

Locke et la discipline de l'entendement

(A. Thébert, Centre Atlantique de Philosophie, Nantes)

Alors que nous sommes pris dans les remous de la « révolution numérique »¹, la question de savoir « comment conduire notre esprit » se pose à nouveaux frais. Comment s'orienter dans les dédales des informations disponibles ? Comment diriger et conduire notre esprit dans ce flot de données à simple portée de « clic » ? Reprenons la description que Descartes donne des hommes dans la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* : elle ne nous a jamais autant correspondu.

Les hommes sont la proie d'une si aveugle curiosité qu'ils conduisent souvent leur esprit par des chemins inconnus, et sans aucune raison d'espérer, mais seulement pour courir leur chance d'y trouver par hasard ce qu'ils cherchent ; comme quelqu'un qui brûlerait d'un désir si brutal de découvrir un trésor, qu'il ne cesserait de courir les rues çà et là, cherchant si par hasard il n'en trouverait pas un qu'un voyageur aurait perdu. (...) et certes je ne nie pas que parfois ils vagabondent avec assez de bonne fortune pour trouver quelque vérité ; je n'admets pas pour autant qu'ils en soient plus habiles, mais seulement plus chanceux.²

Remplaçons les « rues » et les « chemins inconnus » par les sites web et les hyperliens : la conclusion d'une « errance numérique » ne manque pas de justesse. On connaît le remède préconisé par Descartes. Il passe par la discipline de notre esprit, et plus particulièrement par le suivi des règles de la méthode. S'il n'est pas difficile d'admettre la nécessité d'une « discipline de l'entendement », reste que sous la bannière de cet accord verbal, des démarches fort distinctes, voire incompatibles, peuvent se retrouver.

– En effet, « discipliner son entendement », c'est tout d'abord se rapporter à une norme, une règle. C'est se conformer à un principe qui énonce la méthode à suivre pour diriger son entendement de manière adéquate.

– « Discipliner son entendement », c'est aussi exercer son entendement de telle sorte

¹ Nous ne nous interrogerons pas ici sur les tenants et les aboutissants de cette « révolution ».

² *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris, Bordas (1988), p. 90-1.

qu'il finisse par se plier à un certain usage. De ce point de vue, on met l'accent sur la manière dont l'entendement est éduqué, formé. On insiste sur la temporalité de l'apprentissage, qui requiert le développement d'habitudes, plus que sur les règles générales qui président à la mise en place de ces « tours intellectuels ».

Dans ces conditions, dire de quelqu'un qu'il « manque de discipline » peut vouloir dire soit qu'il manque de repères, que la référence à des impératifs ayant une valeur prescriptive et corrective lui fait défaut, soit qu'il manque d'entraînement, d'exercice. Dans un cas, on insiste sur l'absence de connaissance d'une règle théorique, qui devrait par la suite orienter le comportement ; dans l'autre cas, on souligne le défaut de pratique d'une règle, le manque d'appropriation personnelle de la règle (comme dans la pratique d'un instrument de musique, ou plus généralement quand il s'agit de la maîtrise d'une compétence corporelle ou intellectuelle).

Cette ambiguïté se retrouve dans l'attention que John Locke accorde à l'entendement. Comment prendre soin de son entendement ? Comment conduire notre entendement dans le champ du probable, c'est-à-dire dans ces domaines dans lesquels la perception intuitive ou indirecte d'un rapport entre des idées nous fait défaut ? Aussi, comment éduquer notre entendement (et celui d'autrui, quand – comme Locke – on est précepteur) ? Pour un lecteur contemporain, la réponse de Locke semble souffrir d'une certaine tension. Locke déploie en effet deux démarches *a priori* incompatibles. Pour le dire rapidement, la lecture de ses recommandations dans le livre IV de *l'Essai sur l'entendement humain*, et en particulier dans les chapitres 14 à 20, nous encourage à considérer que la discipline de l'entendement passe par la souscription à une « éthique de la croyance ». Telle est la lecture officielle³. Dans ces conditions, bien conduire son entendement, c'est s'obliger à suivre la règle qui nous enjoint de proportionner notre assentiment en fonction de l'évidence disponible.

Mais de longs développements dans un texte publié de façon posthume, *De la conduite de l'entendement*⁴, auxquels s'ajoutent quelques remarques glissées dans *Quelques pensées sur l'éducation*⁵, nous font pencher en faveur d'une autre lecture. Selon cette lecture, Locke adopte une démarche consonante à celle proposée aujourd'hui par l'« épistémologie de la vertu ». A cet égard, la bonne conduite de notre entendement témoigne de la possession de

³ C'est la lecture adoptée par Alvin Plantinga, dans *Warrant: the Current Debate* (New York, Oxford UP, 1993).

⁴ La première publication aura lieu en 1706.

⁵ Ce texte paraîtra en 1693. Voir la traduction G. Compayré et l'introduction de M. Malherbe (Paris, Vrin, 1997).

vertus intellectuelles fermement implantées dans notre esprit, exercées de façon constante et orientées vers la recherche de la vérité. *De la conduite de l'entendement* était tout d'abord destiné à être intégré à la quatrième édition de *l'Essai* (parue en 1699). Comme l'explique Locke dans une lettre à son ami Molyneux :

J'ai eu récemment un peu de loisirs pour penser à quelques additions à mon livre en vue de la nouvelle édition, et ces derniers jours se sont passés sur un sujet dont je ne sais pas jusqu'où il me mènera. J'ai écrit plusieurs pages mais, plus je vais, plus la matière s'offre à moi et je n'entrevois aucune fin. Le titre du chapitre sera *De la conduite de l'entendement*, et ce chapitre, si je le mène aussi loin que je crois qu'il mène et aussi loin qu'il le mérite, sera, à mon avis, le plus long des chapitres de *l'Essai*.⁶

Cependant, différentes activités empêcheront Locke de reprendre son texte pour en supprimer les répétitions et les longueurs. Il ne sera jamais inclus dans son grand œuvre. *A priori*, seules des raisons formelles (liées au style, au caractère inachevé de la rédaction) et contingentes (le manque de temps) expliqueraient la publication séparée de ce texte. Pourtant, la fortune éditoriale spécifique de ce « chapitre » nous invite à y accorder une attention particulière. Locke entrevoit que les remarques auxquelles il touche dans ce texte le mènent « loin », c'est-à-dire bien plus loin que ce dont il a traité jusqu'à présent dans *l'Essai*. De plus, elles méritent d'être développées « aussi loin » que nécessaire. Autrement dit, *De la conduite* n'est pas qu'une simple excroissance de *l'Essai*, qui aurait pu facilement s'insérer dans l'architecture du quatrième livre : il s'agit d'un texte à part, dans lequel Locke développe des propos plus généraux sur la manière de conduire notre entendement. Outre le fait qu'il s'intéresse à la grande diversité des entendements, et pas au cas spécifique de l'« enthousiaste » (sur lequel se focalise le chapitre 19 du livre IV de *l'Essai*), Locke porte un regard englobant sur la manière dont – *de fait* – nous conduisons notre entendement tout au long de notre vie épistémique, là où dans *l'Essai* il se concentre sur la manière dont l'« homme fait » *doit* gouverner son assentiment.

La question est de savoir si ces deux approches sont compatibles. A la lumière des

⁶ Lettre datée du 10 avril 1697, citée par Yves Michaud dans son introduction à *De la conduite de l'entendement* (Paris, Vrin, 1975), p. 7.

développements contemporains en « épistémologie de la croyance », nous insisterons dans un premier temps sur les raisons pour lesquelles ces deux démarches semblent orienter l'entendement dans des directions opposées. A ce titre, la publication séparée de *De la conduite* n'aurait rien de surprenant, mais témoignerait d'une prise de conscience par Locke de la difficulté à « bouturer » des orientations fort différentes. Puis nous nous attacherons à expliquer dans quelle mesure ces deux approches peuvent être – et doivent être – articulées.

L'assentiment « proportionné » en fonction de l'évidence

Dans l'*Essai*, avant d'indiquer quelle « conduite » l'entendement doit adopter, Locke commence par en délimiter le champ d'action. Souscrivant à une démarche philosophique « critique », il évalue notre pouvoir de connaître en enquêtant sur sa nature et ses matériaux. Avant de nous lancer sur la route de la connaissance, préoccupons-nous de notre « véhicule », de ce par quoi nous connaissons. En cela, la démarche de Locke est similaire à celle de Descartes : on trouve le même souci hygiéniste, la même ferveur pour redonner à l'entendement toute sa pureté et toute sa solidité. Mais la comparaison s'arrête là : Locke ne se positionne pas en « champion » de la connaissance, en « architecte » et réformateur du corps des sciences. Le travail consistant à analyser nos opinions demande humilité et patience. Locke se présente comme un ouvrier préparant le terrain pour des hommes de science, comme Newton, Boyle ou Huygens. Cette tâche est urgente dans la mesure où nous nous embarrassons souvent de questions sans réponses, nous entêtant à exercer notre pouvoir de connaître dans des domaines qui ne peuvent être connus. C'est pourquoi Locke s'attelle à cartographier les domaines sur lesquels nos facultés intellectuelles peuvent s'exercer.

La réhabilitation de la croyance

La distinction entre la croyance et la connaissance structure tout l'*Essai*, et est clairement exprimée dès l'*Avant-propos* :

C'est donc une chose bien digne de nos soins de chercher les bornes qui

séparent l'opinion d'avec la connaissance, et d'examiner quelles règles il faut observer pour déterminer exactement les degrés de notre persuasion à l'égard des choses dont nous n'avons pas une connaissance certaine. (§ 3)⁷

Locke part de la distinction entre ce qui peut être certainement connu et ce qui ne peut être que l'objet d'une croyance, c'est-à-dire d'un « assentiment que nous donnons à une proposition en tant que véritable, mais de la vérité de laquelle nous n'avons pas une véritable connaissance ». Il importe de déterminer précisément les domaines d'objets qui peuvent être connus et de ne pas les confondre avec ceux qui ne peuvent qu'être jugés selon un degré d'assentiment très variable. Prenant le contre-pied d'une tradition philosophique qui fait de la connaissance une « espèce de croyance », plus précisément une croyance amendée sous la forme d'une « croyance vraie justifiée »⁸, Locke n'établit aucun continuum entre la connaissance et la croyance : la connaissance désigne un état mental d'absolue certitude, issu d'une *perception* de l'esprit, alors que la croyance, outre qu'elle varie du doute à la conviction, est le produit d'un *acte* du jugement. Schématiquement, connaître, c'est voir, alors que croire, c'est supposer⁹.

ce sont deux voies [tout à fait distinctes] par où la vérité entre dans l'esprit, de sorte que l'une n'est pas l'autre. Ce que je vois, je connais qu'il est tel que je le vois, par l'évidence de la chose même. Et ce que je crois, je le suppose véritable. (IV, 19, § 10)

A cette distinction de nature, s'ajoute une distinction de portée. Locke fait un constat sans appel : comparée à l'immense étendue des choses, l'étendue de notre connaissance est

⁷ Traduction de Coste, Paris, Vrin, 1998. Dans la suite de l'article, nous nous basons sur cette traduction.

⁸ Tradition qu'on fait remonter au *Théétète* [210b], dans lequel Platon distingue « l'opinion vraie obtenue par hasard » de « la connaissance », mais dans lequel il montre également que la science ne consiste pas qu'en une opinion droite accompagnée de *logos*. La définition « classique », qui présente la connaissance comme une opinion vraie pourvue de raison, se trouve dans le dialogue antérieur qu'est le *Ménon* [98a] : « les opinions vraies (...) ne valent donc pas grand chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication (...) Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien ».

⁹ Selon Nicholas Wolterstorff (*John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge UP, 1996, p. 47), cette distinction officielle serait progressivement émoussée au profit d'une conception faisant de la croyance et de la connaissance deux formes d'assentiment à une vérité (Locke ne distinguant pas clairement les croyances dispositionnelles des croyances occurrentes, et l'expression « *taking to be true* » pouvant convenir tout autant à un état mental qu'à un acte de l'esprit).

fort restreinte. Pire, notre ignorance est « infiniment plus étendue que notre connaissance » (IV, 3, § 22). L'humilité lockienne frise souvent l'humiliation. D'indéniables accents pascaliens parcourent l'*Essai*. Ainsi, dans une tonalité consonante à celle du fragment « Disproportion de l'homme », Locke note que parfois les choses sont trop éloignées de nous (IV, 3, § 24 et 25) : placés sur « ce petit coin de l'univers où nous sommes renfermés », sur « notre petite boule » où nous sommes confinés, nous ne pouvons découvrir devant nous qu'« un vaste abîme d'ignorance ». Et d'autres fois, les choses sont trop petites, et alors même qu'elles sont le plus près de nous, elles se refusent à une connaissance scientifique¹⁰. Nous sommes donc un « être du milieu ». Ce tour de rhétorique, qui souligne que si nous connaissons quelque chose, nous ne connaissons pas grand chose, est un leitmotiv de l'*Essai*, tant il est nécessaire selon Locke de dégonfler nos « vaines flatulences intellectuelles » (*De la Conduite*, § 63).

Il en résulte que dans la plupart des affaires de notre vie, la connaissance n'étant pas à notre portée, nous devons nous contenter de croyance, sans essayer de connaître ce pour quoi nous ne disposons pas d'instruments intellectuels adaptés :

Notre esprit est comme une chandelle que nous avons devant les yeux, et qui répand assez de lumière pour nous éclairer dans toutes nos affaires. Nous devons être satisfaits des découvertes que nous pouvons faire à la faveur de cette lumière. Nous ferons toujours un bon usage de notre entendement, si nous considérons tous les objets par rapport à la proportion qu'ils ont avec nos facultés, pleinement convaincus que ce n'est que sur ce pied là que la connaissance peut nous en être proposée ; et si, au lieu de demander absolument, et par un excès de délicatesse, une démonstration et une certitude entière, nous nous contentons d'une simple probabilité, lorsque nous ne pouvons obtenir qu'une probabilité, et que ce degré de connaissance suffit pour régler tous nos intérêts dans ce monde. Que si nous voulons douter de chaque chose en particulier, parce que nous ne pouvons pas les connaître toutes avec certitude, nous serons aussi déraisonnables qu'un homme qui ne voudrait pas se servir de ses jambes pour se tirer d'un lieu dangereux, mais qui s'opiniâtrerait à

¹⁰ Par là, il faut entendre une connaissance générale (ce que ne fournit pas la connaissance sensible), instructive (ce que ne fournit pas la connaissance de propositions triviales) et entièrement incontestable.

y demeurer et à y périr misérablement, sous prétexte qu'il n'aurait point d'ailes pour échapper avec plus de vitesse. (I, 1, § 5)

Locke nous invite au bon sens : bien que nous devions être scrupuleux, le souci du vrai ne doit pas nous conduire à une posture radicale, extrémiste, et donc étrangère à la vérité. Ne sombrons pas dans une « pyrrhonite » aigüe ! Cet appel au bon sens confine au pragmatisme. La reconnaissance du champ restreint de la connaissance doit s'accompagner de l'utilisation à bon escient de la faculté de juger dans le domaine des choses probables. La certitude étant l'exception et non la règle, nous devons apprendre à distinguer la connaissance certaine de tous les degrés de l'opinion. Dans *l'Essai*, mais aussi dans *De la conduite de l'entendement*, le champ lexical de la pénombre est très présent. A rebours de la clarté et de la distinction cartésienne, Locke prend acte du fait que notre jugement s'exerce le plus souvent dans des conditions de relative obscurité. Notre entendement n'est pas une puissante lumière naturelle qui dissipe toute nuit sur son passage : c'est une chandelle fragile, qui doit être consciente de sa portée limitée. La vue de l'esprit est souvent embrouillée, elle souffre d'un manque de netteté consubstantiel à notre nature.

Pourtant, loin de se contenter d'opposer la lumière de la connaissance à l'obscurité doxastique, Locke se révèle fin nuancier et distingue différents degrés de pénombre. Il s'efforce de déciller nos yeux et de nous expliquer comment nous orienter dans un tel environnement : en effet, l'obscurité n'est pas paralysante, elle n'a pas à être assimilée à une ignorance complète. Là où nous aurions tendance à conclure qu'il ne s'agit que d'un noir impénétrable, Locke nous apprend à voir du relief. Le *clair-obscur* est notre état naturel. Nous devons donc apprendre à juger dans ce « crépuscule des probabilités », à cheminer « entre chien et loup ». Au lieu de le regretter et d'espérer quelque chose que nous ne saurions atteindre, au lieu de rejeter purement et simplement ce que la croyance peut nous proposer, assumons cette situation qui nous échoit. Ce contentement affiché ne masque pas une résignation : bien au contraire, Locke constate que la « portion de connaissance » que nous possédons est amplement suffisante pour régler les affaires importantes de la vie, c'est-à-dire pour travailler à vivre d'une manière digne de Celui qui nous a faits.

C'est pourquoi comme Dieu a exposé certaines choses à nos yeux avec une entière évidence, et qu'il nous a donné quelques connaissances certaines (...) il

ne nous a fourni aussi, par rapport à la plus grande partie des choses qui regardent nos propres intérêts, qu'une lumière obscure et un simple crépuscule de *probabilité*, si j'ose m'exprimer ainsi, conforme à l'état de médiocrité et d'épreuve où il lui a plu de nous mettre dans ce monde, afin de réprimer par là notre présomption et la confiance excessive que nous avons en nous-même, en nous faisant voir sensiblement par une expérience journalière combien notre esprit est borné et sujet à l'erreur : vérité dont la conviction peut nous être un avertissement continuel d'employer les jours de notre pèlerinage à chercher et à suivre avec tout le soin et toute l'industrie dont nous sommes capables, le chemin qui peut nous conduire à un état beaucoup plus parfait. (IV, 14, § 2)

Le constat de notre maigre savoir s'accompagne donc d'un espoir et d'un *devoir* : la lumière de notre esprit est une étincelle de la lumière divine, qui ne saurait s'éteindre entièrement. Elle a été conçue pour éclairer le seul chemin que nous avons besoin d'emprunter pour mener à bien nos affaires. De plus, bien que la vérité soit souvent malmenée et que certains ne lui laissent pas « les coudées franches », il y a en nous une force de résistance qui doit nous faire espérer un progrès en sciences. Enfin, bien éloigné des contempteurs de la croyance, Locke s'efforce de *prendre en charge la croyance*. Le constat de sa grande étendue invite non pas à nous lamenter sur notre situation, à pousser des cris de désespoir sceptique, mais à *prendre la croyance à bras le corps*, en portant sur elle non pas un regard uniformisant et réprobateur, mais un regard soucieux de ses différences internes et sensible à ses apports variables. Locke procède à une véritable réhabilitation de la croyance, reconnaissant ses valeurs épistémique et pratique.

La règle d'or du jugement

C'est dans ce contexte que, à partir du chapitre 14 du livre IV de l'*Essai*, Locke ouvre des perspectives épistémiques stimulantes. S'il est nécessaire de corriger et de réviser à la baisse nos prétentions intellectuelles, c'est pour dégager la place indispensable à la prise en compte de cette faculté souvent négligée, et portant décisive : le jugement.

Le jugement est la faculté de considérer une proposition comme vraie ou fausse d'après

des preuves simplement probables, qui n'établissent pas de rapports constants entre les idées. Quand le jugement porte sur des vérités verbales, on nomme « assentiment » l'acte de l'esprit qui consiste à estimer une proposition comme vraie ou fausse en l'absence de la perception d'une connexion ou d'une « disconnexion » immuable entre deux idées. Contrairement à la connaissance, dans laquelle l'esprit est contraint par le caractère irrésistible de ce qui est perçu, il y a dans l'assentiment une participation intentionnelle de l'esprit qui, au vu des éléments dont il dispose, donne son adhésion à la vérité ou à la fausseté d'une proposition.

l'esprit a deux facultés qui s'exercent sur la vérité et sur la fausseté. La première est la connaissance par où l'esprit aperçoit certainement, et est indubitablement convaincu de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées. La seconde est le *jugement* qui consiste à joindre des idées dans l'esprit, où à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le *présume*, c'est-à-dire, selon ce qu'emporte ce mot, lorsqu'on le *prend* ainsi *avant* qu'il paraisse certainement. (IV, 14, § 4)

L'assentiment est donné dans des proportions variables. Dans ces conditions, la règle d'or du jugement va consister à faire varier la force de l'assentiment en fonction des preuves disponibles. La marge de manœuvre présente dans l'exercice du jugement s'accompagne d'une politique du bien juger, qui édicte comme principe de proportionner notre assentiment à la probabilité des raisons de croire qui sont en présence, ainsi qu'à leur nombre et à leur congruence.

il faut que pour agir raisonnablement l'esprit examine tous les fondements de probabilité, et qu'il voit comment ils sont plus ou moins contre quelque proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement ; et après avoir dûment pesé les raisons de part et d'autre, il doit la rejeter ou la recevoir avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu'il y a de plus grands fondements de probabilité d'un côté plutôt que d'un autre. (IV, 15, § 5)¹¹

¹¹ « L'évidence est donc ce par quoi chacun doit (et devrait) apprendre à régler son assentiment, qui est alors et alors seulement dans le droit chemin. » (*De la conduite*, § 93)

Ainsi, l'assentiment devra être faible quand les preuves disponibles sont peu nombreuses, voire inexistantes, comme pour la proposition suivante : « l'homme avec qui j'ai passé la journée hier est malade ». L'assentiment devra être refusé quand les données présentées ne s'intègrent pas à notre système doxastique (c'est le cas du Roi de Siam, dont Locke rapporte qu'il ne peut reconnaître aucune vraisemblance à la proposition suivante : « en Hollande, pendant la période la plus froide de l'année, l'eau se durcit tellement fort qu'elle pourrait porter des éléphants s'il y en avait »). Mais l'assentiment peut être fort, sans pour autant être sans réserve, dans la mesure où, même si l'on dispose de preuves extrêmement probables qui se confortent les unes les autres, le rapport entre les idées de la proposition n'est pas immédiatement perçu (c'est le cas de la proposition suivante : « l'homme n'est pas le seul être intelligent dans l'univers » ; ou encore de la proposition : « les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits », lorsque le sujet ne perçoit pas le rapport entre les idées de manière démonstrative, mais que ce rapport se fonde sur la confiance qu'il a dans la véracité de l'expert qui lui rapporte une telle proposition. Cf. IV, 15, § 1). La perception du rapport de convenance entre les idées, bien qu'infléchissant l'esprit, n'a donc pas de force totalement contraignante. C'est pourquoi il doit supposer de manière active que ce rapport existe ou non. Il doit se déterminer et juger quand bien même il ne dispose que de l'apparence de la vérité.

Cette prise en charge et cette régulation de l'assentiment en fonction de l'impératif de « proportionnalité à l'évidence disponible » est une caractéristique essentielle de la conception *déontologique* de la rationalité des croyances. Selon cette conception, nos croyances sont rationnelles si elles sont justifiées. Et elles sont justifiées si elles satisfont à la règle d'or du jugement qui impose comme devoir de proportionner notre assentiment en fonction des preuves disponibles. La bonne conduite de notre esprit nous oblige à respecter cette règle, qui fait office de « devoir épistémique ». En tant que créature rationnelle, il est de notre devoir de réguler notre assentiment en l'appuyant sur de bonnes raisons. Si nous bafouons cette règle, alors nous sommes « comptables de toutes les fautes » dans lesquelles nous nous engageons (IV, 17, § 24). Au contraire, si nous respectons cette règle, bien que nous ne rencontrions pas à coup sûr la vérité, nous avons au moins cette satisfaction de croire ce qu'il nous est autorisé de croire.

Le déontologisme épistémologique se décline chez Locke sous une forme spécifique : en effet, nous sommes obligés de n'accorder notre assentiment qu'en fonction des « preuves

disponibles ». Par « preuves », il faut entendre les données probantes, les raisons de croire, c'est-à-dire l'évidence dont nous disposons (au sens anglais d' "*evidence*")¹². De plus, il doit s'agir de preuves « disponibles », c'est-à-dire que les données probantes sont celles dont le sujet a conscience. Elles relèvent de la sphère interne du sujet, non pas au sens où il s'agirait exclusivement d'états mentaux, mais au sens où elles lui sont immédiatement accessibles s'il y porte attention. C'est nécessaire pour qu'il puisse les convoquer si on lui demande de justifier son jugement. Autrement dit, chez Locke, l'impératif déontologique est *évidentialiste* et *internaliste*. La règle que nous devons suivre pour bien conduire notre entendement quand règne la probabilité, est celle qui prescrit de faire varier notre assentiment en fonction du poids épistémique des preuves disponibles¹³.

L'ensemble de ces éléments (déontologisme, évidentialisme, internalisme) sont les ingrédients nécessaires à la constitution d'une « éthique de la croyance ». L'épistémologie lockienne présentée au livre IV de *l'Essai* est une « éthique de la croyance »¹⁴, au sens où elle indique les règles que nous devons suivre pour *bien* juger et obéir à Celui qui nous a dotés des facultés nécessaires et suffisantes pour conduire nos affaires. L'épistémologie lockienne est une épistémologie prescriptive, dont l'ambition est de nous préserver des chemins de l'erreur et du péché. Elle envisage les croyances du point de vue de leurs fondements, c'est-à-dire du point de vue des preuves ("*evidence*") que nous pouvons invoquer pour les traduire devant le tribunal de la raison. Ce faisant, elle contribue à dresser le portrait de *l'honnête* homme : il s'agit d'un homme responsable de ses croyances, qui doit s'en porter garant et qui préside de manière rationnelle et consciente à leur justification, étape préalable indispensable à leur intégration au sein de son système doxastique.

¹² Il ne s'agit pas de preuves au sens de « *proof* », c'est-à-dire d'un raisonnement déductif qui ferait intervenir des prémisses et une conclusion. Avoir des raisons de croire que *p* (au sens d' « *evidence* »), être justifié à donner notre assentiment à *p*, n'implique pas que nous puissions prouver que *p* en ce dernier sens. Ainsi, si la connaissance intuitive ne requiert aucune preuve (« *proof* »), c'est précisément parce qu'elle a son évidence en elle-même (elle est « *self-evident* »). Dans le cas de la connaissance probable, l'évidence disponible prend la forme de « preuves », c'est-à-dire d'idées intermédiaires entre lesquelles un rapport peut être *présumé* par le jugement.

¹³ Pour une présentation de cette conception qui lie étroitement déontologisme, évidentialisme et internalisme, voir Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate* (*ibid.*), en particulier le chapitre 1, dans lequel Plantinga fait de Locke et de Descartes les principaux représentants de cette conception classique. Pour une version contemporaine de cette conception, voir Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1977). A noter que l'internalisme ici adopté est un « internalisme faible », qui implique que – pour être justifié à croire que *p* – le sujet est capable d'avoir accès à ses raisons de croire que *p*. Mais cela n'implique pas qu'il ait actuellement accès à ces raisons.

¹⁴ L'expression est de William K. Clifford. Voir son essai *The Ethics of Belief* (publié la première fois en 1877), dans lequel il affirme que « c'est un tort, toujours, partout et pour quiconque de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante » (*The Ethics of Belief and Other Essays*, Prometheus Books, 1999).

Le rôle de la volonté

Si nous sommes responsables de la manière dont nous ajustons notre assentiment à l'évidence disponible, cela implique que nous ayons un certain pouvoir sur notre assentiment. Par conséquent, souscrire à une éthique de la croyance nous encourage à traiter les croyances comme des actions que nous pourrions décider d'accomplir ou non. Nous pourrions dès lors examiner les « crédits épistémiques » d'une croyance, et par la suite attribuer notre assentiment en deçà ou au-delà de l'évidence disponible. Mais disposons-nous de ce pouvoir de résister à l'évidence disponible ?

Sur ce point, Locke fait une entorse au programme de l'éthique de la croyance. En effet, si jusqu'à présent nous avons attribué à l'évidentialisme une forte valeur normative (c'est une thèse qui indique comment nous devons réguler notre assentiment), il s'avère qu'il s'agit également d'une thèse descriptive (qui rapporte comment, de fait, nous distribuons généralement notre assentiment). En effet, il y a des cas dans lesquels le poids de l'évidence emporte la balance de notre assentiment « bien malgré nous ». L'assentiment est octroyé avec force, de manière irrésistible. Cela le rend *dans les effets* indissociables d'une connaissance certaine, même si *en droit* la différence de nature est maintenue.

Il y en a quelques unes [parmi les propositions] qui approchent si fort de la certitude, que nous n'en avons aucun doute sur leur sujet, de sorte que nous leur donnons notre assentiment avec autant d'assurance, et que nous agissons avec autant de fermeté en vertu de cet *assentiment*, que si elles étaient démontrées d'une manière infaillible, et que nous en eussions une connaissance parfaite et certaine. » (IV, 15, § 2)

La croyance accepte une variété de manifestations et se décline en « des degrés depuis ce qui est le plus près de la certitude et de la démonstration jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance et près des confins de l'impossible ». Parallèlement, l'assentiment octroyé varie « depuis une pleine *assurance* jusqu'à la *conjecture*, au *doute* et à la *défiance* ». Il n'en reste pas moins que, dans la pratique, l'assurance est parfois indiscernable de la certitude propre à la connaissance (c'est le cas des jugements sur lesquels le consentement des hommes est

général, comme « le feu rend le plomb fluide »). Ce caractère indiscernable ne doit toutefois pas nous égarer : Locke nous prévient contre la tentation de traiter certains jugements comme des connaissances, sous prétexte que l'esprit donne son adhésion à l'existence d'un rapport entre deux idées de manière tellement rapide et assurée, qu'il ne prend plus la peine d'examiner les motifs qui confortent un tel assentiment, et finit par oublier le caractère actif et, à certains égards, décisionnel de cette supposition.

Reste que nous ne disposons pas d'un pouvoir entier sur notre assentiment. Il est des cas dans lesquels nous ne pouvons pas nous empêcher de proportionner notre assentiment en fonction de l'évidence disponible. D'où le paradoxe suivant : si le déontologisme épistémologique suppose que nous puissions décider de croire ou de ne pas croire (sinon, à quoi bon nous obliger à respecter une règle que nous ne pouvons pas manquer de suivre ?), dans la pratique la volonté n'exerce pas un plein contrôle sur notre jugement. Le pouvoir théorique que nous avons de refuser d'accorder notre assentiment, ou de l'accorder dans des proportions sans commune mesure avec l'évidence disponible, n'implique pas que – en pratique – nous puissions croire ce que nous voulons. Si Locke admet qu'il nous est possible de ne pas suivre les raisons que nous présente l'entendement, ce constat n'est pas l'occasion d'une louange de la volonté qui, par là, affirmerait sa puissance dans le choix de ce qu'elle considère comme un bien.

La probabilité établie sur de tels fondements emporte avec elle un si grand degré d'évidence qu'elle détermine naturellement le jugement, et nous laisse aussi peu en liberté de *croire* ou de *ne pas croire*, qu'une démonstration laisse en liberté de *connaître* ou de *ne pas connaître*. (IV, 16, § 9)

La question n'est donc pas tant de savoir si l'on est libre ou non de donner notre assentiment indépendamment de l'évidence disponible (ce qui supposerait que nous ayons l'entier pouvoir de résister à l'évidence), mais il s'agit plutôt de savoir si notre tendance naturelle à accorder notre assentiment dès lors que l'évidence nous semble suffisante est bien fondée d'un point de vue épistémique. Certes, en dehors du cas extrême de la croyance assurée, la volonté a davantage de marge de manœuvre. Malgré tout, nous ne pouvons pas considérer les croyances comme des actions dont nous serions entièrement responsables. Autrement dit, la relative liberté dont nous bénéficions dans la conduite de notre jugement ne

prend pas la forme d'un *volontarisme doxastique direct*. Nous n'avons pas de contrôle immédiat sur nos croyances, contrôle qui se manifesterait par la possibilité continue d'accorder notre assentiment, ou de le refuser, indépendamment des preuves disponibles, « selon notre bon vouloir ». La relative indétermination dans laquelle nous sommes avant de donner notre assentiment n'implique pas que nous ayons à tout moment la capacité psychologique de nous décider à croire qu'une proposition est vraie ou fausse indépendamment des raisons disponibles.

On le voit, le programme lockien de l' « éthique de la croyance » se fissure... Pour que nous puissions nous considérer comme responsables de nos jugements, pour que cela ait un sens de nous assigner comme devoir de « bien juger », ne faut-il pas que notre volonté intervienne davantage dans la gradation de l'assentiment ? Mais pour que la politique lockienne de l'assentiment puisse être mise en œuvre et exercée de manière consciente, ne faut-il pas que nous soyons déjà raisonnables, c'est-à-dire que nous *voulions* le vrai “*for truth's sake*”, « pour la vérité elle-même » ? Locke résume parfaitement le problème au § 33 de *De la conduite de l'entendement* :

Dans toute la conduite de l'entendement, il n'y a rien de plus important que de savoir quand, où et jusqu'où donner son assentiment. Peut-être aussi n'y a-t-il rien de plus difficile à savoir. On dit fort aisément, et personne ne le met en question, que donner son assentiment, le retirer, le graduer sont des opérations qui doivent avoir pour critère l'évidence que les choses portent avec elles. Mais *les hommes ne sont pas meilleurs parce qu'ils ont cette règle (...)* la passion, l'intérêt, etc., décident de ce qui est correct, en douceur et sans qu'on s'en aperçoive. » (mes italiques)

La connaissance de ce que nous avons appelé « la règle d'or » du jugement n'est donc pas suffisante. Il faut joindre la pratique à l'instruction ! Tant que nous n'avons pas parfaitement assimilé et intégré cette règle, tant que nous ne sommes pas parvenus à ce stade de développement qui consiste à suivre une règle non pas parce que nous nous efforçons de la suivre, mais parce qu'elle agit en nous « en douceur et sans qu'on s'en aperçoive », en bref, tant que « notre esprit ne fait pas corps » avec cette règle, nous ne sommes pas des sujets dignes d'un point de vue épistémique. Mais comment s'approprier une telle règle ? Locke est

conscient du fait que sa politique de l'assentiment ne peut pas être appliquée de manière immédiate. Sa recommandation ne suffit pas. Seule la force de l'habitude viendra à bout des éventuelles résistances des individus.

Mais si la réussite d'une éducation tient à l'appropriation par l'élève de la règle d'or du jugement, c'est-à-dire à sa capacité à suivre cette règle « sans qu'il s'en aperçoive »¹⁵, cela ne remet-il pas en cause les principaux éléments de l'éthique de la croyance lockienne (en particulier, le déontologisme et l'internalisme) ? Enfin, comment concevoir le rôle de la volonté quand notre vie épistémique est essentiellement structurée par des penchants, des tendances et des habitudes intellectuelles ?

La culture de bonnes dispositions intellectuelles

Il faut bien reconnaître que le programme lockien d'une éthique de la croyance ne peut valoir que pour un esprit éclairé, ou pour un esprit à l'éducation duquel Locke aurait entièrement présidé (comme le fils du premier Comte de Shaftesbury). Mais qu'en est-il de la masse des autres esprits, la « cohorte des esprits intermédiaires », qui sont déjà engagés sur une route épistémique, et qui sont probablement sur une mauvaise pente ?

Le pouvoir de choisir notre manière de croire

La prise en compte de la diversité des esprits met Locke sur la piste du « coupable ». La faute de nos errements revient non pas tant à notre assentiment, qui serait mal « dressé », qu'à notre volonté. Pour établir ce point, Locke part du constat selon lequel, même dans le champ de la connaissance (pourtant rétif à l'expression des idiosyncrasies de chacun), la diversité des résultats tient au degré variable avec lequel le sujet s'investit dans l'étude :

tout ce qu'il y a de volontaire dans notre connaissance, c'est d'appliquer quelques unes de nos facultés à telle ou telle espèce d'objets, ou de les en

¹⁵ Dans les § 64 à 66 des *Quelques pensées*, Locke se fait l'apôtre des habitudes qui agissent d'elles-mêmes, au détriment des règles que l'on essaie péniblement de se remémorer. Au lieu d'encombrer l'esprit de l'enfant de nombreuses règles, Locke recommande au précepteur de lui faire répéter l'action « jusqu'à ce qu'il y réussisse parfaitement » : « en répétant la même action jusqu'à ce qu'il s'en soit fait une habitude (...) l'action lui sera devenue naturelle (...) il le fait *sans réflexion, sans y penser.* » (§ 64, mes italiques).

éloigner, et de considérer ces objets avec plus ou moins d'exactitude (IV, 13, § 2)¹⁶

De même que nous pouvons décider de considérer quelque chose de façon plus ou moins consciencieuse, nous pouvons décider de croire de telle ou telle manière. En d'autres termes, si nous ne pouvons pas croire *ce que nous voulons*, nous disposons d'une marge de manœuvre pour croire *comme nous voulons*. Pour preuve du caractère partiellement volontaire de nos jugements, Locke convoque le traditionnel argument de l'erreur, qui tient souvent à un défaut d'application de notre part, au manque de volonté de tout mettre en œuvre pour rassembler les preuves disponibles. Ce constat, loin d'assombrir les perspectives, nous indique le chemin à suivre pour mieux conduire notre esprit : il va falloir travailler sur notre volonté de croire « comme il faut ».

C'est pourquoi nous pouvons attribuer à Locke un *volontarisme doxastique indirect*. Dans ce cadre, si la volonté n'intervient pas directement dans la décision d'adopter telle ou telle croyance, elle intervient néanmoins dans l'adoption ou le refus d'adopter une règle épistémique (comme la règle évidentialiste). Si la volonté intervient dans notre vie épistémique, c'est donc de manière *structurelle*, quand elle nous engage ou nous éloigne de l'adoption d'une règle épistémique. La volonté n'intervient *pas au cas par cas*, croyance par croyance. Pour le dire autrement, quand le volontarisme doxastique direct se place au niveau de la croyance proprement dite, le volontarisme doxastique indirect quitte ce premier niveau pour se placer à un niveau secondaire, un « méta-niveau », c'est-à-dire un niveau qui est antérieur à la formation de la croyance et plus englobant (car il conditionne cette formation)¹⁷. Dans cette perspective, l'épistémologie lockienne gagne en cohérence. Elle nous semblait paradoxale parce que nous en restions au premier niveau, au niveau de ce que nous croyons.

¹⁶ Contrairement à ce qui pourrait sembler au premier abord, ce passage ne dit pas que nous pourrions vouloir être plus minutieux dans l'examen de telle opinion particulière plutôt que dans une autre (ce qui invaliderait l'idée d'un exercice de la volonté sur notre manière de croire plutôt que sur ce que nous croyons), mais il affirme bien que notre volonté s'exerce dans le choix des *espèces* d'objets, des *types* de croyances, qui méritent une attention plus précise, un souci d'exactitude plus grand. Notre volonté a donc pour objet une manière d'envisager une *catégorie* de croyances, plutôt que la manière dont nous appréhendons une croyance en particulier.

Cela ne doit pas nous conduire à considérer Locke comme souscrivant à ce que Chisholm nomme le « méthodologisme » (traduction de « *methodism* », dans *The Foundations of Knowing*, The Harvester Press, Brighton, p. 66). Adopter une démarche méthodologiste consiste à commencer par répondre à la question de savoir comment nous faisons pour connaître, en énonçant des critères de vérité, pour ensuite les appliquer et délimiter le champ de ce que nous connaissons. Par opposition, Chisholm qualifie de « particulariste » la démarche qui commence par répondre à la question de savoir ce que nous connaissons, en énonçant des jugements particuliers, pour ensuite en dégager des règles du jugement bien fondé. Locke a davantage de lien de parenté avec cette dernière démarche.

¹⁷ Sur ce point, voir Paul Helm, *Belief Policies* (Cambridge Studies in Philosophy, 1994)

Nous avons alors des difficultés à concilier l'idée selon laquelle nous sommes responsables de nos croyances, avec celle selon laquelle l'évidence a un pouvoir coercitif irrésistible sur notre assentiment. Mais si nous comprenons que notre responsabilité épistémique s'exerce non pas tant au niveau de nos croyances prises séparément les unes des autres, mais au niveau des règles qui président à leur formation, alors nous pouvons rendre raison de la thèse lockienne. Nous sommes responsables de nos croyances au sens où le choix de la règle épistémique implique notre volonté.

Mais que faire pour que la volonté opte en faveur de la bonne règle épistémique ? Que faire pour que nous voulions obéir à la règle évidentialiste ? On comprend que, à ce niveau, l'éducation joue un rôle crucial. La règle épistémique qui façonne notre vie intellectuelle est instillée très tôt dans nos esprits. C'est dans cette perspective que nous pouvons lire *De la conduite de l'entendement* et les *Quelques pensées sur l'éducation*. Partant du constat que l'exercice du jugement laisse du « jeu », au sein duquel différentes manières de conduire notre esprit peuvent s'inscrire, dans *De la conduite* Locke nous prodigue des conseils en vue de rééduquer notre volonté et de faciliter l'appropriation de la règle épistémique évidentialiste. Dans *Quelques pensées*, les conseils sont prodigués aux précepteurs et gouverneurs, qui ont l'avantage de pouvoir orienter la volonté de leurs élèves très tôt dans la bonne direction. De manière générale, la finalité de l'adoption d'une règle épistémique est de mettre en place des automatismes intellectuels qui ouvriront la voie à un processus causal, qui sera lui-même favorable à la contraction d'une habitude propre à façonner tel ou tel type de croyant (par exemple, un sujet « qui ne se décourage pas facilement »). Le tempérament intellectuel du croyant témoigne de la réussite ou de l'échec de l'appropriation d'une règle épistémique. Si réussite il y a, alors le sujet est « vertueux intellectuellement ». Une vertu intellectuelle correspond à une règle épistémique incarnée. C'est le résultat de l'assimilation parfaite d'une norme, qui conduit à l'oubli de la règle pour elle-même, celle-ci ne se donnant jamais *in abstracto*, détachée de son application. Pour Locke, l'homme intellectuellement vertueux est celui qui exemplifie la règle évidentialiste au travers de l'habitude qu'il a prise d'agir en fonction d'elle. La règle agit *en lui*.

on n'arrive pas à ces capacités en suivant des règles et ceux qui y excellent n'en ont jamais entrepris expressément l'étude (...) On ne fait rien de quiconque en lui faisant écouter ou mettre dans sa tête des règles. La pratique doit installer

l'habitude de faire sans réfléchir à la règle. (*De la conduite*, § 4)

Locke compare l'apprentissage d'une vertu intellectuelle à un entraînement corporel : dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'acquisition d'une vertu intellectuelle ou de l'acquisition d'une souplesse corporelle, l'apprentissage procède à partir d'un mouvement de « facilitation des traces ».

Les jambes d'un maître de danse et les doigts d'un musicien forment pour ainsi dire naturellement, sans pensée ni peine, des mouvements réguliers et admirables. Faites-leur changer leur rôle et ils tenteront en vain de produire des mouvements de ce genre avec des membres non exercés, et il faudra beaucoup de temps et une longue pratique pour gagner ne serait-ce qu'une partie d'une semblable capacité (...) Il en est de l'esprit, à cet égard, comme du corps : c'est l'exercice qui le fait ce qu'il est, et même la plupart de ces qualités qui sont regardées comme des dons naturels apparaîtront, quand on les examine de plus près, le produit de l'exercice, menées à ce point de perfection par des actions répétées. (*De la Conduite*, § 4).

Plus loin, Locke reprend ce point :

A ceux [qui restent assis parce qu'ils pensent qu'ils n'ont pas de jambes pour marcher], on peut répondre avec le proverbe : «Marchez et vous aurez des jambes». Personne ne connaît la force de ses talents tant qu'il ne les a pas essayés. Et l'on peut dire de l'entendement que sa force est en général plus grande qu'il le croit avant de l'exercer : c'est en avançant qu'il devient fort. Aussi, le bon remède, dans ce cas, est-il simplement de mettre l'esprit au travail et d'appliquer vigoureusement nos pensées. Il en va dans les luttes de l'esprit comme dans les guerres : quand on pense vaincre, on vainc. (*De la conduite*, § 39)¹⁸

¹⁸ William James (dans *La volonté de croire*, 1897, éd. Les Empêcheurs de tourner en rond, Paris, 2005) défend cette idée selon laquelle l'action en conformité à une croyance contribue d'une part à intégrer la croyance au sein de notre système doxastique, et d'autre part à faire en sorte que l'objet de la croyance se réalise (« La foi en un fait peut aider à créer le fait »). Chez Pascal, on trouve aussi cette invitation à agir selon les principes qui nous disposeront à croire telle ou telle chose (fragment « Infini – Rien »). Le lien entre le « faire comme si on croyait » et la croyance n'est pas « magique », instantané, mais il est le résultat d'un travail sur soi, d'un

Pour contracter les bonnes habitudes intellectuelles, il faut procéder comme en gymnastique : il faut au départ se forcer à exercer une démarche intellectuelle qui est pénible, ou en tout cas qui n'est pas naturelle¹⁹. Ce premier passage, suivi d'autres exercices dans des situations similaires, aplanit les voies, rend les passages suivants plus aisés, l'esprit s'assouplit, devient au fur et à mesure plus maniable, jusqu'à ce que le terrain soit complètement « battu », c'est-à-dire jusqu'à ce que l'on adopte l'attitude intellectuelle si aisément qu'elle est comme intégrée à notre nature²⁰. La conduite vertueuse de notre entendement passe donc par des exercices répétitifs, une pratique constante. Locke ne nie pas le côté fastidieux de la démarche. A propos du vice intellectuel de la « divagation » et du remède qu'il préconise pour développer la vertu de la « concentration », Locke indique :

Je soupçonne que ce n'est pas aussi facile à faire qu'on peut l'imaginer (...) Je dois reconnaître que jusqu'ici je n'ai pas trouvé d'autre manière de maintenir nos pensées attentives à leur affaire que de tenter autant que possible par une attention et une application fréquentes de leur donner ces qualités mêmes. (*De la conduite*, § 30)

On le voit, l'acquisition d'une vertu intellectuelle demande beaucoup d'efforts de la part du sujet. Tout un travail de conditionnement mental doit être effectué avant que l'esprit se plie à la règle épistémique choisie. Pour que le sujet ne s'essouffle pas en cours de route, il faut donc qu'il soit au préalable réellement *motivé* par la fin à atteindre. C'est à ce niveau que,

conditionnement « bête et méchant », qui implique un apprentissage forcé et une régularité d'exercice. Le chemin qui conduit à la croyance passe par des exercices simples et coutumiers (chez Pascal : prendre de l'eau bénite, dire des messes, s'agenouiller, etc). Ces actes contribuent à façonner notre « seconde nature », ils préparent notre « terre mentale » (de même qu'il faut préparer le sol avant de faire des semences). A nouveau, ce dont la volonté est la cause, ce n'est pas la croyance elle-même, mais c'est la décision de s'accoutumer à certains rituels. Le contrôle direct se fait sur le processus causal qui produit le résultat, non sur le résultat lui-même. Pour cette distinction, voir Pascal Engel (1999), « Volitionism and Voluntarism about Belief » (dans *Belief, Cognition and the Will*, Tilburg UP).

¹⁹ Ces difficultés sont atténuées pour le jeune enfant. Elles valent surtout pour l'esprit d'un « homme fait », forcé d'emprunter des routes intellectuelles inusitées.

²⁰ Locke convoque le modèle du labour, de l'aplanissement des voies, pour expliquer la formation des « habitudes de pensée ». Cette formation est similaire à la formation des « habitudes de décision pour la volonté » et des « habitudes de mouvements pour le corps » : « Et tout cela semble n'être que des suites des mouvements d'esprits animaux qui, une fois mis en route, continuent sur les traces qu'ils avaient fréquentées ; à force d'être foulées, ces traces se transforment en sentier battu, où le déplacement devient facile et pour ainsi dire naturel. Pour autant que nous puissions comprendre l'acte de penser, c'est ainsi que les idées semblent être produites dans l'esprit. » (*Essai*, II, 33, § 6).

parfois, le bât blesse : en effet, la volonté peut ne pas être orientée vers la vérité « par amour pour la seule vérité ». C'est donc elle qu'il faut corriger et éduquer, plus que l'assentiment lui-même.

Education et rééducation de notre « amour de la vérité »

Notre tâche consistera pour une grande part à un travail d'éducation à l'amour de la vérité²¹. Il s'agit de trouver un juste milieu entre deux vices : un vice par défaut et un vice par excès²². Le vice par défaut correspond à un relâchement intellectuel. Etant donné que la perspective de connaître ne motive pas vraiment le sujet, il préfère abandonner aux autres les soucis liés à la recherche de la vérité. Comme l'écrit Locke, c'est :

le défaut de ceux qui ne raisonnent pratiquement pas mais agissent et pensent d'après les exemples des autres, que ce soit parents, voisins, prêtres ou toute autre personne qu'il leur plaît de choisir et de croire, afin de s'épargner les fatigues et les embarras de penser et d'examiner par eux-mêmes. (*De la conduite*, § 3)

Cette attitude confine à la paresse intellectuelle : l'intérêt pour la vérité n'est pas assez fort pour susciter une authentique implication. C'est un vice assez répandu, que Locke qualifie de « tendance à lanterner » (*Quelques Pensées*, § 123). En effet, l'esprit vogue d'une opinion à l'autre, de manière nonchalante, adoptant la première qui passe, ou celle la plus à la mode. On change d'opinion comme on change de chapeau. Ce relâchement intellectuel témoigne d'une absence de fermeté de notre volonté. C'est l'attitude d'un esprit « décousu », « girouette », « caméléon » (*De la conduite*, § 17 et 27), qui a perdu son goût naturel pour la vérité. L'esprit est subjugué par le « prêt à penser ».

A l'opposé, on trouve le vice par excès, qui prend la forme d'une obsession intellectuelle. On pourrait s'attendre à ce que, face au relâchement intellectuel, l'esprit qui est

²¹ « Quiconque veut chercher sérieusement la vérité doit avant toutes choses concevoir de l'amour pour elle. Car celui qui ne l'aime point ne saurait se tourmenter beaucoup pour l'acquérir, ni être beaucoup en peine lorsqu'il manque de la trouver. » (IV, 19, § 1).

²² « On doit éviter les extrêmes des deux côtés et celui qui peut garder son entendement dans le juste milieu est le mieux à même de donner leur juste valeur à ses études. » (*De la conduite*, § 25).

fermement tourné vers la vérité manifeste une pugnacité féconde. Or cet acharnement est suspect. C'est le signe d'un attachement démesuré à un parti : la personne empreinte d'obsession intellectuelle n'abandonnera jamais sa conception, alors même que cette dernière est manifestement absurde. Par conséquent, le vice par défaut et le vice par excès se rejoignent : ce sont les qualités de personnes non motivées par la vérité. Dans le vice par excès, cela se manifeste par un dévouement inconditionnel à une opinion qui arrange. La personne n'est pas une authentique amoureuse de la vérité. Elle n'aime que l'apparence de la vérité, c'est-à-dire les titres et les privilèges que le fait de la posséder lui confère. Cette idolâtrie pour une opinion, ou pour une tout autre fin que la vérité, est l'expression de ce vice qu'est la paralysie intellectuelle. Locke qualifie ce tour d'esprit de « faute », de péché, voire de « prostitution de l'esprit » (*De la conduite*, § 26). Une personne rigide intellectuellement est comme absorbée et possédée par la conception sur laquelle elle s'est fixée. Loin d'être une force, l'obsession intellectuelle est donc un esclavage de l'esprit. L'esprit a des œillères. Il croit s'engager sur le long chemin pour la vérité, mais il ne fait que battre de l'air, piétiner sur place, tourner en rond. « C'est comme si on montait sur un cheval de moulin, pendant qu'il tourne sur ses pas, pour faire un voyage » (*De la conduite*, § 45). L'obsession intellectuelle maintient l'esprit en captivité, le fait mouliner et ruminer sans rien produire de nouveau.

Au contraire, le fait d'être sérieusement et sincèrement motivé par la vérité donne de la liberté et élargit l'esprit. Certes, la recherche s'effectue de manière circonspecte et intransigeante, mais par un effet de rétro-action, l'esprit est renforcé par les résultats obtenus. Il perd en raideur et gagne en sagacité et en amplitude, de la même manière que le corps acquiert de la dextérité et de la souplesse par un exercice continu.

Il est donc important de faire un usage adéquat de notre amour de la vérité : en lui donnant du souffle, en l'animant s'il est trop émoussé ; en le régulant, en l'orientant convenablement ou en assouplissant notre volonté, si cet amour est la marque d'un esprit empreint de « prévention ». Cette éducation de nos émotions cognitives – que l'on peut nommer « pédagogie » ou « méta-éthique de la croyance » – contribue à forger notre caractère intellectuel. Il s'agit d'une « méta-éthique », dans la mesure où elle étudie non pas la manière dont nous devons réguler notre assentiment, mais la manière dont nous choisissons et inculquons les normes en fonction desquelles nous devons réguler notre assentiment. L'éducation vise précisément à cultiver en nous les « tours d'esprit » qui, une fois implantés, nous disposeront naturellement à conduire notre entendement d'une manière adaptée.

Il faudra bien que tôt ou tard l'homme soit livré à lui-même et à sa propre conduite, et celui-là seul est vraiment bon, vertueux et capable, qui est tout cela *par le dedans*. Aussi faut-il commencer de bonne heure à inspirer à l'enfant les dispositions qui doivent être le résultat de son éducation, qui agiront et qui règneront sur toute sa vie : je veux dire des *habitudes qui deviennent les vrais principes de ses actes* (*Quelques pensées*, § 42, mes italiques)

La prise en compte du caractère et de l'environnement intellectuel du sujet nous encourage à inscrire la pédagogie lockienne dans le cadre de l'« épistémologie de la vertu ». Si l'éthique de la croyance envisage le sujet comme un *esprit* rationnel, qui ajuste son assentiment en fonction d'une règle épistémique valant comme un impératif, l'épistémologie de la vertu, quant à elle, prend en compte la *personne dans son ensemble et au sein de l'environnement avec lequel elle évolue*. L'éducation qu'elle a reçue, le contexte dans lequel elle se développe, constituent autant de facteurs qui dessinent son terrain psychologique et participent à la garantie de ses croyances. Nous avons affaire à une démarche *externaliste*, soucieuse de prendre en compte les facteurs extérieurs au sujet, c'est-à-dire dont le sujet n'a pas entièrement conscience, mais qui sont malgré tout déterminants pour la garantie de ses croyances²³. L'épistémologie de la vertu est soucieuse de prendre en compte les qualités épistémiques du sujet qui croit (plus que la qualité épistémique de la croyance). Ce qui importe, c'est ce qui – chez le sujet – conditionne et favorise la formation de croyances dont la vérité est garantie. Le terme de « vertu » désigne ici des pouvoirs cognitifs constitutifs de l'homme (comme la perception, la mémoire, l'introspection, la déduction), ou bien l'excellence de ces pouvoirs, voire des dispositions psychologiques particulières à un sujet, comme l'impartialité intellectuelle, la persévérance et la prudence intellectuelle, qui sont le fruit d'habitudes acquises²⁴. Quelle que soit l'extension retenue, les vertus intellectuelles sont des

²³ Le programme de l'épistémologie de la vertu a été initialement promu pour éliminer le hasard épistémique, auquel conduit la conception internaliste de la justification des croyances. Par « hasard épistémique », nous entendons les cas dans lesquels le sujet croit que *p*, il est vrai que *p*, et il a de bonnes raisons de croire que *p* (car sa croyance est justifiée d'un point de vue interne), mais la vérité de sa croyance n'est pas du tout due aux raisons invoquées par le sujet. C'est donc par le plus grand des hasards que les raisons invoquées par le sujet coïncident avec la vérité de la croyance. Il en résulte que la vérité de la croyance que *p*, bien que justifiée du point de vue du sujet (de façon internaliste), n'est pas du tout garantie. Voir l'article de E. Gettier, « Is True Justified Belief Knowledge? » (1963, traduit dans J. Dutant et P. Engel, eds., *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Vrin, Paris, 2005).

²⁴ Ces différentes lectures du concept de « vertu » sont compatibles avec le texte de Locke. Nos aptitudes et nos

processus de production doxastique qui sont fiables (elles produisent un fort taux de croyances vraies) et stables (elles sont bien implantées dans la constitution du sujet). Selon ce modèle, les croyances sont envisagées du point de vue de leur origine causale (elles sont les produits de facultés stables et fiables) et non du point de vue de leur valeur épistémique et normative.

La conduite de l'entendement en matière de religion

L'enthousiaste est celui qui n'est pas suffisamment motivé et soucieux de la vérité *pour elle-même*. Le traitement de sa déviance devra passer par une rééducation de sa volonté, qui est viciée « par un excès de prévention », et par une rééducation de son entendement, qui est vicié « par un défaut d'usage et d'exercice ». Dans le chapitre 19 du livre IV de *l'Essai* (ajouté à la quatrième édition), Locke se penche sur son cas. S'il est parti de son étude pour réfléchir ensuite à une éducation globale de l'esprit (dans *De la conduite de l'entendement*), nous avons quant à nous adopté le cheminement inverse : c'est à partir de la description générale des fautes commises par les hommes dans la conduite de leur volonté et de leur entendement, que nous pouvons dorénavant mieux cerner le profil intellectuel de l'enthousiaste.

Les vices intellectuels de l'enthousiaste

Tout d'abord, les processus psychologiques de l'enthousiaste manquent de stabilité. Locke décrit cet homme inspiré comme ayant « la cervelle échauffée », ou comme étant atteint d'une « enflure de l'imagination ». Bref, sa constitution physiologique est dérégulée :

Mais les hommes trouvant qu'une révélation immédiate est un moyen plus facile pour établir leurs opinions et pour régler leur conduite que le travail de raisonner juste ; travail pénible, ennuyeux, qui n'est pas toujours suivi d'un

talents dérivent d'habitudes, qui sont acquises sur le base du remodelage de nos pouvoirs naturels (*De la conduite*, § 4). Pour une conception large du concept de « vertu intellectuelle », qui l'assimile à un pouvoir, voir John Greco (« Virtue Epistemology », dans J. Dancy et E. Sosa, éd., *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, 1992). Pour une conception qui comprend la vertu intellectuelle comme la perfection d'un pouvoir, voir Linda Zagzebski (*Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge UP, 1996).

heureux succès ; il ne faut pas s'étonner qu'ils aient été fort sujets à prétendre avoir des révélations (...) Ainsi voyons-nous que dans tous les siècles *les hommes en qui la mélancolie a été mêlée avec la dévotion*, et dont la bonne opinion d'eux-mêmes leur a fait accroire qu'ils avaient une plus étroite familiarité avec Dieu et plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la divinité (IV, 19, § 5, mes italiques)

L'enthousiaste n'établit pas la vérité de ses opinions par un travail de la raison, « travail pénible, ennuyeux », qui réclamerait l'exercice de vertus déjà bien implantées dans sa constitution (l'endurance intellectuelle, l'impartialité). L'enthousiaste court-circuite toute démarche intellectuelle au long cours. Ses opinions ne sont que les produits des noires vapeurs de la bile... Les choses ne seraient pas si graves si ce dysfonctionnement physiologique ne finissait par se transformer en véritable « tour d'esprit ». Si la figure de l'enthousiaste inquiète tant Locke, c'est parce qu'un simple « déséquilibre des humeurs » peut muer le désir de vérité, qui est un appétit naturel en tout homme, en vice intellectuel.

Passée la description de la pathologie, le diagnostic de Locke est assez simple : l'enthousiaste prend pour une certitude objective ce qui n'est qu'une forte conviction subjective, il prend pour une immédiateté intuitive ce qui ne relève que d'une immédiateté de la fantaisie. L'enthousiaste confond l'ordre de la perception intérieure (qui se produit quand il est emporté par une illumination divine) avec l'ordre de la justification des croyances. Il prend l'immédiateté de la genèse de ses croyances pour une manière de les légitimer, mélangeant l'ordre causal de la production des croyances avec l'ordre normatif de l'apport de raisons de croire. Bref, l'enthousiaste transforme l'immédiateté psychologique en une immédiateté épistémique.

Dans la détermination des preuves de ce qu'il avance, ce n'est pas la raison mais ses passions qui le guident, en particulier son désir de voir advenir une proposition envers laquelle il a de fortes présomptions. Ce surplus d'assentiment accordé à une proposition est le symptôme de l'attachement à une doctrine, qui prend l'habit de l'amour de la vérité pour se donner une respectabilité. Ces personnes sont comme « jetées dans le moule d'un préjugé », tant et si bien que tout ce qui se présente à elles est perçu à travers le prisme de ce dernier. Leur profession d'aimer la vérité ne passe pas le test de l'épreuve empirique : ces personnes ne

respectent pas le principe fondamental à l'aune duquel s'évalue la sincérité d'un amour pour la vérité. Ce principe, qui recommande de ne juger qu'en proportion exacte de l'évidence des preuves qui sont actuellement disponibles (ou qu'en proportion de l'évidence des preuves qu'ils se souviennent avoir eues), est totalement bafoué. La balance de leur assentiment est mise en branle par leur passion. Alors que l'amour du vrai est un respect désintéressé de la vérité, il est ici activé par des inclinations, des intérêts particuliers. La volonté des enthousiastes est déviée et déviante : elle est déviée de la voie de l'évidence par une inclination corruptrice, elle est déviante car elle pousse le sujet à donner son assentiment en dépassant le poids des preuves disponibles. Elle bouscule la sage « proportionnalité » de nos facultés et incite à donner un assentiment sans commune mesure avec les preuves disponibles, ou même en l'absence de preuves. C'est donc cette volonté qu'il faut corriger et assainir. Elle s'est transformée chez eux en une obstination, une opiniâtreté, qui est totalement à rebours de l'attitude patiente et tolérante dont Locke fait la promotion, attitude qui consiste à se tenir prêt à reconsidérer un jugement si d'autres preuves se présentent, et à accepter que d'autres personnes se prononcent différemment sur la même question, lorsque celle-ci s'inscrit dans le domaine de la probabilité.

La pierre de touche de la vérité : la raison naturelle exercée

L'enthousiaste considère qu'il peut établir la vérité d'une révélation divine en quittant les sentiers de la raison, sous prétexte que la foi relèverait d'un tout autre champ. Le manque d'exercice a à ce point atrophié sa raison qu'il s'en méfie. Pourtant :

Chacun porte avec lui une pierre de touche, à condition qu'il s'en serve, pour distinguer le véritable or du clinquant, la vérité des apparences. L'usage et le bénéfice de cette pierre de touche, la raison naturelle, ne sont gâtés et gâchés que par les préjugés qu'on adopte, la présomption et le rétrécissement d'esprit. Et c'est le manque d'exercice, dans l'entier domaine de ce qui est intelligible, qui affaiblit et éteint cette noble faculté en nous. » (*De la conduite*, § 3, mes italiques)

Dans sa fièvre, l'enthousiaste est « frileux intellectuellement ». Il est comparable à « un homme emmitouflé dans son zèle » (*ibid.*). Le remède consiste à exercer à nouveau sa raison, afin de lui redonner toute sa vigueur. Locke ne cesse de marteler ce conseil : quand notre esprit est en captivité, il faut « *en toute occasion* (...) le troubler et le contrôler, faire place à des considérations nouvelles et plus sérieuses et *ne pas relâcher son effort* tant qu'on ne l'a pas tiré de son égarement » (*De la conduite*, § 45, mes italiques). Seule le pratique viendra à bout de la paralysie de l'esprit. Le remède aux vices intellectuels de l'enthousiaste passe également par une meilleure articulation des rôles respectifs de la raison et de la révélation. Locke explique que, loin d'être deux sœurs ennemies, elles entretiennent le même rapport que nos yeux et le télescope.

La *raison* est une révélation naturelle (...) et la *révélation* est la raison naturelle augmentée par un nouveau fond de découvertes émanées immédiatement de Dieu, et dont la raison établit la vérité par le témoignage et les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu ; de sorte que celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux à la fois, et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux. (IV, 18, § 4)

Ainsi, la foi (qui désigne l'assentiment accordé à une révélation, c'est-à-dire à un message non reçu par les voies naturelles que sont la sensation et la réflexion) n'est pas « autre chose qu'un assentiment fondé sur la raison la plus parfaite » (IV, 16, § 14). Bien qu'elle ne soit pas fondée sur des déductions de la raison, elle n'est pas soustraite à une estimation des preuves en présence et à une juste proportion de l'assentiment en fonction de l'analyse de ces preuves. Notre *raison*²⁵ est en quelque sorte la *clé de voûte de la conduite de notre esprit* : c'est la faculté qui *unifie* les domaines de la connaissance certaine et du jugement probable. Son rôle consiste à mettre à jour des idées moyennes qui permettent une

²⁵ A l'empirisme défendu dans sa discussion de l'origine des idées, Locke articule un « rationalisme » dans sa discussion de la nature de la connaissance et de la politique de la croyance. Le « rationalisme lockien » joue sur le double sens de « raison » : la raison comme « preuve », « fondement », « raison de croire », et la raison comme faculté de l'esprit.

perception indirecte du rapport existant entre deux idées, ou une supposition plus ou moins forte de l'existence d'un tel rapport. Quand une telle mise à jour est impossible, la raison ne se voit pas destituée de tout apport critique : au contraire, elle constitue l'étalon à l'aune duquel les vérités révélées doivent être jugées.

Ainsi, si les vérités révélées sont « selon la raison », l'assentiment est autorisé. Si elles sont « contraires à la raison », l'assentiment doit être refusé sans ménagement. Quant à ces vérités qui sont « au-dessus de la raison » (comme celles qui concernent la possibilité de ressusciter d'entre les morts), même si la raison ne peut pas se prononcer *directement* sur la probabilité de leur *contenu*, il lui reste la possibilité de les mesurer indirectement, notamment en évaluant leur *source* et leur *forme* (par exemple, en évaluant la crédibilité du témoin et la cohérence de ses dires avec l'Écriture). Même en matière de révélation directe, la raison n'est pas totalement démunie. A aucun moment elle ne s'abaisse au rôle de servante de la foi. C'est elle qui a le dernier mot, puisque c'est à elle qu'il revient d'authentifier l'origine divine du témoignage. A ce titre, les miracles (pour peu qu'ils soient nombreux, variés, reproduits en public et spectaculaires) pourront servir d'authentifiants de l'origine divine d'une révélation. Leur visibilité leur donne davantage de crédit épistémique qu'une vision intérieure ou une persuasion intime.

Locke ne nie pas que la révélation puisse compléter et assister la raison, en fournissant des propositions sur lesquelles nous ne saurions nous déterminer à partir de nos seules facultés naturelles. Mais cet apport de vérités révélées ne doit jamais se faire contre la raison et il reste soumis au verdict de la raison. C'est à la raison qu'il revient de déterminer s'il s'agit d'une révélation qui vient effectivement de Dieu ou non, « et quelle est la signification des paroles dans lesquelles elle est proposée » (IV, 18, § 8). La reconnaissance de la validité de la révélation relève en dernier ressort de la juridiction de la raison. En tant que « pierre de touche » ultime, c'est elle qui organise la mise à l'épreuve.

Dieu n'éteint point la lumière naturelle d'une personne lorsqu'il vient à éclairer son esprit d'une lumière surnaturelle. S'il veut nous porter à recevoir la vérité d'une proposition, ou il nous fait voir cette vérité par les voies ordinaires de la raison naturelle, ou bien il nous donne à connaître que c'est une vérité que son autorité nous doit faire recevoir, et il nous convainc qu'elle vient de lui, et cela par certaines marques auxquelles la raison ne saurait se méprendre. Ainsi *la*

raison doit être notre dernier juge et notre dernier guide en toute chose. » (IV, 19, § 14, mes italiques)

Si Locke reconnaît que la foi peut être un fondement de l'assentiment, reste qu'il ne peut pas s'agir d'une foi aveugle, sans fondement, car alors on pourrait se soumettre à n'importe qui dira qu'il est « l'envoyé de Dieu ». Afin que les faux prophètes passent leur chemin, à charge pour nous de placer la foi dans les bornes de la raison, « sous son contrôle protecteur »²⁶.

Conclusion

Le traitement du cas de l'enthousiaste permet à Locke de clore l'*Essai* avec une réponse à l'interrogation soulevée dans l'*Avant-propos* : que ce soit dans la pénombre de la probabilité, ou sous les feux de la lumière divine, *il ne faut se laisser conduire que par sa raison*. La question des fondements de la foi reçoit la même réponse que la question de savoir comment il faut conduire son entendement. La raison doit être notre seule boussole.

L'analyse du cas particulier de l'enthousiaste et de la manière dont les hommes en général conduisent leur entendement nous a également permis de mettre en évidence l'existence d'une « étroite solidarité entre une éthique de la croyance et une éthique de l'éducation »²⁷. Bien que l'on puisse regretter que ces deux démarches ne soient pas mieux articulées au sein d'un même texte, il n'en reste pas moins que Locke ne semble aucunement écartelé entre ces deux démarches épistémiques, pourtant couramment présentées comme radicalement différentes. La description de la manière dont nous faisons l'apprentissage de vertus intellectuelles n'est pas un simple « à côté » de sa réflexion philosophique. Ce n'est pas une excursion hors du champ normatif de l'épistémologie, excursion « malheureuse » qui conduirait le philosophe à s'aventurer sur le terrain de la « naturalisation de l'épistémologie ». Bien au contraire, les textes *De la conduite de l'entendement* et *Quelques pensées sur l'éducation* sont les compléments indispensables au livre IV de l'*Essai*. Ils en constituent le sous-bassement, ce sur quoi la normativité épistémologique est « entée ». En effet, c'est grâce à l'exercice d'un processus causal répétitif et mécanique que nous pouvons forger de nouvelles

²⁶ Pascal Taranto, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre IV, chapitre 19, « De l'enthousiasme » (éd. Ellipses, Paris, 2000, p. 37).

²⁷ Voir Roger Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?* (Paris, Vrin, 2003, p. 40).

habitudes intellectuelles et ainsi croire conformément à certaines normes. Ce n'est que si la terre mentale de notre esprit est préparée par l'acquisition de certaines dispositions intellectuelles que l'éthique de la croyance pourra ensuite se développer, et que nous pourrons croire « comme nous le devons ». Autrement dit, ce n'est que s'il est greffé sur des habitudes aux racines bien implantées, que l'accomplissement de notre devoir épistémique deviendra facile et aisé, presque instinctif. C'est donc bien « par la discipline » que l'homme peut triompher d'une volonté perverse, c'est-à-dire d'une volonté désorientée, qui n'aime plus la vérité « en tant que telle ». Cette discipline consiste non pas tant en des punitions, des châtiments²⁸, que – par des *exercices répétés* – à s'habituer à croire selon le *principe évidentialiste*.

²⁸ Sur la réserve de Locke quant aux châtiments corporels, voir *De la conduite*, § 30, *Quelques pensées*, § 43-51, 72-87.