LA PHILOSOPHIE
DE
GEORGE BERKELEY

CONFÉRENCE FAITE A LA BRITISH - LUXEMBOURG SOCIETY
LE 26 NOVEMBRE 1953
EN COMMÉMORATION DU TRICENTENAIRE
DE LA MORT DU PHILOSOPHE.

PAR

JULES PRUSSEN

GEORGE BERKELEY, le grand philosophe anglo-irlandais qu'à l'occasion du bicentenaire de sa mort nous voudrions commémorer aujourd'hui, surprend tout d'abord par le charme d'une qualité assez rare parmi les philosophes, la fraîcheur. Sa pensée, qu'exprime une langue merveilleusement claire, est ouverte à la nature, il y passe un air matinal doux et plein de verve, un paysage s'y profile qui invite à la promenade plutôt qu'au repli solitaire : —

> « Ce ciel pourpre, ces chants sauvages, mais doux, des oiseaux, cette splendeur odorante des arbres et des fleurs, l'action tempérée du soleil naissant, ces beautés de la nature et mille autres ineffables animent l'âme de transports profonds . . . » [1])

Au début des *Trois Dialogues* entre HYLAS et PHILONOÜS, Philonoüs vient d'inviter ainsi son interlocuteur à

> « méditer sur ces sujets que nous proposent naturellement la solitude d'un jardin et la tranquillité du matin ».
>
> « Regardez ! — dit-il un peu plus loin — les champs ne sont-ils pas couverts d'une délicieuse verdure? N'y a-t-il rien

[1]) Les traductions sont presque toutes empruntées à M. André Leroy (*Oeuvres choisies de Berkeley.* - Aubier.)

dans les bois et les bosquets, dans les fleuves et les sources claires, qui adoucisse, qui charme, qui transporte l'âme? A la vue du vaste et profond Océan, d'une énorme montagne dont la cime se perd dans les nuages, ou d'une vieille forêt ténébreuse, nos esprits ne se remplissent-ils pas d'une angoisse captivante — *with a pleasing horror* — ? Les rochers et les déserts eux-mêmes ne sont-ils pas d'une sauvagerie enivrante — *is there not an agreeable wildness* — ? . . . Pour entretenir et renouveler notre goût pour ces beautés, le voile de la nuit n'est-il pas périodiquement tiré sur le visage de la terre ? Combien magnifique et combien riche cette négligente profusion avec laquelle les étoiles paraissent semées par toute la voûte azurée . . . dans les abîmes de l'espace . . . » (2e d.)

Cette fraîcheur — ingénue et fervente — est celle d'un homme simple et qui se veut tel, qui se veut peuple:

« *I side in all things with the Mob* » (P. C. 405).

Cela, pour le philosophe, signifie qu'il va s'attacher à justifier la vision naïve, « vulgaire », des choses plutôt que de proposer des hypothèses qui en éloignent :

« Je publie ceci — dit-il — surtout pour savoir si d'autres hommes ont les mêmes idées que nous autres Irlandais. Tel est mon dessein et non pas d'exprimer mon opinion personnelle, *to be inform'd as to my own particular* (C. B. 404 ; P. C. 398).

La vision naïve des choses repose sur la confiance dans les sens. — BERKELEY montrera donc que cette confiance est bien placée.

« Je suis d'un type banal d'humanité, *I am of a vulgar cast,* dit son porte-parole Philonoüs, — assez simple pour croire mes sens et laisser les choses comme je les trouve » (3e d.)

Il dénoncera en conséquence les prétentions d'une métaphysique qui voudrait dépasser cette vision première ; il va, écrit-il dans son Cahier de Notes,

« sans cesse bannir la métaphysique et rappeler les hommes au sens commun » (C. B. 771).

Les *rappeler* — cela sous-entend qu'ils s'en sont éloignés, que le sens commun qu'il s'agit de justifier, n'est pas cet ensemble de croyances qu'on appelle couramment de ce nom : ce prétendu sens commun, loin d'être l'expression fidèle de notre expérience immédiate, trop souvent la repousse avec autant de dédain que la métaphysique — qui, elle, malgré son air de sublimité, n'est souvent que la consécration de ces croyances qui viennent recouvrir l'expérience primitive. — Ce qui repousse celle-ci, c'est d'abord une sorte de paresse de vivre qui porte les hommes à s'assoupir dans les habitudes plutôt que de rester attentifs à la nouveauté vivante, et à suivre autrui plutôt qu'eux-mêmes. Il arrive ainsi que

> « les hommes s'abusent eux-mêmes, en s'imaginant croire les propositions qu'ils ont souvent entendues, même si au fond ces propositions n'ont aucun sens. » (Pr. 54)

C'est qu'en effet — et telle est la seconde entrave à la vision directe des choses — nous sommes facilement dupes du langage. — Le langage risque toujours de nous faire commettre au moins deux erreurs capitales :

D'abord

« nous sommes enclins à penser que tout substantif représente une idée distincte séparable de toutes les autres idées » (Pr. 116) — «idée» étant synonyme de «contenu d'expérience»; en d'autres mots, non seulement inclinons-nous à admettre qu'à tout nom correspond une chose alors même que nous n'avons de celle-ci aucune perception, mais encore nous projetons dans les choses, à l'encontre de ce que l'expérience nous enseigne, la discontinuité propre au langage.

La seconde erreur est liée à cela-même : la relative indépendance des symboles à l'égard de ce qu'ils signifiaient d'abord, nous amène facilement à appliquer un langage en dehors du domaine pour lequel il avait été fait et dans lequel son usage légitime reste circonscrit. — En particulier, il nous arrive de vouloir décrire nos pensées dans ce langage public uniquement fait pour la description du monde extérieur :

> « Divers hommes sont tombés dans des erreurs diverses en essayant de traduire verbalement leur connaissance; comme

ils échouaient, ils pensaient qu'il y avait du défaut dans leur connaissance, alors qu'en réalité le défaut se trouvait dans leur langage ». (C. B. 224)

L'une des tâches du philosophe désireux de retrouver l'expérience immédiate consiste donc à

« dissiper le nuage ou le voile des mots » (ib. 659). — Cette poussière, nous l'avons nous-mêmes soulevée (Pr., instr. 4); nous devons donc pouvoir la dissiper — par un retour sur nous-mêmes qui est vraiment un apprentissage de la sincérité. Avant de nous reposer dans les mots, sachons ce que spontanément nous voulons dire. BERKELEY nous fait observer

« *how useful and necessary it is to think, in order to obtain just and accurate notions,* . . . TO KNOW EVEN OUR OWN MEANING » (TVV, 70).

Cette exhortation est chez lui une véritable règle de méthode — appliquée, il est vrai, par DESCARTES déjà, mais dont la portée n'a été dégagée complètement que par la phénoménologie récente. — Traitant par exemple, de la vision à distance, BERKELEY, avant d'introduire ce que l'optique et la physiologie peuvent apporter, dit tout d'abord :

« Pour expliquer plus entièrement ce point . . . , il faut que nous examinions soigneusement le sens, dans le langage courant, de l'assertion qu'on voit une chose à distance » (TV. 44), — car il admet que la bonne théorie, sur tous les faits d'expérience, doit consister à exprimer le contenu essentiel de notre expérience spontanée concernant ces phénomènes, à en dégager l'intention première.

« Je crois — dit-il — que quiconque voudra considérer attentivement ses propres pensées et examiner ce qu'il veut dire, *what he means,* sera d'accord avec moi. » (TV. 45)

« Quelque idée que j'examine, j'essaierai de la considérer dans sa pureté et dans sa nudité : je rejetterai de mes pensées, dans la mesure du possible, ces noms qu'un long et constant usage leur a si étroitement unis .» (Pr. intr. 21)

« J'invite le lecteur à rentrer en lui-même, » *I entreat the reader to reflect with himself* (Pr. intr. 20) . . . ; à chaque tournant de la pensée, cette exhortation revient.

La philosophie de BERKELEY veut donc avant tout être fidélité à l'expérience immédiate. Connaître, c'est éprouver, percevoir, voir ; rien de plus. La vertu de la connaissance, et la sagesse même dont la philosophie est par définition la recherche, réside tout entière dans la lucidité[2]). Cette conception de la connaissance est classique, c'est celle des Grecs, et c'est celle de DESCARTES. Et comme Descartes, Berkeley distingue nettement le sujet de la connaissance, l'esprit, de ses objets qu'il appelle « ideas » :

> « Esprits et idées sont des choses si totalement différentes que lorsque nous déclarons : elles existent, elles sont connues, — ou portons toute autre affirmation analogue, nous ne devons pas penser que ces mots puissent avoir une signification commune aux deux natures » (Pr. 142).

Cependant, quelle différence entre le « voir » de DESCARTES et celui de BERKELEY ! Le regard de DESCARTES part d'un Moi qui ne subsiste que par le refus de toute autre chose, par le superbe Non jeté en défi à la nature au contact de laquelle il risquerait de perdre son intégrité. Ce regard tient l'objet à distance et à merci, l'épie et le dénude pour n'y laisser subister qu'une résistance sur laquelle il affermira son pouvoir réducteur. — Chez BERKELEY, au contraire, la connaissance est accueil. La pureté, l'authenticité, de l'esprit réside dans son pouvoir de réception, sa puissance de consentement, dans une disponibilité faite de l'absence de toute nature particulière et absolue qui imposerait à l'objet sa loi à elle. L'esprit, chez BERKELEY, ressemble beaucoup moins au Cogito de DESCARTES qu'au Noûs d'Aristote ; comme ce Noûs il *contemple* — dans la ferveur confiante d'un recueillement religieux — plutôt que de poindre vers les choses la dure acuité d'une attention hostile. La méthode de DESCARTES est, au fond, la méfiance systématisée. La lucidité spécifiquement cartésienne se conquiert par le doute. Ce doute, vous le savez, est d'abord rupture avec les

---

[2]) Cf. Pr. intr. 1 : „La philosophie n'étant rien d'autre que *l'étude de la sagesse et de la vérité*, doit donner *„a greater calm and serenity of mind, a greater clearness and evidence of knowledge"*

sens et avec le monde tel qu'ils le présentent. DESCARTES leur substitue la raison — dont le foyer est dans le Cogito — et le monde rationnel, ce monde purement mathématique que seule la raison peut connaître. Ce monde - là est parfaitement réel, alors que le monde sensible, quel que soit le statut précis qu'on lui accorde — qu'on y voie un fantôme errant, des affections de l'âme ou la surface pelliculaire du monde « réel » —, n'a jamais qu'une réalité dérivée. — Ainsi se produit une séparation entre le monde connu par les sens, le monde de l'expérience naïve, immédiate, et celui de la raison, — de la « métaphysique », de la « science ».

Ce dualisme se trouve déjà sous des formes diverses chez certains penseurs de l'antiquité. Il revit à l'aube de la science classique. Avant que DESCARTES n'en approfondisse le drame dans la conscience humaine elle-même, GALILÉE en fait, dans des termes précis, la philosophie en quelque sorte officielle de la science mathématique de la Nature. — Le succès en paraissait consacré par la réussite extraordinaire que marquait l'œuvre de NEWTON. — Les philosophes, LOCKE surtout, acceptaient comme un résultat acquis la « bifurcation de la Nature » — le terme est de WHITEHEAD —, la division du Réel en un monde « vraiment » réel, mais non donné dans l'expérience immédiate, le monde de la raison mathématisante, — et un monde apparent, celui de la perception proprement dite. — C'est cette bifurcation que BERKELEY se propose de réduire, en restituant ses pleins droits à la perception, en justifiant le monde perçu contre les prétentions d'une raison qui voudrait y substituer un monde pensé. — Il critiquera la raison.

La raison, quelle qu'en soit la définition précise, prétend toujours dépasser la perception immédiate. Et c'est un fait que l'esprit n'est jamais rivé à un contenu de perception qui se suffirait à lui seul. Tout ce que nous percevons se prélève sur un fond inépuisable qui déborde l'horizon actuel et promet, dans cet au-delà, des contenus d'expérience non-perçus actuellement, mais liés à ceux qui sont présents (Cf. 2e dial. Leroy II, 97). C'est parce qu'ils appauvrissent les contenus de l'expérience sensible, parce qu'ils n'y voient que des « images » rétrécies

dans des contenus fixes et laissées en marge du monde, que les partisans de la « bifurcation de la Nature » doivent postuler une réalité trancendante, que connaîtrait une pensée pure, détachée des sens. — Pour BERKELEY, la pensée n'est pas détachée de la perception ; elle en est de débordement spontané. — L'esprit, naturellement, est porté à anticiper ces «idées» actuellement absentes. La première tâche de la « raison » est d'utiliser de son mieux, en vue de cette anticipation, les liaisons qui vont de ce qui est présent à ce qui est absent. Mais comment ce passage peut-il se faire ? La réponse de BERKELEY se trouve, en bref, dans la phrase suivante :

> « *Ideas which are observed to be connected with other ideas come to be considered as signs, by means whereof things not actually perceived by sense are signified or suggested to the imagination (TVV, 39).*

L'imagination dont il est parlé ici, n'est pas l'imagination libre, la fantaisie, qui produit des idées délibérément irréelles ; elle est la fonction même de la raison appliquée à compléter notre connaissance immédiate du réel ; son rôle, qui est de faire de la perception nue un signe, annonce celui que KANT assignera à l'Imagination Transcendentale. — Suivant le texte qu'on vient de citer, l'anticipation d'expériences futures se ferait sur le fond d'expériences acquises qui auraient monté des associations. Quand on regarde de plus près la théorie berkeleyenne de la « signification naturelle », on voit cependant que le rôle des associations est secondaire. Si elles induisent des anticipations mieux déterminées, elles ne sauraient toutefois pas fonder l'anticipation comme telle qui s'exerce alors même que le donné actuel est nouveau — en ce qu'elle le rattache à *quelque chose* d'autre, à un ensemble ou un contexte qui peut rester tout à fait indéterminé. En d'autres mots tout ce qui est perçu, est immédiatement, naturellement, un signe ; l'expérience, à mesure qu'elle s'accroît, nous fait seulement spécifier sa signification.

Les « idées » présentes, dit BERKELEY, suggèrent les « idées » absentes ; c'est-à-dire elles les font deviner : la raison opère par « vaticination naturelle » (S 252).

Il oppose expressément divination et « inférence ». Celle-ci se fait par des liaisons de nécessité :

« *We infer . . . , where the connection is necessary* » (TVV 42).

Or, BERKELEY ne reconnaît pas qu'il y ait des liaisons nécessaires dans les choses, telles qu'en admet la philosophie rationaliste. — On a pu dire que le rationalisme se caractérise le mieux par la croyance aux connexions nécessaires. En affirmant la parfaite contingence de la Nature, BERKELEY manifesterait donc le mieux son opposition au rationalisme.

La liaison nécessaire, telle qu'elle se trouverait dans le monde physique, est la liaison causale, qui, avant BERKELEY, fut sévèrement critiquée par MALEBRANCHE, comme elle le sera, après lui, par HUME. Un événement - cause est dit *produire* un événement - effet. Rien n'est plus obscur que cette « production ». Elle l'est d'autant plus que la causalité est considérée comme une « force », comme une puissance occulte dont seuls les effets seraient manifestes. D'ailleurs, recourir à des causes de ce genre, ce n'est pas seulement donner dans l'obscurité, c'est encore tomber dans le verbalisme. BERKELEY le constate à propos du « grand principe actuellement en vogue », l'attraction newtonienne :

> « La chute d'une pierre vers la terre, l'ascension de la mer ver la lune, peuvent paraître suffisamment expliquées pour certains. Mais quel éclaircissement recevons-nous quand on nous dit que cela se produit par attraction ? . . . Je ne vois rien de plus que l'effet lui-même » (Pr. 103). —

Les rationalistes, d'ailleurs, doivent eux-mêmes rejeter cette conception de la causalité, quel que soit leur engouement pour les liaisons nécessaires, car elle est inintelligible. Ils tâchent, pour leur compte, de ramener la cause à la *raison,* à cette raison que représentent à l'égard de la conclusion les prémisses d'un raisonnement, en particulier les propositions d'où part une démonstration mathématique. En d'autres mots, ils admettent que les événements réels s'enchaînent à la façon d'une série de théorèmes ou de notions mathématiques. C'est que pour

eux la Nature, comme l'avait dit GALILÉE, comme le redisent avec force DESCARTES et LEIBNIZ, représente une géométrie qui se lirait à livre ouvert. Cette prétention des mathématiques à être le fondement exclusif de la physique n'est pas acceptée par BERKELEY. La mathématique est pour lui un système de symboles *détachés* des idées concrètes qu'ils désignaient à l'origine et qui seules pourraient leur donner une valeur réelle ; ces symboles ont été définis de manière à permettre des combinaisons déterminées selon des règles positives analogues à celles d'un jeu ou d'une grammaire et aussi peu fondées que celles-ci à fonctionner comme des lois régissant les choses.

Ce nominalisme fait de BERKELEY le précurseur des positivistes, autant que son rejet d'une causalité opérant au sein de la matière. L'explication scientifique est pour lui ce qu'elle sera pour Comte: expliquer, c'est rattacher à des lois, qui sont des formules énonçant des conjonctions non-nécessaires, mais constantes, observées entre phénomènes :

> « Une fois les lois de la nature découvertes, il faut qu'ensuite le philosophe montre que de l'observation constante de ces lois . . . un phénomène quelconque découle nécessairement; c'est là expliquer et résoudre les phénomènes et indiquer la cause, c'est-à-dire la raison pour laquelle ils se produisent » (*De motu* 37). [3])

Mais cette nécessité - là n'est pas une nécessité *réelle*, car elle signifie simplement que les phénomènes pourront se déduire à partir de notions et de propositions générales qui auront été établies de manière à contenir les propositions particulières décrivant les faits réels. Ces propositions premières sont posées comme autant de définitions implicites dont les objets propres peuvent n'être que des fictions :

> « De même que les géomètres, en raison même de leur méthode, inventent de nombreuses choses qu'eux-mêmes ne peuvent ni décrire, ni découvrir dans la nature, de même, pour une raison absolument semblable, le mécanicien s'at-

[3]) cité par Meyerson, *Identité et Réalité*, 1.

tache à des mots abstraits et généraux et il imagine dans les corps *force, action, attraction, sollicitation,* etc., ce qui est très utile pour les théories et les énoncés de même que pour les calculs sur les mouvements, même si on les cherche vainement dans la réalité même des choses et dans les corps qui existent réellement, comme il en est des fictions que les géomètres obtiennent par abstraction mathématique » (ib. 38; 39).

Quelle est donc la valeur de la science ?

« Ces règles [les lois formulées par la science] . . . nous permettent d'établir des conjectures très probables sur les choses qui ont pu se réaliser . . . aussi bien que de prédire les choses futures » (Pr. 105).

En outre, ces lois qui « s'apprennent par l'observation et l'étude de la nature, les hommes les utilisent aussi bien pour construire des objets artificiels en vue de servir et d'orner leur existence que pour expliquer les divers *phénomènes* » (ib. 62).

Savoir pour prévoir, prévoir pour agir . . . Comme pour COMTE, la reconnaissance des régularités de la nature vaut pour BERKELEY surtout par son importance pratique.

— BERKELEY cependant a soin de préciser que l'explication proprement scientifique telle qu'il l'a définie, n'en est pas une au fond ; la question « pourquoi ? » garde un sens alors même que la cause « efficiente », productrice, et la cause - raison des rationalistes ont été écartées, et elle n'est pas satisfaite quand on nous dit, comme le fera TAINE par exemple, qu' « une pierre tend à tomber, *parce que* tous les objets tendent à tomber ».

« Les philosophes mécanistes n'ont jamais rien expliqué ; car leur rôle est seulement de découvrir les lois de la nature, c'est-à-dire les règles générales et la marche régulière du mouvement, et d'expliquer les phénomènes particuliers par réduction aux règles générales, en montrant qu'ils y sont conformes. » (S 231).

C'est que l'explication véritable consiste pour BERKELEY à *sauver* les phénomènes, à les justifier au sens plein et quasi -

théologique du mot, à montrer qu'ils sont conformes aux desseins d'une divine Providence qui, elle, est véritablement cause :

« rien de mécanique ne peut être une cause » (ib. 249),

car seul un esprit peut agir, en premier lieu l'Intelligence divine, dont il s'agit de déchiffrer le message dans les « idées » qui en sont les symboles.

Mais avant de lui donner cette portée théologique, BERKELEY se sert de cette « signification naturelle » pour éclairer sur le plan empirique celle de la connexion des idées, connexion qui ne saurait être causale :

> « La connexion des idées implique non pas la relation de *cause* à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un *signe* à la *chose signifiée*. Le feu que je vois n'est pas la cause de la douleur dont je souffre si je m'en approche ; il est l'indice qui nous prévient de cette douleur. » (Pr. 165). —

La critique de la causalité efficiente, « métaphysique » — au sens de COMTE — sert à porter un premier coup à la théorie répandue notamment par LOCKE, selon laquelle les données immédiates de la perception — les couleurs, les odeurs, toutes les idées sensibles — seraient produites par une matière sous-jacente elle-même dépourvue de ces qualités, lesquelles, en définitive, seraient simplement la traduction subjective de son action sur un organisme nerveux.

> « Quelle connexion y a-t-il entre un mouvement dans les nerfs et les sensations de son ou de couleur dans l'intelligence ? Comment celles-ci pourraient-elles être les effets de celui-là ? » (2e dial.)

demande BERKELEY qui, lui, ne cesse de dénoncer les obscurités de la fameuse séparation entre qualités premières et qualités secondes,

> « ces étranges paradoxes que *le feu n'est pas chaud ni le mur blanc* (Pr. 99).

Il attaque ensuite cette théorie sous la forme qu'elle revêt chez les cartésiens, suivant lesquels les idées, les contenus immédiats de la perception, seraient les « représentations » subjectives de réalités objectives elles-mêmes soustraites à la perception, et particulièrement de « substances » qui resteraient les

mêmes à travers les changements des idées qui sont dites leur correspondre.

Le moins qu'on en puisse dire, c'est que cette hypothèse est invérifiable.

> « *How can we perceive this connexion [between the idea and the object], since according to you we never perceive such object nor can have any idea of it ? Or, not perceiving it, how can we know this connexion to be infallibly certain ? (TVV 24). A man cannot compare two things together without perceiving them each, ergo he cannot say any thing wch is not an idea is like or unlike an idea.* » (PC. 51) «N'est-ce pas un non-sens de dire qu'une odeur est semblable à une chose qu'on ne peut pas odorer, une couleur à une chose invisible ? » (CB 878) « Votre opinion, c'est que les idées que nous percevons par nos sens ne sont pas des choses réelles, qu'elles en sont les images et les copies. Notre connaissance n'est donc réelle que dans la mesure où nos idées sont les vraies représentations de ces originaux. Mais comme ces originaux supposés sont eux-mêmes inconnus, on ne peut savoir dans quelle mesure nos idées leur ressemblent, ou si même elles leur ressemblent. Nous n'avons donc aucune certitude de posséder une connaissance réelle. De plus, comme nos idées varient sans cesse, sans changement dans les choses réelles supposées, les premières, conclut - on nécessairement, ne peuvent être de véritables copies des secondes ». (3° dial.).

C'est donc bien cette

> « hypothèse d'une double existence des *objets des sens* — l'une *intelligible*, dans l'intelligence, l'autre réelle, hors de l'intelligence », qui « est la racine même du scepticisme », (Pr. 86) : «Nous voyons seulement les apparences, mais non les qualités réelles des choses . . . Tout ce scepticisme résulte de l'hypothèse d'une différence entre les *choses* et les *idées*, et de l'existence de celles-là comme extérieure à l'intelligence et à toute perception ». (ib. 87)

La terminologie de BERKELEY ne doit pas nous induire en erreur : «intelligible » et « sensible » ne sont pas, chez lui, oppo-

sés, mais identifiés dans la notion de « perçu ». Au « perçu », les philosophes qu'il critique opposent *ce qui « est »*, comme ce qui serait hors de la perception. — Or il est absurde d'admettre une réalité séparée des phénomènes, une occulte substance matérielle, des « qualités internes » (ib. 101), une « essence intime » (ib. 102). Non, la nature n'a pas d'*intérieur*, pas de « dessous »; elle ne *cache* rien, ne *renferme* rien. — Il n'y a pas de « choses », — à l'intérieur desquelles, retranchée derrière une surface sensible qui n'aurait qu'une réalité dérivée, la « vraie » réalité se trouverait comme concentrée.

Voilà le « phénoménisme » de BERKELEY, qui se distingue cependant de celui des positivistes en ce que pour l'évêque de Cloyne les phénomènes ne se suffisent pas totalement à eux-mêmes, mais forment un langage que Dieu parle aux hommes.

La théorie qui vient d'être écartée s'était encore présentée sous une autre forme, bien connue sous le nom de théorie platonicienne des Idées ou Formes — qui, étant des idées abstraites réalisées, serviraient de fondement objectif au monde sensible. — BERKELEY réfute cette conception implicitement par la célèbre critique qu'il fait de ces idées abstraites. Elle repose, elle aussi, dit-il en somme, sur la croyance erronée qu'à chaque nom une chose correspond.

> « On pense que chaque nom a, ou doit avoir, un seul sens précis et fixe ; ce qui porte à admettre l'existence *d'idées abstraites déterminées* dont chacune constitue le sens véritable et le seul immédiat d'un nom général . . . Mais en réalité aucun sens précis ni défini n'est attaché à un nom général qui signifie toujours indifféremment un grand nombre d'idées particulières. » (ib. intr. 18)

Les vues de BERKELEY sur l'abstraction sont d'une grande importance pour sa théorie de la connaissance, à condition, surtout, qu'on puisse développer ces vues au-delà de la lettre du texte, qui est surtout polémique. Voici le développement qui se suggère le plus naturellement :

Les idées, dont chacune est individuelle et concrète, se répartissent en « familles » — le terme est de H. H. Price, —

selon qu'elles se signifient, se suggèrent, l'une l'autre, « *there being no idea which may not offer to the mind another idea* » (TVV 39).

L'unité d'une telle famille est celle d'une variable dont les valeurs possibles seraient figurées par ces idées, mais qui ne pourrait avoir jamais qu'une seule valeur réelle — actualisée donc au dépens de toutes les autres, mais manifestant en elle-même la contingence de son actualité et par là rappelant, suggérant celles qui pouvaient autant qu'elle passer à l'actualité. (Soit par exemple la famille « triangle » ; sans être elle-même un triangle possible, elle se compose de tous les triangles possibles, dont chacun est individuel et concret; elle n'est jamais présente que par un seul de ses membres, mais le membre actuel, le triangle donné, suggère les autres en tant qu'il se donne non pas comme ce triangle individuel, mais comme « un » triangle, un triangle quelconque, qui peut s'échanger contre n'importe lequel des autres qu'il suggère ainsi en raison de sa contingence même). L'idée actuelle sort donc d'un fond formé par des idées « complémentaires », c'est-à-dire équipossibles, mais non composibles, puisque l'existence de chacune exclut celle de toutes les autres, fond qui ne se présente que confusément, puisqu'il est fait de cette confusion, et qui n'*est* jamais que par une seule de ces idées qui en sont, peut-on dire, les aspects, les perspectives. L'abstraction, et, en général, la pensée qui va au-delà du perçu, est une réalité d'expérience dans la mesure où elle se fonde sur une expérience de la contingence du donné, qui à cette contingence doit son caractère d'aspect, de « signe naturel». La notion d'une idée générale, indéterminée mais comprenant toutes ses déterminations possibles, d'une réalité transphénoménale, d'une Chose en soi, a ici son origine, d'où elle tire sa valeur relative. Mais elle ne signifie aucunement une chose au sens propre du mot, une chose actuelle comme ces objets que nous percevons immédiatement et qui serait cachée derrière ceux-ci comme derrière un voile.

Ces vues entraînent une conséquence capitale : la négation d'un Univers absolu. — Pour éclaircir ce point, permettez-moi de recourir à une image. Supposons une sphère. Chaque point de

sa surface peut être l'origine d'un système de coordination qui enveloppe cette surface tout entière. Exprimons cela — en langage leibnizien — en disant que chacun de ces points peut percevoir la surface tout entière. Il est impossible de la percevoir autrement qu'à partir de l'un de ses points, — en perspective ou dans l'un de ses aspects, dont chacun est complet, sans cesser d'être l'un seulement parmi les aspects dont la sphère est l'ensemble. (Si même l'on reliait ces points au centre, celui-ci subirait la même mise en perspective que la surface.) La perception est toujours relative. — La condition des sujets par rapport à l'Univers est analogue à celle de ces points à l'égard de la sphère. Or cette condition peut s'interpréter — ou s'apprécier — de deux manières opposées. Ou bien on dira que cette mise en perspective est extérieure à la sphère « elle-même », à l'Univers alors posé comme un «Absolu», et ne l'affecte en rien, ou bien, et cela est conforme à la pensée de BERKELEY, on l'y intégrera, on en fera la structure interne de l'Univers. Dans la première hypothèse, c'est la perception qui est affectée d'une limitation, d'une négation, radicale ; dans la seconde, au contraire, la perception est la présence objective de l'Univers tel qu'il est en lui-même, puisqu'il supporte lui, imputable à lui seul et comme sa structure interne, cette relativité qui fait qu'il ne peut être survolé et existe en perspective seulement, dans l'un seul de ses aspects. Cette seconde interprétation consiste donc à faire des conditions de la connaissance les conditions « ontologiques » de la chose même, les conditions qui définissent la Réalité dans son être. La connaissance de la Réalité, sa perception, est alors fondée dans sa structure même, son *percipi* traduit son *esse* ; la perception est dans l'objet et venant de lui ; elle en est l'apparition spontanée ; elle est, littéralement, l'objet lui-même se montrant. Ainsi, dans cette conception qu'on appelle « idéalisme », le sujet disparaît au plutôt se résorbe dans l'objet; l'idéalisme est donc un objectivisme ; et il s'oppose au « réalisme » pour lequel la connaissance consiste en somme dans un regard qui vient éclairer l'objet du dehors plutôt que dans une illumination par laquelle l'objet s'éclaire d'en-dedans. Ainsi, alors que dans l'idéalisme ce qui est perçu, c'est l'objet même,

le réaliste, au bout de son compte, se condamne à n'en saisir qu'une apparence « subjective », un « fantôme » :

> « Vous avez dit que la réalité des choses sensibles consistait dans une *existence absolue* hors de l'intelligence des esprits et distincte de leur perception. Comme corollaire de cette opinion sur la réalité, vous êtes obligé de refuser aux choses sensibles toute existence réelle » (2e d.)

BERKELEY est idéaliste. Donc il n'est pas subjectiviste. - Les idées ne sont pas des prises de vue faites du dehors. Elles appartiennent au Réel lui-même. Elles ne sont pas non plus des données qu'un sujet rencontrerait en venant du dehors, car il n'y a pas de sujet se trouvant dehors. Il n'y a pas d'acte de perception autre que l'actualisation spontanée de l'idée elle-même. Aussi la nature n'est-elle jamais donnée simplement comme un tableau qu'on regarderait du dehors. Elle est éprouvée, sentie plutôt que regardée. — Tout le monde admet qu'il en est ainsi de nos plaisirs et de nos douleurs, qui ne peuvent être qu'éprouvés ou vécus, non regardés, et qui portent en eux-mêmes leur percipi. Il en est ainsi, dit BERKELEY, de toute perception. Toute, alors même qu'elle paraît porter sur un donné extérieur, est fondamentalement un sentiment, l'expérience immédiate d'une présence et que son immédiateté même empêche de mettre à distance. Les réalistes reconnaissent cela en disant qu'il y a dans toute perception une irréductible « subjectivité », qui en fait quelque chose d'incommunicablement *mien*, qui fait que le monde *perçu* est toujours un monde privé qui ne cesse jamais entièrement d'exister à la première personne du singulier ; l'astriction de toute connaissance à un point de vue singulier tiendrait fondamentalement à son irréductible moitié — *egohood*, disent les Anglais. Et c'est là, d'après les réalistes, cette impureté qui comme un nuage obscurcit la vision claire et distincte de l'objet en soi. — Il faut, d'après eux, autant que possible, refouler en-deçà du monde tout ce qu'il y a dans notre perception d'affection, de sentiment, et surtout ce sentiment obscur auquel se réduit la conscience que nous avons de nous-mêmes. — Car ces sentiments sont d'après eux purement subjectifs ; ils ne se rapportent en rien à l'objet lui-même.

Pour BERKELEY, tel n'est pas le cas : ce sont les affections, les sentiments qui avant tout nous font connaître le Réel, alors que la connaissance prétendument claire et distincte, cette « inspection de l'esprit », nous en éloigne : elle tend, comme on le voit chez DESCARTES, à substituer au monde perçu un monde pensé, régi par l'abstraite raison mathématique. — On a tort de considérer les sentiments comme des événements s'agitant en vase clos, de les couper du réel, de les priver de leur fonction « signifiante » qui leur donne une portée objective. — Oui, ils sont incommunicables, solitaires, miens, subjectifs, si vous tenez à ce mot. Mais tels même, ils n'appartiennent pas à un sujet détaché du monde ; leur esseulement, leur incommunicabilité, leur *subjectivité* est fondée dans la nature même du Réel. La « moiité », l'*egohood* est dans le monde ; elle est au monde, elle n'est pas à un « moi » surajouté ou monde. — C'est là une conséquence d'une des thèses les plus importantes de BERKELEY, qui dit que la perception est totalement passive. Elle n'est pas un acte.

> « Je la considère, avait dit HYLAS, comme un acte de l'intelligence qui perçoit ; et en plus il y a quelque chose de perçu : c'est ce quelque chose que j'appelle l'*objet.* Par exemple il y a du rouge et du jaune sur cette tulipe. Mais l'acte qui perçoit ces couleurs est seulement en moi et non dans la tulipe ».
>
> Philonoüs conteste cette analyse : «Quand dit-on que l'intelligence est active ? » « Quand elle produit, supprime ou change quoi que ce soit » . . .

Philonoüs montre alors que l'apparente activité de l'esprit dans la perception se ramène en réalité à une suite d'opérations par lesquelles on vise à transformer l'objet même, afin d'en obtenir, comme on dit, le « bon » aspect, celui qui, dans les circonstances données, nous convient le mieux. On s'approche, on fixe le regard, on dilate les narines, on se rend attentif, on isole autant que possible l'objet de son ambiance qui risque de déteindre sur lui, — mais toute cette activité, qui tend à modifier les conditions physiques ou physiologiques de la perception, n'est évidemment pas la perception elle-même. L'initiative, dans la percep-

tion même, vient uniquement de l'objet : La perception en est la présence ; elle en est l'actualité. « Puisque donc, conclut, Philonoüs, vous êtes complêtement passif dans la perception elle-même, . . . , qu'est-il advenu de cette action dont vous parliez comme d'un composant de toute sensation? (1er dial.)

Mais peut-on alors encore parler d'une perception «de» l'objet ? BERKELEY en veut à ce mot « de », qui aux yeux d'un Husserl indique l'essence même de la conscience et qui, selon lui, falsifie nos descriptions de l'expérience immédiate :

« « De » et « chose » causes d'erreur. » (CB 113)

« En quoi, je vous prie, la perception du blanc diffère-t-elle du blanc ? » (ib. 600). —

Comment se fait-il alors que, ce qui est indéniable, je ne me confonde jamais entièrement avec ce que je perçois, que jusque dans mes états affectifs, mes plaisirs et mes douleurs, il y ait entre moi et l'idée cette irréductible différence qui semble fonder la possibilité même de toute conscience ? Cette différence est même plus manifeste dans un état, apparemment tout intérieur, comme la douleur, qui paraît envahir du dehors un être qui le repousse dans la révolte même de son impuissance, alors que dans la perception d'un paysage, par exemple, que je contemple de loin, la conscience que je le perçois ne figure qu'accidentellement et tend à faire place à la présentation spontanée de l'objet par lui-même ? La réponse à cette difficulté qui devait préoccuper BERKELEY d'autant plus que, comme nous l'avons vu, « esprit » et « idée » sont chez lui nettement distingués, se trouve déjà dans le développement du texte cité plus haut. A des degrés divers, nous sommes capables de modifier l'objet et les conditions objectives de sa présentation, ne fût-ce qu'en nous déplaçant. Car l'esprit n'est pas seulement une intelligence qui perçoit et qui dans cette mesure se confond avec son objet ; il est aussi volonté, action, et, à un certain degré, puissance. C'est par là qu'il est détaché de ce qu'il perçoit, de ce qu'il *est* actuellement, — c'est par là qu'il est conscience « de » ce qu'il perçoit. Et il s'en éprouve différent, il en a une conscience aiguë, à mesure que sa volonté se trouve éveillée par la présence d'une menace ou d'un obstacle. — Si, à des degrés divers, toute idée se

présente comme l'aspect d'une chose, comme nous l'avons vu, si elle tend à présenter un *corps*, si, en d'autres mots, elle renvoie à des idées complémentaires, c'est dans la mesure où elle se présente à un être capable de choisir et auquel l'étendue de cet ensemble d'idées équipossibles mesure la zone de son choix, de son action possibles. L'unité d'une chose, d'une totalité d'idées, réside précisément dans l'unité du geste libre, indéterminé, d'un être qui comprend en lui et domine les possibles dont il devra choisir un. BERKELEY dit que les corps sont des « *powers* » (PC 293a), des pouvoirs, des potentiels; il précise qu'ils

> « sont des pouvoirs dans l'être actif » (C. B. 51) — c'est-à-dire dans l'*esprit*.

Il n'y a de corps, de chose, que pour un être capable de réaliser la contingence du donné actuel, de le survoler, de le rapporter à ce centre idéal où il se confondrait dans un ensemble d'idées équipossibles — qui est la chose même sur le fond de laquelle il se prélève. C'est ainsi que selon BERGSON — si proche, souvent, de BERKELEY —

> « la perception mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous »; elle exprime toujours « une action virtuelle » (*Matière et Mémoire*, 48). Et c'est là ce qui distingue la perception claire du sentiment obscur ; c'est en raison de notre puissance que la perception paraît objective et comme étalée dans l'espace ; alors que sa subjectivité, qui en fait une affection à la fois aiguë et obscure, est en raison de notre impuissance : les *sentiments* sont envahissants; nous ne nous en détachons pas à volonté.

Mais, dira-t-on, cet esprit qui peut, dans une certaine mesure, se détacher de l'idée présente, n'est-il pas précisément ce sujet « détaché » que nous n'admettons pas ? Et comment d'ailleurs la distinction entre « esprit » et « idée » n'entraînerait-elle pas le *détachement* du sujet à l'égard du monde percevable ?

La difficulté se résout comme suit : L'esprit, pour BERKELEY, est premier, et il est premièrement et « en droit » la totalité des « idées » — mieux : des *aspects* — qui composent l'Univers et

qui sont sa manifestation. De fait, il est toujours astreint à n'être que l'un de ses aspects, auquel les autres sont alors subordonnés. Ce qui rend extérieur à moi-même cela même que je suis actuellement, c'est la contingence — l'« existence » — de ce que je me trouve être. — La conscience « de » —, qui me sépare de l'objet, et qui est d'autant plus aiguë qu'elle est conscience de moi-même, — conscience d'esseulement et d'impuissance —, marque en vérité la séparation entre ce que je suis de fait et l'esprit premier et total et totalement libre qui, au fond de chaque sujet, continue à le hanter comme son essence antérieure. — Ce « détachement » à l'égard des « idées » qui me permet dans une certaine mesure de faire surgir celle que je voudrais, marque ainsi en réalité leur intériorité à moi qui les possède et les survole; alors que celle que je *suis* actuellement — celle que radicalement je *subis* —, m'est extérieure en ce qu'elle marque l'entrave qu'est pour ma liberté originelle son assujettissement à un point de vue particulier, à l'«existence ». —

La thèse de BERKELEY suivant laquelle la perception *actualise* les idées plutôt que de porter sur des idées déjà actuelles par elles-mêmes, s'illustre le mieux à propos du problème de la perception à distance. Celle-ci ne prouve-t-elle pas à vue l'existence d'objets « absolus » hors de nous et qu'il nous faudrait rejoindre du dehors ?

> « On objectera, dit-il quelque part dans les *Principles*, que nous voyons effectivement les choses hors de nous et à distance, que, par suite, elles n'existent pas dans l'intelligence [*in the mind :*

ailleurs il explique que cela ne s'entend pas au sens littéral, spatial : « Quand je parle d'objets qui existent dans l'intelligence ..., j'entends seulement que l'intelligence les comprend on perçoit » (3e dial.)] ; car —

> continue-t-il — il serait absurde que des choses vues à une distance de plusieurs milles puissent se retrouver aussi proches de nous que nos propres pensées. En réponse je désire qu'on considère qu'en rêve nous percevons souvent des choses comme si elles étaient à une très grande distance de

nous et malgré tout, nous reconnaissons que ces choses existent uniquement dans l'intelligence » (42).

C'est-à-dire : être à distance n'est pas, pour l'objet, un caractère tout accidentel, extrinsèque, qui ne le concernerait pas lui-même, c'est une manière d'être objective, intérieure à l'objet. Ce qui « est là-bas » est à l'égard de ce que j'en perçois « ici », c'est-à-dire immédiatement, ce que le plein jour est à l'aube qui l'annonce, ce qu'est au présent le futur qu'il suggère et fait anticiper et vers lequel il tend comme vers son aboutissement.

« Admettons — dit BERKELEY — . . . que, regardant la lune, je dise qu'elle est distante de moi de 50 ou 60 rayons terrestres. Voyons de quelle lune je parle. Il est clair que ce ne peut être de la lune visible, . . . car c'est seulement un disque plan et lumineux d'environ 30 points visibles de diamètre ... Dans l'hypothèse où je serais emporté de la place où je me tiens directement vers la lune, l'objet, manifestement, varierait au fur et à mesure que je progresserais ; quand j'aurais progressé de 50 ou 60 rayons terrestres, je serais si loin de me trouver près d'un petit disque plan et lumineux que je ne percevrais rien de comparable — cet objet aurait depuis longtemps disparu et, si je voulais le retrouver, il me faudrait revenir sur la terre d'où j'étais parti. De plus, admettons que je perçoive par la vue l'idée effacée et sombre d'un quelque chose et que j'hésite si c'est un homme, un arbre ou une tour, mais que je juge que ce quelque chose est à une distance d'un mille environ. Il est clair que je ne peux pas vouloir dire que ce que je vois est éloigné d'un mille ou que c'est l'image et la ressemblance d'un quelque chose éloigné d'un mille ; car à chaque pas que je fais vers ce but, l'apparence change et, de sombre, petite et effacée, devient claire, grande et vigoureuse. Et quand je termine le mille, ce que j'avais vu d'abord est complètement perdu et je ne découvre rien qui lui ressemble » (TV 44).

« Ni le château, ni la planète, ni le nuage *que tu vois ici* ne sont les mêmes choses réelles que tu supposes exister à distance », dit-il dans l'Alciphron (IV, 9) au cours d'un long

passage qui est parmi les plus beaux de son œuvre. — Ailleurs il précise :

> « En stricte vérité, les idées de la vue, quand nous percevons grâce à elle la distance [entendez la *profondeur*] et des choses placées à distance, ne nous suggèrent ni n'expriment des choses qui existeraient effectivement à distance, elles nous avertissent seulement des idées du toucher qui s'imprimeront dans nos intelligences après tel ou tel intervalle de temps et comme conséquences de telles ou telles actions. » (Pr. 44) — « Regardant un objet, je perçois une certaine figure visible et une certaine couleur, à un certain degré de faiblesse et avec d'autres circonstances, qui . . . . me déterminent à croire que si j'avance de tant de pas, de milles, etc., je serai affecté de telles ou telles idées du toucher » (TV 45).

D'après ces derniers textes, la vision à distance consisterait donc avant tout dans l'anticipation, à partir d'une donnée visuelle, d'une expérience tactile. Dans les Dialogues cependant, Philonous dit qu'il n'a

> « jamais prétendu prouver que les qualités . . . existent chacune à part en elle-même » (1er dial.), —

ce qui permet de dire plus généralement que la perception à distance se ramène à la présence, dans l'état actuel, des états vers lesquels il peut actuellement évoluer.

La grande originalité de cette conception — qui permet d'ailleurs d'identifier la perception à distance avec l'anticipation même par laquelle toute perception va vers les idées « signifiées » par l'idée présente —, c'est que d'après elle, il n'y a pas de distance dans l'espace qui ne soit également une distance dans le temps. Ce dernier point sera très important pour résoudre le problème de la coexistence des aspects d'une même chose, ou, ce qui revient au même, des *sujets*, — qui correspondent à ces aspects. —

Il faut cependant souligner que si la perception est actualisante, ce n'est pas elle qui détermine — dans sa nature, dans sa qualité — l'idée dont elle est l'actualisation : ce n'est pas elle

qui fait que tel objet est rouge plutôt que vert ou jaune. «Accorder l'existence des couleurs dans l'obscurité, . . . mais non leur existence actuelle» (C. B. 182). «Les couleurs existent réellement dans l'obscurité, c'est-à-dire s'il y avait de la lumière» (ib. 183). «Les arbres sont dans le parc, c'est à dire que je le veuille ou non, que j'imagine ou non quoi que ce soit à leur sujet. Que j'y aille et qu'en plein jour j'ouvre les yeux, je ne pourrais éviter de les voir» (ib. 99).

Ces phrases permettent de comprendre le mode de réalité des aspects actuellement non-perçus mais percevables — c'est-à-dire complémentaires de l'aspect présent. «Oui, Philonoüs, dit HYLAS, j'accorde

> que l'existence d'une chose sensible consiste en ce qu'elle est perceptible, mais non dans sa perception effective. *Philonoüs:* Et qu'y a-t-il de perceptible sinon une idée? Et une idée peut elle exister sans être effectivement perçue ?» (3e dial.) C'est-à-dire : Etre percevable sans être perçu, c'est

exactement être possible sans exister actuellement. Ces aspects percevables mais non-perçus sont équipossibles, mais non compossibles, avec l'aspect présent. Alors même qu'ils ne sont pas actuels, ils sont, nous le savons, rigoureusement déterminés. Chacun d'eux serait actuel, au dépens de l'aspect présent, si certaines conditions étaient remplies. La croyance réaliste qu'un objet existe indépendamment de sa perception, exprime simplement ce fait logique qu'une proposition hypothétique peut être vraie alors même que les conditions énoncées dans sa protase ne sont pas réalisées. [4]) — BERKELEY illustre sa pensée par l'exemple suivant :

> «La question si la terre se meut ou non, revient en réalité exactement à celle-ci : avons-nous raison de conclure des observations astronomiques que si nous nous trouvions placés dans telles ou telles conditions, en une certaine position et à une certaine distance de la terre et du soleil, nous percevrions que celle-là se meut dans le choeur des planètes

4) cf. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 141; *The Foundations of Empirical Knowledge*, 67.

et qu'à tous égards elle en paraît une : et cette assertion . . . est conclue raisonnablement des phénomènes.» (Pr. 58).

A parler strictement, la théorie de COPERNIC n'est pas plus vraie que celle qui traduit notre expérience première et que son immédiateté même privilégie. — D'où vient donc sa supériorité incontestée? De ce que les divers aspects d'une chose, qui correspondent à autant de points de vue, sont inégalement « suggestifs », ne font pas anticiper avec une facilité égale les aspects actuellement non donnés ; pour la science, ils sont inégalement « féconds ». Il en est comme pour les représentants concrets d'une idée générale, qui sont presque toujours inégalement « typiques », aptes à fonctionner comme *modèles*. — Mais que tel aspect soit « meilleur » que tel autre — plus « fécond », plus typique, plus conforme aux *exigences* de la raison abstraite, cela ne signifie pas qu'il soit plus réel. Le meilleur aspect lui-même ne laisse d'être l'un *parmi* les autres. Il faut absolument éviter l'erreur du réalisme platonicien — et cartésien — qui veut que l'existence réelle dépende de la perfection de l'essence. Car elle consiste uniquement dans la présence *effective*, dans le *percipi*. [5])

Mais, objecterait HYLAS, si les aspects actuellement non-présents sont simplement possibles et si d'autre part le sujet percevant se réduit à l'aspect qu'il perçoit, comment alors échapper à l'absurdité qu'est le solipsisme — qui consiste à nier qu'il y ait un moi autre que, précisément, moi-même — ? Le problème de la coexistence des sujets se ramène effectivement à celui de la coexistence des aspects d'une « même » chose, car, dit BERKELEY,

« notre âme a même rapport aux autres esprits que le bleu ou le chaud perçu par moi à ces idées perçues par autrui » (Pr. 140): et il est le problème de la coexistence, sur la surface de sphère, d'une pluralité d'origines, à chacune desquelles

[5]) „Pourquoi jugerait-on la grandeur à courte distance plus vraie que celle vue à plus grande distance? Pourquoi penserait-on que le soleil a un diamètre de plusieurs milliers de milles plutôt que d'un pied - car ce sont également des diamètres apparents?" (C. B. 314)

correspond un aspect total de la même sphère. — Eh bien, rappelons une fois de plus qu'il n'y a pas, chez BERKELEY, de sujet venu du dehors (on ne saurait d'où), de *moi*, de *cogito*, subsistant en-deçà du Monde. Qu'un esprit, comme le rappelle BERKELEY, « ne puisse connaître que ses propres idées » (C. B. 46), que soi seul, en définitive, que toute connaissance soit en définitive à la seule première personne, privée, solitaire, incommunicable, cela est donc imputable à la seule structure du Réel lui-même. Le Réel doit se concevoir comme un ensemble d'équipossibles complémentaires que régit un principe d'exclusion tel qu'à l'actualité de l'un correspond l'inactualité des autres, de même que sur la sphère, à mesure qu'un point fonctionne comme origine, aucun des autres ne peut exercer ce rôle. Mais, comme le montre cette image même, cela ne signifie pas qu'il y ait une origine absolue — le *moi* du solipsisme —, mais simplement que ces points ne peuvent pas être origines simultanément, que les sujets, les *moi* ne sont jamais simultanés. « Le même maintenant n'est pas commun à toutes les intelligences » (c'est une des premières notes jetées par le jeune BERKELEY sur son carnet philosophique — C. B. 9 —), il n'y a pas deux moi qui aient le même « maintenant », pas plus qu'il n'y en a qui aient le même « ici ». Et cela ne signifie évidemment pas que des deux l'un soit *absolument* antérieur ou postérieur à l'autre, mais simplement qu'ils n'interfèrent pas : ils sont des monades, au sens de LEIBNIZ. — « On ne peut, dit BERKELEY,

> se représenter des intelligences autres que la sienne propre que comme autant de moi » (C. B. 772),

mais précisément, dans leur rôle de *moi* ils ne peuvent pas figurer *dans* mon champ perceptif actuel, ce qui amènerait le solipsisme: car, dans un système de coordination donné, il ne peut y avoir d'autre origine que celle qui le déploie. — « Autrui » ne m'est jamais donné que dans l'expérience que je fais de ma propre contingence et donc de la contingence du monde dont *je* me trouve être le centre. Pour le dire un peu littérairement, les êtres que rencontre mon regard ne se présentent comme d'autres *moi* que dans la mesure où spontanément naît en moi la question : Pourquoi suis-je moi et non lui ? — : question absurde en elle-même, car il est

facile de voir que si j'étais lui et que lui fût moi, rien ne serait changé (les points de repère s'étant déplacés avec les mobiles), mais qui par là-même révèle que l'expérience que j'ai de mon moi tout nu ne découvre pas un individu *déterminé*, mais, précisément, l'individuation du Réel lui - même, décomposé dans sa propre structure en aspects, en sujets, dont chacun est pour son compte le centre unique et solitaire du monde. « Comme PLOTIN remarque, dit BERKELEY, les choses incorporelles sont distantes l'une de l'autre non par le lieu, mais (pour employer son expression) par l'altérité » (S. 329). L'altérité inhérente au monde fait qu'il est en lui-même insurvolable, et c'est là dire en d'autres mots que par sa condition essentielle d'être vision en perspective et connaissance solitaire, la perception est dans lui. —

Reprenons à présent : les choses *sont* telles qu'elles sont perçues, et « les choses sont là où est la connaissance », *the things are where the knowledge is* . . . (S. 310). Allons jusqu'au bout : les choses *sont* en ce qu'elles sont perçues : leur être, c'est d'être perçu : *Esse est percipi.* —

C'est là, comme tout le monde sait, le grand, le nouveau Principe dans lequel se condense la philosophie de BERKELEY. Nous sommes en mesure d'en comprendre la signification exacte, qui paraît avoir échappé à tout de glossateurs et même à un lecteur aussi passionnément épris de ce message que WILLIAM BUTLER YEATS, le compatriote du philosophe, qui a perpétué le vieux contre-sens dans des vers admirables :

« . . . And God-appointed BERKELEY that proved all things a dream,
That this pragmatical, preposterous pig of a world, its farrow that so solid seem,
Must vanish on the instant if the mind but change its theme. »
(The Winding Stair. Blood and the Moon.)

Le monde un rêve ? BERKELEY avait prévu cette interprétation :

> « On m'objectera que, selon les principes précédents, tout ce qui est réel et substantiel dans la nature est banni du monde et qu'à sa place s'installe un système chimérique d'idées. Toutes les choses qui existent, existent uniquement

dans l'intelligence, c'est-à-dire elles sont purement imaginaires [le texte anglais porte *notional* qui, d'après LUCE — *Berkeley's Immaterialism*, 115 — est synonyme de *subjective*]. Que deviennent donc le soleil, la lune et les étoiles ? Que penser des maisons, des fleuves, des montagnes, des arbres, des pierres, bien mieux, de nos propres corps eux-mêmes ? N'y a-t-il là qu'autant de chimères et d'illusions de notre fantaisie ? — A toutes ces objections et à toutes les autres de même nature je réponds que les principes proposés ne nous privent de rien dans la nature. Tout ce que nous voyons, touchons et entendons, tout ce que nous pensons et appréhendons, demeure aussi ferme, aussi réel que jamais. Il y a une *nature des choses* [cf. CB 308 ; Pr. 87] et la distinction des réalités et des chimères conserve sa pleine force » (Pr. 34 — cf. 40).

« La puissante construction du monde, *the mighty frame of the world* » (ib. 6) est intacte; percevoir n'est pas imaginer, et les idées, les objets de la perception, « *are in the mind only as they are perceived by it* » (ib. 49). — Le mot « idée » sans doute, risque de se faire prendre à contre-sens. A plusieurs reprises — p. ex. C B 661, Pr. 39, 89 — BERKELEY nous dit qu'« il eût préféré le terme « chose », *thing* » ; mais « chose » dit-il, est trop général, comme s'appliquant aussi à l'esprit, qui n'est pas l'objet d'une perception possible : et puis, « chose » suggère presque inévitablement un en-soi soustrait à la perception.

« Le langage courant appelle les objets de nos sens non pas *idées*, mais *choses*. Appelez-les toujours ainsi : pourvu que vous ne leur attribuiez pas une existence extérieure absolue, je ne me disputerai jamais avec vous pour un mot » (3e dial.)

Dans le « Cahier de Notes », le jeune BERKELEY va jusqu'à écrire :

« Nous voyons la maison elle-même, l'église elle-même ; car c'est une idée et rien de plus » (C B 434) —

phrase, à la rigueur, excessive sans doute, car « la maison » n'est pas, strictement, l'objet immédiat d'une perception ; les noms « la maison », « l'église » font penser à ces choses absolues, centrées actuellement sur elles-mêmes, aux aspects coexistants,

que BERKELEY doit bannir, à ces « choses » où survit obscurément la vieille hantise de la *substance*. —

«*Whatever is immediately perceived is an idea*» (1° dial). — Pour ce sens donné au mot « idée », BERKELEY s'en remet à DESCARTES :

«Cartesius per ideam vult omne id quod habet esse objectivum in intellectu» (P.C. 819), c'est-à-dire, précisément, tout ce qui est immédiatement présent à l'esprit. Seulement, dans l'interprétation qu'il faut donner de ce qui, au sens scolastique et cartésien de ce mot, est « objectivement » dans l'esprit, BERKELEY se sépare tant des scolastiques que de DESCARTES : car ceux-ci opposaient « objectif » à « *réel* », à peu près comme nous opposons couramment « subjectif » à « objectif », alors que BERKELEY soutient que les choses sont réellement, absolument ou « en elles-mêmes », ce qu'elles sont « objectivement » — au sens de : relativement à, ou *pour*, l'esprit qui les perçoit :

> « Les phénomènes naturels . . . sont tels que nous les voyons . . . leur nature réelle est donc identique à leur nature objective » (S. 292).

> « Les philosophes parlent beaucoup d'une distinction entre les choses absolues et les choses relatives ou entre les choses considérées dans leur nature propre et les mêmes choses considérées par rapport à nous. Je ne sais ce qu'ils entendent par « choses considérées en elles-mêmes ». C'est un non-sens, c'est du jargon » (C B 850).

C'est ce que le jeune BERKELEY consigne dans son Cahier de Notes ; et le vieux BERKELEY y fait écho dans la Siris :

> « L'existence d'une chose en elle-même et absolument, *that any thing should exist in itself or absolutely*, est une absurdité » (311).

Pourquoi ? Mais nous le savons déjà. Le monde en tant que perçu, en tant qu'idée, est, tout le monde le reconnaît, relatif à un sujet, *subjectif*. A mettre la réalité dans un monde *absolu*, on finit par enlever toute réalité au monde subjectif, à l'idée, au monde perçu — qui devient une pure apparence — imaginaire, chimérique —, et « subjectif » devient synonyme d'« irréel ».

Seul *est* alors un monde absolument au-delà de toute perception possible. — Or, demande BERKELEY, est-ce là ce que vous entendez par « être » ? Réfléchissez au sens que vous donnez spontanément à ce mot — KNOW YOUR OWN MEANING —, et vous verrez que, bien au contraire, « être » signifie « être perçu ». — Il s'agit en effet non pas d'enrichir les bibliothèques d'une hypothèse nouvelle — *I do not pretend to frame any hypothesis at all* (3e dial.) —, mais de dégager, simplement, le sens d'un mot ou d'une notion dont nous faisons spontanément usage :

> « Je dois montrer comment l'opinion courante s'accorde avec la mienne quand on scrute de près le sens et la définition du mot *existence* » (C B 414). « Ne dites pas que je supprime l'existence. Je fais seulement connaître le sens du mot » (ib. 608). « *I think an intuitive knowledge may be obtained of this, by any one that shall attend to what is meant by the term exist, when applied to sensible things* » (Pr. 3).

> « Quand je dis que la table sur laquelle j'écris, existe, je veux dire par là que je la vois et la touche ; et si je dis cela quand je suis dehors, je veux dire : si j'étais là, je la verrais et la toucherais » (ib. 137). « *There was an odour, that is, it was smelled ; there was a sound, that is to say, it was heard, a colour and figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by these and the like expressions* » (ib. 3).

> « Une fois de plus, j'invite le lecteur à scruter ses propres pensées, et à ne pas se laisser abuser par les mots. S'il peut se représenter la possibilité pour des idées, ou pour leurs archétypes, d'exister sans être perçues, j'abandonne ma thèse. » (ib. 45). (cf. C B 619, Pr. 89) —

Et puis ces quelques phrases du 3e dialogue qui expriment le plus lumineusement la visée de son *New Principle :*

> « Mes efforts tendent à unifier . . . cette vérité qui était auparavant partagée entre le peuple et les philosophes : le premier est d'avis que les *choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles ;* les seconds que *les choses immédia-*

tement perçues sont des idées, qui existent seulement dans l'intelligence » (3° dial.).

« Je ne veux pas transformer les choses en idées, je veux plutôt transformer les idées en choses ; car les objets immédiats de la perception, qui d'après vous sont seulement les apparences des choses, je les tiens pour les choses réelles elles-mêmes. » (ib.) —

Et cependant, pour BERKELEY lui-même, une importante précision ici s'impose. Philonoüs, au 3° dialogue, y est amené par son interlocuteur qui le somme d'expliquer comment ses principes s'accordent avec l'intangible récit biblique de la Création : le monde n'a-t-il pas existé avant qu'il ait pu être perçu? Avec quelque impatience, le philosophe ne fait d'abord que répéter en somme ce qu'il avait déjà dit concernant ce qui est percevable sans être perçu :

« Eh quoi, je m'imagine que si j'avais été présent à la création, j'aurais vu les choses produites à l'*existence* — c'est-à-dire devenues perceptibles — dans l'ordre indiqué par l'historien sacré.» *Produites à l'existence c'est-à-dire devenues perceptibles* . . . Un peu plus loin, il dit: « Les choses, par rapport à nous, ont commencé leur existence et ont été créées, quand Dieu a décrété qu'elles deviendraient perceptibles». Et un peu plus loin encore: «Est-ce que je ne reconnais pas un double état des choses. — l'un ectypal et naturel, l'autre archétypal et éternel ? Le premier fut créé dans le temps, le second existe depuis toujours dans l'intelligence de Dieu. »

Ce texte capital, qui annonce les spéculations de la *Siris*, doit nous amener, maintenant que se dégage l'arrière-fond de cette philosophie, à remplacer l'« esse est percipi » par la formule plus précise : « *existere* est percipi ». Ce monde en tant qu'il *est*, ce monde archétypal qui peut se symboliser par cette sphère harmonieusement centrée en elle-même que nous imaginions déjà, est passé à l'*existence*, est *sorti* de lui-même en se décentrant de manière à s'assujettir à un point de vue situé sur sa surface, à n'*être* plus qu'à partir de ce point qui représente le « moi » actuel, le sujet de la perception. Exister est le fait du

monde objectivement mis en perspective, du monde devenu relatif dans sa structure même. L'entendement divin qui est ce monde archétypal lui-même, est devenu un « Moi » avec ce que cela comporte de culmination à la fois et de restriction. — Cette *existence* est radicalement inexplicable, BERKELEY est le premier à le reconnaître [3e dial. Leroy II, 206 s.], mais il nous avertit fort justement qu'on ne saurait en tirer une objection contre son système. « Ce qui porte avec une force égale contre deux opinions contradictoires, ne peut servir d'argument ni contre l'une, ni contre l'autre. » — Cette difficulté est dans la nature des choses, chaque système la rencontre nécessairement et aucun ne peut la résoudre. Tout ce qu'on peut faire de mieux, c'est de la mettre en évidence dans sa nudité originelle. Comme PLATON à l'endroit de Parménide, BERKELEY semble avoir vu qu'on ne gagne rien à séparer les deux termes du problème en insérant entre eux une relation externe. L'Autre doit être placé dans l'Un qui, lui-même, s'altère, l'« exister » dans l'« être », le sujet percevant dans l'objet, qui, lui-même, *se subjective*. —

Le Réel en son tréfonds est Dieu, et BERKELEY nous dit que

> « toute la connaissance que j'ai de Dieu s'obtient par réflexion sur mon âme propre, en accroissant ses pouvoirs et en écartant ses imperfections. » (3e dial.)

— Bien avant l'affleurement de la théologie néo-platonicienne dans la *Siris*, de son premier élan déjà, la philosophie de BERKELEY tendait au spiritualisme absolu. En effet, si la conscience est intégralement dans l'Univers même, si d'autre part elle est irréductible à toute matière et entièrement spirituelle, l'Univers lui-même ne peut être qu'Esprit — Esprit pourtant irrationnellement soumis à l'individuation qui se révèle dans chaque conscience particulière par ce qu'elle a d'invincible solitude dans sa royauté même. Au fond de l'expérience qu'elle a d'elle-même, dans cette part d'elle qui n'est pas captive de ce qu'elle est actuellement, de l'«existence», dans ce qu'il lui reste de liberté et d'activité et de survol, elle se reconnaît comme étant l'Absolu, l'Un, lui-même. —

Qu'est-ce qui, à première vue, malgré sa droiture, rend ce message si difficile à entendre ? Pourquoi, après avoir été conduits pas à pas, comme Hylas l'est par Philonoüs, à reconnaî-

tre que la réalité ne réside pas dans le fond caché d'une matière fermée sur elle-même, mais dans cela même que nous percevons immédiatement, que nous sentons, que nous vivons, que nous sommes jusque dans notre esseulement, pourquoi retombons-nous toujours dans le réalisme, dans la croyance aux choses « absolues » dont une surface opaque et résistante interdirait l'accès ? — Cette philosophie, comme celle de PLOTIN, de SPINOZA, de BERGSON, de WHITEHEAD, nous demande avant tout de dénouer en nous certaines habitudes profondément enracinées.

— D'abord nous sommes naturellement portés à attribuer la réalité non à ce qui, simplement, se montre, mais seulement à certains aspects privilégiés, ou qui dépendent de conditions privilégiées. Cette tendance se montre naïvement chez HYLAS quand il déclare que « des couleurs qu'on voit d'ici sur les nuages, ce sont seulement des couleurs apparentes » (1er dial.). « Car, explique-t-il, on doit juger apparentes les couleurs qui apparaissent seulement à distance et s'évanouissent quand on s'approche . . . et réelles celles qu'on découvre quand on examine de tout près et très exactement. » Cette même tendance se montre chez les physiciens et les philosophes mécanistes qui ne reconnaissent comme réelles que les propriétés géométriques et mécaniques, les qualités dites premières, et font des qualités secondes, les seules que nous percevons immédiatement, une pure apparence. - Elle se montre le plus radicalement chez les grands artisans de la « bifurcation de la nature », qui opposent le monde *pensé* de la raison mathématique comme seul réel au monde *perçu* qu'ils déclarent un pur fantôme et auquel son effective irréductibilité conférerait tout au plus la consistance d'une obsession. D'où une attitude de superbe refus, visible surtout dans le regard de DESCARTES . . . — A un niveau bien moindre et dans un retour de vocabulaire, mais non d'inspiration, on retrouve cette attitude dans le réalisme commun qui — comme le Dr. JOHNSON — nomme réel précisément ce qui résiste, qui croit, non tellement à ce qu'il touche, mais à ce qui, dans le toucher, lui fait obstacle, — et qui est prêt à abandonner le monde perçu et éprouvé pour celui de la Physique mécaniste, pourvu que la matière y reste dure. —

A quoi tiennent cette attitude et ces préférences ? A ce que nous jugeons des choses d'après les *exigences* que naturellement nous leur adressons. Les aspects que nous préférons, ceux dont la présence nous fait dire que maintenant nous voyons *bien* la chose, ce sont effectivement ceux qui la mettent le mieux à notre disposition, qui la font entrer le mieux dans nos calculs. En effet, avant de voir, nous voulons. Or, toute volition, dit BERKELEY, implique « un malaise » (C. B. 873). — Et quel est notre malaise premier ? La *Siris* le dit dans le texte suivant :

> « On oppose le corps à l'esprit et à l'intelligence. Nous avons une notion de l'esprit par la pensée et l'action. Nous avons une notion du corps par la résistance. Tant qu'il y a un pouvoir réel, c'est l'esprit. Tant qu'il y a de la résistance, il y a incapacité et défaut de puissance, c'est-à-dire il y a négation de l'esprit. *Nous sommes incarnés*, c'est-à-dire nous sommes alourdis par un poids et embarrassés par une résistance » (290). —

Ces lignes commandent le développement que voici : l'esprit, dans sa pureté première, est pouvoir, puissance illimitée qui possède tous les possibles. Son incarnation, son « embodiment », c'est son «existence», qui l'astreint à l'un de ces possibles à l'exclusion de tous les autres. Mais l'Absolu qu'il était, le hante comme l'objet de sa plus profonde exigence, et ainsi, dans l'ambiguïté de la croyance qui ne peut s'empêcher de poser comme réel ce à quoi elle tient, s'impose à lui comme une actuelle réalité dont il serait misérablement séparé. Ainsi je me *pose* comme cet Absolu — comme ce que je suis en droit, mais non en fait — ; cette position est une revendication, et c'est ce qui au Moi cartésien donne son allure de hauteur et de défi. Mais ainsi se consacre, désormais irréductible, la dualité de l'Absolu et du Relatif, du Réel et de l'Apparent, de l'Objet et du Sujet, de l'Ame et du Corps, et, comme on dira après BERKELEY, du Moi absolu et du Moi empirique, — dualités que la philosophie de BERKELEY se propose de réduire. Mais cette réduction et, en conséquence, la vérification définitive du *esse est percipi*, ne peut en définitive s'obtenir que par un renversement de l'exigence naturelle, et éternellement malheureuse, d'être l'Absolu, —

exigence qui sur le plan empirique conduit à subordonner la perception à la volonté, et dont l'utilitarisme est l'un peu morne sous-produit. - Contre l'utilitarisme d'un LOCKE, BERKELEY, selon YEATS, « *fought the Salamis of the Irish intellect* » (cit. Mac Neice. The Poetry of W. B. Yeats 148), mais cette victoire est surtout celle de la contemplation *désintéressée* des fondateurs anciens de la philosophie : « Assurément, dit la *Siris*, si la philophie de SOCRATE et de PYTHAGORE avait prévalu . . . , nous n'aurions pas vu *l'intérêt* s'emparer aussi généralement ni aussi puissamment des intelligences.» (331). — C'est par la conversion au désintéressement que dans le langage de PLATON cité par BERKELEY, « la connaissance en acte et la chose connue s'identifient (to d'auto estin hè kat' energeian epistèmè tô pragmati ; ib. 310 ; la formule est d'ARISTOTE : *de anima* III, 7), que, ici, *esse* s'identifie à *percipi*. — Oui, il faut que l'esprit, d'après les vers cités plus haut, « change its theme » : et alors — le poète avait tout de même raison — s'évanouit, non le monde perçu, éprouvé, réel, mais bien « *this pragmatical preposterous pig of a world* » — *littéralement:* « ce pragmatique et arrogant cochon de monde », le monde de l'action, avec son « farrow », sa cochonnée, que sont, dans la stupidité de leur masse, ces « *choses* » dont le réaliste fait son indigeste nourriture. — Or ce désintéressement, qui fait de la connaissance un pur accueil, s'exprime dans le *consentement* aux choses, dans ce que le philosophe nomme « my acquiescing in the present state » (P. C. 791). — Nous connaissons, « nous expliquons une chose quand nous montrons qu'elle est le mieux telle qu'elle est — *when we shew that it is so best* » (S 320), et elle est telle, quand avec humilité, avec cette entière humilité qui est comme l'âme de cette philosophie, nous voulons qu'elle soit telle. La vision, ainsi, se repose dans la nature, qui, depuis qu'elle l'accueille au lieu de la tenir à distance, s'offre à elle dans la plénitude de son être.

Ainsi s'achève cette pensée, certes profonde et pénétrante, qui, dans le langage d'un pur empirisme, fait revivre des intuitions néo-platoniciennes qu'on croyait éteintes parce qu'on avait cessé d'entretenir leur foyer, et principalement celle qui voit

dans le *moi* une ekstase emanée de l'Absolu, de l'Un qui, dans cette altération, risque de se scinder sans espoir de réconciliation, à moins que, par un acte de consentement, par la *contemplation*, il s'y repose, justifiant le monde existant, le monde sensible qui alors n'est plus une apparence retranchée de l'Etre. Ouvrons-nous tout simplement au monde, sans demander autre chose que ce qui se présente. —

Un charmant essai qu'il avait publié dans le *Guardian*, nous montre le philosophe pratiquant sa Sagesse : « *The various objects that compose the world were by nature formed to delight our senses : and as it is this alone that makes them desirable to an uncorrupted taste, a man may be said naturally to possess them, when he possesseth those enjoyments which they are fitted by nature to yield . . . When I am in the country, all the fine seats near the place of my residence, and to which I have access, I regard as mine . . . I behold a blue sky with rapture, and receive great consolation from the rosy dashes of light which adorn the clouds of the morning and evening*» (Fraser. IV, 156 sqq.). — « Regardez ! les champs ne sont-ils pas couverts d'une délicieuse verdure » . . . Voilà que nous est rendu, restitué dans sa gloire, le monde dont nous partions, le monde des sens et de la vie ingénue : pourquoi chercherions-nous la réalité ailleurs ? — « Mes spéculations ont le même effet que la visite des pays étrangers ; à la fin je reviens au point de départ, mais le cœur à l'aise et jouissant de la vie avec une nouvelle satisfaction. » (C. B. 906).[6]) —

[6]) *Abréviations :* C. B. = Commonplace Book (Cahier de Notes) ; T. V. = New Theory of Vision ; T. V. V. = Theory of Vision Vindicated ; P. = Principles of Human Knowledge ; Dial. = Three Dialogues between Hylas and Philonous ; S = Siris ; P. C. = Philosophical Commentaries (édition, par A. A. Luce, du Cahier de Notes).