



HAL
open science

La double défense de Locke dans la Lettre sur la tolérance

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. La double défense de Locke dans la Lettre sur la tolérance. Q/W/E/R/T/Y, 1998, 8, pp.241-253. halshs-03825092

HAL Id: halshs-03825092

<https://shs.hal.science/halshs-03825092v1>

Submitted on 21 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brouillon de

JAFFRO, Laurent, « La double défense de Locke dans la *Lettre sur la tolérance* », *Q/W/E/R/T/Y*, 8, 1998. Publications de l'Université de Pau, p. 241-253. ISSN : 1169-2111.

La double défense de Locke dans la *Lettre sur la tolérance*

L'Assemblée correction silencieuse issue des États généraux élabore en 1789 la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui ouvrira la Constitution de 1791. Les discussions sont vives sur la question religieuse. On sait que les droits de l'homme s'affranchissent de toute référence véritable à une loi naturelle, entendue comme une loi divine ; néanmoins, la Déclaration est faite « en présence et sous les auspices de l'Être suprême ». Cette formule est un compromis entre les partisans du catholicisme – le clergé voulait qu'il soit religion d'État –, les partisans d'autres religions – le compromis est en quelque sorte à leur profit –, et les esprits libres. Mirabeau est un des rédacteurs du préambule de la Constitution et lutte contre ceux qui voudraient maintenir le catholicisme comme religion d'État, même accompagné d'un régime de tolérance. À cette occasion, Mirabeau fait une observation très perspicace sur la notion de tolérance, qui nous montre à quel point nous ne devons pas la confondre avec l'affirmation simple et directe de la liberté de croyance et de religion : « La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré que le mot *tolérance*, qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer »¹. Et l'article 10 de la Déclaration n'a pas satisfait Mirabeau, parce qu'il présente la liberté religieuse comme négative et précaire : « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Mirabeau a parfaitement compris la différence entre la liberté de croyance, qui est un droit *de l'individu*, et la tolérance qui est la décision *d'un pouvoir*. Qui tolère *pourrait* ne pas tolérer. La tolérance est la suspension de la persécution et n'offre pas plus de garanties. Certes, les défenseurs de la tolérance, notamment Bayle, ont en réalité défendu beaucoup plus que la tolérance, les droits de la conscience. Mais la manière dont la tolérance s'est

1. Cité par J. Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, GF-Flammarion, 1970, p. 24.

développée à l'âge classique montre qu'elle peut être instituée sous une forme dont une interprétation beaucoup plus réduite suffit à rendre compte. Ses promoteurs défendaient beaucoup plus que la suspension de la persécution, mais ils n'osaient pas nécessairement l'avouer. Les États tolérants, comme l'Angleterre d'après la Glorieuse Révolution, développaient des formes de tolérance qui n'étaient pas nécessairement justifiées par un droit de l'individu tel que l'entend Mirabeau. La tolérance est donc octroyée, accordée d'en haut ; elle rend possible une coexistence des croyances et une certaine réciprocité entre les individus, mais elle-même ne repose pas sur une relation de réciprocité avec les individus. Elle est une autolimitation du pouvoir politique plutôt qu'une affirmation positive d'un « droit liberté ». Elle reste une faveur du prince. La laïcité instituée en France à partir des années 1880 et surtout en 1905 est beaucoup plus. Elle est également un dispositif d'État plutôt qu'un droit de l'individu, mais elle *s'impose* en premier lieu à l'État lui-même : la République ne reconnaît et ne subventionne aucun culte, elle est elle-même laïque. La tolérance peut s'accommoder de ce que l'État, au contraire, ait d'une certaine manière ses opinions propres – et c'est le cas avec le lien organique entre l'Église anglicane et l'État.

On peut même imaginer une monarchie absolue, mais tolérante – et Bayle précisément défendait à la fois l'absolutisme de droit divin (dans l'*Avis aux Réfugiés*) et la tolérance (dans son *Commentaire philosophique*²). Cependant d'autres défenseurs de la tolérance, et en particulier Locke, mobilisent des arguments qui impliquent une tout autre conception politique. Il y a même un lien théorique très étroit, non entre la question de la tolérance en tant que telle et le libéralisme politique, mais entre certains arguments des défenseurs de la tolérance et le libéralisme politique. La conférence de Benjamin Constant, *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819) clôt l'histoire moderne de la tolérance et ouvre son histoire contemporaine, parce qu'elle définit un cadre général dans lequel une certaine argumentation en faveur de la tolérance a pu se développer. Ce cadre est celui de ce qu'on appelle, de manière imprécise, l'individualisme. C'est dans ce cadre que s'est développée une transformation de la compréhension de la tolérance, depuis la tolérance octroyée jusqu'à

2. *Commentaire philosophique...*, éd. J. M. Gros; sous le titre *De la Tolérance*, Paris, Presses Pocket, 1992.

l'indifférence contemporaine³. Cette transformation doit être mise en rapport avec la transformation des arguments en faveur de la tolérance, depuis les arguments politiques et prudentiels jusqu'aux arguments qui font de la tolérance une vertu – le respect des personnes – et surtout, au-delà, vers les pseudo-arguments relativistes – par exemple avec le problème contemporain du « multiculturalisme » qui suppose que les groupes aient des droits comparables à ceux des individus⁴.

La notion de tolérance est à la limite de la philosophie morale et de la philosophie politique. Plus exactement, et pour ne pas trop présupposer un découpage rigide de la philosophie, la question de la tolérance concerne la manière dont, dans la communauté politique, les croyances et les valeurs, et même certaines conduites extérieures – car les croyances ne sont pas de simples états internes, mais engagent aussi des comportements – peuvent exister et co-exister, pas seulement entre elles, mais aussi avec un pouvoir commun. La question morale est du style : qu'est-ce que le bien, où est-il ? Ou : que dois-je faire, et en particulier comment dois-je me conduire à l'égard d'autrui ? La question de la tolérance porte plutôt sur la manière dont diverses conceptions du bien peuvent coexister, ou dont diverses libertés peuvent se rapporter les unes aux autres. C'est donc la question *politique* de ce qu'il peut advenir de la pluralité morale dans une communauté.

On objectera que la politique est elle-même morale, dans la mesure où elle engage une conception du bien-vivre, pour parler comme Aristote. Mais c'est inexact. Même dans la philosophie qui rapporte le plus étroitement la politique à la morale, comme dans la tradition aristotélicienne – alors que dans la conception moderne, inaugurée par Machiavel, il y a un certain divorce entre morale et politique⁵ –, la politique et la morale ne sont pas sur le même plan. La fin de la politique, c'est un « vivre ensemble » qui est bien la vie bonne, mais la politique mobilise la loi, le *nomos*, c'est-à-dire la convention, qui est autre chose que la vertu. Il est vrai que, dans cette tradition, le problème de la coexistence des croyances et des valeurs n'est même pas posé, parce que toute l'existence est orientée vers une fin à laquelle l'État contribue par

3. Sur ce point, voir J. Dunn, « L'exigence de la liberté de conscience : liberté de parole, liberté de pensée, liberté de culte ? », *Philosophie*, n° 37 (hiver 93), p. 64-88.

4. Voir Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Champs-Flammarion, 1997.

5 Comme Bayle le souligne dans l'article Machiavel de son *Dictionnaire*, remarque E : « Il faut par une malheureuse et funeste nécessité que la politique s'élève au dessus de la morale ».

une éducation, mais le domaine de la politique a quelque chose de spécifique : il suppose des institutions et des conventions, et non des dispositions et des vertus. Si tous étaient vertueux, l'institution politique et l'éducation ne seraient même pas nécessaires. Même dans cette théorie qui rapporte étroitement politique et morale, et qui ignore la question de la tolérance, les deux domaines ne sont pas exactement sur le même plan.

Cependant la question de la tolérance ne peut apparaître que dans une situation historique où la différence entre morale et politique est très marquée. Il y a d'un côté les conceptions et valeurs que supportent les individus, et de l'autre une institution, l'État, qui doit assurer leur coexistence. Pourquoi la question se pose-t-elle ? S'il ne va pas de soi que diverses conceptions du bien puissent coexister, c'est que nous avons une expérience, plusieurs même : celles de la persécution, du prosélytisme, du fanatisme, du dogmatisme. Faut-il s'étonner de la diversité des conceptions du bien ? La diversité des conceptions du bien et des croyances, en particulier religieuses, n'est certes pas étonnante. Ce qu'est une vie bonne n'apparaît pas dans une évidence sans contestation. C'est le propre de la situation humaine que de rencontrer la difficulté d'une indétermination de ce qu'est la vie bonne. On estime même que cette inquiétude est un élément essentiel de la vie morale. Mais si la diversité des conceptions du bien est comme inévitable, on rencontre la difficulté supplémentaire du relativisme. La tolérance serait seulement un *modus vivendi* entre les diverses croyances et valeurs, faute d'une illumination univoque. Cette manière de voir est dangereuse. Il faudra bien distinguer la question de la tolérance de toute affirmation du relativisme des valeurs. C'est un des points les plus intéressants dans la théorie lockienne de la tolérance. Reconnaître que ma conviction ne peut pas être imposée à autrui, ce n'est pas nécessairement admettre que toute conviction est affaire de point de vue. C'est une considération sur la manière dont on peut avoir une conviction, mais non sur la valeur d'une conviction. Un enjeu important est de montrer que la conscience de la nécessité de la tolérance n'implique pas le relativisme moral.

Locke s'était réfugié dans les Provinces-Unies en 1683, à la suite de l'exécution de nombreux dissidents et de leurs défenseurs qui s'étaient révoltés contre l'uniformité religieuse qu'avait entraînée le Code de Clarendon. La lettre est rédigée en 1685-1686 et son texte latin paraît anonymement en 1689 en Hollande, à Gouda. Entre-temps, en 1688, Locke a regagné l'Angleterre qui vient de connaître la Glorieuse Révolution. La

Lettre est dédiée – mais par le moyen cryptique d’un sigle – au théologien arminien Philippe Van Limborch. Une traduction anglaise par William Popple paraît en novembre 1689 à Londres ; le nom de l’auteur n’est toujours pas mentionné. Locke pratique dans la *Lettre* une tactique de double défense. Deux argumentations paraissent constamment juxtaposées : l’une passe par la position de la question *qu’est-ce que l’Église de Jésus-Christ ?* et l’autre par la position de la question *qu’est-ce qu’une communauté politique ?* Plus généralement, la défense de la tolérance emprunte deux voies, l’une qui prend le point de vue religieux – celui d’un chrétien libéral –, l’autre qui adopte le point de vue politique – celui de l’auteur du *Second Traité du gouvernement*. Tout le problème, pour nous, est de déterminer si ces arguments ou ces points de vue, apparemment juxtaposés, non seulement suffisent à remplir le programme de défense de la tolérance, mais aussi et surtout s’ils sont compatibles. Passer d’une argumentation religieuse à une argumentation politique, et inversement, est-ce *compléter* l’une par l’autre ou *abandonner* l’une pour l’autre ? Les deux points de vue peuvent-ils être adoptés en même temps ? Si ce n’était pas le cas, il conviendrait de conclure que, dans la *Lettre sur la tolérance*, les deux défenses ne sont pas véritablement juxtaposées, mais plutôt croisées : Locke ne pourrait soutenir l’une qu’au prix de l’abandon de l’autre.

Les premiers arguments portent sur ce qu’exige l’Église de Jésus-Christ, plus précisément sur la définition de la religion donnée par le Christ. Locke défend la tolérance d’abord de l’intérieur de certaines positions religieuses que l’époque appelle latitudinaires. Les théologiens et évêques latitudinaires – qui appartiennent à la Basse Église et sont associés aux whigs dans la défense des intérêts des minorités et dans la protection des dissidents – reprennent certains thèmes du platonisme de Cambridge et de la théologie arminienne⁶ : les cérémonies, les rites, et même certains dogmes, sont secondaires par rapport à la pratique chrétienne. C’est l’idéal d’une « bonne disposition » : « C’est en vain que l’on prend le titre de chrétien, si l’on ne travaille pas à se sanctifier et à corriger ses mœurs ; si l’on n’est doux, affable et débonnaire. »⁷ On croit entendre les sermons de Benjamin Whichcote, le maître des platoniciens de

6. Voir N. Tyacke, *Anti-Calvinists : the Rise of English Arminianism, 1590-1640*, Oxford, Clarendon, 1987. Et pour la période suivante l’ouvrage plus ancien de G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason, a Study of Changes in the Religious Thought within the Church of England, 1660-1700*, Cambridge UP, 1950.

7. *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Le Clerc (1710), dans *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. J-F. Spitz, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 164. La traduction de Le Clerc a paru originellement dans les *Œuvres posthumes de M. Locke*. Noté désormais LT.

Cambridge : l'essentiel dans la religion est la pratique et le développement d'une bonne nature, la passion religieuse est la joie et l'amour, et non, comme c'est le cas chez les puritains – calvinistes mélancoliques –, la crainte d'un Dieu vengeur⁸.

Ce qui compte, c'est la piété et la charité, et non l'organisation ecclésiastique ou la soumission à cette institution. Tous se disent et se croient orthodoxes (LT, 163), et on ne saura qu'à la fin qui avait raison, avec le Jugement (LT, 165). Mais on sait déjà que ceux qui suivent le Christ en dehors du culte dominant, en particulier ceux qui sont séparés de l'Église anglicane, « ne seront point alors jugés hérétiques ». Locke estime que la religion est essentiellement morale, et défend cette position à la manière d'un prédicateur : « La tolérance, en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion, est si conforme à l'évangile de Jésus-Christ, et au sens commun de tous les hommes, qu'on peut regarder comme une chose monstrueuse, qu'il y ait des gens assez aveugles, pour n'en voir pas la nécessité et l'avantage, au milieu de tant de lumières qui les environne. » (LT, 167) Locke devra cependant quitter ce ton à la Whichcote, pour adopter une autre argumentation ou développer certains éléments qui ne se réduisent pas à une conception charitable de la religion. Faute de quoi, le mot d'ordre de la tolérance se ramènerait à un pieux « aimez-vous les uns les autres ». Or la tolérance ne saurait s'en remettre à l'amour. L'expérience de la discorde religieuse radicale rend caduque la solution d'une vertu de concorde. L'exigence de la charité ne peut suffire à donner les conditions d'une paix civile organisée par l'État. En somme, l'amour suppose trop, ou trop peu : trop, parce que la tolérance doit subsister malgré le défaut d'amour ; trop peu, parce qu'il n'est pas certain que l'amour le plus grand ne puisse justifier l'intolérance.

C'est à ce point de la *Lettre* que se produit la rupture décisive, qui la fait passer de la prédication à la philosophie. L'intolérance a été jusque-là considérée comme un vice. Mais Locke quitte le plan du moralisme dès lors qu'il constate que « ce sont des vices dont il est presque impossible qu'on soit jamais délivré à tous égards. » C'est à ce point que l'argumentation devient proprement *politique*, au sens où Spinoza – à la suite de Machiavel – définit au début de son *Traité politique* le point de vue politique comme

8. Comme le disait Whichcote de sa chaire : « This is the business of life : to inform our understandings, to refine our spirits, and then, to regulate the actions of our lives. To settle such a temper of mind as is agreeable to the dictates of sober reason and constituted by the graces of the divine spirit. » *Select Sermons*, éd. Shaftesbury, 1698, p. 257. Pour un commentaire du thème de la bonne disposition, voir notre ouvrage *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, en particulier p. 126-131.

celui qui prend les hommes tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils soient. Si considérer l'intolérance comme un vice ne mène à rien, considérer la tolérance comme une vertu n'est pas plus fécond. Nous avons là une raison décisive d'abandonner la rhétorique du prédicateur qui rattachait la tolérance à la vertu d'amour.

Locke doit donc laisser de côté ses convictions religieuses libérales et tenter d'asseoir la tolérance sur autre chose que la charité. Il faut en conséquence engager l'argumentation proprement politique, c'est-à-dire poser la question des institutions et de la nature de l'État. Les religieux intolérants voudraient faire passer les persécutions pour une nécessité politique – en invoquant l'obéissance aux lois et au prince –, tandis que les minorités voudraient faire passer la nécessité de la tolérance pour la nécessité d'une complète licence et d'un affranchissement à l'égard de toute loi. Les uns disent que l'obéissance aux lois civiles justifie l'intolérance. Les autres que la liberté religieuse justifie la désobéissance aux lois. On peut dire alors qu'ils sont d'accord sur le fond, puisqu'ils tendent les uns comme les autres à dévaluer le politique au profit du religieux, à subordonner le politique au religieux. La défense de la tolérance doit réévaluer la signification et affirmer la prééminence du politique.

Si la tolérance n'est pas vertu de l'individu, mais dispositif d'État pour une existence commune, il faut maintenant passer à la question des institutions : « Je crois qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer ici, avec toute l'exactitude possible, ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un de ceux de l'autre. » (LT, 167-168) Locke adopte l'argumentation par la question *qu'est-ce que l'État ?* Ensuite on pourra poser vraiment la question de la nature de l'Église, non plus au sens de la nature du vrai enseignement du Christ, mais au sens de l'institution ou société religieuse – ce sens ne peut cependant être fixé qu'à l'intérieur d'une interprétation de l'enseignement du Christ.

Qu'est-ce que l'État ? « Selon mes idées, c'est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. » Soit « la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, et autres choses de cette nature. » La nature de l'État est déterminée à partir de la considération de sa finalité. Or la finalité de l'État, dans la perspective contractualiste, ne peut être autre que la finalité

que les individus *se sont donnée* quand ils se sont associés. Cette finalité ne peut donc *excéder* la protection des biens temporels, puisqu'à l'état de nature les seules menaces portaient sur les biens temporels. L'essentiel ici est de souligner que la santé de l'âme ne relève pas de l'intervention de l'État – notons au passage cette suggestion lockienne : le souci de la santé publique, lorsqu'il vire à cette variante du moralisme qu'est l'hygiénisme et touche à l'âme, est proprement intolérant. Quoi qu'il en soit, qui aurait pu déléguer à l'État une tâche comme celle du salut de son âme ? Locke écrit que « la juridiction du magistrat se termine à ces biens temporels, et que tout pouvoir civil est borné à l'unique soin de les maintenir et de travailler à leur augmentation, sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusqu'au salut des âmes. » Le problème est de déterminer *pour quelle raison* le salut de l'âme n'est pas confié au magistrat. Mais la difficulté tient au fait qu'il y a plusieurs raisons à cela : une raison directe et négative, à laquelle Locke vient de faire allusion ; des raisons indirectes, au sens où elles passent par des explications sur ce qu'est le salut de l'âme et les notions corrélatives. La raison directe et négative est la considération de la nature et de l'origine de l'association politique, et du caractère limité de sa fonction. Locke résume en effet (« selon mes idées ») les thèses du *Second Traité du gouvernement* (1689). Cela revient à dire que le magistrat n'a pas été mandaté pour assurer le salut des âmes. Il nous faut, avant de passer aux autres raisons, rappeler sommairement la manière dont le *Second Traité* engage la question de l'association politique.

Le chapitre II du *Second Traité* présente l'état de nature comme une hypothèse ou variation expérimentale destinée à permettre de penser l'état politique. C'est la condition dans laquelle on n'est pas gouverné par un autre (absence de pouvoir politique), dans laquelle *on se gouverne soi-même*. Je dispose de ma personne et de mes biens en toute liberté, c'est-à-dire dans les limites de la loi de nature qui est définie au § 6. C'est donc aussi nécessairement un état d'égalité. Il n'y existe pas de subordination, sinon on serait dans l'état politique. Il s'y trouve de la réciprocité, mais simplement au sens où personne n'a plus de pouvoirs que les autres. Le § 6 montre que la loi de nature n'est pas conçue comme le droit hobbesien sur toutes choses, le droit à faire valoir ma puissance physique et symbolique – la conservation de soi étant, dans Hobbes, une fuite en avant quasiment donjuanesque du désir, la conservation de la puissance exigeant un surcroît de puissance. Pour Locke, la loi de nature se confond avec la raison et elle est

une obligation qui nous vient de Dieu. Comme le droit naturel chez Hobbes, la loi de nature nous conduit bien à rechercher notre conservation ; mais la conservation de soi n'est pas présentée comme le seul moteur, au détriment de toute finalité. Elle n'est pas une pulsion ou un *conatus* – et Locke, à la différence de Hobbes, est peu bavard sur la constitution passionnelle de l'homme. Au contraire, la conservation de soi n'est qu'un élément de l'obligation de conservation de l'humanité qui nous est faite par Dieu et que la raison à elle seule est capable de découvrir. Si Dieu nous fait cette obligation – d'où le recours au terme *law* et non au terme *right* –, et si cette obligation ne concerne pas seulement la conservation de soi, mais aussi celle d'autrui, c'est que nous sommes des créatures de Dieu, égales devant Dieu qui est *notre seul maître* à l'état de nature. En ce sens nous sommes bien encore à l'état de nature la propriété d'un autre, et le gouvernement de soi ne s'étend donc pas jusqu'au droit de se détruire. La loi de nature est donc bien une norme de nature morale⁹. Or une obligation qui ne s'accompagne pas de sanctions est nulle. C'est l'objet des § 7-8. Il est caractéristique de l'état de nature que le pouvoir de veiller à l'exécution de la loi de nature, c'est-à-dire de châtier les transgressions – qui consistent à ne pas vivre selon la raison et sont une faute contre l'espèce humaine –, n'est pas réservé, mais appartient à chacun. Comme le montre le

9. Il importe de bien distinguer la notion lockienne de loi de nature (*law of nature*, que certains traducteurs rendent par *droit de nature*) des notions hobbesiennes de loi de nature (*lex, law*) et de droit de nature (*jus, right*). La loi lockienne, comme le droit de nature chez Hobbes, porte bien sur la conservation de soi. Mais elle est obligation morale, et non pulsion, et elle invite aussi à la conservation de l'humanité, par-delà soi-même. La loi lockienne ne se confond pas non plus avec ce que Hobbes appelle loi de nature, parce que si celle-ci est bien une obligation, elle est cependant une clause qui vient *tempérer* le droit de nature, et n'a pas une fonction fondatrice, mais seconde et régulatrice. Chez Hobbes, les clauses morales de réciprocité n'existent pas dans le *droit de nature* et n'apparaissent qu'avec les *lois de nature* qui coïncident d'une certaine manière avec les enseignements des Ecritures. Voir *Léviathan*, chap. XIV et XV. La distinction entre loi et droit de nature permet à Hobbes de surmonter une objection qu'on ne manque pas de faire à sa théorie d'une pacification par un contrat qui institue un pouvoir absolu. Il faut en effet un *accord* ou consensus pour qu'une autorité fasse les lois civiles. Si les lois civiles supposent l'accord, comme l'accord n'existe pas d'emblée à l'état de nature, l'accord suppose – apparent cercle vicieux – les lois civiles. Les hommes ne pourraient s'entendre pour abandonner leurs pouvoirs à une autorité, puisque toute entente suppose l'existence de cette autorité. Mais c'est justement pour surmonter cette objection que Hobbes met en place, entre le droit naturel – usage par chacun de son pouvoir et désir de perpétuation – et l'état politique, l'étape des lois naturelles. Les lois naturelles sont la formulation individuelle des conditions de l'accord ou consensus. Mais l'accord ou consensus ne devient pleinement effectif qu'avec la constitution, par le mécanisme de l'autorisation (voir *Léviathan*, chap. XVI), du pouvoir politique. Ces lois naturelles sont donc des articles raisonnés qui prennent acte de la situation de conflit et de menace universels et donnent les moyens d'un consensus. Il est donc capital que chacun puisse découvrir par lui-même – en raisonnant – la valeur des lois naturelles : elles obligent la conscience, elles nous font souhaiter la paix, elles nous font nous dire à nous-mêmes *il ne faudrait pas faire à autrui ce que je ne veux pas qu'il me fasse*. Pour Hobbes, tandis qu'autour de nous, en l'absence d'un pouvoir commun, la guerre de chacun contre chacun continue – et que nous y participons –, les lois de nature nous permettent d'envisager l'avenir d'une paix commune.

chap. 3, l'état de nature n'est pas *essentiellement* un état de guerre de chacun contre chacun, puisqu'il consiste d'abord en une existence sous la loi de nature qui est une loi d'amitié et de conservation de l'humanité. Mais l'état de nature tend à l'état de guerre. 1. Parce que la loi de nature est transgressée. 2. Parce qu'il n'existe pas encore de juge sur terre pour statuer sur ces transgressions. En effet, à qui peut-on faire appel ? À quel juge ? (Voir § 21) Pour juger, on peut faire appel soit au Ciel soit à sa propre conscience. En un sens, c'est la même chose. En appeler à Dieu, c'est en appeler à sa propre conscience, puisque la relation à Dieu passe toujours par une conscience individuelle. Le juge, c'est chacun, puisque le Ciel n'est pas sur terre et que de toute façon l'appel au Ciel est toujours interne à une conscience individuelle. Mais si le juge, c'est chacun, alors il n'y a pas de jugement véritable : chacun est à la fois juge et partie. D'où la nécessité de l'état politique. L'état politique est alors avant tout défini comme la situation dans laquelle existe un juge commun, sous la forme d'une institution terrestre. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de la *Lettre sur la tolérance* : la seule visée du magistrat est de veiller à la protection des intérêts temporels, c'est-à-dire des éléments dont la loi de nature nous recommandait la conservation, chez soi comme chez les autres : la propriété au sens large, ce qui, par-delà la simple vie, englobe la propriété de soi (la liberté), la propriété de son corps (ce qui implique la santé physique) et de ses produits (les biens extérieurs). Quant au salut de l'âme, il ne fait pas partie de cette liste. On dira cependant que la loi de nature nous enjoint certainement de nous soucier du salut de notre âme. Mais il faut ajouter qu'un tel souci ne peut pas être délégué. La réponse est un peu courte, tant qu'on n'a pas expliqué pour quelle raison un tel souci demeure comme radicalement privé.

C'est pourquoi la *Lettre* avance d'autres raisons pour justifier le fait que le magistrat n'a pas à se soucier des âmes, qui ne sont pas politiques, mais plutôt théologiques, car elles tiennent à la nature de la vraie foi. Pourquoi Locke n'a-t-il pas davantage explicité ici l'argumentation proprement politique sur la nature de l'institution de l'État ? C'est d'une part qu'il entend défendre la tolérance *quelle que soit la conception politique* à laquelle on adhère, d'autre part que la notion de soin ou salut de l'âme, étant évidemment religieuse, exige des considérations plus complètes. Locke, nous l'avons suggéré précédemment, hésite constamment entre deux stratégies

dans ce dialogue avec les intolérants qu'est – illusoirement peut-être ¹⁰ – la défense de la tolérance : défendre la tolérance quelle que soit la conception politique de l'interlocuteur, à partir d'une considération de ce qu'est croire, et donc en un sens d'un point de vue religieux – car la définition de ce qu'est croire engage des positions religieuses déterminées ; défendre la tolérance quelle que soit la conception religieuse de l'interlocuteur, à partir d'une considération de ce que sont l'État et l'existence politique, et donc en ce sens d'un point de vue politique. Le plus difficile serait de défendre la tolérance quelles que soient les conceptions politiques *et* religieuses de l'adversaire, mais cela exigerait que soit adopté encore un autre point de vue, ni politique ni religieux, moral peut-être – mais il n'est pas certain qu'un tel point de vue soit légitime, parce que la notion de tolérance tend à assimiler les conceptions morales à des conceptions religieuses et, pour cette raison, prend la morale comme de haut, la surplombe d'une vue politique. Quoi qu'il en soit, Locke entrecroise, juxtapose les deux argumentations sans qu'elles puissent jamais exactement se superposer ou s'identifier.

La première raison positive de la limitation de la juridiction du magistrat aux biens temporels est que le salut de mon âme ne peut *par nature* être abandonné au soin d'un autre, c'est-à-dire que « la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point » (LT, 169). Il ne faudrait pas voir ici simplement un présupposé protestant, selon lequel *seule* la foi sauverait, au sens où la foi serait la seule voie, mal assurée, du salut. L'argument a un sens plus général puisqu'il porte sur la sincérité : « quelques dogmes que l'on suive, à quelque culte extérieur que l'on se joigne, si l'on n'est pleinement convaincu que ces dogmes sont vrais, et que ce culte est agréable à Dieu, bien loin que ces dogmes et ce culte contribuent à notre salut, ils y mettent de grands obstacles. » L'argument ne suppose pas la conception théologique étroite selon laquelle le salut ne concernerait que la foi personnelle – relation directe à Dieu –, et non d'autres choses comme l'adhésion à une Église ou les œuvres – Locke pense d'ailleurs, contre le calvinisme radical et conformément aux latitudinarisme, que les œuvres sont nécessaires –, mais une conception beaucoup plus large selon laquelle la croyance religieuse n'a de valeur

10. Voir sur ce point les remarques que propose Eric Weil dans son article « Religion et politique », *Le Temps de la Réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, II, p. 184-195 (première parution, en anglais, dans *Confluence*, vol. 4, 2, juillet 1955) : on ne saurait discuter avec ceux qui ne reconnaissent pas la légitimité du principe de discussion, parce qu'ils ont choisi la violence ; les intolérants contraignent les tolérants, qui ont choisi la discussion, à la violence – sans qu'ils la choisissent jamais vraiment d'eux-mêmes et pour elle-même –, et les conduisent à suspendre la discussion.

minimale qu'à la condition qu'elle soit une conviction, quelle que soit la valeur supplémentaire que tel ou tel dogme théologique ajoute ensuite à cette conviction. En d'autres termes, un réquisit minimal est la sincérité¹¹. Le débat n'a néanmoins de sens qu'au sein d'une conception religieuse où un élément essentiel, qu'il soit déterminant ou non, exclusif ou non, est la croyance – et non la soumission à des rites ou la pratique objective d'un culte. En ce sens, une certaine conception religieuse est bien engagée par cette argumentation.

La deuxième raison qu'avance Locke semble tenir plutôt à la nature de la société politique, mais suppose la précédente : « Le soin des âmes ne saurait appartenir au magistrat civil, parce que son pouvoir est borné à la force extérieure. » Si la vraie religion consiste dans une persuasion intérieure, la force extérieure – qui est l'instrument propre du magistrat – ne peut rien sur elle. Locke ajoute une explication qui donne à entendre qu'une autre justification que les cadres généraux de la conception chrétienne de la croyance est implicitement visée : « Notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. » (LT, 169) Même la persécution, même la violence ne peut altérer ou détruire le « jugement intérieur » – elles peuvent nous détruire, évidemment, mais cela signifie qu'on ne peut détruire une croyance qu'au prix de la destruction du croyant. Cet ajout rappelle fortement la thèse spinoziste, marquée dans le *Traité politique* comme dans le *Traité théologico-politique*, selon laquelle la limite de la persécution est tout simplement la nature. Vouloir que je renie ma croyance, c'est vouloir que je me nie moi-même, c'est imaginer que la nature pourrait aller contre elle-même. On peut détruire les êtres, mais non l'affirmation qui est en eux, on peut les détruire, mais non obtenir d'eux qu'ils se nient eux-mêmes¹².

11. Le critère de sincérité définit ce qu'est vraiment avoir une croyance. Celui qui fait mine d'avoir telle croyance parce qu'il veut l'avoir ou parce qu'on veut qu'il l'ait n'a pas véritablement cette croyance. Locke reprend ainsi l'argument traditionnel en faveur de la tolérance : on ne peut me faire changer de croyance, parce que le voudrais-je que je ne le pourrais pas. Cet argument est du type *a fortiori* et repose sur une caractéristique fondamentale de la croyance : elle est involontaire au sens où elle est hors de mon contrôle, donc *a fortiori* hors du contrôle d'autrui.

12. « Nul en effet ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être un homme ; et il n'y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra. » *Traité théologico-politique*, chap. XVII, trad. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 277. Il y a, dans le droit naturel de chacun, un noyau qu'il n'est pas possible de transférer au souverain, parce que ce serait comme si l'affirmation qu'est l'individu se niait elle-même. Voir chap. XIX, *ibid.*, p. 315 : la piété elle-même et le culte intérieur de Dieu, « c'est-à-dire des moyens

On peut faire néanmoins une forte objection, que Locke affronte. Certes, la force au sens de la contrainte physique – les châtiments – ne peut rien sur la croyance – tout au plus, et ce n'est pas rien, peut-elle détruire le croyant. Mais il y a un autre type de force, la puissance de la parole et de l'enseignement, la pratique rhétorique de la persuasion, la force du discours. Certains intolérants pourraient accepter que la force au sens étroit ne peut rien, mais ajouter que l'État a une mission éducative. L'uniformité religieuse pourrait de la sorte être imposée, non dans le sang, mais par une douce propagande. C'est même la forme la plus ordinaire de l'intolérance. Il faut cependant bien lire le texte. Locke semble accorder seulement que si la force ne peut rien, la persuasion par les raisons et le discours peuvent changer la croyance. Mais en réalité il distingue entre la tâche de l'homme et la tâche du magistrat. La tâche du magistrat réside dans l'usage des lois et de la force proprement dite. Or « les lois n'ont aucune vigueur sans les peines » (LT, 170). Une propagande d'État est une chose pensable, au sens où elle pourrait avoir un certain effet sur les croyances, mais elle serait parfaitement déplacée. Une propagande d'État, c'est-à-dire l'inscription d'une orthodoxie dans la loi, est vaine si elle ne s'accompagne pas de la force. On retombe donc dans le premier problème. Il en faut en conclure que le prosélytisme – dans certaines limites, c'est-à-dire la tentative de persuader autrui par le discours – et l'usage de la force du discours appartiennent à l'homme et non au magistrat. L'arme du magistrat, c'est la force *stricto sensu* et les lois ; une éducation et une doctrine d'État, c'est-à-dire un dogme inscrit dans les lois, ne sont rien sans la force ; or la force ne peut rien. Locke sous-entend qu'un magistrat qui entreprendrait de persuader les croyants par les raisons et le discours, soit aurait recours (en vain) à l'usage de la force, ce qui nous ramène au problème originel, soit ne se conduirait pas en magistrat, mais en homme privé. Il est légitime de réduire la question de la force publique à celle du châtiment, et d'en exclure la puissance rhétorique – qui ne peut exister, à l'état pur, qu'entre les individus. Pour le dire autrement, une propagande d'État ou bien est nécessairement une forme de violence, du fait même de la nature et des instruments de l'État, ou bien en reste à une aimable discussion.

par lesquels l'âme se dispose intérieurement à honorer Dieu avec un abandon total [...] relèvent du droit de l'individu qui ne peut pas être transféré à un autre ».

La troisième raison consiste en un argument *a fortiori*. À supposer que le magistrat puisse forcer les consciences et « donner aux hommes de nouvelles idées », le chemin du salut serait encore plus étroit. La diversité des croyances se retrouve en effet parmi les princes. Si j'abandonne le « sentiment intérieur » de ma conscience pour suivre la volonté du prince, alors le salut est une loterie qui dépend uniquement du lieu de ma naissance – mais rien ne garantit qu'il existe un prince qui soit dans la vraie religion. Locke estime la conséquence absurde et contraire à l'idée d'une divinité. Cet argument est évidemment le plus faible et signifie simplement que l'espoir est plus grand si le soin de notre âme n'appartient pas au magistrat.

Après cette étude des limites de l'autorité civile, Locke reprend la question *qu'est-ce que l'Église ?* et en particulier *qu'est-ce que l'Église de Jésus-Christ ?* Les raisons déjà invoquées, sur la nature de l'association politique, devraient suffire à justifier la tolérance (LT, 171). Au fond, sa véritable justification était dans la simple considération de ce qu'est le politique. La seconde série de raisons est donc supplémentaire. Mais alors en quoi est-elle utile ? C'est que si la réponse a déjà été donnée, cette réponse était partielle parce qu'elle correspondait à une position incomplète du problème. Tant que nous ne savons pas ce qu'est une Église, nous ne pouvons pas envisager dans son détail la question des limites de la tolérance. L'essentiel est donc déjà dit, en un sens, mais en un autre sens nous ne sommes pas encore entrés dans le vif du sujet. On a cependant le sentiment que Locke multiplie les arguments, alors qu'un seul argument, mais bon, devrait être décisif. Mais c'est omettre que la *Lettre* a une ambition rhétorique. Il s'agit de *défendre* la tolérance, et pour cela il convient de multiplier les angles d'attaque¹³.

L'Église est comme l'État une formation qu'on peut dire politique, du moins au sens le plus simple d'une « société d'hommes » ; elle en diffère par sa fin, qui n'est pas politique : « servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut ». Cette assemblée – c'est le sens originel du grec *ecclesia* – est « libre et volontaire ». La communauté proprement politique est également volontaire, au sens où elle repose sur le consentement. Est-elle libre ? Tout

13. Spinoza, dans le *Traité théologico-politique*, ne défend pas la tolérance, comme si elle était de l'ordre de l'idéal, mais en comprend la nécessité, parce qu'elle est de l'ordre du réel. C'est pourquoi Spinoza n'utilise pas le terme de tolérance, mais parle plus directement de la liberté de penser et de dire ce qu'on pense. Cette liberté est une nécessité naturelle, et ce *seul* argument suffit à la poser.

dépend de ce qu'on entend par là ; si on entend par liberté la manière dont on a accepté la communauté politique, elle est bien libre, mais cela se confond avec son premier caractère, qui était d'être volontaire, de reposer sur un consentement. Si on entend par liberté plutôt un mode de fonctionnement sans contrainte de la communauté, il est clair que la communauté politique n'est pas libre en ce sens-là, puisque celui qui viole ses lois s'expose à des sanctions, voire à une juste violence. Or il n'en est rien dans le cas de la communauté ecclésiale. Elle ne saurait utiliser la contrainte. Pourquoi ? À cause d'une différence dans les fins. La communauté politique est instituée pour la protection des biens temporels – vie, liberté, propriété, santé du corps. La communauté ecclésiale est instituée pour la promotion des biens spirituels – essentiellement le salut de l'âme. Les moyens de la protection des biens temporels sont la contrainte légale, le juste châtement en cas de transgression. Les moyens de la promotion des biens spirituels sont dans la parole et par cela Locke n'entend pas seulement la persuasion, mais pense manifestement au fait que le christianisme, comme toutes les religions du Livre, est une Parole.

La protection des intérêts temporels est la *seule* fin de la communauté politique. Donc celle-ci ne saurait s'arroger le droit de faire le salut des sujets. La protection des intérêts spirituels est la *seule* fin de la communauté ecclésiale¹⁴. Donc celle-ci ne saurait lier ses membres par un autre biais que « l'attente de la vie éternelle » (LT, 172). Je suis libre de sortir de l'Église à tout moment, mais celle-ci peut aussi m'excommunier. Locke, nous y reviendrons, n'est pas érastien dans la *Lettre*¹⁵, mais bien plutôt proche des conceptions congrégationalistes. L'excommunication n'est pas une prérogative du prince ; l'Église n'est pas fondamentalement une institution d'État, mais une société particulière et spontanée. C'est pourquoi la *Lettre* insiste sur le pluriel des communautés religieuses, qui sont aussi diverses que peuvent l'être les personnes privées, contre toute

14. Pour une comparaison précises des deux sociétés, religieuse et politique, voir le texte de 1674, *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, dans *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. J.-F. Spitz, *op. cit.*, p. 151-159.

15. Eraste (1524-1583) refusa la prétention des calvinistes à excommunier et entendit réserver cette prérogative au magistrat. Le protestantisme libéral, en Angleterre ou en Hollande, et notamment sous sa forme arminienne, est constamment tenté par la solution érastienne, parce qu'il est opposé aux excès d'autorité des pasteurs (en Hollande) et à l'intolérance des évêques et des presbytres (en Angleterre), et prétend faire coexister les diverses sectes grâce à un contrôle politique du religieux, du moins de l'organisation extérieure des cultes. Locke, s'il est à bien des égards proche des positions arminiennes de ses amis Jean Le Clerc – le traducteur de la *Lettre* – ou Van Limborch – son dédicataire –, a poussé cependant la défense *whig* des séparatistes assez loin pour renoncer à l'idéal érastien d'une religion nationale formelle.

imposition étatique d'une uniformité religieuse (LT, 176-177). Locke entend ainsi par Église toute sorte d'association : philosophes qui vaquent à leur étude, marchands qui négocient, hommes de loisir qui conversent. Relèvent de la catégorie de l'*ecclesia* les compagnies commerciales, les clubs, les sociétés secrètes ou non. La définition de l'Église, qui était primitivement définition de l'Église de Jésus-Christ, correspond finalement assez bien à ce que nous appelons aujourd'hui l'*association* et la *vie associative*, précisément par opposition aux institutions de l'État. De manière moins anachronique, nous pouvons souligner que cette conception, empruntée aux Niveleurs et baptistes, tend à assimiler l'Église à un club, et ouvre des perspectives importantes pour une sorte de sociologie, non seulement de sectes, mais de la philosophie. Locke est bien sur ce point le membre d'une tradition illustrée par Spinoza, pour laquelle la question théologico-politique n'a pas seulement pour enjeu la liberté de croire, mais aussi la liberté de philosopher¹⁶. L'exemple des discussions entre philosophes a en effet l'intérêt de montrer que Locke était attentif aux modalités concrètes de la communication et de la communauté philosophiques. Cette Église est évidemment le café ou le club des Lumières, le petit groupe dont R. Koselleck a donné une brillante description¹⁷. Elle renouvelle la sodalité des Anciens¹⁸. Il faut cependant admettre que ce thème de la liberté de philosopher et des modalités sociales de la communication de la philosophie reste extrêmement discret dans la *Lettre*, et comme caché par celui de la tolérance religieuse.

Détaillons ce que signifie l'appartenance à une Église ou communauté religieuse. C'est à ce point que les difficultés commencent. Locke observe très finement qu'une association ne peut durer que si elle enveloppe une certaine forme institutionnelle (ordre, règles, codes). Si elle se réduit à une pure assemblée – *meeting*, ce qu'elle est pourtant fondamentalement –, elle est éphémère et manque de consistance.

¹⁶ Voir S. Pinès, *La Liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.1

¹⁷ R. Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979.

¹⁸ Ces formes sociales de la philosophie seront bien théorisées par John Toland – voir notre article « L'art de lire Toland », *Revue de Synthèse*, 2-3 (1995), 399-419 ; Toland prolonge l'*Epistola* de 1689 en suggérant une application d'un modèle non conformiste de l'Église à l'activité philosophique – voir notre article « Toland et la constitution primitive de l'Église philosophique », dans *Questions théologico-politiques*, dir. E. Cattin, L. Jaffro, A. Petit, Paris, Vrin, sous presse. Nous étudions plus largement la question de la communication de la philosophie – envisagée comme une croyance d'une espèce singulière – et de ses implications théologico-politiques, dans notre *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, op. cit.

Mais elle ne saurait usurper non plus la forme d'un État dans l'État, d'un empire dans l'empire ; « le droit de faire des lois ne peut appartenir qu'à la société [au sens de la société politique] elle-même, ou du moins qu'à ceux qu'elle autorise d'un commun consentement à y travailler. » (LT, 172) La difficulté tient au fait que l'association ecclésiastique tend toujours à se réaliser sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire à se doter d'un régime propre, à constituer une autorité séparée. Ainsi, certains considèrent que l'association ne suffit pas à définir l'Église, qu'il faut en plus l'autorité ecclésiastique, donc la succession apostolique, etc. C'est la conception catholique, mais c'est aussi la conception du parti High Church ou épiscopal, et même celle des presbytériens – qui au début des années 1640 avaient évincé le parti épiscopal qui les persécutait, puis avaient été évincés à leur tour par les indépendants au début des années 1650. Locke oppose à cela une conception minimale et anti-institutionnelle – donc anticléricale – de l'Église : « partout il y a deux ou trois personnes assemblées au nom du Christ », le Christ est parmi elles (LT, 173). Cette conception est très proche de celle des Niveleurs, qui pendant l'Interrègne ont pris la défense de toutes les sectes séparatistes contre les prétentions autoritaires des presbytériens et des indépendants¹⁹.

La question est donc de savoir si l'association ecclésiastique se définit par quelque chose de plus que l'assemblée, si elle implique en plus un dispositif institutionnel – tel que la succession, l'ordination, la constitution d'une caste et une direction qui mime un appareil d'État. Locke résout cette question par trois remarques. 1. Si l'on suit l'enseignement de l'Évangile, une simple assemblée est une voie suffisante pour le salut. 2. La question de la succession apostolique est l'objet de toutes sortes de controverses (par exemple entre l'Église anglicane et l'Église catholique). 3. Même si une Église se dote d'une telle forme institutionnelle, elle ne peut m'empêcher de me joindre à l'association dont je pense qu'elle contribue à mon salut. Locke propose en somme une définition minimale de l'Église chrétienne : l'assemblée qui suit les préceptes évangéliques.

La *Lettre* quitte provisoirement ce débat interne au christianisme pour revenir sur la question première : les règles de l'association peuvent-elles concurrencer les lois politiques (LT, 174) ? Ces règles ne peuvent pas s'accompagner d'un usage légitime de la force, puisque leur respect repose entièrement sur l'exhortation. La seule sanction

19. Voir O. Lutaud, *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

qu'une Église peut infliger à un de ses membres qui ne respecte pas le devoir religieux, c'est l'excommunication. En d'autres termes : ou j'appartiens à cette communauté, et je respecte ces règles parce que je suis convaincu de leur validité sans qu'aucune force ne puisse être employée pour cela ; ou je ne respecte pas ces règles, et dans ce cas la seule mesure que peut prendre la communauté à mon encontre est l'excommunication. C'est en ce sens que l'association est « libre et volontaire ». À l'inverse, si l'association *politique* est bien volontaire, elle n'est pas libre au sens où je pourrais suspendre mon respect des lois, pour autant que la législation reste conforme aux fins originelles de l'association, qui consistent en la protection des intérêts temporels. L'appartenance politique n'est donc pas contingente au sens où le contrat pourrait être rompu au moindre caprice. Je suis *toujours* dans la communauté politique, même si je viole les lois. C'est pourquoi le châtement est possible. Le châtement signifie que celui qui a violé les lois appartient toujours à la communauté politique.

Bien sûr, l'appartenance politique est plus contrainte que l'appartenance religieuse ou associative qui peut être levée à tout moment, par le membre ou par l'association. Elle est aussi plus libre, en un autre sens, parce qu'elle exige beaucoup moins d'identification, d'adhésion à des dogmes. Supposons un groupe culturel très ouvert, je peux quitter ce groupe culturel à tout moment, mais en même temps ce groupe exige de moi une conformité que la communauté politique n'exige pas. Il faut donc faire attention : je ne peux pas sortir de la communauté politique, quand je viole ses lois elle *me retient* pour me punir, mais en même temps cette inclusion nécessaire est une source de libération, puisque le respect des lois politiques n'implique pas une identification à des dogmes. C'est aussi pourquoi la citoyenneté ne peut pas être définie correctement par l'intégration, au sens où on devrait s'intégrer soi-même par un effort d'identification culturelle, voire religieuse. La citoyenneté, on l'a ou on ne l'a pas, elle est sans degré. Bien plus, si on suit Locke, l'association politique est bien volontaire et résulte d'un consentement, une sorte d'engagement, mais il ne faudrait pas entendre par là que chacun doit à tout moment choisir d'appartenir à la communauté politique – sinon il n'y aurait pas de crime ou de délit, et la communauté politique aurait le même statut qu'une association religieuse, à laquelle on doit adhérer par une profession de foi, et qui excommunie quand cela ne va pas ! Le libéralisme politique, du moins chez Locke,

refuse de ravalier la communauté politique au rang d'une association culturelle ou, pire, culturelle.

Locke s'attaque ensuite à l'objection dogmatique : il y a une véritable Église, il y a d'un côté les orthodoxes, de l'autre les hérétiques. Il faut proposer une expérience de pensée. Nous sommes en Turquie, il y a des calvinistes et des catholiques de rite arménien. « Chaque Église est orthodoxe à son égard, quoiqu'elle soit hérétique à l'égard des autres. » (LT, 177) Bref, l'orthodoxie est toujours l'hérésie d'une autre orthodoxie. Cette position n'est pas relativiste, au sens où elle supposerait qu'il n'existe pas de vraie doctrine. L'argument est plus compliqué. Même s'il existe une vraie doctrine, la dispute sur ce qu'est la vraie doctrine ne peut pas être terminée par un juge vivant sur terre. « La décision n'appartient qu'au souverain juge de tous les hommes, et c'est lui seul aussi qui a le droit de punir ceux qui sont dans l'erreur. » Tout conflit doit être arbitré par un juge ; mais nous n'avons pas de juge sur terre pour arbitrer ce conflit – pensons au mot du Christ, que citait volontiers Hobbes : « mon royaume n'est pas de ce monde ». Il y a bien des juges sur terre, les magistrats civils, mais ils ne sont pas mandatés pour arbitrer ce genre de conflit. C'est donc, si l'on veut, un relativisme pratique ; l'expression n'est pas satisfaisante, mais on veut dire que même s'il existe une vraie doctrine, nous n'avons pas de moyen humain de l'identifier. La persécution repose sur une confusion entre les deux types de juge, terrestre et céleste, entre le temporel et le spirituel.

Locke développe ensuite un argument *a fortiori* : « Il y a plus : supposé qu'on pût découvrir laquelle de ces deux Églises est véritablement orthodoxe ; cet avantage ne lui donnerait pas le droit de ruiner l'autre, parce que les sociétés ecclésiastiques n'ont aucune juridiction sur les biens temporels... » (LT, 178) Cet argument n'est pas nécessaire, puisqu'on a vu que l'orthodoxie ne peut pas être identifiée. Supposons qu'elle puisse l'être, nous voyons avec cet argument que cela ne change rien. L'argument montre que le véritable nerf de la question est dans la délimitation de la sphère politique. Il donne aussi une certaine nécessité à la transposition fictive à Constantinople. C'est une variation expérimentale : « Tous ces zélés défenseurs de la vérité [...] ne font presque jamais éclater le zèle ardent qu'ils ont pour la gloire de Dieu que dans les endroits où le magistrat les favorise. [...] Ont-ils le dessous, ils ne parlent que de tolérance mutuelle. » L'argument général qui est sous-entendu est celui de la

« place d'autrui ». L'intolérant défendrait la tolérance s'il était à la place du persécuté... et inversement. Bien plus, les persécuteurs ont oublié qu'ils ont été persécutés, et contredisent le discours que leur propre Église peut tenir en des temps moins fastes ou en d'autres lieux. Ce style de raisonnement sera développé par Voltaire dans son *Traité sur la tolérance*²⁰. Voltaire suggérera avec force que la meilleure école de la tolérance, c'est l'histoire et la géographie, parce qu'elles manifestent le discours que les intolérants doivent tenir ou ont dû tenir en d'autres circonstances. À l'inverse, l'intolérance religieuse ne peut subsister qu'en étouffant la mémoire et en ignorant tout des aléas et des variations des temps et des lieux.

Il est temps de procéder à une récapitulation : l'essentiel de la *Lettre* est dans l'affirmation de la séparation des Églises et de l'État. Hobbes interprétait le « mon royaume n'est pas de ce monde » comme signifiant que le seul chef de l'Église, sur terre, est le magistrat civil qui dit la doctrine vraie, dirige l'interprétation publique des Écritures, excommunie – on reconnaît ici une forme extrême de l'érasianisme. Hobbes protégeait ainsi la communauté politique contre toute prétention cléricale, tout empire dans l'empire. Hobbes estimait que les conflits religieux de son temps avaient pour source autant l'enthousiasme des sectes que l'autoritarisme de la hiérarchie anglicane ; la seule solution, à ses yeux, était que le Léviathan fût le pasteur suprême. Locke n'a évidemment pas la même expérience historique : les troubles qu'il examine sont principalement dus au rétablissement de la hiérarchie épiscopale – Code de Clarendon, et son morceau essentiel qu'est l'Acte d'Uniformité de 1662 – à la suite de la restauration des Stuarts. C'est pourquoi l'urgence est pour Locke la protection des minorités religieuses, des non-conformistes et séparatistes, et cette protection passe selon lui, non par une réinterprétation érasienne de la religion nationale, mais plutôt par un désengagement religieux de l'institution politique. Là où Hobbes disait en somme qu'il n'y a qu'une seule société, la société terrestre, Locke maintient qu'il y en a deux, la politique et la religieuse, que leurs juridictions sont bien distinctes et que la seconde est irréductiblement plurielle. On voit bien que Locke, qui a évolué sur cette question depuis ses premiers essais de 1660 sur la tolérance jusqu'à la *Lettre*²¹, s'est éloigné de la

20. *Traité sur la tolérance*, éd. R. Pomeau, Paris, GF-Flammarion, 1989.

21. Voir les analyses de J.-F. Spitz, dans son introduction à la *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, en particulier p. 42-55. Les *Two Tracts* de 1660 défendaient l'imposition d'une uniformité religieuse. C'est le Code de Clarendon, qui transforma les dissidents en rebelles et en persécutés, qui conduisit Locke à

solution érastienne qui est naturellement la plus fréquente en Angleterre²², et s'est rapproché – rebondissement inattendu et presque unique dans la philosophie politique classique – de ce qui sera notre solution laïque²³.

La dernière partie de la *Lettre* examine la question la plus difficile. Il ne suffit pas d'avoir distingué entre deux juridictions ; encore faut-il fixer également quels sont les devoirs du magistrat à l'égard de la tolérance et quelles sont les limites exactes des deux juridictions, si du moins on n'entend pas s'en remettre à la jurisprudence ! Cette question des limites est dédoublée. D'une part, il y a le problème des rites et du culte extérieur ; d'autre part, le problème de la doctrine et des articles de foi (LT, 188 *sq.*). Cette distinction reprend ce qu'avait avancé le texte de 1674 *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*. Locke y distinguait le *cultus religiosus* des *credenda*, mais également des *moralia*, c'est-à-dire de « la droite conduite de nos actions par rapport à nous-mêmes et par rapport aux autres »²⁴. Les *moralia* ne disparaissent pas dans la *Lettre*. Ils sont bien présents, mais constituent désormais une espèce des articles de foi, les dogmes pratiques. Cette résorption des *moralia* dans les *credenda* est notable, parce que ce sont les *moralia* qui posent le problème le plus difficile : « Les bonnes mœurs [...] se rapportent aussi à la vie civile, et le salut de l'État n'en dépend guère moins que celui des âmes. » (LT, 200), Mais Locke estime que la délimitation des deux juridictions suffit à lever l'obstacle de cette apparente confusion – les mœurs concernent la vie civile, bien qu'elles procèdent de la conviction religieuse. Comme nous le verrons, si Locke a substitué dans le texte paru 1689 une bipartition à la tripartition du texte de 1674, c'est qu'il estimait que la distinction la plus décisive était interne aux *credenda*, entre les dogmes pratiques et les dogmes spéculatifs.

Pour ce qui concerne le culte extérieur, la règle générale est que le magistrat ne s'en mêle pas. Locke rencontre une objection, qui reprend les termes dans lesquels la question avait été pensée traditionnellement et qu'il avait fait siens dans ses premiers

réviser ses positions. L'*Essay Concerning Toleration* de 1667 constitue un moment intermédiaire et important de l'évolution de Locke sur la question.

22. Cette solution prend des formes différentes chez Hobbes, chez Harrington, et plus tard chez les libres penseurs. Pour une comparaison de ces formes de l'érastianisme, érastianisme conformiste, ou tolérant, ou encore non conformiste, voir notre étude « Toland et la constitution primitive de l'Eglise philosophique », art. cit.

23. A cette nuance près que le poids du catholicisme, sous son espèce gallicane, a conduit la République à une séparation douloureuse de l'Eglise au singulier et de l'Etat. La tradition du pluralisme sectaire donne à la séparation lockienne un tour très différent.

24. *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. J.-F. Spitz, *op. cit.*, p. 152.

travaux sur la tolérance²⁵ : il faut distinguer entre les choses nécessaires – comme l’interdiction du vol – qui sont prescrites par la loi de nature, et auxquelles le magistrat doit se conformer comme tout un chacun, et les choses indifférentes, sur lesquelles la loi divine ne dit rien, et que le magistrat peut régler comme il l’entend par des lois civiles ; or le culte extérieur relève manifestement des choses indifférentes ; donc le magistrat peut le régler comme il l’entend. La réponse de Locke invoque la finalité même du politique : « Le bien public est la règle et la mesure des lois » (LT, 189). Il faut donc ajouter, à la condition de l’indifférence, la condition de l’utile pour que soit justifiée une intervention du magistrat. Et c’est de toute façon un faux problème, suggère Locke. Car l’observation des cérémonies, comme le baptême, ne peut porter préjudice aux intérêts temporels. Dira-t-on que pour des raisons de santé publique le magistrat peut rendre obligatoire l’ablution ? Oui, mais non le baptême en tant que tel. Il y a là une différence essentielle d’intentionnalité. La visée de l’acte de gouvernement est profondément séculière : le pouvoir temporel peut interdire à l’occasion qu’on tue des veaux, afin de préserver le cheptel bovin, mais non qu’on les immole (LT, 192-193). La séparation des deux sociétés est si profonde que la loi civile est absolument aveugle à la signification religieuse que la société religieuse peut attacher à des actes²⁶. Locke résume ainsi ce qui vient d’être démontré : « rien de ce qui est permis dans l’État ne saurait être interdit par le magistrat dans l’Église » ; « tout ce qui peut être dommageable à l’État [...] ne doit pas être souffert dans les rites sacrés des Églises » (LT, 193-194).

Pour ce qui touche aux articles de foi ou dogmes, il faut, à nouveau, faire une distinction. Comme on l’a souvent relevé, Locke a, dans la *Lettre*, la passion des distinctions binaires – société politique et société religieuse. Locke est convaincu que la question de la tolérance peut être réglée à coup de distinctions, comme si l’intolérance n’était que le produit d’une confusion. Cette fois, Locke distingue les articles de la croyance en opinions théoriques, sans effet sur la vie commune, et opinions morales ou pratiques, qui engagent les mœurs et le comportement dans la société. Les dogmes

25. Voir J.-F. Spitz, *op. cit.*, p. 47 sq.

26. On ne peut s’empêcher de penser à la crise dite du foulard islamique, qui a bouleversé récemment les modalités concrètes de notre laïcité. S’interroger sur le sens religieux d’un comportement, pour un Etat laïque, c’est perdre la possibilité même d’un interdit juste. Car un interdit qui porte sur ce qu’il reconnaît être des signes, des moyens d’expression pour une croyance, se condamne lui-même à violer le principe de la liberté d’expression. En traitant un comportement comme un signe religieux, la laïcité ne se saborde-t-elle pas elle-même, puisqu’elle se mêle du spirituel et lui donne un crédit qu’elle ne saurait ensuite lui retirer sans violence ?

spéculatifs échappent totalement au contrôle de l'État parce que leur statut est exactement celui de la croyance (LT, 199). Quant aux dogmes pratiques, Locke applique la séparation des juridictions de l'Église et de l'État : l'Église a pour instrument l'exhortation, et non la force de la loi, et peut recommander des manières de vivre comme utiles au salut ; l'État a pour règle le bien public, et peut interdire des manières de vivre qui lui contreviennent, mais sans jamais viser la manière dont elles contribuent ou non au salut. Nous rencontrons alors deux difficultés. La première, mineure, concerne le sort qu'il faut réserver à l'athéisme. Locke estime que l'athée n'est pas tolérable, parce qu'il est incapable de respecter un serment et est donc inapte à la vie civile (LT, 206). On voit bien que Locke traite ici l'athéisme comme un dogme pratique – ce qui peut nous donner à lire entre les lignes qu'en tant qu'opinion théorique l'athéisme devrait être toléré. La seconde difficulté est majeure : la ligne de partage est très difficile à établir, dans le cas des dogmes pratiques, c'est-à-dire des opinions qui enveloppent les mœurs, parce qu'elles relèvent des deux autorités, civile et religieuse, à la fois. Il ne suffit pas de distinguer entre la norme de l'utilité publique, que considère le bras séculier, et la norme du salut, qui a pour seul instrument l'exhortation. Les situations sont nombreuses où surgit ce que nous appelons l'objection de conscience : l'autorité civile nous interdit une action ou nous oblige à une action que la voix de notre conscience, la conviction religieuse, respectivement nous contraint à accomplir ou nous interdit. La réponse de Locke, qui peut sembler inattendue, est subtile. Il sait que les enthousiastes prennent prétexte d'une illumination intérieure pour échapper aux lois civiles ; mais il sait également que l'État peut mettre à mal les convictions religieuses. Il faut donc répondre en deux temps. Bien sûr, la conscience est supérieure à la loi civile, et quand une action nous répugne parce qu'elle viole nos convictions religieuses – qui sont *peut-être* les bonnes –, il faut l'éviter. Mais c'est, dans un second temps, la loi civile qui est supérieure à la conscience : nous devons nous soumettre en effet à la sanction qu'entraîne notre transgression. « Car le jugement que chacun porte d'une loi politique, faite pour le bien du public, ne dispense pas de l'obligation où l'on est de lui obéir, et l'on ne doit y avoir aucun égard. » (LT, 202-203) En d'autres termes, je peux violer la loi civile pour écouter la voix de Dieu, mais je dois attester mon appartenance à la communauté politique en me soumettant au juste châtement. Il y a quelque chose de socratique dans cette soumission à la peine prévue par les lois de la cité, cette volonté

d'attester l'attachement à la justice tandis qu'elle s'est montrée elle-même injuste. Nous avons vu que pour Locke le châtement marque l'appartenance à la société politique ; sa forme ne saurait être le bannissement, mais l'enfermement dans la communauté elle-même. La réponse de Locke consiste en somme à dire qu'on peut transgresser la loi civile, mais sans fuir la cité.

Nous choisissons de conclure cette étude de la *Lettre* par un examen de l'insuffisance de la solution qu'elle propose. Dans un texte de 1955, où il n'est pas question de Locke, Éric Weil a marqué la limitation d'une telle entreprise... qui tient précisément au fait qu'elle est une entreprise de limitation²⁷. La tolérance est une solution particulière au problème théologico-politique, que Weil formule en termes simples et massifs : la cité terrestre, pour certains, est l'horizon ultime, tandis que pour d'autres la cité terrestre n'est rien, n'est pas fondée sans la perspective d'une cité céleste. Locke relevait que la « vraie religion » n'est connue que de Dieu ; que la relation du croyant à son Dieu est le seul chemin qui peut apporter ce genre de réponse. De la même manière, Weil rappelle que la volonté divine n'est pas connue de l'humanité, ou que si elle est connue, elle doit être encore interprétée, et que la « réponse métaphysique » renvoie à « mon action responsable ». Le dilemme ne saurait donc être tranché par aucune Révélation. C'est alors que Weil – sans jamais nommer Locke – présente la notion de la tolérance comme une solution assez misérable. Comme semble impossible un « échange d'arguments qui fussent considérés comme valables par les deux parties », on admet que « nous faisons un choix exclusif et que nous sommes par conséquent forcés de vivre sans aucun égard pour nos adversaires. » La tolérance est donc un pis-aller – la suite d'une déception –, et elle se ramène à de l'indifférence. Elle est la délimitation de la sphère privée : « puisque la religion signifie la décision la plus profonde qu'un être humain puisse prendre, le salut de cet être, ses convictions personnelles, sa vie morale propre ne concernent personne d'autre que lui. » Mais la délimitation rigoureuse de la sphère privée est impossible. Il n'y a pas d'opinion purement spéculative. « La tolérance *serait* une solution parfaite, si les gens ne faisaient que penser et parler, mais n'*agissaient* jamais conformément à leurs convictions. » Les distinctions que proposait Locke font violence à la réalité du politique. L'action selon la conscience est aussi une action publique ; la suspension ou l'omission de l'action est

27. E. Weil, « Religion et politique », *art. cit.*

une action elle-même. La tolérance, entendue comme une délimitation de la sphère privée et l'interdit jeté sur tout mélange du privé et du public, du religieux et du politique – rappelons-nous le soin avec lequel Locke, avant la *Lettre*, a décrit la distinction des deux sociétés, politique et religieuse –, n'est donc pas satisfaisante. « Nous sommes forcés de vivre ensemble », c'est-à-dire non pas seulement de co-exister ou de co-habiter – ce qui pourrait s'accommoder de distinctions binaires, d'une justice qui rend à chacun le sien –, mais de coopérer dans l'action – ce qui implique qu'on prenne acte de cette confusion perpétuelle des genres qu'est l'action, parce qu'elle mêle constamment intervention collective et conviction individuelle. La défense lockienne de la tolérance serait donc restée abstraite, relèverait de ce que Hegel appelle la pensée d'entendement, qui constamment sépare, distingue, divise, là où la raison a pour tâche de penser le mouvement d'une unité. La double tactique, qui fait alterner défense politique du rôle de l'institution et rappel de ce qu'est la croyance religieuse, aurait alors manqué l'unité du politique, dont on ne saurait expulser aussi simplement le religieux, qui pourtant le met constamment en danger. Comme l'écrit Éric Weil, « la tolérance pourrait fournir la réponse si l'homme n'était pas un animal politique. »

Laurent JAFFRO

Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, UFR de Philosophie

Bibliographie sommaire

- E. CATTIN, L. JAFFRO, A. PETIT (éd.), *Questions théologico-politiques*, Paris, Vrin, sous presse.
- J. DUNN, « L'exigence de la liberté de conscience : liberté de parole, liberté de pensée, liberté de culte ? », *Philosophie*, n° 37 (hiver 93), p. 64-88. Trad. française de l'article paru dans *From Persecution to Toleration* (voir ci-dessous).
- O. P. GRELL, J. I. ISRAEL, N. TYACKE (éd.), *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon, 1991.
- L. JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1998.

- S. MENDUS (éd.), *Justifying Toleration : conceptual and historical perspectives*, Cambridge University Press, 1988. Voir en particulier l'article de J. WALDRON, « Locke : toleration and the rationality of persecution ».
- C. SAHEL (éd.), *La Tolérance*, Paris, Autrement, 1991.
- J.-F. SPITZ (éd.), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1992. Contient une bibliographie considérable.
- P. THIERRY, *La Tolérance : société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF, 1997.
- J. TULLY, « Locke », dans J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique moderne*, éd. française J. Ménard et C. Sutto, Paris, PUF, 1997, p. 559-592. La bibliographie, p. 703-710, est précieuse.
- E. WEIL : « Religion et politique », dans *Le Temps de la Réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, II, p. 184-195.
- D. WOOTTON, *Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writings in Stuart England*, Londres, Penguin, 1987.
- Y. Ch. ZARKA, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1998.