

## *Locke : « Aimer la vérité pour elle-même »*

Philippe Hamou

Université Paris Nanterre (Institut de Recherches Philosophiques)

On sait que Leibniz, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avait donné au personnage censé soutenir les propos de Locke le nom de *Philalèthe*. Nom de convention assurément, du genre de ceux qu'appelait le dialogue philosophique, mais néanmoins non point choisi arbitrairement, signalant dans son étymologie transparente *phil-alètheia*, une vertu philosophique que Locke a particulièrement revendiquée : l'amour de la vérité, ou le respect pour la vérité – plus encore sans doute que l'amour ou le respect de Dieu, dont Leibniz-Théophile s'était fait pour sa part le champion.

Il y a en effet chez Locke, dans le paratexte de l'*Essai sur l'entendement humain* autant que dans l'*Essai* lui-même, plusieurs incises qui signalent l'importance toute particulière qu'il attachait à cette *philalètheia* dans la définition de son identité philosophique propre. Et Leibniz, qui est un fin lecteur, ne les a sans doute pas manquées. Quiconque, explique Locke à la toute fin de l'*Essai* dans le chapitre sur l'enthousiasme, veut s'engager sérieusement dans la recherche de la vérité doit en premier lieu préparer son esprit à l'aimer, et à l'aimer non pas pour une autre fin qu'elle-même (*for some other by end'*), mais pour elle-même, pour sa valeur intrinsèque : « *Truth for Truths sake*<sup>1</sup> ».

Dans un passage de la Préface ajouté lors de la seconde édition, Locke évoque comment il fut conduit à renoncer à son opinion initiale sur l'état de la liberté humaine, en raison d'une difficulté qu'il n'avait pas d'abord aperçue, expliquant que la vérité a toujours été son seul but et qu'il est prêt à l'accueillir à tout moment et d'où qu'elle vienne (*whencesoever it comes*), dût-il pour cela renier ses anciennes opinions. Et à la fin de la nouvelle version du chapitre II, xxi, sur la liberté, il met encore en avant cet *ethos* philosophique pour expliquer son changement de vue :

---

1. John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch éd., Oxford, Clarendon, 1975 (Livre IV, chapitre xix, § 1) ; traduction fr. par P. Coste, in John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Philippe Hamou éd., Paris, Le livre de Poche, 2009 (ci-après, respectivement *Essay* et *Essai*, suivi du triplet : livre, chapitre, paragraphe).

Dans ce que j'écrivis d'abord, je suivis avec une entière indifférence la vérité, où je croyais qu'elle me conduisait. Mais comme je ne suis pas assez vain pour prétendre à l'infailibilité, ni si entêté d'un faux honneur [*disingenuous*] que je veuille cacher mes fautes de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même dessein de suivre sincèrement la vérité [*sincere design for truth only*], ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connaître (*Essai*, II.xxi.72).

On trouve des réflexions analogues dans les dernières pages du Livre I sur les principes innés, où Locke adopte encore le ton de la confiance pour dire qu'en cette affaire, où l'opinion commune n'est pas de son côté, « la vérité a été [s]on seul but », qu'il l'a recherchée, sans souci pour l'opinion d'autrui aussi respectable (ou armée d'autorité) fut-elle, poursuivant le savoir là où il prend sa source, c'est-à-dire dans *les choses mêmes*, par l'examen de ses propres pensées plutôt que de celles d'autres hommes. Celui qui est prêt à examiner ses propres opinions, et celles de son entourage au point de renier celles qui lui apparaîtraient fausses doit être armé de courage, et de fait pas seulement de courage intellectuel :

Qui est assez hardi pour entreprendre d'ébranler les fondements de tous ses raisonnements et de toutes ses actions passées ? Qui peut soutenir une pensée aussi mortifiante, qu'est celle de soupçonner que l'on a été pendant longtemps dans l'erreur ? Combien de gens y a-t-il qui aient assez de hardiesse et de fermeté pour envisager sans crainte les reproches que l'on fait à ceux qui osent s'éloigner du sentiment de leur pays, ou du parti dans lequel ils sont nés ? Et où est l'homme qui puisse se résoudre patiemment à porter les noms odieux de pyrrhonien, de déiste et d'athée, dont il ne peut manquer d'être régala, s'il témoigne seulement qu'il doute de quelque une des opinions communes. (*Essai*, I.iii.25)

Locke n'est certes pas le premier philosophe à dire que la vérité a été son seul but et qu'il est prêt à en assumer toutes les conséquences, celles-ci fussent-elles déplaisantes, mortifiantes ou même, en un âge où la persécution reste de mise, tragiques. Depuis Socrate, le lien est étroitement noué entre l'idée d'une vie philosophique et celle d'une exigence aléthique inconditionnée. Le thème trouve toutefois une résonance particulière dans l'*Essai*. Locke est l'auteur qui plus que tout autre en son temps met l'accent sur les bornes de l'entendement et des pouvoirs humains de connaissance, et assigne à la philosophie une tâche critique dont le résultat notable est de montrer qu'en bien des domaines un accès assuré à la vérité n'est pas en notre pouvoir. Comment encore aimer la vérité, et ne pas sombrer dans une forme de *misologie* sceptique lorsqu'il apparaît que dans la plupart des champs où les hommes l'ont recherchée, c'est la contradiction des opinions et un dogmatisme presque fanatique qui dominent ? La question est très

exactement celle que Locke pose au seuil de l'*Essai*, dans le moment même où il justifie son entreprise philosophique. Il n'aura pas mal employé ses efforts, explique-t-il, s'il parvient, en examinant les pouvoirs de l'entendement par « une méthode claire et historique », à donner les justes mesures de la certitude de notre connaissance et les fondements de ces opinions (ou 'persuasions') que l'on trouve parmi les hommes :

opinions si différentes, si opposées, si directement contradictoires, et qu'on soutient pourtant dans tel ou tel endroit du Monde avec tant de confiance, que qui prendra la peine de considérer les divers sentiments du genre humain, d'examiner l'opposition qu'il y a entre tous ces sentiments, et d'observer en même temps avec combien peu de fondement on les embrasse, avec quel zèle et avec quelle chaleur on les défend, aura peut-être sujet de soupçonner l'une de ces deux choses, ou qu'il n'y a absolument rien de vrai, ou que les hommes n'ont aucun moyen sûr pour arriver à la connaissance certaine de la vérité. (*Essai*, Introduction § 2)

Les hommes aiment passionnément leurs opinions, et leurs opinions s'opposent de manière irréductible. Ce double constat donne à la *philalètheia* de Locke sa tonalité spécifique : elle doit à la fois nous protéger de l'enthousiasme, de la certitude (mal fondée) d'être dans le vrai au nom de laquelle tant de mal est fait en ce monde ; mais elle doit aussi nous protéger de son contraire, ce soupçon qu'il est tout simplement impossible d'être dans le vrai, et qu'il n'y aurait « *no such thing as Truth at all* ». La manière subtile dont Locke propose d'éviter les deux écueils du scepticisme et de l'enthousiasme mérite d'être considérée ici, car elle caractérise précisément ce qu'on peut appeler son *ethos* philosophique.

La forme spécifique que l'amour de la vérité prend chez Locke est ce que le petit essai posthume, *Of The Conduct of the Understanding*<sup>2</sup>, nomme *indifférence* [*indifferency*], un terme que je préciserai en ajoutant l'épithète *épistémique* pour signaler qu'il s'agit d'une indifférence au regard du contenu de nos opinions, et non de l'indifférence au sens moral, l'absence d'affects sympathiques pour la situation d'autrui. L'indifférence épistémique consiste à présenter une balance égale devant des énoncés divers qui se présentent à nous (ou que nous présentons à nous-mêmes) comme postulant à notre assentiment. En d'autres termes, être indifférent, c'est ne pas désirer qu'une opinion soit vraie plus qu'une autre. Locke y revient à plusieurs reprises dans le texte de la *Conduite de l'entendement* :

---

2. Le texte fut publié sous ce titre dans les *Posthumous Works of Mr John Locke*, éd. P. King, London, 1706. Nous citerons ici la traduction fr. par Y. Michaux : JOHN LOCKE, *De la conduite de l'entendement*, Paris, Vrin, 1975 (ci-après *Conduite*).

Celui qui voudrait faire son devoir d'amant de la vérité [...] d'abord il ne doit pas aimer une opinion ou la désirer vraie avant de savoir qu'elle l'est (*Conduite*, § 10 et 11, p. 46)

J'ai dit plus haut que nous devrions garder une parfaite indifférence vis-à-vis de toutes les opinions, sans souhaiter que l'une soit vraie plutôt qu'une autre, ni essayer de la faire apparaître telle. Être indifférent, recevoir et embrasser une opinion d'après la seule évidence, voilà ce qui atteste la vérité. Ceux qui procèdent ainsi, c'est-à-dire maintiennent leur esprit indifférent face aux opinions pour qu'il ne soit déterminé que par l'évidence constateront que l'esprit a toujours une perception suffisante pour distinguer entre l'évidence et l'absence d'évidence. (*Conduite*, § 33, p. 90)

Il convient ici de dissiper un malentendu que pourrait faire naître la considération de l'héritage philosophique du concept d'indifférence, particulièrement dans la pensée hellénistique. On trouve dans l'ancien scepticisme un concept d'indifférence épistémique fortement caractérisé. Je cite ici le fragment d'Aristoclès sur Pyrrhon, rapporté par Eusèbe :

Selon Timon, Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables. Pour cette raison nos sensations et nos opinions ne nous donnent ni la vérité, ni la fausseté. Pour cette raison il ne faut en rien leur faire confiance, mais il nous faut être sans opinion, sans inclination, inébranlables, en disant à propos de chaque chose en particulier pas plus qu'elle n'est, qu'elle n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas. Ce qui en résultera pour ceux qui se comportent effectivement ainsi, disait Timon, c'est d'abord l'usage parcimonieux de la parole, ensuite l'imperturbabilité, et selon Enésimède, le plaisir<sup>3</sup>.

On reconnaît bien ici la triade sceptique : l'*isosthenie*, l'égalité dans la force des représentations, conduit à l'*epoké* la suspension du jugement, et finalement au silence, *aphasia*, condition de la tranquillité de l'âme (*ataraxia*). La condition de la sagesse sceptique est donc bien une forme d'*indifférence* à la vérité ou à la fausseté des propositions philosophiques, et c'est la tâche du philosophe que de construire cette indifférence, de l'installer dans l'âme, par le jeu des arguments contradictoires, des hypotyposes. Pour Locke cependant, l'indifférence n'est pas le but ultime du travail philosophique (même si la philosophie requiert qu'on la cultive), elle se présente plutôt comme un préalable au gouvernement de la croyance. Elle ne s'oppose pas à ce que le jugement puisse se décider en faveur d'une opinion et contre une autre. Devant deux thèses probables mais contradictoires, il ne s'agit pas d'utiliser le doute comme une arme pour détruire la probabilité, mais l'enjeu plutôt est de découvrir quelle est la probabilité la mieux fon-

---

3. Traduit in Antony A. LONG et David N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, t. 1, traduction fr. J. Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion, 2001, p. 41.

dée, celle qui résiste le mieux aux arguments contraires. En somme, chez Locke la balance penche généralement, et dans les matières d'opinion, il est presque toujours possible de se décider – fut-ce de manière prudente et révisable. L'indifférence n'est pas le résultat de l'annulation des motifs de croire, elle est la condition préalable pour que puisse s'effectuer la pesée qui est inhérente au jugement. Elle est l'absence de tare dans la balance. L'indifférence sceptique était une indifférence pour la vérité, tandis que Locke y voit l'attitude d'esprit requise pour accueillir une vérité et l'aimer pour ce qu'elle est.

En ce sens, un rapprochement plus pertinent pourrait être fait avec la pensée stoïcienne des *adiaphora*, ces choses « indifférentes » dont la nature même ne contient pas de raison d'être préférées ou de ne pas l'être. La santé et les richesses sont pour la morale stoïcienne choses indifférentes (elles n'affectent pas la vertu du sage), quelque importance que leur attachent les hommes ordinaires. Locke transfère de manière originale ce thème de la sphère morale à la sphère épistémique. Il peut se faire que je sois riche ou pauvre, mais la vraie vertu consiste à ne pas même désirer l'un ou l'autre. De même, les opinions humaines étant en elles-mêmes *adiaphora*, il peut se faire que tel énoncé soit vrai plutôt que son contraire, mais la vraie sagesse, et la condition d'un jugement sain, consiste à comprendre qu'il n'y a pas lieu de désirer que ce soit l'un plutôt que l'autre.

La notion d'indifférence épistémique doit être placée chez Locke dans un double contexte théorique : celui d'une « éthique du jugement », du genre de celle qui est développée dans la seconde partie du livre IV de l'*Essai*, qui fait de l'indifférence l'objet d'une prescription normative, et celui d'une « culture de l'esprit » – ou une anthropologie morale – où l'indifférence se présente comme une vertu intellectuelle, ou même comme la vertu intellectuelle par excellence, celle dont l'acquisition, difficile, doit être l'objet de tous nos soins. C'est de cette manière qu'elle est appréhendée dans un ensemble de textes à visée pratique, tels les *Pensées sur l'éducation*, les textes manuscrits que Locke consacre à « l'étude<sup>4</sup> » et, bien sûr et peut être plus spécifiquement, le texte de la *Conduite de l'entendement*, où l'indifférence devient un thème central.

Attachons-nous pour commencer au premier contexte. Une des grandes articulations de l'*Essai*, qui constitue aussi l'un de ses principaux objets d'enquête, est le partage qui existe entre la connaissance d'un côté et la croyance ou le jugement de l'autre. La connaissance est définie par Locke de

---

4. Cf. l'essai manuscrit intitulé « Of Study », daté de mars-mai 1677 (Bodleian MS Locke f.2, p. 85-132), dont on trouve une transcription dans Peter KING, *The life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals and common-place books*, Londres, H. Colburn & R. Bentley, 1830, vol. 1, p. 171-203 (ci-après King).

façon très rigide comme perception certaine (intuitive ou démonstrative) de la connexion des idées (leur *agreement*); la croyance ou le jugement comme la perception seulement présomptive et probable de cette connexion<sup>5</sup>. Si je peux voir la vérité du théorème de Pythagore par le biais d'une démonstration, je ne peux que présumer que César a franchi le Rubicon, sur la base de témoignages concordants. La connaissance couvre ainsi le champ de la géométrie, et d'une manière générale celui des sciences abstraites qui portent sur les modes et non sur les substances, et dont Locke estime que la morale pourrait faire partie si les hommes s'attelaient sérieusement et honnêtement à en chercher les règles<sup>6</sup>. Du côté de la croyance et du jugement, il faut placer en un sens tout le reste des savoirs qui postulent au nom de science – et notamment la physique, la religion, mais aussi, sans aucun doute, l'activité philosophique, dès lors qu'elle se veut autre qu'une simple activité descriptive, et prend en charge l'énoncé de propositions à caractère général sur la nature des choses, de la connaissance ou des idées. Locke lui-même n'hésite pas à présenter une large partie de ses recherches philosophiques sous ce jour. Je reviendrai brièvement sur ce point dans la conclusion.

On comprend donc que, compte tenu des résultats de l'*Essai* (la certitude n'est notre lot qu'en de toutes petites régions du savoir), Locke ait attaché tant d'importance à montrer que la croyance ne doit pas être abandonnée à l'irrationalité, comme elle l'est peut-être chez des auteurs plus confiants que lui dans notre capacité à instituer une métaphysique et une physique démonstratives. Croire, ce n'est pas nécessairement être aliéné à l'opinion d'autrui, aux préjugés, aux dogmes ou à la coutume, car il existe une manière libre et rationnelle de croire, fondée sur la recherche, l'examen des motifs de croire ou de ne pas croire, des analogies pertinentes, des témoignages, et sur leur pesée dans la balance du jugement. De ce point de vue, Locke apparaît animé par un très fort individualisme épistémologique<sup>7</sup>. Non seulement, comme Descartes avant lui, il estime que toute connaissance certaine se fonde, non pas sur la conformité d'une proposition à une règle ou une forme logique, mais sur l'appréhension subjective/intuitive que nous pouvons avoir d'une relation d'idées, mais encore – et c'est là le leitmotiv de

---

5. Voir *Essai*, IV.i.2 et IV.xiv.3.

6. La difficulté qui s'attache spécifiquement à cette tâche tient pour partie à l'absence d'indifférence des hommes pour les questions morales : IV.iii.18 : « je ne doute nullement qu'on ne puisse déduire, de propositions évidentes par elles-mêmes, les véritables mesures du juste et de l'injuste par des conséquences nécessaires, et aussi incontestables que celles qu'on emploie dans les mathématiques, si l'on veut s'appliquer à ces discussions de morale avec la même indifférence et avec autant d'attention qu'on s'attache à suivre des raisonnements mathématiques. »

7. Selon le terme et la suggestion de Nicholas JOLLEY, dans son *Locke, His Philosophical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 8-9.

son éthique de la croyance – avons-nous nous-même le devoir et le pouvoir d'être les auteurs de nos croyances. L'opinion d'autrui, l'opinion empruntée, n'est jamais un fondement adéquat de croyance. C'est là un point sur lequel Locke insiste de manière récurrente<sup>8</sup>. Tel l'argent enchanté des fables, elle est or dans la main de celui qui donne, mais se transforme en poussière aussitôt déposée dans la main de celui qui reçoit. L'esprit ne peut se repaître de cette aumône. S'il cherche sincèrement la vérité, il peut et doit assumer pour lui-même le soin de constituer ses opinions. Ainsi, parce que la croyance est une affaire rationnelle, et que la rationalité s'éprouve en première personne, nous sommes, en un sens fort, *responsables de nos croyances*.

R. Wolterstorff dans son ouvrage séminal sur l'éthique de la croyance de Locke<sup>9</sup>, rattache cette responsabilité à ce qu'il appelle une « obligation aléthique », obligation qu'il formule ainsi : il appartient à chacun de nous de faire tout ce qui est en son pouvoir pour entretenir des croyances vraies, au moins en ce qui concerne les sujets qui intéressent notre bonheur et notre destination. Locke emploie lui-même souvent le lexique normatif du devoir : « c'est un devoir que nous avons devant Dieu, lequel est l'auteur et la fontaine de toute vérité, et la Vérité lui-même, mais aussi un devoir à l'égard de nous-mêmes, si nous voulons traiter notre âme honnêtement et sincèrement, que d'avoir nos esprits constamment disposés à recevoir la vérité où que nous la rencontrons, et sous quelque apparence simple et ordinaire, étrange, nouvelle ou même déplaisante que nous la rencontrons » écrit-il dans son journal<sup>10</sup>; et dans cette note de 1698 : un homme « qui après un honnête examen en vient à tenir pour vraie une erreur, a fait son devoir, plus que celui qui professe une vérité sans avoir examiné les motifs de la croire<sup>11</sup> ». Si la dimension déontologique du propos de Locke apparaît clairement ici – la reconnaissance du devoir et la sincérité dans l'intention de le respecter primant sur les conséquences (la possession de la vérité) –, il paraît cependant difficile d'assigner la composante motivationnelle de ce devoir<sup>12</sup>. Il ne semble pas, du moins en première approche, que le devoir aléthique soit dicté par

---

8. Voir notamment *Essai* I.iii.23 (*Essay*, I.iv.23); IV.xv.6 et IV. xx *passim*.

9. *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

10. Cf. *Of Study*, in King, vol. 1, p. 187.

11. John LOCKE, *Writings on Religion*, V. Nuovo éd., Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 81.

12. Sur la différence entre la composante motivationnelle et non motivationnelle de l'obligation morale, cf. Martha BOLTON, « Vertu Rationnelle et Loi morale », in Philippe Hamou et Martine de Gaudemar, *Locke et Leibniz, deux styles de rationalité*, Hildesheim, Olms, 2011, p. 160 : « Un individu a une obligation non-motivationnelle de faire (ou de ne pas faire)  $x$ , si  $x$  est prescrit (ou proscrié) par la loi morale, c'est-à-dire si  $x$  a une rectitude morale. Mais même lorsqu'il est reconnu comme quelque chose qu'on a l'obligation non-motivationnelle de faire,  $x$  donne lieu à un *tu dois* motivationnel seulement pour autant que l'individu prend plaisir à faire  $x$ , ou attend du plaisir en conséquence d'une telle action ».

l'exigence de bonheur. Locke souligne souvent que la vérité n'est pas toujours plaisante et que notre amour de la vérité doit être en tout état de cause désintéressé. D'autre part, l'obligation aléthique ne paraît pas non plus subordonnée aux sanctions divines associées au respect d'une loi morale, parce qu'en un sens cette obligation précède la connaissance de la loi. Aux dires de Locke, la loi divine elle-même doit faire l'objet d'une recherche<sup>13</sup>, qu'on ne peut entreprendre sincèrement, si l'on n'est déjà animé par l'amour de la vérité. Il semble que la seule sorte de motivation pour l'obligation aléthique évoquée par Locke ressortisse à l'idée que la vérité est quelque chose que nous nous devons à nous-même, ou à nos « facultés ». L'indifférence épistémique est requise de quiconque « veut traiter convenablement son esprit et faire un usage correct de ses facultés » ; « nous manquons en effet à notre devoir envers elles (nos facultés), beaucoup plus qu'elles à nous » [*we fail them a great deal more than they fail us*] (*Conduite*, § 34, p. 91) – formules qui semblent placer Locke cette fois du côté d'une « éthique de la vertu », entendue à la manière cicéronienne, autrement dit une éthique ordonnée à une forme d'obligation immanente à l'égard de nos propres perfections, plutôt qu'à la reconnaissance d'un impératif transcendant<sup>14</sup>. Cicéron est d'ailleurs cité en exergue, non seulement de l'*Essai*, mais aussi de la *Conduite*, et dans les deux cas les citations (toutes deux extraites du *De Natura Deorum*) soulignent l'importance de la sincérité dans l'enquête rationnelle :

Il n'est pas digne de la constance et de la fermeté du sage de juger faux ou de défendre sans l'ombre d'un doute ce qui n'a été perçu ni connu à fond. (CICÉRON, *De Natura Deorum*, I.1.1; *Conduite*, p. 13)

Il est plus beau d'avouer une ignorance que de parler en homme qui ne croit pas lui-même ce qu'il dit. (CICÉRON, *ibid.*, I.30.84; *Essai* p. 64)

Ainsi le mal juger n'est-il pas *digne* des vertus intellectuelles du sage, et ceci, semble-t-il, constitue pour Locke une motivation pour la recherche de la vérité, qui vaut indépendamment de la loi morale et de la considération des biens et des maux futurs qui la sanctionne.

Il convient à présent de se pencher sur le contenu de l'obligation aléthique, la règle qu'elle nous demande de suivre. Locke la formule à peu près en ces termes : proportionne la force de ton assentiment à la force des motifs

---

13. En effet elle ne fait pas l'objet d'une prescription innée, comme Locke s'efforce de le montrer dans le livre I de l'*Essai*. Si elle doit pouvoir en principe être déduite de l'enquête rationnelle, elle est aussi accessible aux hommes de manière plus directe par le texte révélé (lequel néanmoins réclame lui aussi une appropriation individuelle, par le jugement).

14. Sur la coexistence chez Locke d'une « éthique déontologique » et d'une « éthique de la vertu », on lira Angélique THÉBERT, « Locke et la discipline de l'entendement », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, décembre 2014, n° 3, Dossier « Locke (II) ».



rationnels de croire ; n'accepte pas que ne pèse dans la balance de ton jugement rien d'autre que 'l'évidence' (au sens que les Anglais donnent au terme *evidence*, à savoir l'ensemble des raisons et indices probables en faveur d'une opinion).

Cette prescription, que Wolterstorff décrit comme la règle d'or de l'éthique lockéenne de la croyance, semble se heurter au fait que l'assentiment ne paraît pas être, à proprement parler, un acte libre au sens précis que Locke donne à ce terme. Pour qu'il le soit, il faudrait que je sois toujours en mesure de ne pas assentir lorsque je donne mon assentiment<sup>15</sup>. Or il y a une mécanique des raisons qui est de ce point de vue analogue à la mécanique du désir et de l'inquiétude décrite dans l'*Essai* II.xxi. Une fois qu'on s'est résolu à agir, on ne peut pas faire autrement que de suivre ce que dicte l'inquiétude qui prévaut au moment du choix. Il semble qu'il en aille de même pour le jugement qui, en un sens, est une forme d'action. Une fois qu'on s'est résolu à juger, les motifs de croire sont réunis et pesés les uns contre les autres, et il n'est plus guère possible de retenir son assentiment en faveur de ce qui apparaît alors comme le plus probable. La seule manière de résoudre cette difficulté est d'interpréter la règle d'or comme ne portant, à proprement parler, que sur la *force* de l'assentiment : plus le différentiel d'évidence en faveur de la thèse soutenue est faible, plus cette évidence est potentiellement combattue par des raisons contraires, et plus faible devra être la résistance de l'opinion acquise sur un sujet à d'éventuelles révisions, ou à une nouvelle délibération. La prescription de l'indifférence ne porte donc pas tant sur ce qu'il convient de faire pour bien juger mais plutôt sur notre aptitude à considérer avec détachement les opinions que nous avons déjà acquises, pour envisager éventuellement de les réviser. Ici donc, comme pour l'action en général<sup>16</sup>, notre liberté consiste tout entière dans la latitude que nous gardons pour *différer* le moment du jugement, et poursuivre la délibération, en d'autres termes pour laisser mûrir notre pensée, *étudier*, s'enquérir des arguments que d'autres ont avancés, non pour les adopter ou récuser aveuglément, mais pour nourrir notre jugement. C'est aussi en vertu de ce trait qu'il peut se faire que deux philosophes épistémiquement vertueux, également indifférents à la vérité de leurs opinions, entretiennent des opinions distinctes, voire opposées, parce qu'ils ne sont pas venus par le même

---

15. Être libre, selon Locke, c'est bien en effet avoir le pouvoir de faire ou de ne pas faire *selon sa préférence* (cf. *Essai* II.xxi.8). La question de savoir si nos croyances sont ou non volontaires (ou libres en ce sens) est au cœur du débat philosophique sur « l'éthique de la croyance » depuis l'époque de William James et William Clifford. Pour une utile mise au point, voir Pascal ENGEL, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », *Carrefour*, « Connaissance et justification », Y. Bouchard éd., Ottawa, 23-2, 2001.

16. Cf. *Essai*, II.xxi.47.

chemin à la question, n'ont pas borné leur délibération au même endroit, ou considéré les mêmes raisons de croire. Ceci ne peut qu'incliner à la tolérance. L'indifférence n'ôte rien à la possibilité du différend. Ce n'est pas l'existence de *différends* qui, en elle-même, révèle l'absence d'indifférence parmi les hommes. Le défaut d'indifférence vient de la tendance naturelle que nous avons de *perdre le détachement requis à l'égard de nos propres opinions*, ou la tendance naturelle que nous avons à être intéressés par leur conservation.

Cette tendance, qui est un trait de la nature humaine, a sans doute d'abord un bon usage. Locke reconnaît (*Essai* IV.xvi.4) que l'homme ne peut pas se livrer au réexamen perpétuel de toutes ses opinions, et qu'il apparaîtrait manquer singulièrement de conséquence, celui qui, au moindre argument auquel il ne saurait répondre contre son opinion, devrait en changer. C'est là un point important que Locke avance en faveur de la tolérance, épistémique autant que religieuse : non seulement l'opinion d'autrui ne peut pas être contrainte par la violence, mais on ne peut pas même contraindre quelqu'un à entreprendre la tâche ardue de réviser ses opinions, s'il ne le souhaite pas ou s'il ne le juge pas utile :

et s'il ne croit pas que vos arguments soient assez importants pour l'engager de nouveau dans une discussion si pénible, n'y est-il pas aussi fondé que nous-mêmes en pareil cas, où nous trouverions fort mauvais que d'autres voulussent nous prescrire quels articles nous devons étudier? (*Essai* IV.xvi.4)

En outre, même lorsque nous croyons « rationnellement », sur la base de raisons dûment pesées, les raisons que nous avons de croire nous sont rarement entièrement transparentes, ou actualisées ici et maintenant. On ne peut pas toujours se souvenir de la construction « doxastique » qui nous a conduits à l'opinion que nous soutenons. Le plus souvent donc nous nous tenons à une opinion, non parce que nous nous remémorons toutes les raisons qui nous y ont conduits, mais plutôt parce que nous nous souvenons (ou croyons !) que nous avons eu de bonnes raisons de nous y tenir.

Il est vrai cependant que toutes nos opinions n'ont pas été adoptées pour de bonnes raisons – ou plus exactement toutes n'ont pas été adoptées au terme d'une enquête suffisamment sérieuse et patiente. Le plus souvent nous nous occultons à nous-mêmes ce fait parce que nous manquons de sincérité envers nous-mêmes. L'attachement aux opinions acquises prévaut non pas tant parce que nous sommes certains d'avoir eu de bonnes raisons de les adopter, que pour d'autres motifs – ceux-là même que Locke évoque à la fin du livre I de l'*Essai* ou encore dans la *Conduite* : c'est une tâche pénible que de s'examiner soi-même ; reconnaître avoir été dans l'erreur heurte notre orgueil et nous ne sommes pas prêts à affronter les conséquences sociales et politiques, parfois dramatiques, que la révision de nos opinions orthodoxes

pourrait entraîner... En somme la peur, la paresse, la présomption (la croyance que notre esprit a toujours toutes les armes pour bien juger, et qu'il est comme la bourse de Fortunatus : « il ne s'épuise jamais sans qu'on n'y mette jamais rien », *Conduite*, § 38, p. 97), les passions grégaires (comme l'amour de la réputation ou le désir de plaire à ses voisins) et les passions asociales (l'orgueil) se conjuguent à l'inertie naturelle du jugement pour sédimenter nos opinions et nous y attacher trop fortement.

C'est ce constat complexe de notre commun défaut d'indifférence épistémique qui explique la nécessité d'examiner l'indifférence sous son second versant – non plus seulement comme une prescription, mais comme une vertu. Il ne suffit pas de reconnaître la règle d'or du jugement, ni même de souhaiter la poursuivre en se déclarant amant de la vérité, il faut se donner les moyens de le faire. Or cela réclame un effort spécifique parce qu'en un sens il est dans la nature des choses que l'homme s'attache indûment à ses opinions, celles en particulier qu'il a bues avec le lait, celles de ses maîtres, de ses voisins, de ses coreligionnaires.

Dans la *Conduite*, Locke insiste donc sur la nécessité de cultiver l'esprit à la manière dont on cultive et entraîne le corps. Trop nombreux sont ceux qui pensent que leurs talents naturels suffisent, et que le bien juger est toujours à leur portée, sous-estimant le caractère intrinsèquement rétif de notre esprit et la force des préjugés. Trop nombreux sont ceux qui renoncent à la tâche de s'éduquer eux-mêmes, ou de s'informer. Trop nombreux encore sont ceux qui, bien qu'ils soient des hommes d'étude et de pensée, raisonnant droitement, ne font pourtant pas de grandes découvertes :

Ils conversent certes, mais avec une seule sorte d'hommes, ils lisent mais seulement une seule sorte de livres, ils écoutent mais seulement une seule sorte d'idées, la vérité est qu'ils se cantonnent à un petit Goshen dans le monde intellectuel, où la lumière luit, et, en concluent-ils, le jour les bénit. (*Conduite*, § 3, p. 19-20)

On peut donc lire la *Conduite*, et les autres textes éducationnels de Locke comme une exhortation à mettre les hommes en possession de leurs facultés sur lesquelles leur titre n'est, pour ainsi dire, que nominal. Cela passe par l'examen de soi, par l'étude ordonnée, attentive à la multitude des sources du savoir, aux voyages au sens propre et figuré dans les divers 'climats d'opinions', seuls aptes à nous délivrer de l'espèce de provincialisme qui sévit à toutes les échelles du monde intellectuel, à la pratique de « trainings » mentaux, comme les mathématiques qui exercent nos yeux à repérer les preuves et les idées moyennes...

Nul besoin d'insister. À l'évidence l'enjeu de ces textes est d'abord pour Locke un enjeu social, politique et religieux, leur destinataire n'est pas en

principe le philosophe ou l'apprenti-philosophe, mais les hommes qu'il désigne comme les *men of parts*, les hommes de qualités ou les honnêtes hommes – la *gentry* dont il est lui-même issu, et plus généralement tous ceux qui, appelés à quelque égard à gouverner les citoyens et les âmes, ont assez de revenus et de loisirs pour trouver le temps de former leur esprit. C'est à eux d'abord qu'il convient de communiquer la *philalètheia* philosophique. Cet esprit de libre recherche, l'indifférence épistémique constituée en vertu, est présenté comme le remède à l'impartialité et à l'intolérance, et l'antidote contre ces deux fausses mesures de probabilité qui, en dépit de leur opposition dans la sphère sociale et politique, se rejoignent par leurs effets : à savoir, *l'esprit d'orthodoxie* d'une part, qui est l'attachement de principe (et par là illégitime) à l'opinion qui a reçu la sanction d'une Église ou de puissants, et qui n'écoute, dit Locke, ni évidence, ni argument<sup>17</sup> ; *l'enthousiasme* d'autre part, qui est l'attachement de principe, et tout aussi illégitime, à ce que suggère intérieurement et de manière immédiate une lumière intérieure, émanant prétendument de Dieu, sans preuve ni argument rationnel<sup>18</sup>.

Tant l'orthodoxe que l'enthousiaste se rencontrent dans leur propension à la persécution et à l'intolérance. Car, explique Locke, « qui a déjà imposé à sa propre croyance est prêt à imposer à la croyance d'autrui ». Et l'on ne peut attendre qu'il utilise des arguments et des preuves convaincantes « si son entendement n'est pas accoutumé à s'en servir pour lui-même » (IV.xix.1). À l'opposé, comme l'écrit Locke, ceux qui sont en un sens les plus philosophes, parce qu'ils examinent patiemment les preuves et les arguments, et qui pour cette raison auraient un plus juste prétexte d'exiger que les autres se soumettent à eux :

...sont en si petit nombre, et ils trouvent si peu de sujet d'être décisifs dans leurs opinions, qu'on ne doit s'attendre à rien d'insolent et d'impérieux de leur part : et l'on a raison de croire que, si les hommes étaient mieux instruits eux-mêmes, ils seraient moins sujets à imposer aux autres leurs propres sentiments (IV.xvi.4).

À présent, si l'esprit philosophique doit irriguer la société, non seulement pour la rendre plus pacifiée et plus tolérante mais aussi pour rendre

---

17. *Conduite*, § 34, p. 93 : « Dans quel endroit du monde entier vérité et orthodoxie vont-elles de pair ? Pourtant c'est par la seule orthodoxie (qui a la bonne fortune de se trouver partout) que l'on juge de l'erreur et de l'hérésie. Argument et évidence ne signifient rien, n'excusent rien, ils sont écrasés partout par l'infailible orthodoxie en place ».

18. Cf. *Essai*, IV.xix. Sur cette caractérisation de l'enthousiasme, voir Nicholas JOLLEY, « Reason's Dim Candle. Locke's Critique of Enthusiasm », in *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, Peter Anstey éd., Londres, Routledge, 2003, p. 179-191, ainsi que notre article « Enthusiasme et Nature humaine », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2008, 3, n°59.

les hommes dignes de ce qu'ils sont, à plus forte raison doit-il être mis en œuvre dans l'enquête philosophique elle-même. C'est en un sens l'évidence même, mais je crois qu'il est important, pour conclure ce bref article, de montrer succinctement comment cet esprit se manifeste dans le projet même de l'*Essai sur l'entendement humain*.

En premier lieu, l'*Essai* est un texte qui illustre de manière éminente l'individualisme cognitif dont on a vu qu'il constitue l'élément principal de la prescription aléthique : sois toi-même l'auteur de ton savoir et de tes croyances. Il y a là indubitablement quelque chose de l'héritage cartésien. La philosophie est écrite en première personne. Elle n'impose rien à quiconque, mais elle montre « l'histoire d'un esprit », incitant le lecteur à faire lui-même usage de ses propres pensées en les tirant à son tour de son propre fond :

Tel est le contentement de ceux qui laissent agir librement leur esprit dans la recherche de la vérité, et qui en écrivant suivent leurs propres pensées ; ce que vous ne devez pas leur envier, puisqu'ils vous fournissent l'occasion de goûter un semblable plaisir, si en lisant leurs productions vous voulez aussi faire usage de vos propres pensées. C'est à ces pensées que j'en appelle, si elles viennent de votre fond. Mais si vous les empruntez des autres hommes, au hasard et sans aucun discernement, elles ne méritent pas d'entrer en ligne de compte, puisque ce n'est pas l'amour de la vérité, mais quelque considération moins estimable qui vous les fait rechercher. (*Essai*, Préface, p. 68)

Locke se présente ainsi comme l'archétype du philosophe modeste : il n'écrit qu'un « essai », pour lui-même et pour quelques-uns de ses amis, incite chacun à refaire le chemin pour lui-même, et demande humblement qu'on le corrige de ses erreurs. D'un autre côté, l'individualisme méthodologique, en vertu duquel notre propre voix est la seule autorité légitime, peut aisément conduire à une forme de splendide isolement. Il y a là, entre ces deux effets contraires d'une même vertu, une tension qui singularise le caractère du penseur anglais, dont l'honnêteté et l'ouverture d'esprit, incontestables en bien des occasions, et qu'il ne cesse de revendiquer contre toutes les formes de provincialisme intellectuel, se trouvent parfois démenties par une forme de surdité hautaine, qui s'exprime par exemple dans la fin de non-recevoir qu'il oppose à la sincère demande de dialogue que lui adresse Leibniz.

En second lieu, l'exigence aléthique telle que Locke la comprend détermine de façon essentielle la dimension critique de son entreprise. Locke insiste dans la préface sur le fait que son ambition, limitée, modeste, contraste avec celle des grands maîtres d'œuvre de son temps, tels Newton ou Boyle (p. 72). Il ne s'agit pas d'ajouter au stock du savoir, de proposer une

science, une physique de l'esprit ou une métaphysique de l'âme, mais de s'interroger sur ce que nos facultés nous permettent de connaître avec certitude et sur ce sur quoi elles ne permettent au mieux que de juger ou d'opiner. L'enjeu, en traçant cette ligne, est de dégonfler les prétentions du dogmatisme. *L'âme est immatérielle ; tout ce qui est ne peut être que substance ou accident ; l'étendue est l'essence des corps ; tout or est fixe...* ces propositions, typiquement, n'ont pas la certitude qu'on leur prête. Non qu'elles soient toutes en principe dépourvues de sens ou dénuées d'intérêt, non qu'on ne puisse entreprendre de rechercher si elles sont plus ou moins probables... Le point essentiel est qu'elles n'ont pas, et ne peuvent avoir, le caractère démonstratif qu'on leur prête. Il en ressort que la plupart des philosophes n'ont pas été fidèles à la règle d'or, ont péché par une forme d'enthousiasme philosophique les conduisant à donner à leurs propositions un assentiment qui excédait ses motifs rationnels.

Locke reconnaît cependant sans aucun doute la possible dimension spéculative de la philosophie. Par certains côtés, il n'est pas moins métaphysicien qu'un Descartes ou un Leibniz. Et ce n'est d'ailleurs pas à tort qu'on a jugé au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'*Essai* délivrait un fort message métaphysique : sur la nature de l'esprit, sur la possibilité de la matière pensante, sur l'essence des corps, sur la personne, ou la liberté. Tous ces thèmes donnent matière dans l'*Essai* à des prises de positions qui ne laissent guère de doute sur la manière dont il faut situer Locke dans le paysage métaphysique de son temps<sup>19</sup>. Mais ce qui très certainement distingue leur traitement de celui qu'on pouvait trouver chez d'autres auteurs de l'âge classique, est le statut très spécifique que Locke donne à ses propres idées métaphysiques. Locke les présente toujours comme des hypothèses raisonnables, des suggestions plausibles, des opinions probables. Cette probabilité, il lui arrive parfois de la construire de façon extrêmement subtile, par exemple en recourant à des expériences de pensée, comme celles d'une âme migrant d'un corps à un autre, destinées à manifester comment certaines thèses métaphysiques (dans cet exemple la thèse cartésienne que l'âme pense toujours) contredisent ou au contraire polarisent nos préférences morales et anthropologiques. Ici comme ailleurs, il ne s'agit pas de faire preuve mais d'indiquer, de manière plus ou moins tacite, un degré de plausibilité. La philosophie ne se perd pas dans cette incertitude, elle se révèle seulement comme l'un des champs pos-

---

19. Leibniz suggère ainsi que « cet auteur [Locke] est assez dans le système de Gassendi, qui est dans le fond celui de Démocrite ; il est pour le vide et pour les atomes, il croit que la matière pourrait penser, qu'il n'y a point d'idées innées, que notre esprit est *tabula rasa*, et que nous ne pensons pas toujours... » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Jacques Brunschwig éd., Paris, Garnier Flammarion, 1990, p. 55).

sibles de l'enquête « doxastique » (aux côtés sans doute de l'interprétation des Écritures et de l'histoire), où la pesée rationnelle des arguments délivre une vérité en clair-obscur – une vérité pour soi-même, à l'égard de laquelle il n'y aura donc jamais lieu d'être magistral ou impérieux.

phamou@parisnanterre.fr

