pas spontanément naturelle à l'homme, elle peut être ruinée et disparaître sans qu'un homme ainsi réduit à la solitude, cesse d'être un homme ou soit condamné à disparaître (3). Mais elle est un bien pour l'homme, un bien auquel un jugement droit, le bon usage de son entendement, ne peut pas ne pas le conduire. Elle résulte d'une réflexion raisonnable à partir des données des sens, comme la loi de nature elle-même, qui nous apprend à

(1) *Second Treatise*, chap. VII, art. 78.

(2) *Second Treatise*, chap. VII, art. 77 : *God having made man such a creature that in his own judgment it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination to drive him to society as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it.* Même si l'on interprète, d'une manière fort plate (peut-être, est-ce cependant la traduction la plus littérale) *in his own judgment*, au jugement de Dieu, *in His own judgment*, pour tenir compte à la fois de la phrase et du fait que l'homme semble avoir été doué d'entendement pour maintenir la société et non pour l'établir, il demeure que la vie en société est un bien pour l'homme et ne fait pas immédiatement partie de sa nature. Si l'on comprend que, *in his own judgment* renvoie au jugement de l'homme, *a fortiori* la société est-elle le bien et le but assignés à l'homme par une opération de son propre entendement.

(3) *Essay*, liv. II, chap. XXVIII, art. 3. Ces relations naturelles sont telles qu'elles ne peuvent être retirées sans que disparaissent les personnes auxquelles elles se rapportent. C'est leur critère distinctif.

préserver la vie et les biens d'autrui au même titre que les nôtres (1).

C'est à la fois la dépravation de l'humanité, *the pravity of mankind*, qui entraîne chaque homme à s'emparer contre tout droit des produits du travail d'autrui, et la nécessité inverse de préserver les biens honnêtement acquis par le travail, qui *obligent* les hommes à former des sociétés les uns avec les autres et à s'assister réciproquement (2). La vie en société ne suit donc pas directement d'une nécessité naturelle, mais d'une suite de fortes « obligations », car Locke range assez bizarrement sous le terme commun d'obligation, le résultat d'une réflexion raisonnable sur l'expérience de la vie et de ses besoins, le fait d'une inclination, d'une propension, naturelle, celle-là, à la vie sociale, et la perception d'une *convenience*, d'une *convenientia* entre la vie en société et la nature de l'homme. On trouverait vraisemblablement l'origine du caractère composite de ces obligations dans un texte des *Essays on the law of nature* où les mêmes types d'obligations sont évoqués, mais plutôt sous la forme d'impulsions naturelles que sous la forme d'obligations (3). En 1664, en effet, la pensée de Locke est encore mal fixée : tantôt il admet que l'homme est formé à la vie sociale par un instinct intérieur, *instinctus internus*, en vertu de sa « constitution native », *nativa constitutio* (4), tantôt il nie que la loi de nature puisse être connue en vertu d'une inclination naturelle des hommes (c'est le titre d'un essai qu'il n'a point écrit). Locke, à cette époque, s'efforce déjà de concilier l'idée que Dieu a fait la nature de l'homme de telle sorte et l'a équipée de telles facultés qu'il doit chercher son bonheur dans la société des autres hommes, avec l'idée que la loi de nature et, en particulier, la sociabilité humaine, n'est pas la conséquence directe et nécessaire de la constitution naturelle des hommes, mais sa conséquence indirecte et obligée grâce à l'intervention d'une connaissance raisonnable de cette constitution à partir des données sensibles, dans un monde gouverné par une parfaite Providence. Dans le *Traité sur le gouvernement civil*, reprenant incidemment le thème aristotélicien de la *φιλία*, il

(1) *Second Treatise*, chap. II, art. 8.

(2) *First Letter on Toleration*, éd. Gough, p. 152.

(3) *Law of Nature*, Essai IV, p. 156-158 (*hominem*) *ad vitae conjunctionem cum aliis hominibus conciliandam et conservandam, non solum vitae usu ac necessitate impelli, sed ad societatem ineundam propensione quadam naturae incitari eamque tuendam sermonis beneficio et linguae commercio instrui, quantum vero ad se ipsum conservandum obligetur.*

(4) *Law of Nature*, Essai VII, p. 198. En 1689, dans le manuscrit de la *Première Lettre sur la tolérance*, il parlera encore de *that natural fellowship we are born into*. *First Letter*, éd. Gough, p. 132.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Derniers volumes parus

Henri BERGSON ÉCRITS ET PAROLES

Tome I	
In-8° carré.....	9,60 NF
Tome II	
In-8° carré.....	8 NF
Tome III	
In-8° carré.....	9 NF

PIERRE-MAXIME SCHUHL

ÉTUDES PLATONICIENNES

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

LOUIS LACHANCE

LE DROIT ET LES DROITS DE L'HOMME

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

ENRICO CASTELLI

L'ENQUÊTE QUOTIDIENNE

In-8° carré.....	8 NF
------------------	------

EVANGHÉLOS MOUTSOPOULOS

LA MUSIQUE DANS L'ŒUVRE DE PLATON

In-8° carré.....	20 NF
------------------	-------

LOUIS MILLET

LE SYMBOLISME DANS LA PHILOSOPHIE DE LACHELIER

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

GEORGES VALLIN

ÊTRE ET INDIVIDUALITÉ

Éléments pour une phénoménologie
de l'homme moderne

In-8° carré.....	18 NF
------------------	-------

GASTON BACHELARD

LA POÉTIQUE DE L'ESPACE

In-8° carré (2° éd.).....	9 NF
---------------------------	------

LA POÉTIQUE DE LA RÊVERIE

In-8° carré.....	8 NF
------------------	------

Léon BRUNSCHVICG

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Tome I : *L'humanisme de l'Occident,
Descartes, Spinoza, Kant*

In-8° carré.....	9,60 NF
------------------	---------

Tome II : *L'orientation du rationalisme*

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

Tome III : *Science, religion*

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

ÉDOUARD LE ROY

ESSAI

D'UNE PHILOSOPHIE PREMIÈRE

L'exigence idéaliste
et l'exigence morale

Tome I : *La pensée*

In-8° carré.....	14 NF
------------------	-------

Tome II : *L'action*

In-8° carré.....	16 NF
------------------	-------

ROGER GARAUDY

PERSPECTIVES DE L'HOMME

Existentialisme. Pensée catholique
Marxisme

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

GASTON MAUCHAUSSAT

LA LIBERTÉ SPIRITUELLE

In-8° carré.....	12 NF
------------------	-------

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

