

Une histoire de la philosophie

43 Locke sur la religion, l'éthique et la politique

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

avec quelques réflexions sur la manière dont son épistémologie s'applique aux questions de religion, d'éthique et à ses écrits politiques. Le point de convergence crucial entre son épistémologie et ces autres domaines de pensée réside peut-être dans l'évidentialisme, que nous avons souligné précédemment. Autrement dit, son insistance sur la nécessité de proportionner nos croyances aux preuves.

Cela a une incidence très nette sur sa discussion concernant la révélation et la raison, la foi et la raison, qu'il aborde précisément dans le livre quatre de son essai sur l'entendement humain, aux chapitres 18 et 19. Je le mentionne afin que vous puissiez les consulter, puisqu'ils ne figurent pas dans notre anthologie. Ces deux chapitres partent du principe que la révélation peut être considérée comme l'ajout de propositions supplémentaires à celles que nous connaissons par la seule raison.

Réfléchissez-y un instant. Votre première réaction pourrait être : oui, la connaissance, telle qu'il la conçoit, est constituée de propositions, des propositions qui incarnent des jugements, leur sujet et leur prédicat. Après tout, la connaissance découle d'idées où l'on prédique quelque chose à partir d'un sujet.

Nous avons donc parlé de la connaissance en ce sens. La révélation ajoute à cette connaissance des propositions supplémentaires qui ne sont pas accessibles par la seule raison. La révélation est donc une révélation propositionnelle.

Et votre esprit orthodoxe pourrait vous inciter à applaudir John Locke, mais il convient de noter qu'il tend à limiter sa réflexion sur la révélation divine à une simple addition de propositions. Autrement dit, l'immédiateté interpersonnelle de l'expérience religieuse n'est pas incluse dans sa définition de la révélation. Nous reviendrons plus en détail sur ce point ultérieurement.

Il semble assez hostile à ce qu'il considère comme toute révélation privée continue, telle que celles qui se manifestaient dans certaines traditions piétistes et les traditions de sainteté de l'époque, même chez Wesley. On appelait cela l'enthousiasme. Il consacre d'ailleurs un chapitre entier à s'opposer à cet enthousiasme religieux.

La raison sous-jacente, comme je l'ai dit, réside dans sa conception selon laquelle toute connaissance est propositionnelle, c'est-à-dire constituée de propositions. La révélation est donc elle-même constituée de propositions. Certaines propositions révélées peuvent également être connues par la raison, mais il est évident que si elles sont aussi connues par révélation, elles ne peuvent l'être par la seule raison.

Son argument est que les propositions conformes à la raison peuvent tout à fait être acceptées comme révélation. De même, les propositions qui dépassent la raison, sans pour autant la contredire, seraient des candidates acceptables à la révélation. En revanche, tout ce qui va à l'encontre de la raison, qui la contredit, ne saurait être une révélation.

Son argument est simplement que ce que nous savons de la création divine par la raison naturelle ne peut être contredit par ce que Dieu a révélé par révélation spéciale. Dieu ne se contredit pas. Mais, sous-jacente à cela, se trouve une sorte de critère rationnel.

Que la raison vous guide. Un critère rationnel pour l'évaluation de la révélation supposée. Admettons qu'il existe effectivement une telle révélation divine ; les propositions révélées possèdent le plus haut degré de certitude de toutes les propositions, car elles nous parviennent de Dieu avec sa certification, pour ainsi dire.

La question est de savoir comment connaître ce qui est révélé. C'est ce que la raison doit déterminer . La révélation se compose donc de propositions. La foi se définit ainsi.

La foi consiste à adhérer à des propositions en se fondant sur la crédibilité ou le témoignage de celui qui les propose. Permettez-moi de lire ici quelques courts paragraphes sur ce qu'il dit de la raison en relation avec la foi.

La raison se distingue de la foi. Je la conçois comme la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions ou des vérités auxquelles l'esprit parvient par déduction à partir des idées qu'il possède grâce à ses facultés naturelles. Autrement dit, les idées connus par sensation ou par réflexion.

La raison consiste donc à découvrir la certitude ou la probabilité des propositions déduites d'idées acquises par des moyens naturels. La foi, en revanche, est l'adhésion à toute proposition qui n'est pas établie par la raison, mais qui repose sur la croyance du proposant comme provenant de Dieu par un moyen de communication extraordinaire. Ce moyen de révéler les vérités aux hommes, nous l'appelons révélation.

La foi est donc l'adhésion à une proposition. Et là encore, on peut se demander si cela résume sa conception de la foi dans son intégralité. Il semble s'agir d'un acte purement cognitif. Or, c'est à la lumière de cette conception que s'inscrit ce qu'il appelle l'enthousiasme, la révélation privée, la révélation intérieure, telle qu'on la trouve dans la tradition quaker.

Il rejette ce genre de choses. On ne peut accepter une révélation sans raison. Donc, révélation et raison.

Or, Locke semble assez prudent dans ses propos. Il y a, à mon avis, plus de problèmes dans ce qu'il ne dit pas que dans ce qu'il dit. Mais ses propos, pris isolément, semblent ouvrir la voie à une approche de la religion indépendante de la révélation.

Ainsi, le développement du déisme au XVIII^e siècle est souvent attribué à l'influence involontaire de Locke ; autrement dit, on peut acquérir de nombreuses connaissances par la seule raison, et le déisme constitue une tentative d'élaborer une conception religieuse par le seul moyen de la raison, indépendamment de toute révélation. Le déisme trouve donc en partie ses origines chez Locke. Il faut toutefois préciser qu'avant même Locke, la religion naturelle connaissait un développement assez actif en Grande-Bretagne.

Parfois dans un contexte platonicien, mais depuis la Renaissance, elle n'a cessé de se développer. Autrement dit, la religion fondée uniquement sur la connaissance naturelle, indépendamment de toute révélation. Le déisme constituait donc, d'une part, un développement ultérieur de cette conception et, d'autre part, un développement qui semble avoir été impulsé par l'épistémologie lockéenne.

D'accord, des questions ou des commentaires ? Oui. Alors, selon Locke, le Christ et Marie étaient-ils hors du champ de la raison ? Non, voyez-vous, il accepte non seulement la possibilité de la révélation, mais aussi la révélation chrétienne, il accepte les Écritures. Son livre, **La Raisonnable du christianisme**, pourrait vous intéresser .

Il examine le christianisme à l'aide du critère rationnel que nous avons évoqué, et selon l'interprétation que l'on fait de ses propos, on peut le considérer comme un chrétien parfaitement orthodoxe. Lorsqu'il parle du Christ, il insiste bien plus sur le Christ en tant que Messie que sur le Christ incarné, deuxième personne de la Trinité. Mais un simple coup d'œil à son ouvrage suffit à révéler qu'il s'agit d'une tentative pour rassembler les propositions bibliques en un enseignement cohérent.

Il s'agit de son ouvrage intitulé « La raisonnable du christianisme ». Il a également écrit une autre œuvre sur la religion, intitulée « Lettre sur la tolérance », qui peut s'avérer utile pour mieux comprendre le contexte.

Nous sommes à la fin du XVII^e siècle, alors que l'Angleterre était en proie à la guerre civile, un conflit mêlant religion et politique. Le conflit entre catholiques et protestants en Angleterre se poursuivait tout au long du XVII^e siècle, avec Jacques II, finalement chassé du trône, comme vous vous en souvenez, lors d'une révolution pacifique en 1688. Les protestants, Guillaume et Marie, vinrent alors de Hollande pour s'emparer du trône.

La tension était donc constante. La tolérance était faible. C'est d'ailleurs durant cette période qu'a été adoptée la loi des Cinq Miles, interdisant aux dissidents, c'est-à-dire aux non-membres de l'Église d'Angleterre, de pratiquer leur culte à moins de cinq miles d'une communauté d'une certaine taille.

J'ai des souvenirs intéressants de l'importance de cela, qui remontent à mon enfance. J'ai grandi à Douvres, dans le sud-est de l'Angleterre, au sein d'une famille baptiste. Et c'était une question d'habitude, de coutume, dans cette église.

Chaque Vendredi saint, la quasi-totalité de la paroisse parcourait à pied huit ou dix kilomètres jusqu'au petit village d'Aethorn pour célébrer l'anniversaire de cette petite église qui pouvait accueillir une soixantaine ou une centaine de personnes. Des fidèles d'autres églises de toute cette partie du Kent faisaient de même, convergeant le long des rayons de la roue – Canterbury, Folkestone, Herne Bay, Margate, Ramsgate, Sandwichdale, si vous connaissez cette région – jusqu'à Aethorn. Je ne m'en étais pas rendu compte avant de me souvenir de ce qu'ils devaient faire à l'époque, avant l'édit de tolérance du XIXe siècle qui autorisait les baptistes à pratiquer leur culte dans leurs villes natales.

Voilà John Locke, à la fin du XVIIe siècle, qui défendait la tolérance religieuse. Il prônait la règle de la raison, la liberté de croyance et la liberté de pratiquer sa croyance. Oui.

Alors, quelle est l'alternative à un équilibre rationnel dans ce genre de situation conflictuelle ? Eh bien, la seule alternative à une médiation rationnelle des différends, c'est la politique de puissance. Voyez-vous, c'est ce qui se passe actuellement avec la politisation des universités dans ce pays, avec le mouvement du politiquement correct. Enfin, cela se produisait déjà autrefois, mais dans un contexte très différent.

John Locke est donc un personnage très intéressant. Très bien. La connaissance morale.

Comment son épistémologie influence-t-elle les questions d'éthique ? Eh bien, tout d'abord, comme vous l'avez déjà lu, il n'existe pas d'idées morales innées. Il n'y a pas de connaissance morale innée. Son empirisme le réfute, et son argument contre les idées innées est précis à cet égard.

John Locke réfute les arguments contre l'idée d'idées innées, notamment la diversité des croyances d'une culture à l'autre. Selon lui, toute notre connaissance morale, comme toute autre forme de connaissance, doit en fin de compte provenir de nos sens fondamentaux, la sensation et la réflexion. Mais comment cela se fait-il ? Il suggère qu'il existe trois moyens d'acquérir la connaissance morale.

L'une d'elles est la démonstration. Vous vous souvenez qu'il dit qu'il existe trois types de connaissance : par intuition, par démonstration et par sensation.

Non, pas par intuition, mais par démonstration, oui. Nous pouvons déduire la connaissance morale de notre connaissance de Dieu et de notre connaissance de nous-mêmes en tant qu'êtres rationnels. Et bien sûr, en vertu du *cogito ergo sum* de Descartes, Locke était disposé à affirmer que nous nous connaissons nous-mêmes comme des êtres rationnels.

Qui suis-je ? Un être pensant, un être rationnel. Ainsi, lorsqu'il aborde la question des droits de l'homme dans son essai sur le gouvernement civil, il cherche à définir ce qui est propre à un être rationnel, ce qui découle de notre rationalité. Il a d'ailleurs écrit un ouvrage beaucoup plus long sur ce sujet, intitulé « Essai sur la loi naturelle », qui traite des lois de la nature.

Et en cela, il défend ce type de connaissance morale. La seconde voie d'acquisition de la connaissance morale passe par la sensation et la réflexion, par l'expérience, c'est-à-dire dans la mesure où Dieu a lié la moralité à notre bonheur, de sorte qu'en pratique, le plaisir et la douleur tendent à nous guider moralement.

Et, en nous basant simplement sur les probabilités empiriques en jeu, nous arrivons à certaines conclusions quant à ce que nous ferons et ne ferons pas, ce que nous devrions faire et ne devrions pas faire. C'est un fait. La justesse, vous le remarquez, la justesse morale devient une question d'utilité pratique, de sorte que Locke, une fois de plus involontairement, ouvre la voie à l'utilitarisme, qui se développera prochainement.

Il n'est d'ailleurs pas le premier. Si l'on se réfère à Bacon et Hobbes, on se souvient qu'ils valorisaient le savoir pour son utilité pratique. Et toute la conception hobbesienne de l'éthique et de la politique reposait sur l'impératif d'éviter la guerre de tous contre tous et de rendre possibles la survie et la paix.

Le deuxième moyen d'acquérir la connaissance morale est donc la révélation biblique. La Bible nous enseigne de nombreuses choses sur la morale, et les lois morales divines qu'elle contient constituent le critère ultime, le critère suprême de ce qui est moralement juste.

Son épistémologie, ainsi que son application à la religion, aboutit donc au type d'éthique qu'il préconisait. Voyez maintenant cela également en ce qui concerne la liberté humaine. N'oublions pas que nous vivons à l'ère de la science mécaniste.

Cause, effet, mécanismes. De sorte que des gens comme Hobbes étaient devenus des déterministes convaincus. Il n'existe pas de véritable liberté de volonté ni d'action.

Descartes, en revanche, s'était efforcé de préserver la liberté humaine en faisant de l'esprit, de l'entité pensante, une exception aux mécanismes causaux de la science. Son dualisme corps-esprit est ce qui a préservé le libre arbitre. Locke suit de près Descartes sur ce point.

Il souhaite préserver la liberté. La liberté humaine. Mais il définit la liberté humaine comme la liberté d'agir conformément à son choix.

La liberté de faire ou de ne pas faire ce que je désire. La liberté d'action. La question du libre arbitre, du libre choix, est pour lui un débat stérile.

Un débat stérile. Car il mélange deux catégories. Il confond deux pouvoirs différents de la même personne.

Le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Le pouvoir de décider. Et d'autre part, le pouvoir de penser, de préférer.

Oui, nous réfléchissons et analysons nos actions. Nous avons effectivement une préférence pour une chose plutôt qu'une autre. Mais les préférences peuvent être influencées et non pas être le fruit du libre arbitre.

Les idées, la réflexion, sont elles aussi causées par ce qui se passe dans le monde des sensations. Ce n'est donc pas tant le désir, l'intention ou la volonté qui sont libres, car le désir, la volonté conative, sont fortement influencés par des idées causées, que les actions elles-mêmes. Ainsi, on est libre d'agir ou de ne pas agir lorsqu'on est capable d'agir conformément à ses désirs.

C'est quelque peu différent de Descartes. Quelque peu différent de Descartes. Il ressemble à Descartes dans la mesure où la liberté d'action est possible parce que nous sommes des êtres réfléchissants, réfléchissant à nos actions et agissant.

Mais il se distingue de Descartes en ce qu'il parle moins de liberté de la volonté que de liberté d'action. Liberté d'action. Et c'est ce qui joue un rôle crucial dans sa pensée politique.

Car ce qui est propre à l'être humain, doté en tant qu'être rationnel de liberté d'action, c'est que cette liberté lui soit accordée. Ainsi, sa conception de la liberté conduit immédiatement au développement d'une théorie des droits. Et comme vous le savez sans doute si vous avez suivi un cours d'éthique abordant la théorie des droits, il s'agit là de corrélats.

Si j'ai droit à la vie, vous devez me garantir la liberté de vivre. Si j'ai droit à la propriété, vous devez me garantir la liberté de posséder des biens. Libertés et droits sont liés, voyez-vous.

Ainsi, Locke aborde les questions de philosophie politique à partir de cette théorie de la liberté humaine. Ce qui importe ensuite, c'est ce qu'il fait dans son second traité sur le gouvernement civil.

Sa première proposition était une réponse aux opinions politiques de l'époque. La seconde est sa propre proposition constructive, qui s'appuie sur les conceptions de la connaissance morale et de la liberté que nous avons évoquées.

On le constate lorsqu'on remarque la distinction qu'il établit entre l'état de nature et la société civile. Dans l'état de nature, nous sommes des individus, chacun doté de la liberté d'agir. Dans l'état de nature, nous sommes des individus égaux en liberté et en liberté d'action.

Par conséquent, nous avons tous le même droit d'agir. Il déclare ainsi qu'à l'état de nature, nous possédons des droits naturels, et non des droits qui nous sont octroyés par une société civile .

Les droits qui nous sont conférés par une constitution ou par des lois sont des droits naturels qui nous sont inhérents en tant qu'individus, donnés par Dieu, la capacité d'agir librement. Il identifie trois de ces droits.

Le droit à la vie, le droit à la liberté d'agir. Le droit à la vie prime car il faut vivre pour pouvoir agir. Et troisièmement, le droit de propriété.

Bien qu'il prenne soin de préciser que le droit de propriété n'est pas illimité, Locke est parfois tenu responsable de tous les problèmes engendrés par la libre entreprise en raison de son insistance sur ce droit. La lecture de son second traité sur le gouvernement civil révèle qu'il aborde ce sujet dans le contexte de la colonisation des Amériques.

Il soutient que ceux qui défrichent des terres pour s'y installer ont droit au fruit de leur travail et aux produits qu'elles portent, à condition de ne prendre que ce qui leur suffit, ainsi qu'à leurs proches, et d'en laisser suffisamment pour les autres. Plutôt intéressant. John Locke prônait le principe de « laisser assez pour les autres ».

Ce qui est loin des droits d'acquisition illimités prônés par certains auteurs contemporains comme Robert Nozick à Harvard dans son ouvrage **Anarchie, État et Utopie**, si vous connaissez cette littérature. John Locke a donc défendu le droit de propriété. À mesure qu'il développe sa conception de l'état de nature, il apparaît

clairement qu'il s'agit là de sa propre interprétation du principe de création dont il avait conscience dans son héritage puritain.

Le mandat de création implique que, lorsqu'on s'installe sur des terres vierges, on a la responsabilité de les soumettre et d'en exercer une domination, de les gérer, mais en prenant ce qui nous revient et en laissant suffisamment pour les autres. C'est le mandat de gestion responsable. Donc, il propose une théorie des droits naturels, une sorte de droit naturel, un droit naturel qui, je crois, relève davantage de la tradition stoïcienne, adaptée aux êtres rationnels, que de la tradition thomiste, où l'on trouve une téléologie et certaines inclinations naturelles, etc.

Or, le point essentiel est que, dans l'état de nature, nous possédons ces droits. Posséder un droit, c'est aussi avoir le droit de le faire valoir et de le défendre, de résister à toute tentative visant à nous en priver.

Ainsi, à l'état de nature, il existe le droit de résister à toute atteinte violente à sa vie. Il existe le besoin de résister aux tentatives de privation de liberté et d'asservissement. Et il existe le droit de résister aux tentatives de spoliation de ses biens, de résister au voleur.

C'est donc dans ce contexte qu'il parle des droits inaliénables. La société civile naît de ce besoin. La société civile est un arrangement contractuel.

Un accord contractuel qui soumet nos vies communes à la règle de la raison afin de préserver et de renforcer nos droits naturels. Afin de garantir la justice. Afin d'assurer que les besoins des personnes soient satisfaits pour qu'elles puissent exercer pleinement leurs droits.

Maintenant, le civil La société englobe alors toutes sortes de relations contractuelles. Cela inclut le mariage, qu'il conçoit comme une relation contractuelle soumise à la règle de la raison. Cela inclut la relation maître-serviteur, où, à son époque, je suppose, il entendait autant l'apprentissage que le travail salarié.

Cela inclut également le corps politique, tel que nous le concevons aujourd'hui. Il s'agit là de relations contractuelles. Il propose donc une base contractualiste pour la société et l'éthique sociale.

Un fondement contractuel pour le gouvernement. Évidemment, cela diffère considérablement des droits du monarque féodal et du droit divin des rois, mais il s'agit d'un arrangement contractuel très différent de celui que l'on trouve chez Thomas Hobbes, où c'est par crainte pour sa vie que l'on renonce à tous ses droits. Chez Locke, il ne s'agit pas de céder ses droits au monarque.

Il s'agit pour le monarque de préserver et de renforcer ces droits. C'est un système très différent. Il souhaitait donc un gouvernement constitutionnel, un gouvernement avec des contre-pouvoirs constitutionnels, une séparation des pouvoirs, des limites morales au pouvoir du souverain, des limites morales à l'usage de la force en temps de guerre, de révolution, etc.

Il s'agit donc d'une théorie politique qu'il élabore en appliquant une théorie des droits naturels. Voilà, je crois, tout ce qu'il nous faut dire sur Locke. Tu vois la cohérence, la continuité de l'ensemble ? Ryan ? Je m'interroge sur la façon dont il concilie sa conception d' une morale révélée avec son conceptualisme.

Autrement dit, il semble que si une morale révélée existe, elle doit se situer en dehors de notre propre esprit, en quelque sorte, au-delà des idées que nous nous en faisons. Oui. La question est donc : quelles sont nos idées de la morale ? Voyez-vous, dans le cadre du réalisme médiéval classique sur les universaux, les idées de la morale se rapportent à des universaux réels, des entités métaphysiques qui agissent soit dans la nature, soit sont transcendantes au sens platonicien du terme.

Pour un conceptualiste, vos idées, vos concepts, peuvent être des idées issues des idées de Dieu. Vous comprenez ? Mais alors, ne seraient-elles pas réelles et extérieures à Dieu ? Oh non, mais les idées ne sont pas réelles au sens où les universaux le sont. Vous voyez ? Le conceptualiste admet que Dieu a des idées.

Dieu possède des concepts généraux, des concepts universels en ce sens. Ainsi, ce que fait finalement le conceptualiste, et cela est évident, je crois, chez Abélard au Moyen Âge, c'est se demander : par quels moyens pouvons-nous connaître la pensée de Dieu à ce sujet ? Les moyens de connaissance morale de Locke se réduisent donc à trois voies permettant d'appréhender la conception divine de la moralité humaine, ce qu'elle devrait être.

La première déduction se fait à partir de ce que signifie être un être rationnel. Dieu nous a créés êtres rationnels. Qu'est-ce que cela implique ? La seconde découle de l'expérience acquise au cours de la vie.

Dieu a créé la vie pour qu'elle fonctionne ainsi. Qu'apprenons-nous au cours de notre existence ? Une sorte de loi morale commune qui se révèle. Et puis, il y a la révélation.

Voici trois manières d'appréhender la pensée de Dieu. Il est très clair que la voie empirique, fondée sur l'expérience, n'offre qu'un certain degré de probabilité. La plus sûre des trois est la révélation.

Je ne crois donc pas qu'il y ait d'incompatibilité entre un conceptualiste et celui qui affirme que nous pouvons connaître les pensées de Dieu. Le conceptualiste nie

simplement l'existence de formes réelles indépendantes, d'universaux au sens grec du terme. Qu'en est-il d'Augustin, à ce sujet ? N'avez-vous pas dit qu'il les considérait comme des idées de l'esprit divin ? Oui, mais ce sont aussi des principes réels qui agissent dans la nature, les rationes seminales.

Vous voyez, les formes éternelles, les rationes éternelles, les formes éternelles dans l'esprit de Dieu sont des préconceptions divines. Mais les rationes dans la nature sont des formes. Oui, donc Augustin est réaliste.

Thomas d'Aquin, de même, pour la même raison. David ? J'hésitais à poser cette question à propos de Thomas d'Aquin car, en lisant Locke, je ne savais pas pourquoi, mais son nom me revenait sans cesse à l'esprit. Oui.

Sont-ils totalement différents ou similaires ? Voyez-vous, je viens de dire qu'Aquinas est réaliste. Oui, un réaliste modéré en ce qui concerne les universaux. Car il pense qu'il existe des principes universaux, d'une certaine nature, qui sous-tendent le fait d'être un individu, d'être humain, d'être biologiquement un animal, d'être un être physique tout court.

Des principes réels à l'œuvre. Pas seulement de la matière soumise à des processus. Mais un principe métaphysique inhérent et intrinsèque qui la rend ainsi.

Vous voyez. Locke ne parle pas ainsi. Lorsqu'il évoque les droits naturels et le droit naturel, il parle de ce qui est logiquement implicite dans la caractéristique générale, l'essence même de l'être humain.

Et l'essence n'est qu'un concept, souvenez-vous. L'essence de l'être humain, c'est que nous sommes des êtres rationnels. Vous me suivez ? Thomas d'Aquin n'a-t-il pas dit aussi qu'en observant la nature, nous pourrions... Oui.

Oui, mais voyez-vous, Thomas d'Aquin, en tant qu'aristotélicien, envisage la nature différemment de Locke, qui n'est pas aristotélicien. Quand Thomas d'Aquin étudie la nature, selon l'épistémologie aristotélicienne, il cherche à extraire de l'expérience cumulée d'une espèce la nature de l'essence réelle qui y est à l'œuvre, de la forme réelle qui y est à l'œuvre.

Locke parle d'idées abstraites. Remarquez qu'il s'agit d'abstraire de toutes les idées simples que nous possédons, de ce qu'elles ont en commun. C'est plutôt une idée générale, une idée générale abstraite.

La forme n'est pas une généralisation, voyez-vous. Ce n'est pas simplement un point commun. C'est une entité réelle.

Et ce que Locke recherche, ce sont simplement les points communs. Oui, il y a donc une nuance subtile. Mais, comme vous vous en souvenez peut-être, la différence entre Thomas d'Aquin et le conceptualisme n'est pas si grande.

Souvenez-vous de l'ambiguïté et de l'hésitation lorsqu'il tente d'établir cette distinction. D'accord, autre chose ? Oui, Janelle. Pouvez-vous définir le conceptualisme comme une philosophie politique ? Il parle de liberté, de pouvoir d'agir, par opposition au pouvoir de penser ou de préférer.

Il me semble qu'il accorde plus d'importance au pouvoir d'agir qu'au pouvoir de penser. Or, c'est sur ce dernier que repose une grande partie des droits américains. Je ne suis pas certain que le droit d'agir soit plus réel que le droit de penser.

Vous voyez, le postulat de base de toute son éthique, y compris de sa théorie politique, est que nous sommes des êtres rationnels. Je pense, donc j'existe. Il le répète sans cesse.

Et si le postulat de base est que nous sommes des êtres rationnels, il vaut mieux que ce soit vrai. Rien ne vaut plus vrai que cela. Vous voyez.

Le fait que nous ayons le pouvoir d'agir n'est important que parce que nous sommes des êtres rationnels. Si nous n'avions pas la liberté d'agir, notre rationalité n'aurait pas autant d'importance à ses yeux, je pense. Oui.

Le but de la réflexion est de pouvoir agir. C'est du moins ce que pensaient Bacon et Hobbes. Pour revenir à ce que nous disions sur les idées, nous avons évoqué des idées simples, complexes et abstraites.

Je me demandais, tout d'abord, si les idées abstraites sont une forme d'idées complexes ? Oui. Il aborde effectivement les idées abstraites au début, dans une section consacrée aux idées complexes. Mais il y revient plus tard, vous vous souvenez, dans une section traitant de la philosophie du langage.

Autrement dit, il est parfaitement conscient qu'une idée abstraite ne se résume pas à une simple généralisation empirique. Voyez-vous, lorsque j'affirme que l'être humain est un être rationnel, je ne me contente pas de dire que tous les humains pensent.

Vous voyez. Et pour reprendre ses termes, c'est l'essence même de l'être humain. Comment accéder à cette essence ? Voyez-vous.

Eh bien, c'est une caractéristique essentielle que nous avons conceptualisée. Et c'est dans la conceptualisation de cette caractéristique essentielle que nous obtenons cette abstraction. Oui.

Car la notion de caractéristique essentielle est une idée très abstraite. Essayons de la formuler ainsi : pour Thomas d'Aquin, il s'agit d'abstraire quelque chose de non empirique issu de l'expérience.

Pour Locke, on pense de manière abstraite à quelque chose qui est empiriquement observable dans des cas particuliers . J'ai remarqué que vous vous répétiez ces mots. Permettez-moi de les reformuler.

Chez Thomas d'Aquin, on pense de manière abstraite à quelque chose qui n'est pas observable empiriquement. À savoir, le principe universel. Chez Locke, on pense de manière abstraite à quelque chose qui est observable empiriquement dans des cas particuliers .

Mais il faut y réfléchir en faisant abstraction de toutes les particularités. Oui. Je crois que c'est ce qui se rapproche le plus de leur façon d'en parler.

Oui, oui. Il le dirait très vite. Il le dit très vite.

Eh bien, je pense qu'il voudrait dire qu'il n'y a rien dans la Bible qui soit contraire à la raison. Qu'est-ce que cela pourrait être ? Oh, si quelqu'un prétendait avoir reçu une révélation divine selon laquelle Jésus n'était pas le Fils de Dieu. Voyez-vous, ce serait une révélation qui contredit une autre révélation, n'est-ce pas ? Une révélation contradictoire.

Bon, je vais réessayer. S'il avait reçu une révélation divine selon laquelle les lois de la logique sont invalides, alors toute vérité biblique l'est aussi.

Oui, il semble dire que tout enseignement biblique est soit conforme à la révélation, soit la dépasse, mais ne la contredit pas. Ai-je dit « révélation » ? Oubliez ça. Tout enseignement biblique est soit conforme à la raison, soit la dépasse , mais ne la contredit pas.

Oui. Je crois que c'est là qu'intervient John Locke. Du moins, cela ne doit pas contredire les conclusions établies.

Oui, voyez-vous, et c'est ce qui, d'une certaine manière, accentue la tension entre science et religion telle qu'elle se manifestera au XIXe siècle. Ceux d'entre vous qui ont lu des ouvrages historiques sur cette période, comme ceux de Mark Knoll, savent qu'il évoque, comme tout historien, l'idéal baconien en science, c'est-à-dire une science empirique purement objective. Cet idéal était accepté au XVIIIe siècle non seulement par Locke, mais aussi par les réalistes écossais dont nous parlerons plus loin. Ainsi, les réalistes écossais, qui ont exercé une telle influence sur la pensée chrétienne en Grande-Bretagne et dans notre pays au XIXe siècle, défendaient ce que

nous appelons aujourd'hui le réalisme scientifique : une conception réaliste de la science.

Il y a donc naturellement un conflit entre les affirmations de vérité de la science, comprises de manière réaliste, et celles de la religion, également comprises de manière réaliste. Vous vous demandez peut-être comment comprendre la science autrement ? La science, en s'exprimant de manière réaliste, ne parle que des apparences, car la réalité ultime n'est pas de nature matérielle, mais mentale. Aujourd'hui encore, la controverse entre réalisme et anti-réalisme persiste en philosophie des sciences.

Si vous suivez un tant soit peu le mouvement créationniste, souvenez-vous de la controverse sur l'évolution. Ce mouvement, d'après ce que j'ai lu (je ne le suis pas de près), prône un réalisme très absolu vis-à-vis de la science. Ils ne disent pas que la science ne nous renseigne pas sur la réalité, mais que la « vraie science » le fait. Or, la théorie de l'évolution n'est pas la « vraie science », contrairement à la théorie créationniste. On se retrouve donc face à un conflit entre deux interprétations réalistes de la science : laquelle est la bonne ?

D'autres affirment que la science ne nous renseigne que sur certaines conditions opérationnelles dans lesquelles des conséquences ultérieures sont observables. Par conséquent, la science ne peut pas nous éclairer sur la nature de la réalité, notamment en ce qui concerne le passé. Il n'y a donc pas de conflit.

D'autres diront encore : « Attendez une minute, la science n'est pas si objective de toute façon. Elle tente peut-être de nous éclairer sur la réalité, mais toutes sortes de présuppositions sont à l'œuvre dans la démarche scientifique. » S'appuyant sur la révolution kuhnienne, c'est-à-dire la structure des révolutions scientifiques, on peut affirmer que si la science a pour but de nous informer sur la réalité, son propos est bien plus ambigu que ce que les scientifiques eux-mêmes reconnaissent souvent. Je me demande quel était le problème de Lark avec l'enthousiasme wesleyen et religieux.

Oui, il semble croire que les passionnés considèrent comme des révélations des intuitions privées, impossibles à vérifier. Mais tout cela par la raison. Elles ne se prêtent pas à une vérification rationnelle car elles sont privées.

Ces informations ne sont pas publiques. Je lisais hier un article de Sarah Miles paru dans le dernier numéro de Perspectives, la revue de l'American Scientific Affiliation. Il me semble que c'est le numéro de décembre.

Janvier, pensez-vous, est le dernier numéro ? Non. En fait, cet article était dans le numéro de décembre. L'auteure y aborde le débat entre science et théologie tel qu'il

existait au XVIIIe siècle, et consacre une dernière partie aux fervents défenseurs de cette question, notamment Wesley.

Voyez cela. Quelles autres conséquences peut-on observer ? La science ne peut donc pas vous renseigner sur la nature de la réalité, notamment en ce qui concerne le passé, etc.

Il n'y a donc pas de conflit. D'autres diront : « Attendez une minute, la science n'est pas si objective que ça. Elle tente peut-être de nous éclairer sur la réalité, mais la démarche scientifique est entachée de nombreux présupposés. » S'appuyant sur la révolution kuhnienne, c'est-à-dire la structure des révolutions scientifiques, on peut affirmer que si la science a pour ambition de nous informer sur la réalité, son propos est bien plus ambigu que ce que les scientifiques eux-mêmes reconnaissent souvent.

Je me demande ce qui posait problème à Lark avec l'enthousiasme des wesleyens. Il semble croire que ces enthousiastes considèrent comme des révélations des intuitions privées, absolument impossibles à vérifier par la raison. En effet, elles échappent à toute vérification rationnelle car elles sont privées.

Ces informations ne sont pas publiques. Je lisais hier un article de Sarah Miles paru dans le dernier numéro de Perspectives, la revue de l'American Scientific Affiliation. Il me semble que c'est le numéro de décembre.

Janvier, pensez-vous, est le dernier numéro ? Non. En fait, c'était dans le numéro de décembre. Elle y parle du débat entre science et théologie tel qu'il existait au XVIIIe siècle, et consacre une dernière partie aux enthousiastes, et plus particulièrement à Wesley.

Voyez ça. Ça se passe de commentaires. Je pense que ce qu'il y a à dire, c'est sur le caractère provisoire de la science, sur le fait qu'elle évolue constamment, sur le fait qu'elle n'est plus cette chose objective et empiriquement certaine qu'on croyait à l'époque de Lark .

Vous comprenez ? Il y a aussi des problèmes à prendre en compte, des questions herméneutiques bien plus complexes qu'on ne le pensait à l'époque de Locke. Je crois donc que Locke a bien commencé, mais qu'il n'a pas saisi toute la complexité des problèmes en jeu. Et je ne pense pas que cette complexité, dans l'interprétation de la nature et de la révélation, ait pu apparaître aussi clairement avant que l'accent mis sur la subjectivité humaine en science et dans l'interprétation des textes ne soit mis en lumière, comme c'est le cas au XXe siècle. C'est pourquoi les théories de l'interprétation sont si cruciales.

Esther ? Elle est mentionnée chez Locke, vous voulez dire ? Non. Je ne crois pas qu'il l'aborde. Il n'écrit pas d'apologétique.

Parce que, enfin, il affirme que c'est une source de révélation. Oui, oui. Je me demande, si Locke ne fournit aucun argument en faveur de l'idée que la Bible est une révélation, comment un partisan de Locke pourrait-il la défendre ? Et je pense qu'un partisan de Locke pourrait le faire d'au moins deux manières.

Premièrement, admettons que nous ayons démontré l'existence d'un Dieu, une divinité personnelle et rationnelle capable de se révéler à elle-même, alors la possibilité, la plausibilité d'une révélation demeure. Il faut donc examiner les affirmations de révélation. Comment évaluer ces affirmations, selon vous ? Eh bien, si le contenu d'une révélation contredit la raison, cela constitue un argument négatif.

Si cela est conforme à la raison, voire si cela la dépasse, cela reste acceptable et viable. Peut-on renforcer les probabilités ? Qu'en est-il des points de convergence, des justifications rationnelles possibles ? L'apologétique britannique issue de l'époque lockéenne a développé une approche empirique, comme je l'ai mentionné précédemment. Il s'agissait donc de trouver dans les Écritures des passages pouvant être confirmés par des preuves historiques.

Et ainsi de suite. Autrement dit, il s'agit de tenter de vérifier la véracité des Écritures. Cela peut se faire par des preuves historiques, ou par une argumentation fondée sur la vraisemblance, en démontrant la cohérence et la constance du texte .

À la fin du XIXe siècle, une procédure supplémentaire s'est développée pour tenter d'éviter une circularité implicite . Si c'est une révélation, alors c'est forcément vrai. Si c'est vrai, alors c'est forcément une révélation.

Non, cela ne le prouve pas. Cela confirme la conséquence, voyez-vous. Et pour éviter ce raisonnement circulaire, on a dit : « Or, une chose que la Bible affirme concerne Jésus-Christ, qui prétend dire la vérité. »

Il ne s'agit pas nécessairement d'affirmer une divinité à ce stade, mais de prétendre dire la vérité. Dès lors, il convient d'évaluer s'il dit la vérité sur lui-même. Si tel est le cas, et s'il reconnaît l'autorité de la révélation, alors l'existence d'une révélation est au moins possible, plausible. Il faut donc examiner les prétentions à la révélation.

Comment évalue-t-on les affirmations de révélation, selon vous ? Eh bien, si le contenu d'une révélation contredit la raison, cela compte pour un argument négatif. S'il est conforme à la raison, même s'il la dépasse, cela la rend acceptable, plausible. Peut-on renforcer les probabilités ? Qu'en est-il des points de convergence, des justifications rationnelles possibles ? Et l'apologétique britannique issue de l'époque lockéenne a adopté une approche empirique, dont j'ai parlé précédemment.

L'objectif serait donc de trouver dans les Écritures des passages qui pourraient être confirmés par des preuves historiques , et ainsi de suite. Autrement dit, il s'agirait de vérifier la véracité des Écritures. Cela pourrait se faire par le biais de preuves historiques, ou par une argumentation fondée sur la vraisemblance , en démontrant la cohérence du texte .

À la fin du XIXe siècle, une procédure supplémentaire s'est développée pour tenter d'éviter une circularité implicite . Si c'est une révélation, alors c'est forcément vrai. Si c'est vrai, alors c'est forcément une révélation.

Non, cela ne le prouve pas. Cela confirme la conséquence. Et pour éviter ce raisonnement circulaire, on a dit : « Or, une chose est sûre : la Bible affirme la divinité à ce stade précis. »

Il prétend dire la vérité. Dès lors, à la lumière de cette affirmation, il convient d'évaluer s'il dit la vérité sur lui-même. Si tel est le cas, et s'il reconnaît l'autorité, l'autorité révélée des Écritures, alors en acceptant son autorité, vous acceptez également l'autorité des Écritures. Voilà un argument développé par le théologien de Princeton, B.B. Warfield.

La question de savoir si cela est suffisant fait l'objet de débats. Mais fondamentalement, l'influence de Locke sur l'apologétique s'est orientée vers une approche fondée sur les preuves. Comment justifier la croyance que l'Écriture est bien une révélation divine ? Quelles sont les preuves ? Telle est sa question.

Dernière question. Je ne vois pas d' endroit précis où il en parle. Il faudrait que je vérifie la pertinence du christianisme.

Mais je peux avancer cette hypothèse, compte tenu de la tradition dont il est issu : l'effet de la chute ne porte pas tant sur les lois de la pensée que sur notre capacité à nous y conformer. Non pas sur les lois de la pensée, cela ne nous concerne pas.

Mais cela dépend de notre volonté, de notre capacité émotionnelle et morale à respecter les lois de la pensée. Les préjugés, l'aveuglement, etc. Eh bien, il va falloir arrêter.

Quelqu'un d'autre essaie d'entrer.