

Le statut des idées et les problèmes de la connaissance dans *Essai sur l'entendement humain* de Locke.¹

François DUTRAIT
Professeur de philosophie
Lycée de Castres

Cette étude se propose d'examiner comment Locke aborde la question des idées - leur origine, leur statut, leur valeur - et quelles conséquences les réponses qu'il apporte à ces problèmes entraînent pour sa conception de la connaissance. Pour ce faire, nous devons principalement nous appuyer sur les livres II et IV de l'*Essai sur l'entendement humain*² ; le livre II traite en effet des idées en général et le livre IV des diverses sortes de connaissances dont notre esprit est capable ; évidemment, nous devons parfois faire référence au livre I qui constitue une critique de l'innéisme des idées et surtout au livre III qui propose une critique du langage reposant sur une analyse précise du rapport de celui-ci avec les idées.

La démarche de Locke a ceci d'original qu'elle cherche à éviter ce qui constitue à ses yeux deux écueils : d'une part Locke refuse le dogmatisme métaphysique du rationalisme cartésien ainsi que la reprise des idées platoniciennes - surtout néoplatoniciennes - par les platoniciens de Cambridge³ et, d'autre part il veut éviter de rejoindre les thèses matérialistes et athées défendues par Gassendi entre autres : l'un des moteurs de l'*Essai* est de montrer aux platoniciens de Cambridge que l'on peut refuser l'innéisme comme hypothèse inutile et ne correspondant pas à ce que l'on observe, que l'on peut défendre le rôle de l'expérience dans la constitution de nos idées et de nos connaissances sans pour autant sombrer dans le scepticisme (principalement moral et religieux), dans le matérialisme ni dans l'athéisme. Locke possède en effet une formation médicale et il appartient à la Royal Society en même temps que des savants aussi prestigieux que Newton et Boyle qui promeuvent une méthode scientifique ménageant une grande place à l'expérience au sens initié par Bacon et en partie par Hobbes : comment éviter que cet essor des sciences « expérimentales » n'entraîne le développement des idées matérialistes et athées ?

Pourtant « la voie des idées » empruntée par Locke pour traiter des problèmes de la connaissance rencontre un certain nombre d'obstacles : en admettant de suivre cette méthode, Locke s'inscrit dans la droite ligne de celle de Descartes, ce que les premiers lecteurs de l'*Essai* lui ont reproché, soit pour défendre la philosophie scolastique, soit au nom de la théologie chrétienne⁴ ; mais en refusant toute forme d'innéisme, la pensée de Locke semble devoir se confronter à un dilemme : soit les idées proviennent des sens - et dans ce cas le sensualisme

¹ Cette conférence participe de journées sur Locke organisées dans l'Académie d'Orléans-Tours en janvier 2003 dans le cadre de la formation continue.

² *An Essay concerning Human Understanding*, édition de P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1979 ; la seule traduction complète à ce jour est celle de Coste, établie du vivant de l'auteur (Vrin, 1981) ; une nouvelle traduction est en cours par J.-M. Vienne : Livres I et II, Vrin, 2001 et Livre IV, Vrin, 2002. Je citerai la traduction de J.-M. Vienne excepté pour le livre III non encore publié pour lequel je citerai celle de Coste.

³ Les deux plus célèbres représentants de ce mouvement sont Henry More et Ralph Cudworth.

⁴ Voir à ce propos G. Bryckman, *Locke, idées, langage et connaissance*, Ellipses, 2001 ; l'auteur cite elle-même J. Yolton.

risque de conduire à un matérialisme et à un athéisme (ou au moins à une forme d'agnosticisme) de type épicurien ; soit les idées sont des productions de notre esprit, et dans ce cas, il paraît difficile d'éviter un rationalisme de type cartésien ou bien, encore pire, de tomber dans les « extravagances », la construction de « châteaux en l'air » que la méthode choisie se proposaient précisément d'éviter⁵.

Nous examinerons si la manière dont Locke établit l'origine et le statut des idées et les conséquences que cela entraîne pour sa théorie de la connaissance lui permet d'échapper à ce dilemme.

I. Origine et classification des idées.

1. Définition et origine des idées.

La critique de l'innéisme, qui vise à la fois les platoniciens de Cambridge et les cartésiens, conduit Locke à se poser la question de l'origine des idées ; mais ce qui est remarquable c'est que Locke admet la même conception de l'idée que Descartes, entendant par ce terme "tout ce qui est objet de l'entendement quand l'homme pense"⁶. Locke s'excuse de l'usage fréquent qu'il fait du mot idée ; il ajoute à la définition déjà citée : « j'ai utilisé (ce terme) pour exprimer tout ce qu'on entend par *phantasme*, *notion*, *espèces*, et tout ce à quoi peut s'employer l'esprit en pensant ». Ajoutons que Locke revient sur cette définition en II, VIII, 8 : « Tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, ou tout ce qui est objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement, je l'appelle idée... ». Il s'agit donc de définitions très générales, la seconde ayant le mérite d'accoler la notion d'immédiateté à ce qui est objet de perception, de pensée ou d'entendement... (C'est cette « voie des idées » et sa similitude avec la méthode cartésienne qui lui est reprochée par ses contemporains : principalement Barbayrac et Sillingfleet, évêque de Worcester). Mais, évidemment, la thèse adoptée concernant l'origine des idées démarque radicalement la pensée de Locke de celle de Descartes. En effet, dès les premiers paragraphes du chapitre 1 du livre II, les bases de la théorie de la connaissance sont posées avec force, mais aussi avec toutes les difficultés qu'elles portent en elles. Ce texte, souvent connu sous le titre de « Table rase », doit être lu et relu toutes les fois que l'on veut rechercher la cohérence interne de la pensée de son auteur, particulièrement le paragraphe 2 :

Supposons que l'esprit soit, comme on dit, du papier blanc, vierge de tout caractère, sans aucune idée. Comment se fait-il qu'il en soit pourvu ?... D'où puise-t-il ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance ? Je répondrai d'un seul mot : de l'expérience ; en elle, toute notre connaissance se

⁵ C'est Kant qui emploie le terme d'*extravagance* (traduction de J. Barni) ou d'*exaltation* (traduction modifiée par Alexandre J.-L. Delamarre et F. Marty dans la *Critique de la raison pure*, (AK III 106 ; p. 152 de GF-Flammarion et p. 850, La Pléiade, T. I.) : Kant montre dans ce passage que l'empirisme de Locke, en dérivant de l'expérience de purs concepts de l'entendement, est conduit à des inconséquences et à des extravagances en ce qu'il établit « des connaissances qui dépassent largement toutes les limites de l'expérience ». On pense ici aux chapitres dans lesquels Locke semble rencontrer des difficultés pour traiter la notion de *pouvoir* et pour traiter de la causalité... mais aussi bien sûr aux affirmations concernant la possibilité de démontrer l'existence de Dieu (IV, X, 1) ou bien la possibilité de fonder la morale sur des démonstrations aussi vraies que celles auxquelles conduisent les démonstrations mathématiques. Hume, aux yeux de Kant, eut le mérite de reconnaître l'origine *a priori* de certains concepts ; mais en faisant le produit de l'habitude, il ne put que « tomber dans le scepticisme ». Quant à l'expression « château en l'air », c'est Locke lui-même qui l'emploie : en effet, il a conscience du risque qu'encourt une philosophie qui repose sur des principes dont on ne peut dire qu'ils sont vrais qu'en s'appuyant sur « l'expérience et l'observation propres et sans préjugés des gens ». (I, IV, 25).

⁶ Cf. I, I, 8 qui est une introduction - que d'ailleurs Coste n'a pas comptée comme chapitre, ce qui explique le décalage des chapitres de ce livre entre sa traduction et le texte original.

fonde et trouve en dernière instance sa source ; c'est l'observation appliquée soit aux objets sensibles externes, soit aux opérations internes de l'esprit, perçues et sur lesquelles nous-mêmes réfléchissons, qui fournit à l'entendement tout le matériau de la pensée. Telles sont les deux sources de la connaissance, dont jaillissent toutes les idées que nous avons ou que nous pouvons naturellement avoir.

L'esprit est comme une *tabula rasa*⁷, c'est-à-dire comme une tablette de cire vierge sur laquelle aucun caractère n'est encore gravé. (L'expression est empruntée à Aristote et fait référence aux tablettes de cire que l'on employait dans l'antiquité pour écrire.) C'est donc seulement de *l'expérience*, entendue d'abord comme expérience sensible, que peuvent provenir les idées. Pourtant la notion *d'expérience* se complique dans la théorie de la connaissance de Locke ; celle-ci provient en effet :

- soit des observations que nous faisons sur « les objets sensibles externes » et il s'agit alors d'expérience sensible au sens strict,
- soit des observations que nous faisons sur « les opérations internes de l'esprit, perçues, et sur lesquelles nous-mêmes réfléchissons ».

La première source est fondamentale pour toute théorie de la connaissance qui repose sur l'expérience : elle affirme simplement le rôle fondamental des sens, de la sensation qui procure à l'esprit tout ce que nous appelons les « qualités sensibles » ; en revanche, la seconde source est plus problématique en ce qu'elle semble mettre en cause la notion même de « table rase » : si l'esprit est absolument vide avant l'expérience, d'où peuvent bien provenir ces opérations dont il est capable ? en distinguant ainsi la *sensation* et ce qu'il nomme lui même la *réflexion*, Locke risque de réintroduire le dualisme du *sensible* et de *l'intelligible* ; pour éviter de radicaliser cette opposition qui l'obligerait à admettre comme les rationalistes qu'il existe une connaissance purement intellectuelle, ne devant rien aux sens, celui-ci précise deux aspects de sa théories :

- la sensation est la première source de nos idées ; cette primauté est à entendre d'abord au sens chronologique ; la *réflexion* est en effet définie comme "la perception des opérations de notre esprit sur des idées qu'elle a reçues par les sens". Locke appuie cette priorité chronologique de la sensation sur la réflexion par des remarques sur l'enfance. (Cf. § 8, Chap.I, Liv.II.). La sensation est première également au sens logique : aucune opération de l'esprit ne serait possible sans la présence en lui d'idées fournies par la sensation.

- Qu'il s'agisse de *sensation* ou de *réflexion*, dans les deux cas les idées sont les résultats des observations qu'opère l'esprit soit sur le monde sensible, soit sur lui-même ; c'est ainsi que Locke précise à propos de la *réflexion* : « Bien que cette source ne soit pas un sens, puisqu'elle n'a pas affaire aux objets extérieurs, elle s'en approche cependant beaucoup, et le nom de *sens interne* semble assez approprié ». Ce sont ces considérations qui conduisent Locke à insister sur la passivité de l'entendement dans la réception des idées simples, comme l'indique le dernier paragraphe du chapitre I du Livre II : « Comme les corps qui nous environnent affectent diversement nos organes, l'esprit est forcée d'en recevoir les impressions, et ne peut éviter de percevoir ces idées qui leur sont attachées ».

Certes toutes ces explications renforcent le rôle de l'expérience, même si celle-ci ne se

⁷ Locke écrit « white paper » ; c'est Coste qui traduit par « table rase » et donne en note le terme latin « tabula rasa ».

réduit pas à la sensation, mais n'explique pas complètement d'où proviennent ces opérations dont notre esprit est capable : il s'agit en quelque sorte d'un fait - d'un don de la nature ou de Dieu ? - que notre esprit ne peut que constater en prenant conscience - ce que Locke nomme « percevoir ». Mais avant de développer ce rôle de la « perception », il nous faut rappeler comment Locke analyse et classe les diverses sortes d'idées dont notre esprit est capable.

2. Idées simples ; idées complexes.

Les idées peuvent être divisées en simples et complexes, les secondes résultant de la combinaison des premières.

- Les idées simples sont celles qui résultent directement de l'expérience et qui par suite ne peuvent pas être communiquées indépendamment de l'expérience correspondante ; cette simplicité ne réfère donc à aucun caractère intérieur de l'idée. D'autre part l'impossibilité absolue dans laquelle nous sommes d'engendrer en nous des idées simples nouvelles (alors que nous formons les idées complexes) marque les limites de notre connaissance. Locke distingue quatre catégories d'idées simples (cf. les chapitres III à VII du Livre II) :

- Les idées simples qui proviennent d'un seul sens, une couleur par exemple ;
- celles que nous recevons par plusieurs sens : Locke énumère les idées suivantes : espace, figure, mouvement, repos ;

- celles qui proviennent de la réflexion ; parmi celles-ci, Locke distingue plus particulièrement les deux facultés de l'esprit que sont l'entendement et la volonté, auxquelles il faut ajouter la perception, la mémoire, le discernement ;

- enfin celles « que nous recevons par toutes les voies de la sensation, aussi bien que par la réflexion ». Locke énumère les idées suivantes : plaisir et douleur, la puissance (il s'agit ici de la capacité de la volonté à mouvoir certaines parties de notre corps et de la constatation des « effets que les corps naturels sont capables de produire les uns sur les autres ». Il cite ensuite l'existence et l'unité.

Les idées simples sont comme des atomes, qui, par composition, sont susceptibles de former toutes les idées dont notre esprit est capable ; pour préciser sa pensée, Locke établit une comparaison avec le langage : « Penser que ces quelques idées simples suffisent à (...) fournir matière à la diversité de toutes les connaissances, (...) cela ne paraîtra pas étonnant si l'on considère combien de mots peuvent être formés des diverses compositions des vingt-sept lettres de l'alphabet ». (II, VII, 10).

Les idées complexes résultent de la combinaison des idées simples ; l'esprit est passif dans la réception des idées simples et c'est pourquoi il lui est impossible d'en former par lui-même, mais il est actif dans la formation des idées complexes bien qu'il lui soit impossible de forger aucune idée complexe qui ne soit pas entièrement formée d'idées simples. Pour la formation de ces idées complexes, Locke décrit trois opérations de l'esprit : combinaison de plusieurs idées simples en une seule ; jonction de deux idées simples ou complexes, sans les combiner en une seule idée : on obtient ainsi toutes les idées des relations ; la séparation des idées d'avec toutes les autres qui existent réellement avec elles, « c'est ce qu'on nomme *abstraction* », et c'est par cette voie que l'esprit forme toutes les idées générales. (II, XI, 9 et II, XII, 1). Le langage joue évidemment un rôle important dans ce processus : la plupart des mots ne peuvent renvoyer qu'à des idées générales alors qu'en réalité il n'existe que des individus. Les idées générales sont des constructions de l'esprit et le premier piège que nous tend le langage consiste à nous faire croire à l'existence réelle des choses dont nous avons une idée

générale du fait même qu'il attribue un signe à cette dernière ; nous avons évidemment affaire ici à la critique nominaliste du rapport entre les mots et les idées qui sera menée systématiquement par Locke dans le livre III.

Enfin Locke divise ces idées complexes en *modes*, *substances*, *relations*.

a) Les idées de *modes* sont celles qui « ne renferment pas l'idée de subsistance par soi-même, mais sont considérées comme dépendances ou affections de substances ». Locke s'excuse d'utiliser le mot *mode* dans un sens différent de sa signification ordinaire, mais ces idées sont fondamentales pour comprendre comment l'esprit humain peut forger des idées mathématiques et morales qui seules sont susceptibles de démonstrations parfaitement vraies, comme le montrera le livre IV.

Les idées de modes se divisent elles-mêmes en deux familles :

- idées de modes simples II, XIII, 1 : ce sont les modalités d'une seule idée simple. Ainsi les idées de deux par rapport à un, les idées d'espace, de temps... Remarquons que cette conception de l'idée de mode simple interdit que nous puissions avoir une idée positive de l'infini (II, XVII, 18) spatial ou temporel (II, XVII, 20). L'infini est considéré par Locke comme un mode, fait de la répétition de l'unité homogène de nombre, de durée ou d'espace ; c'est le résultat d'une répétition sans limite ; cette conception de l'infini - il s'agit plutôt d'indéfini - contient une critique de l'idée cartésienne suivant laquelle l'idée d'infini serait antérieure à celle de fini ; pourtant Locke veut soutenir que cette conception empiriste de l'infini ne conduit pas à l'athéisme ; ainsi l'infinité de Dieu n'est conçue par nous que comme un nombre ou une étendue illimitée d'actes de Dieu relatifs au monde ; certes l'infinité divine est autre chose, l'infini actuel existe... « mais tout ce qui dépasse l'idée positive sur la voie de l'infini gît dans l'obscurité et possède l'indétermination confuse d'une idée négative dont je sais ne comprendre et ne pouvoir comprendre tout ce que je voudrais : c'est trop vaste pour une capacité finie et limitée ». (II, XVII, 15). Il est important de noter ici comment Locke admet que l'infini existe réellement, bien que nous ne puissions pas en avoir l'idée parfaite.

- Les idées de mode mixte : (II, XXII) : elles sont composées d'idées simples de sortes différentes ; il ne faut pas les confondre avec les idées de substance car les idées simples qui les composent ne sont pas les marques caractéristiques d'êtres réels, mais ce sont des idées éparses réunies par l'esprit⁸.

b) Les idées de *substances* sont les idées des choses qui peuvent subsister par elles-mêmes (par exemple, un homme) ; l'idée de substance est selon Locke une fausse idée simple : notre esprit remarque que certaines idées simples sont constamment groupées, par suite il considère qu'elles appartiennent à une seule chose et les désigne en bloc d'un seul nom ; l'esprit prend cet amas d'idées pour une idée unique : « Nous n'imaginons pas (...) comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes et, dès lors, nous prenons l'habitude de supposer un *substrat* dans lequel elles subsistent, dont elles sont l'effet, et que pour cette raison nous appelons *substance* ». (II, XXIII, 1).

Locke conclut que l'idée de substance est la notion d'un sujet complètement inconnu que nous supposons être le support (le substratum) de certaines qualités qui seules nous sont directement connues ; la substance est un "je ne sais quoi dont nous ne savons rien".

En fait, il existe deux manières de concevoir la substance : soit comme substance en général, soit comme sortes particulières de substances... Dans le premier cas, l'esprit vise un substrat

⁸ Je laisse le soin à Cédric Brun de traiter des difficultés que soulèvent ces idées qui jouent un rôle capital pour démontrer que la morale et les mathématiques sont susceptibles de démonstrations parfaites.

absolu inconnaissable qui n'est qu'une *supposition* à laquelle on donne un nom ; dans le second, l'esprit construit des combinaisons d'idées simples « d'après la co-existence perçue dans l'expérience et l'observation des sens, combinaisons que l'on suppose alors découler de la constitution interne particulière (ou essence inconnue) de cette substance ». (II, XXIII, 3).

Le chapitre VI du livre III est consacré à examiner le rôle du langage dans la constitution de nos idées de substances : en effet, les noms communs de substances sont des termes généraux qui signifient des « sortes » eu espèces, comme par exemple *homme* ou *or* ; la critique de Locke consiste à montrer que nous croyons posséder l'idée de l'essence réelle de telle ou telle substance, précisément parce que nous lui attribuons un mot unique auquel nous sommes capables d'attribuer une définition, mais qui en toute rigueur ne peut être qu'une définition nominale. Locke montre ainsi qu'il nous est impossible de connaître parfaitement l'essence d'une substance et par suite, que la classification par genres et espèces peut induire des erreurs graves ; c'est pourquoi il emploie plutôt le terme de « sorte ».

Cette critique de l'idée de substance aura évidemment des conséquences capitales pour la conception que Locke se fait de la connaissance que nous pouvons obtenir tant des réalités matérielles que des réalités spirituelles : dans le livre IV, Locke montrera que la physique dont nous sommes capables ne peut aboutir qu'à des connaissances probables, mais toujours perfectibles par une expérience bien conduite et que nous ne connaissons pas mieux les êtres spirituels que les êtres matériels ; nous ne possédons de ces deux substances que leurs manifestations phénoménales, au point que rien ne nous interdit de penser que Dieu ait pu donner à quelque organisation de matière la possibilité de penser... (IV, III, 6). De même, il est impossible pour la philosophie comme pour la science de proposer une définition parfaite de l'homme : ce problème resurgit à plusieurs reprises dans tout l'*Essai* comme point de débat avec les platoniciens, Aristote ou Descartes ; il se manifeste dans la manière dont Locke traite la question de l'identité personnelle (II, XXVII⁹) ; mais aussi dans la manière dont il indique la difficulté que nous rencontrons à établir si un « idiot » (*changeling*) ou un « monstre » peuvent être considérés comme des êtres humains¹⁰.

Cependant, pour l'idée de substance comme pour celle d'infini, Locke montre les limites de la connaissance que notre esprit peut en avoir, tout en maintenant que l'infini actuel comme la substance existent réellement ; Berkeley, puis Hume ruineront ce qui apparaîtra à leur suite comme un préjugé réaliste de la part de Locke.

c) Les idées de *relations* résultent de la comparaison des idées entre elles : cette famille d'idées complexes est évidemment très riche car la relation constitue l'activité même de l'esprit : « Quand l'esprit considère une chose de manière à la “ mener ” à une autre, à la poser à ses côtés, à porter ses regards de l'une à l'autre, c'est une relation ou un rapport... ». (II, XXV, 1). Les idées de relation sont très importantes pour la constitution de la connaissance puisque celle-ci est définie dès le début du livre IV comme « la perception de la liaison et de la concordance, ou de la discordance et de la contradiction de telles ou telles de nos idées ». (IV, I, 2). Tout le problème de l'entendement, lorsqu'il cherche à établir des connaissances, va consister à trier entre les relations « vraies » et celles qui sont fausses, ou du moins à établir leur degré de probabilité.

⁹ Signalons ici la traduction et le commentaire de ce chapitre proposés par E. Balibar. (John Locke, *Identité et différence*, Seuil/Essais, 1998)

¹⁰ A ce propos, Locke rapporte l'histoire d'un être si monstrueux physiquement qu'il faillit ne pas être baptisé et qui devint par la suite capable d'être un abbé tout à fait digne de l'Église ; il était tellement disgracié qu'on l'appela l'abbé Malotru. (III, VI, 26).

II. Le statut des idées et les problèmes de la connaissance .

Ce rappel de la classification de la conception que se fait Locke des diverses idées dont notre esprit est capable - ainsi que des rapports difficiles que celles-ci entretiennent avec les mots - permet d'entrevoir quelques difficultés concernant le statut des idées et les conséquences que cela entraîne pour évaluer nos connaissances. Selon la « voie des idées » orientée par Locke vers une démarche critique, l'analyse des idées est fondamentale : les idées simples constituent des « atomes » de connaissance dont sont composées les idées complexes, elles-mêmes pouvant être reliées les unes aux autres dans des propositions dont sont constitués nos jugements. Une théorie de la connaissance doit donc retrouver le simple dont le complexe est composé, s'interroger sur « l'origine » des idées simples et rechercher quelles sont les règles qui permettent de les composer de manière à obtenir des connaissances : connaître c'est établir « la convenance ou la disconvenance » des idées ; mais cette définition de la connaissance laisse dans l'ombre la question du rapport de la connaissance à son contenu et si l'on en revient à ce qui en constitue l'élément fondamental - l'idée - il faut clarifier ce qu'il en est de l'idée dans son rapport à ce qu'elle « représente ». Prenons par exemple ce que Locke écrit en II, VIII, 7 :

« Pour mieux découvrir la nature de nos idées et pour en parler de manière intelligible, il convient de les distinguer en tant qu'idées ou perceptions dans l'esprit d'une part, et en tant que modes de la matière dans les corps qui causent en nous de telles perceptions d'autre part ; de sorte qu'on ne puisse pas penser (comme c'est sans doute couramment le cas) qu'elles sont exactement les images et les ressemblances de quelque chose d'inhérent à la chose ; car la plupart des idées de sensation ne sont pas plus la copie dans l'esprit de quelque chose qui existerait hors de nous, que les noms qui en tiennent lieu ne sont la copie de nos idées, alors qu'ils sont aptes à les susciter en nous quand nous les entendons ».

On peut donc considérer que l'idée se présentent sous deux aspects :

- comme objets de la pensée ;
- comme « représentations » des choses dont elles tiennent lieu, à condition de ne pas concevoir cette « représentation » comme une image ressemblante.

Locke connaît les débats de son temps entre les philosophes qui succèdent à Descartes, en particulier entre Malebranche et Arnauld¹¹. En fait, Locke repousse toute conception substantialiste de l'idée qui en fait un objet absolu, indépendant de toute perception humaine. C'est pourquoi il insiste sur le fait que l'idée n'existe pas indépendamment de la « perception » que l'esprit en a ; ainsi il écrit en II, I, 9 : « Demander en quel temps l'homme commence d'avoir des idées, c'est demander quand il commence de percevoir ». L'ambiguïté est ainsi reportée sur le mot « perception » : il signifie « penser » (cf. II, IX, 1) mais aussi ce qui est pensé ou perçu. Il devient dès lors impossible d'établir la différence entre *percevoir* et *apercevoir*, ce qu'évidemment Leibniz lui reproche¹² : pour Locke, penser ou percevoir sans être conscient que l'on pense ou que l'on perçoit est impossible et, en toute rigueur on ne

¹¹ Locke a écrit un *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, 1704. Traduction de J. Pucelle, Vrin, 1978.

¹² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, IX, 4 sq. (GF-Flammarion, 1990).

perçoit jamais que des idées, notre esprit ne perçoit jamais les choses directement. En ce sens, il est vrai que pour Locke, les idées n'existent que pour autant qu'elles sont perçues. Mais cela ne résout pas la question de savoir quelle est la nature de ce qui est perçu...

1. Idées et qualités : qualités premières et qualités secondes.

Pour tenter de clarifier sa conception de l'idée, Locke précise en II, VIII, 8, qu'il convient de faire la distinction entre l'idée - objet immédiat de la perception ou de la pensée - d'une part et, d'autre part la qualité de la chose où se trouve « le pouvoir de produire une idée dans l'esprit » :

« Tout ce que l'esprit perçoit en lui-même, ou tout ce qui est l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement, je l'appelle idée ; et le pouvoir de produire une idée dans l'esprit, je l'appelle qualité de la chose où se trouve ce pouvoir ».

Cette distinction permettrait d'indiquer que théoriquement l'idée se distingue de la réalité qui la cause et pour expliquer cette relation, Locke évoque la notion de « pouvoir » (*power*). Deux remarques s'imposent ici : d'une part Locke consacre tout un chapitre du livre II à cette notion (XXI), tant elle lui paraît confuse ; en II, XXIII, 7, il précise même que l'idée de pouvoir joue un rôle important dans la formation des idées complexes de substances : par exemple, le pouvoir d'attirer le fer est une composante de l'idée d'aimant ; d'autre part le pouvoir que possède certaines substances d'en modifier d'autres n'est connaissable que par les modifications qu'elles entraînent dans nos idées. On peut pourtant se demander si l'esprit n'est pas conduit à admettre, à supposer un quelque chose qu'il ignore comme cause de nos idées de substances... l'idée de pouvoir ne tombe-t-elle pas sous les mêmes critiques que celles que Locke avance en ce qui concerne l'idée de substance¹³ ?

De plus, les choses se compliquent car Locke va montrer qu'il existe deux sortes de qualités : les qualités premières et les qualités secondes (II, VIII, 9 et 10) : les qualités premières appartiennent au corps et produisent en nous des idées simples comme solidité, étendue, figure, mouvement/repos, nombre ; les qualités secondes sont les données sensibles pour lesquelles Locke est contraint d'émettre l'hypothèse qu'elles sont produites par certaines parties insensibles des corps qui agissent sur nos sens par « poussée » : on retrouve ici les mêmes difficultés concernant la notion de « pouvoir » ; de plus, il fait ainsi référence à l'hypothèse corpusculaire qui a cours à la fin du XVII^e siècle, et ne risque-t-il pas de tomber précisément dans la voie des explications matérialistes qu'il cherche à tout prix à éviter ?

2. Idées : signes des choses ou objets intentionnels ?

Comme on peut le constater à partir de ces quelques indications, le statut de l'idée est difficile à établir avec précision ; on peut en fait soutenir que Locke reste ferme sur le refus de substantiaiser ou d'essentialiser les idées : celles-ci n'ont aucune valeur ontologique. D'une certaine manière, il hésite entre deux solutions :

- certains passages de ses analyses laissent entendre que les idées sont des signes naturels des choses : telle est l'interprétation que propose G. Brykman¹⁴ suivant laquelle on peut retenir à

¹³ Cette question est importante dans la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles : Malebranche, que Locke a lu de près, s'appuie sur la critique de l'idée de « pouvoir », d'« efficace » pour mener une critique de la causalité et, plus tard, Berkeley reprendra cette critique pour établir que l'idée de matière n'a pas de sens.

¹⁴ Ouvrage cité, p. 29. De Ayers, il n'existe en français, que *Locke*, Points-Seuil, 2000.

juste titre l'interprétation de M. Ayers : les idées sont fondamentalement des « signes naturels » des « choses » ; les mots étant eux-mêmes les signes des idées - mais des signes « conventionnels ». Pour Locke, notre connaissance des choses ne repose jamais sur un accès direct à elles : ainsi il écrit en IV, XXI, 4 :

« En effet, parmi les choses qu'observe l'esprit, aucune sauf lui-même n'est présente à l'entendement ; il est donc nécessaire que quelque chose d'autre, comme un signe ou un représentant de la chose qu'il considère lui soit présent ; ce sont les idées ».

Les idées sont des sortes de signes naturels et les mots, eux-mêmes signes des idées, sont des signes conventionnels.

Cette approche du statut de l'idée comme signe permet à la fois de comprendre comment Locke servira à Berkeley de point de départ de sa réflexion qui conduit à sémiotique généralisée en place d'ontologie et de rendre compte de l'intérêt que l'*Essai* accorde aux signes, que ceux-ci soient « naturels », au niveau des idées simples, ou conventionnels au niveau du langage. C'est pourquoi la classification des sciences proposée en fin de l'ouvrage (IV, XXI, 4), accorde une grande importance à la sémiotique.

- L'autre voie pour résoudre la question du statut des idées consiste à faire appel à la notion d'intentionnalité¹⁵ et d'objet intentionnel - qui d'ailleurs peut tout à fait compléter la première. En effet, pour constituer une idée complexe, il ne suffit pas que l'esprit associe plusieurs idées simples, il faut de plus qu'il puisse considérer cette composition comme une seule idée ; on pourrait ainsi considérer que l'esprit possède une capacité à « viser » certains degrés d'organisation des idées : idées composées, propositions, raisonnements sont autant de combinaisons rendues possibles par une sorte d'intentionnalité¹⁶. On peut ainsi considérer que les idées simples elles-mêmes peuvent être considérées soit comme le résultat d'une réception purement passive soit comme le terme de l'analyse que l'esprit peut entreprendre de ses idées complexes ; de même M. Parmentier note avec justesse que « des différences d'intention sont nécessaires pour distinguer, parmi les idées complexes, les idées de modes simples, de modes mixtes, de substances¹⁷. Ainsi lorsque Locke examine dans les derniers chapitres du livre II (XXX, XXXI et XXXII) la *réalité* des idées, leur *adéquation* et finalement leur *vérité*, il doit rendre compte de ce que M. Parmentier nomme « le fondement intentionnel de leur valeur représentative¹⁸ » :

« Nos idées complexes de substances sont toutes faites par référence à des choses existant à l'extérieur et destinées à être des représentations des substances telles qu'elles sont réellement ; elles sont donc réelles dans la mesure où elles sont des combinaisons d'idées simples réellement unies et coexistant dans les choses extérieures ». (II, XXX, 5).

Et en II, XXXI, 1 :

« J'appelle adéquate l'idée qui représente parfaitement cet archétype qui est pour l'esprit la source supposée, le signifié visé et le référent de l'idée ».

¹⁵ Ce terme pourrait paraître anachronique mais n'oublions pas que la phénoménologie a emprunté ce terme à la scolastique mais surtout que Arnauld dans *Des vraies et des fausses idées*, 1683, définit les idées comme des « présences à l'esprit » (A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Fayard, 1986).

¹⁶ J.-M. Vienne a utilisé cette notion d'intentionnalité pour analyser la manière qu'a Locke de traiter « le problème de Molyneux » (II, IX, 8) dans « Locke et l'intentionnalité : Le problème de Molyneux », *Archives de Philosophie*, 55, 1992.

¹⁷ M. Parmentier, *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain*, PUF, 1998.

¹⁸ Ibid, p.20.

Dans ce cas, la traduction fait ressortir nettement la combinaison possible de l'idée considérée comme signe avec l'intention de l'esprit connaissant.

Enfin en ce qui concerne la vérité des idées, étant donné qu'en toute rigueur la vérité ou la fausseté n'appartiennent qu'aux propositions, « lorsque les idées mêmes sont appelées vraies ou fausses, il y a une proposition secrète ou tacite qui fonde cette dénomination ». (II, XXXII, 1). Ainsi aucune idée simple ne peut être dite fausse par rapport à l'existence réelle des choses ; c'est à juste titre que l'on juge généralement que ces idées sont dans les choses mêmes car elles sont autant de marques, de signes qui nous suffisent pour différencier les choses les unes des autres... En revanche nos idées complexes de substances¹⁹ peuvent être fausses lorsque nous opérons des mises en relation d'idées qui ne correspondent à rien dans la réalité - par exemple un cheval qui aboie...- et, de plus, ces idées de substances sont toujours fausses lorsque nous les considérons comme des représentations de l'essence des choses.

Cette notion d'intentionnalité possède l'avantage de faire comprendre comment la pensée, la manière de concevoir les idées peut être faussée par la langage : « les noms des idées recueillent, conservent et finalement objectivent les intentions qui s'attachent à ces idées²⁰ », écrit M. Parmentier ; mais en même temps, le langage constitue la condition de la communication des idées et leur confère la capacité de se rapporter à des êtres réels et pas seulement aux idées de tel ou tel esprit.

On pourrait dire que « connaître » consiste à établir les liaisons « naturelles » des idées : rechercher les convenances et les disconvenances que l'on peut établir entre elles, de manière à ce qu'elles « signifient » le mieux possible les « choses » qu'elles « représentent ». Comme on peut le constater, toute étude des relations entre idées, enveloppe celle des relations de l'idée à ce qu'elle représente. Mais de plus, les idées ont besoin du langage pour être transmises, et c'est là le terrain de tous les risques d'erreur : le livre III tente d'en recenser les pièges ; le chapitre XX du livre IV insiste sur le rôle de la position sociale, de l'éducation, des préjugés culturels dans la constitution d'un langage inadéquat en ce qu'il est rendu incapable de « représenter » correctement les relations entre les idées...

3. Connaissance, réalité et vérité.

Le livre IV de l'Essai est consacré aux problèmes que rencontre notre connaissance : le chapitre I rappelle et complète l'analyse des idées proposée par Locke, principalement dans le livre II : il s'agit de tirer toutes les conséquences pour la connaissance, des caractéristiques fondamentales des idées telles qu'elles ont été analysées précédemment : l'esprit n'a pas d'autre objet *immédiat*²¹ que ses propres idées, et, par suite, notre connaissance n'a affaire qu'à nos idées qui en sont les constituants plus que les objets ; deuxième point fondamental qui découle du premier : « La connaissance n'est rien d'autre, me semble-t-il, que la perception de la liaison et de la concordance, ou de la discordance et de la contradiction, de telles ou telles de nos idées ; c'est en cela seul qu'elle consiste²² ». On retrouve au niveau de la

¹⁹ Je néglige encore ici le cas des idées complexes de modes : voir note 7.

²⁰ M. Parmentier, ouvrage cité, p. 21.

²¹ Curieusement, Coste ne traduit pas ce terme, comme le fait remarquer M. Parmentier, ouvrage cité, p. 222.

²² Se pose ici un problème de traduction dû au choix des termes par Locke : M. Parmentier analyse (p. 227 de l'ouvrage cité) sur quel choix paradigmatique repose l'usage de *agreement / disagreement* : le couple *connexion / repugnancy* est appliqué à l'examen des relations entre idées dans une démonstration alors que le premier couple, très employé dans le livre IV, désigne aussi bien un type de relations entre idées qu'un type de relations entre les idées et les choses qu'elles sont censées « représenter ».

connaissance, la difficulté rencontrée au niveau des idées : si la connaissance ne consiste que dans la relation entre les idées, comment établir la notion de vérité en tant que concordance entre les propositions et la réalité à connaître ?

Locke est tout à fait conscient de cette difficulté ; ainsi il écrit en IV, IV, 1 :

« Mon lecteur risque de penser que je n'ai fait que construire jusqu'ici un château en l'air ; il va me dire : " (...) la connaissance, dites-vous, n'est que la perception de la concordance ou de la discordance de nos propres idées ; mais qui sait ce que peuvent être ces idées ? Y a-t-il aussi extravagant que les fantasmes de cerveaux humains ? (...) S'il existe un homme sage et de bon sens, quelle différence y aura-t-il, selon vos règles, entre sa connaissance et celle de la fantaisie la plus débridée du monde ? Toutes les deux ont leurs idées dont ils perçoivent la concordance et la discordance... ». A cette objection, voici ma réponse : (...) Il est assuré que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement mais par l'intermédiaire des idées qu'il en a. Notre connaissance donc est réelle seulement dans la mesure où il y a conformité entre idée et réalité des choses ».

Dès lors se pose la question du critère de cette conformité et l'analyse de Locke consiste à reprendre la classification des idées pour indiquer que ce critère selon la famille des idées concernées et les rapports qu'elles entretiennent avec les « choses » dont elles sont les signes et que l'esprit « visent » par elles. Ainsi Locke reprend ce qu'il a établi en fin du Livre II : les idées simples ne peuvent jamais être des « fictions de notre fantaisie » ; les idées complexes sont des constructions de l'esprit. Quand elles ne se comparent qu'à des archétypes internes à l'esprit, elles peuvent donner lieu à des connaissances réelles : tel est le cas des idées mathématiques et des idées morales. Si l'esprit dispose d'une bonne définition du cercle et du carré, il connaît que l'idée de cercle carré est une absurdité : aucun archétype ne peut en être construit ; de même en morale, si notre esprit prend la peine d'analyser les idées contenues dans celle de gratitude, il ne peut se tromper et confondre la gratitude avec une autre qualité morale... Lorsque ces idées sont appliquées à la réalité extérieure de l'esprit, on ne retient de cette dernière que ce qui concorde avec elles.

En revanche, la question est beaucoup plus délicate pour les idées complexes de substances : dans ce cas, le modèle n'est plus interne à l'esprit, mais extérieur : étant établi que nous ne pouvons pas atteindre la substance des choses, nous ne pouvons que construire ces idées en fonction des observations sensibles et de l'expérience.

Locke répète la même structure d'analyse et d'argumentation lorsqu'il aborde la question de la vérité : dans le chapitre V, Locke en donne une définition qui paraît d'abord purement nominaliste, très proche d'ailleurs de celle de Hobbes²³, comme Leibniz le fait remarquer dans les *Nouveaux essais* ; mais Locke introduit une distinction entre les propositions mentales et les propositions verbales : il s'agit en quelque sorte de « neutraliser » le rôle du langage pour retrouver les relations établies par une proposition indépendamment de l'ordre proposé - ou imposé par les mots : tâche à la limite impossible, mais il s'agit de repartir de la faculté fondamentale du *Mind* qui consiste à « percevoir » le rapport entre deux idées particulières ; en effet, cette faculté constitue la condition de possibilité de la connaissance et du jugement ; c'est elle qui justifie la priorité des connaissances particulières sur les connaissances générales et c'est en s'appuyant sur elle que Locke critique la méthode

²³ Voir en particulier, dans *Léviathan*, I, IV, p. 31 de la traduction de F. Tricaud, Sirey, 1983.

sylogistique : il suffit, pour raisonner, de trouver l'ordre « adéquat », le bon ordre, l'ordre « naturel » entre des idées. Cette analyse de la vérité dans ses relations avec les idées et avec le langage, est complétée par la distinction établie au chapitre VI, entre « certitude de vérité » et « certitude de connaissance » : la première s'exprime dans des propositions telles que les mots qui la composent « expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement » (VI, 3) ; alors que la seconde ne consiste qu'à percevoir la convenance ou la disconvenance qu'en tant qu'elle est exprimée dans les propositions. Cette distinction paraît un peu énigmatique et ne peut s'éclaircir que si on la rapporte à la difficulté, selon Locke, d'établir des propositions générales, difficulté elle-même provoquée par celle que notre esprit rencontre pour former des idées générales ; il est nécessaire, pour déjouer les pièges du langage, de bien faire la différence entre définition nominale et définition réelle ; de même, il est nécessaire de bien distinguer entre des propositions qui sont capables « d'épuiser » en quelque sorte toutes les relations contenues entre deux idées, et celles qui ne disent que des relations possibles entre des mots.

III. Les degrés de certitude : connaissance et jugement.

Locke peut, à partir de ces considérations, proposer les degrés de certitude dont notre connaissance est capable : la première distinction à faire, c'est celle qui sépare la connaissance au sens strict, qui est toujours certaine, des jugements qui sont plus ou moins probables et qui appellent un certain degré d'assentiment, justifié ou non, tel est l'enjeu de la « critique du jugement ». Mais, de plus, à l'intérieur de la connaissance au sens strict, il existe deux degrés de certitude : celle que provoque l'intuition (« perception » immédiate du rapport entre deux idées) et celle que provoque la démonstration qui nécessite l'intervention d'idées « moyennes ». Le problème de ces distinctions se complique lorsqu'il s'agit de savoir à quelle famille de « choses » renvoient les idées constituant telle ou telle connaissance : les chapitres IX et XI distinguent trois sortes d'objets : ma propre existence, Dieu, l'existence des autres choses. Mais en fait, la question de la certitude des connaissances se répartit de la façon suivante :

- les plus hauts degrés de certitude se rencontrent dans les mathématiques qui combinent de manière réglée « intuition » et « démonstration ». Le même degré de certitude se trouve dans la preuve de l'existence de Dieu, qui s'appuie sur la certitude intuitive de ma propre existence. Par suite, les lois morales fondamentales peuvent être déduites de la loi naturelle qui découle de ce que nous pouvons savoir de Dieu ;
- la question de l'existence des êtres hors de nous soulève un problème particulier : les êtres matériels nous sont connus à partir de la sensation ; Locke affirme que nous n'avons aucune raison de douter de leur existence en dehors de nous, autrement dit en dehors des idées qu'ils provoquent en nous ; mais il s'agit de « substances » dont Locke a montré qu'elles sont inconnaissables, quel que soit le sens que l'on donne à ce terme. Lorsque nous voyons du « papier blanc », nous sommes certains de l'idée simple « blanc », nous lui associons l'idée composée de « papier » ; mais nous sommes incapables d'établir avec certitude quel « pouvoir » provoque l'idée de blancheur dans mon esprit ; il s'agit là d'une qualité seconde ; mais, plus grave, notre esprit est incapable de déterminer quelles sont les qualités premières (sur lesquelles repose l'essentiel de nos connaissances des substances matérielles) des « particules » dont on suppose qu'elles sont à l'origine des qualités secondes ; par suite, il est impossible d'établir la connexion nécessaire qui relie les qualités premières et les qualités secondes... (Voir II, VIII et IV, III, 11-13 et surtout IV, XI, 2-3

L'existence des êtres spirituels - à part nous-mêmes et Dieu - n'est pas connaissable... (IV, XI, 12), « On doit se contenter de la garantie de la foi ».

Cet examen de nos capacités de connaître entraîne comme conséquence qu'il ne saurait y avoir de « science » des corps ; cette position découle logiquement de la critique de la notion de substance (II, XXIII, 1-2). Nous ne pouvons avoir aucune idée complète d'un être matériel, encore moins d'un être spirituel ; mais, dans le domaine de l'étude des choses matérielles, la philosophie expérimentale peut progresser, en particulier en exerçant correctement notre faculté de juger.

Locke décrit le jugement comme ce qui supplée à l'étroitesse de notre connaissance au sens strict ; il est indispensable pour la conduite de la vie ; il repose sur un certain degré de probabilité ; le jugement ne relève pas d'une logique de la spéculation mais d'une logique de l'action ; ainsi il est nécessaire d'analyser comment il fonctionne et quels sont les facteurs qui le rendent plus ou moins probable.

- les chapitres XV et XVI analysent comment « mesurer » la probabilité d'une opinion et comment lui proportionner l'assentiment.

Le chapitre XV établit sur quoi repose la probabilité, et d'abord ce qui fait la différence fondamentale entre certitude et probabilité : la première s'appuie sur des intuitions qui font partie de la certitude, alors que la croyance s'appuie sur quelque chose d'extérieur à ce que je crois (XV, 3). Il énumère les divers facteurs qui agissent sur la croyance : le premier, c'est la conformité d'une chose avec notre propre expérience. Ce facteur suppose qu'il existe une régularité des phénomènes naturels sans laquelle aucune expérience passée ne permettrait de supposer qu'un phénomène à venir soit probable... mais la variabilité des phénomènes naturels ne permet jamais de conclure d'une expérience passée à la certitude de l'expérience présente ou à venir. Le second facteur repose sur le témoignage des autres, pour lesquels de nouveaux facteurs doivent être pris en compte pour en estimer le degré de probabilité (XV, 4). Le dernier paragraphe du chapitre XV envisage le poids que joue l'opinion d'autrui dans le degré de probabilité que nous accordons à une croyance ; c'est l'une des sources principales d'erreur envisagée dans le chapitre XX. Signalons simplement trois dimensions importantes de cette analyse du jugement :

- le témoignage « sincère » est important dans l'élaboration d'une méthodologie expérimentale telle qu'elle se développe à cette époque dans la *Royal Society*²⁴ ;

- ce type de témoignage est également important pour savoir admettre des « miracles », autrement dit des événements contraires aux observations ordinaires (XVI, 13-14)... Mais, dans ce cas, le rôle de la raison reste déterminant : les chapitres XVIII et XIX indiqueront comment celle-ci doit s'assurer que « de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la Nature » (XVI, 13) afin d'éviter les excès de l'enthousiasme ; en effet, la foi se distingue de la simple croyance en ce que l'assentiment qui la caractérise s'appuie sur la révélation ; mais celle-ci ne saurait être en contradiction avec la raison, la foi n'étant pas autre chose qu'« un assentiment fondé sur la Raison la plus parfaite » (XV, 14) ;

- cependant, le poids des opinions, enracinées dans notre esprit « par le temps et la coutume », est tel qu'elles empêchent souvent de proportionner raisonnablement notre assentiment à un jugement ; c'est précisément pourquoi nous devons nous montrer tolérants et charitables les

²⁴ Voir à ce propos, S. Shapin et S. Schaffer, *Léviathan et la pompe à air*, éditions de la Découverte, 1993, p. 59 sq.

uns envers les autres, non pour renoncer à la recherche de la vérité, mais à l'inverse, pour laisser le temps à chacun d'exercer sa raison (XVI, 4). La coercition doit céder la place à l'éducation.

IV. LA RAISON.

L'analyse oblige à en faire un traitement à part ; mais Locke précise bien qu' « elle est nécessaire et utile à toutes nos autres facultés intellectuelles » (IV, XVII, 2) ; l'analyse de cette « faculté » dont on « suppose » qu'elle distingue l'homme de l'animal n'apparaît qu'au chapitre XVII du livre IV et Locke se demande lui-même s'il était nécessaire d'introduire une nouvelle faculté :

« Quelle place y a-t-il pour la mise en place d'une faculté autre que le sens externe et la perception interne ? Quel besoin y a-t-il de la raison ? Très grand, aussi bien pour étendre la connaissance que pour réguler l'assentiment... »

Elle est donc indispensable tant en ce qui concerne la connaissance au sens strict que l'assentiment que nous pouvons accorder à des jugements probables ; Locke précise bien : elle sert à étendre notre connaissance ; il s'agit de la conduire au delà de ce que nous fournissent les deux facultés fondamentales - sensation et perception - en s'assurant que l'esprit - *Mind* - ne s'égare pas dans des constructions inutiles, futiles, erronées ; dans le domaine de la connaissance, elle consiste en deux facultés : la capacité à saisir des idées « moyennes » ou *Sagacity* et la capacité d'inférer ou *Illation*. On le voit, la raison est capable de conduire notre connaissance au delà de l'expérience, mais dans deux domaines seulement : les démonstrations mathématiques d'une part, la preuve de l'existence de Dieu et la connaissance de la Loi morale - déduite de la Loi naturelle - d'autre part. Cette capacité à saisir les idées moyennes permet de montrer que les constructions syllogistiques sont inutiles : la sagacité devrait permettre de saisir les idées moyennes nécessaires à une démonstration en limitant le plus possible l'usage des mots ainsi que l'usage des propositions. Dans le domaine de l'opinion, c'est la raison qui nous fournit les règles permettant de mesurer leur degré de probabilité et par suite, le degré d'assentiment que nous pouvons leur consentir ; ainsi, dans le chapitre XVIII, Locke analyse les relations entre Foi et Raison : après avoir affirmé qu'il est nécessaire d'établir des frontières et la limite entre ces deux « provinces », les considérations qu'il développe montrent clairement que la Raison seule peut accomplir cette tâche ; autrement dit, la raison dépasse toujours ses propres frontières puisqu'elle est seule à pouvoir les indiquer clairement ou du moins le plus clairement possible, par exemple en se fixant des règles pour distinguer les croyances qui relèvent de l' « enthousiasme » et du délire imaginaire de celles qui peuvent être considérées comme dignes d'une foi véritable, autrement dit compatible avec la raison... (Chapitre XVIII). Il n'est sans doute pas excessif de prétendre que pour Locke, la Raison n'est pas seulement une faculté humaine ; il est raisonnable de penser que c'est elle qui régit le Monde créé par un Dieu nécessairement et fondamentalement raisonnable²⁵, même si nos

²⁵ S. Goyard-Fabre a bien montré que dans la pensée de Locke, il vaut mieux parler d'une raison raisonnable plutôt que d'une raison rationnelle ; en effet, si notre raison est capable de saisir quelque chose de la rationalité du monde créé par un Dieu fondamentalement rationnel, elle se heurte à des limites qui la rendent incapable de saisir la rationalité objective en tant que telle et dans sa totalité ; on pourrait dire que la « conception du monde » de Locke est d'inspiration stoïcienne mais que la prise en considération des conditions réelles de nos capacités de connaître et d'agir - qui ne peut jamais être guidée exclusivement par la raison - modère profondément le rationalisme stoïcien : nous devons nous efforcer de rendre nos démarches intellectuelles et pratiques les mieux « adaptées » possible à la rationalité du monde que nous ne pouvons que découvrir à mesure du développement de nos connaissances et de l'orientation de notre action : nous devons chercher une forme

capacités de connaître rendent à tout jamais impossible de démontrer une telle « vérité » ; elle seule nous permet de faire la différence entre foi raisonnable et le délire de l' « enthousiasme » (Chapitre XIX). Enfin, l'avant dernier chapitre analyse les sources d'erreur : dans tous les cas, il s'agit de facteurs qui troublent le bon fonctionnement de la raison, soit en lui faisant croire qu'elle dispose de preuves suffisantes pour conclure à une connaissance (certaine), soit en l'aveuglant par des passions non maîtrisées ; on retrouve ici le rôle du langage - qui est toujours d'une certaine manière le langage de la tribu, déjà dénoncé par Bacon - et par suite de la société qui impose ses croyances de diverses manières. On peut remarquer que l'analyse de l'erreur permet autant de repérer les erreurs dans le domaine de la connaissance que les fautes dans le domaine pratique. En effet, les lois morales fondamentales étant démontrables au même titre que les vérités mathématiques, la faute morale enveloppe toujours une erreur de connaissance ou de raisonnement...

CONCLUSION.

Connaissance, jugement, raison, telles sont les trois « facultés » dont l'esprit est capable ; comme on peut le constater tout au long des analyses de Locke, il s'agit d'activités, d'opérations bien plus que de facultés qui qualifieraient une réalité substantielle spirituelle, que l'on nomme âme (*Soul*), esprit (*Spirit*) ou raison (dans le sens de la définition aristotélicienne de l'homme ou de la définition cartésienne). Et bien évidemment, seules les exigences de l'analyse les séparent, alors que dans l'effectivité de l'activité mentale - du *Mind* - elles sont inséparables. Tentons de comprendre :

- la connaissance au sens large se présente sous trois formes ou trois degrés : connaissance intuitive immédiate, la connaissance par raisonnement, le jugement établissant le degré d'assentiment que l'on accorde à une opinion ;
- le jugement ne concerne en principe que les opinions ; l'idéal serait que la connaissance puisse s'en passer ; elle le peut en partie lorsque l'esprit fait l'effort d'établir l'ordre des idées indépendamment des mots qui les « représentent » - pour établir des vérités mentales par opposition aux vérités de mots ; mais malgré tout, la vérité s'exprimant par des propositions, elle ne peut jamais échapper entièrement à la structure propositionnelle du jugement (IV, V, 2). Toute la critique des « maximes » ou des « propositions frivoles » a pour fonction de purger l'esprit des jugements inutiles et qui risquent de conduire à des erreurs graves. Il en est de même de la longue critique du syllogisme : il faut établir les règles qui permettent au langage de remplir le rôle inévitable qu'il a à jouer dans l'établissement de connaissances strictes ou de jugements raisonnables en écartant les pièges qu'il ne manque pas de tendre - y compris à des esprits supérieurs...

- la raison en tant que « faculté » n'a pas de rôle spécifique à jouer dans la connaissance intuitive ; en revanche, la connaissance intuitive est implicitement rendue possible par le fait que le monde obéit à un ordre rationnel auquel notre « esprit » est adapté ou adaptable, dans la mesure de ses besoins ; la raison est à son activité maximum lors du déroulement des inférences ou des déductions ; mais curieusement, Locke ne propose pas de règles strictes de la méthode : la raison dépend dans ce domaine, de la « sagacité » de l'esprit qui la met en œuvre, sagacité qui le rend plus ou moins apte à découvrir les idées moyennes nécessaires à l'établissement des relations entre deux idées dont nous n'avons pas l'intuition qu'elles entretiennent ces relations. Enfin la raison intervient pour rendre nos jugements « raisonnables » lorsque nous

d' « agreement » entre nous et le monde, tel est peut-être le sens fondamental de notre liberté... (S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986.)

avons affaire à des domaines dans lesquels la connaissance au sens strict est impossible ; c'est elle en particulier, qui est capable d'établir la frontière entre elle-même et la foi et surtout d'établir si un article de foi est compatible avec la raison ou s'il relève de l'« enthousiasme ».

On peut considérer avec Kant qu'il peut arriver que sur certains points précis de ses analyses, Locke n'évite pas complètement de « construire des châteaux en l'air » ou d'aboutir à des « extravagances » : mais ces analyses de sa démarche dans l'Essai veulent indiquer les efforts qu'il a précisément déployés pour éviter cet écueil - efforts qui lui permettent d'initier une réflexion critique de nos capacités de connaître, conduisant à une conception de la connaissance qui se dégage de celles de la scolastique de son temps, qui évite les présupposés métaphysiques « inutiles » en privilégiant l'activité de l'esprit humain et sa responsabilité dans la construction de la vérité. En particulier sa conception « probabiliste » (sans être sceptique) de la connaissance du monde physique est une manière tout à fait originale de concevoir la tâche de la science : un effort continu pour construire des connaissances qui se rapprochent de plus en plus et de mieux en mieux de la réalité. Cette tâche n'est possible qu'à condition de savoir articuler correctement l'expérience - au sens de l'observation et de l'expérimentation - avec le jugement éclairé par la raison. La démarche de Locke est bien « empiriste » par la place importante accordée à l'expérience, mais elle ne conduit ni au scepticisme ni au matérialisme du fait des certitudes fondamentales que procurent les idées simples et, dans certains domaines les intuitions et les démonstrations ; certaines connaissances ne sont que probables - mais la raison nous indique qu'elles sont perfectibles et surtout suffisantes pour guider notre action dans ce monde ; et, précisément, la raison dont nous disposons est suffisante pour nous permettre de déjouer les pièges que nos limites risquent de nous tendre si nous n'en avons pas conscience. On voit par là que la conception que Locke propose de la raison constitue une sorte de transition entre celle des rationalistes cartésiens et celle des « Lumières ».