

Matière et esprit. Leibniz, Berkeley et le statut de la matière : du phénomène à sa disparition.

Introduction

Le couple conceptuel matière et esprit nous conduit assez spontanément à nous interroger sur le dualisme qui pourrait commander les relations entre ces deux notions, soit pour l'accepter, soit pour le réfuter ou le dépasser par une forme de monisme qui pourrait lui-même être ou non réductionniste. Dans ce dernier cas, la tendance la plus courante consiste à envisager la cohérence d'un projet de réduction matérialiste, qui identifie les modes d'un esprit à des états physiques et matériels, et même plus spécifiquement à des états cérébraux. C'est alors l'esprit, comme entité immatérielle, qui tend à être conçu comme le produit d'une croyance infondée, d'une illusion, parfois substantifiée sous le nom d'âme, et dont il faudrait se débarrasser, et non la matière. Nous voudrions ici interroger la position inverse, à travers certains arguments de Leibniz et Berkeley. La thèse discutée à partir de ces deux auteurs ne consiste pas à poser une forme de supériorité de l'esprit sur la matière, mais à interroger la possible irréalité de cette dernière.

Pourquoi ces deux auteurs ? Le fait de traiter ces deux philosophes dans le cadre d'un même exposé a initialement été causée par une raison contingente : il m'avait été suggéré d'évoquer Leibniz et Berkeley, qui pour différentes raisons, ne sont plus très souvent enseignés, pas uniquement au lycée, mais également à l'université. C'est particulièrement vrai pour Berkeley. J'aurais pu cependant décider de ne traiter qu'un de ces deux auteurs, mais il m'a semblé en réalité intéressant de les associer autour d'une réflexion sur la possibilité d'un univers métaphysique où la matière jouit d'un statut évanouissant ou évanescent, jusqu'à être entièrement dégradée en concept vide. Plus spécifiquement, ces deux auteurs se rejoignent dans la critique de la notion de substance matérielle.

Néanmoins, ces deux philosophies reposent sur des principes bien distincts, et parfois opposés : leur traitement de la matière procèdent donc de démarches bien différentes que je vais tenter de rappeler dans cet exposé. Leibniz pose encore l'existence de la matière, mais lui donne très généralement le difficile statut de phénomène réel et bien fondé; avec Berkeley, elle est purement et simplement éliminée de l'univers et interprétée comme une illusion qui s'apparente à une forme de superstition, de croyance irrationnelle. Mais par ailleurs, et au-delà de ces différences essentielles, ils se placent l'un et l'autre au-delà d'un dualisme traditionnel de la matière et de l'esprit, ce qui produit ainsi une convergence surprenante et des positions métaphysiques assez singulières vis-à-vis de ce couple traditionnel.

LEIBNIZ

Une des difficultés majeures des textes leibniziens est de saisir le statut exact de la matière et des corps. Le statut de l'esprit, en revanche, semble plus immédiatement déterminable. Nous pouvons partir de ce dernier pour saisir cet autre chose, qui n'est peut-être que son apparence ou son phénomène, à savoir donc la matière, qu'il faudra du reste distinguer du corps organique auquel une âme se trouve toujours unie.

Remarque : Pour commencer, je discuterai essentiellement du Leibniz de la *Monadologie*, qui s'appuie sur le concept de monade, en laissant pour l'instant de côté les

discussions relatives à l'évolution des concepts leibniziens, et notamment à propos de la continuité ou non entre concept de substance, définie à partir de l'idée de notion complète, et celui de monade. Ceci n'a pas réellement de conséquence sur la définition de l'esprit.

1. Du statut et de la nature de l'esprit

a. monade, âme, esprit

Tout d'abord, commençons donc par quelques mises au point terminologiques. Contrairement à Descartes notamment, pour qui âme et esprit peuvent être considérés comme co-extensifs, Leibniz différencie les substances selon leur puissance d'activité. En conséquence, âme et esprit ne sont plus nécessairement co-extensifs.

Si nous nous en référons aux définitions de la *Monadologie*, l'unité de réalité est la monade, elle-même liée, par une relation d'expression, à l'ensemble des monades. La monade est la substance simple, entrant dans les composés (§1), ensemble elles sont « les atomes de la nature » (§3). Contrairement à l'atome de la physique épicurienne, elles sont immatérielles et actives. Elles sont susceptibles de changement, ce dernier constituant un état d'intégration du multiple à son unité monadique, et qui est génériquement défini comme perception (§14). Or c'est précisément à partir de l'analyse de cette perception que Leibniz rappelle sa différence avec les cartésiens : la perception n'est pas nécessairement aperception ou conscience. Dans le §14, Leibniz semble rapporter l'aperception aux états propres aux esprits, par différence avec les âmes. Plus loin cependant, Leibniz définit l'esprit de manière un peu différente, comme âme raisonnable, qui se manifeste par la connaissance des vérités éternelles et nécessaires par laquelle nous nous élevons à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu (§29).

Ce qui est certain, c'est que l'esprit correspond au niveau le plus élevé de constitution des monades qui est manifestement caractérisée par davantage que la simple aperception. Il pourrait s'agir de caractériser les esprits non pas simplement par l'activité d'apercevoir, d'être sujets de perceptions relativement distinctes et pouvant s'inscrire dans une mémoire, mais par la réflexivité d'un sujet par rapport à lui-même et à l'origine de son être et de toute chose, et une connaissance des vérités éternelles qui l'arrache, en quelque sorte, à l'expérience du contingent et l'immédiat. On peut en effet discuter de savoir si, selon Leibniz, les animaux, êtres dont la perception est relativement distincte et accompagnée de mémoire (§19), possèdent des aperceptions. Il s'agirait alors de dire que les animaux auraient une conscience d'objets, qui laisse sa trace dans la mémoire, mais pas d'eux-mêmes et de l'être nécessaire dont ils dépendent.

Dans la *Monadologie*, nous pouvons donc distinguer trois niveaux d'unités monadiques : des monades caractérisées uniquement par la perception indistincte, dont l'activité serait comparable à un constant et perpétuel étourdissement ou sommeil profond; des âmes, dont les perceptions sont plus distinctes et accompagnées de mémoire ; et les esprits, qui ont connaissance d'eux-mêmes et de Dieu.

b. Substantialité de l'esprit

Il nous faut donc comprendre le concept d'esprit à partir de celui de monade dont il est une détermination, la détermination supérieure. La monade est donc substance : pour Leibniz, cela signifie qu'elle est principe d'unité, et d'activité – on peut du reste supposer que l'accent mis sur le caractère d'activité dans la conception de la substance, s'ancrant dans une pensée plus physique que logique de la celle-ci, explique le passage des formulations du *Discours de Métaphysique* davantage fondé sur le concept de notion complète à celles des textes plus tardifs s'appuyant sur celle de forme substantielle. Cependant, unité et activité ne s'opposent pas, au contraire, l'une implique l'autre : c'est parce qu'elle est principe d'unité qu'elle est nécessairement principe d'activité – en effet, son activité consiste à produire ou maintenir son

unité. Il y a nécessairement un principe d'unité dans le composé. Rappelons en effet ce présupposé massif qui nous ouvre les portes de la *Monadologie* : (i) il y a du composé, (ii) et s'il y a du composé, il faut de qu'il y ait du simple. (ii) serait ce que M. Fichant appelle du reste la « thèse monadologique »¹. Leibniz ne précise du reste pas de quelle nature est ce fait qui s'impose nécessairement mais il consiste dans une irréductible composition de ce qui existe². Mais le composé n'est justement pas l'être substantiel car il suppose l'unité. En effet, l'unité ne suppose pas le composé, mais l'inverse ne serait pas vrai³. Les atomistes traditionnels l'avaient deviné mais s'étaient fourvoyé : les atomes ne peuvent être en effet matériels, car ils ne seraient alors pas des atomes, en tant qu'unités ultimes du réel. Il manque en effet à la matière principe d'unité et d'activité (*Système nouveau*, texte).

En effet, alors même que Leibniz va rejeter la thèse selon laquelle l'étendue constitue l'essence des corps, et semble doter la matière d'un certain dynamisme, et donc en apparence, d'une certaine activité, il exprime clairement la nature immatérielle de l'âme, et plus généralement de toute substance.

c. immatérialité des monades

Dans la *Monadologie*, Leibniz thématise moins l'opposition entre matière et esprit, ou monade, que l'irréductibilité du mode d'explication des états monadiques à une causalité mécanique, par figures et mouvement. Dans l'évocation du système de l'harmonie préétablie, Leibniz oppose le système des causes efficientes, qui s'applique aux corps, au système des causes finales, qui s'applique aux âmes (§79). Leibniz affirme alors clairement que la perception ne peut s'*expliquer* par composition de parties semblables à celles qui s'agencent dans une machine (le « moulin perceptif » du §17). La question est ici d'ordre épistémologique, relative à la description des états de certaines entités. Mais elle se fonde sur une impossible réduction métaphysique de la monade à la matière.

Leibniz, Locke et les *Nouveaux Essais* (IV, 3)

En effet, il est vrai que la *Monadologie* ne discute pas directement de la nature nécessairement immatérielle de l'âme, en conséquence de la nécessaire immatérialité de toute monade ; il est plutôt question d'éclaircir *le rapport* entre l'âme et le corps organique, et entre le corps organique et la matière dont le concept est lui-même supposé. En effet, l'objet immédiat de la *Monadologie* est le système monadologique plus que les monades elles-mêmes, c'est-à-dire la manière dont elles constituent un univers par leurs relations. En revanche, Leibniz thématise, face à Locke, l'immatérialité de l'âme dans les *Nouveaux Essais*⁴.

En IV, 3, Leibniz commence par affirmer que l'idée d'une matière pensante, c'est-à-dire perceptive, ne se pose qu'en l'absence d'une conception claire de la pensée et de la matière. Il s'emploie à décrire *négativement* la matière : la matière « prise pour un être complet (...) n'est qu'un amas ». Notons que Leibniz introduit ici des distinctions sur lesquelles nous reviendrons entre matière première, passive, ramenée aux déterminations génériques de l'étendue (antitypie, inertie comme résistance au mouvement), et en définitive

¹ « L'invention métaphysique », op.cit., pp. 89-90.

² Le §16 nous ramène à une forme d'expérience du « cogito leibnizien » (M. Fichant, op.cit, p.474) où se révélerait immédiatement l'unité de la pensée dans la multitude des *cogitata*, et dès lors de cette essentielle unité dans le composé.

³ Ce qui ne s'oppose pas à la thèse leibnizienne de la division actuelle de la matière à l'infini.

⁴ Cf. P. Hamou, art.cit, sur l'éventuelle déformation leibnizienne des assertions lockéennes sur la possible matérialité de la pensée et de l'âme.

abstraite, et matière seconde, qui manifesterait un certain dynamisme. Pour autant, cette matière seconde elle-même est réduite « à un amas, ou tout ce qui en résulte », du composé qui exige des substances simples. La matière seconde ne possède pas par elle-même ni l'unité ni la spontanéité ou l'activité intégratrice de la monade.

Nous parvenons en creux à une définition négative de la matière : elle n'est pas monade, car elle ne possède d'elle-même ni unité ni activité. Nous comprenons ce que la matière n'est pas, ou ne peut pas. Si elle n'est pas substance ou monade, quel est alors son statut ontologique ? N'est-elle qu'un produit de l'imagination, ou possède-t-elle une existence modale ? Leibniz nous dit assez clairement que la matière est un phénomène, mais il nous reste à concevoir plus clairement le sens de ce concept assez problématique.

2. Corps, matière et phénomène

Nous pourrions très facilement comprendre l'affirmation leibnizienne selon laquelle la matière, ne possédant ni principe d'unité ni activité, ne peut être substance, ce qui explique notamment qu'elle ne peut être perceptive, si Leibniz s'accordait à penser la matière et le corps sur le mode passif et infiniment divisible des cartésiens, qui l'identifient à l'étendue. Pour ces derniers, un corps ne se distingue que par des rapports de distance, déterminant sa figure et son mouvement, causés par une puissance externe à eux-mêmes. Or il pourrait cependant apparaître à première vue que Leibniz spiritualise la matière d'une certaine façon, en lui associant une forme d'activité, par opposition à cette conception toute passive des corps comme étendue des Cartésiens. Une série de textes leibniziens insistent sur l'impossibilité de définir le corps, ou la matière, par l'étendue seule (cf. texte de 1690, *De Ipsa Natura*). Comme nous venons de le voir à propos du passage des *Nouveaux Essais*, Leibniz évoque tout d'abord la matière première ou masse qui possède « une force passive de résistance » une inertie naturelle, qui ne caractérise pas encore la matière seconde complète. Or cette dernière suppose une capacité active de conserver son mouvement et de résister au changement, une tendance, non pas de résistance au mouvement « mais à persévérer dans cette série de changements », ce qui suppose à son tour, pour en rendre compte, autre chose que la masse, mais une force motrice qui agit toujours, et qu'il n'hésitera pas à rapporter au concept de forme substantielle (*Discours de Métaphysique*, §12), et en définitive de monade (*De Ipsa Natura*).

Leibniz nous dit donc que la matière première possède « une force passive de résistance », qui n'est pas simplement l'impenétabilité, et qu'il appelle inertie.

Il faut ici préciser ce concept d'inertie, dont la signification que lui ici donne Leibniz et qu'il attribue à Kepler va d'une certaine manière en sens opposé à celui contenu dans le principe d'inertie au fondement de la physique cartésienne. Pour les Cartésiens, le principe d'inertie confirme la passivité des corps, leur géométrisation, et l'absence de forme substantielle de la physique aristotélicienne. Mentionnons à titre de précision la manière dont Galilée l'exprime :

« si un moteur est nécessaire pour provoquer un mouvement, sa continuation indéfinie exige seulement qu'aucun obstacle ne survienne. »(Lettre à Castelli, 1607).

Ce principe sera ensuite exprimé de manière plus exacte, notamment par Descartes (*Principes*, II, 37 : évoque le préjugé à l'origine de cette croyance inverse-39 : mouvement inertiel se fait en ligne droite), puis par Newton pour qui il constitue la première loi du mouvement. Ce principe physique est remarquable et en grande partie contre-intuitif en ce qu'il affirme que la tendance naturelle d'un corps n'est pas au repos, à l'arrêt, mais au

mouvement indéfini. Un corps, une fois mis en mouvement, en l'absence de tout obstacle extérieur, poursuit indéfiniment son mouvement. Cela implique également que le principe de mouvement (au départ : l'impulsion/ à l'arrivée : un obstacle) d'un corps n'est pas interne, mais externe. Ces deux assertions sont en contradiction avec la physique aristotélicienne selon laquelle les corps naturels inanimés tendent à rejoindre leur « lieu naturel » où ils se trouvent alors en repos, et cela en vertu d'un pouvoir, d'une puissance interne à se mouvoir d'une certaine manière, vers un certain lieu. Le passage du mouvement au repos correspond dans le corps concerné au passage de la puissance à l'acte. *Le principe d'inertie* réfute donc cette métaphysique du mouvement en termes d'actualisation d'une puissance interne.

Le principe d'inertie affirme donc qu'un corps tend à rester dans l'état où il est, en l'absence de cause extérieure (obstacle, choc, supposant toujours contact) qu'il soit en repos ou en mouvement. Leibniz distingue précisément la tendance à rester en repos et la tendance à conserver son mouvement, reconnaissant les deux, mais rapportant la première à la matière première, la masse, et la 2^e à la matière complète. Le principe d'inertie nous explique en effet qu'il faut une cause extérieure pour produire un changement dans l'état de repos ou de mouvement, qu'il faut une nouvelle force pour faire varier le mouvement, comme le formulera Newton. Mais il faut encore expliquer cette capacité des corps à conserver leur état, capacité passive de résistance à l'état de repos, ou capacité active au mouvement. Dans le premier cas, Descartes est appelé à parler de « force de repos » des corps, qui explique également leur cohésion, mais celle-ci ne peut se déduire de propriétés toutes géométriques de la matière et n'exige aucune action positive de Dieu tout en déterminant des effets physiques. Quant à la capacité à conserver son mouvement, il l'explique par l'action immédiate de Dieu qui, par création continuée, réitère l'acte par lequel du mouvement est donné aux corps. Aucune de ces deux solutions n'est pleinement satisfaisante, et procèdent de la volonté de maintenir un paradigme de l'essence des corps comme étendue. Par ailleurs, Leibniz démontrera que la constante physique de mouvement dans l'univers n'est pas mv , représentable géométriquement, ms mv^2 , exprimant la force, l'énergie, que possède chaque corps à déplacer à une distance déterminée un autre corps à quelque moment indéterminé que ce soit. Pour employer des termes plus récents, cette force demeure potentielle à l'état de repos, et cinétique à l'état de mouvement actuel. C'est le principe de la conservation de l'énergie, plus fondamental que la conservation de la quantité de mouvement actuel des Cartésiens.

Dans le *Discours de Métaphysique*, §12, il nous est dit qu'en vertu de ce principe, il y a quelque chose dans les corps qui a « du rapport aux âmes ». Ce passage évoque du reste la possibilité que les corps soient ou non des substances, et non des phénomènes de substances. Faut-il comprendre alors que Leibniz spiritualise et substantialise la matière, contrairement à ce que l'on a affirmé précédemment ? En réalité, Leibniz s'emploie alors à établir de subtiles distinctions, qui du reste varient en partie de textes à d'autres. Lorsqu'il s'agit de parler de corps comme des substances, il ne s'agit pas de les considérer en tant que matière première ni même de la matière seconde⁵

Dans ce cas, nous comprenons que Leibniz dissocie corps, signifiant en réalité corps organique, c'est-à-dire substance monadique, et matière auquel il est irréductible. La matière n'est dès lors pas spiritualisée, mais il s'agit au contraire de faire apparaître que l'activité potentielle qu'on peut lui associer et son apparente unité se dérivent nécessairement d'une ou d'une composition de monades immatérielles qui en constituent le principe substantiel. Il est clair que Leibniz identifie le « principe d'identité » (§12), à des âmes ou des substances moins

⁵ Cf. D. Schulthess, op.cit., et la modalité du « en tant que » dans les textes leibniziens.

développées, dont il établit la hiérarchie. Autrement dit, nous serions tentés ici de conclure qu'un corps est actif, voire substance dès lors qu'il n'est pas réductible à la matière.

Cependant, les choses ne sont jamais simples avec Leibniz, car nous trouverions autant de textes précisant que les corps ne sont pas des substances.⁶ Cela étant dit, ces ambiguïtés concernent le concept de corps, et ne surgissent jamais lorsqu'il s'agit de la matière : celle-ci n'est jamais supposée comme substantielle, et quand le corps est considéré comme substance, il semble bien clair qu'il ne peut l'être que dans la mesure où il n'est pas identifié à la matière.

Quel est alors le statut ontologique de la matière proprement dite ?

La matière n'est pas substance unie à la substance spirituelle ; elle n'est pas non plus son mode car l'immatériel ne peut avoir comme mode le matériel ; pour la même raison, la matière n'est pas un effet de l'activité monadique car ce serait enfreindre le principe de l'harmonie préétablie et revenir à une conception incompréhensible de l'influence réelle. La matière, nous dit parfois Leibniz, est un phénomène réel ; à première approximation, il semble qu'il faille en induire que la matière est quelque chose qui survient nécessairement sur l'activité des monades finies, et constitue une manifestation de leur limitation. Mais la relation de survenance ne suffit pas pour caractériser pleinement le rapport entre la matière et la monade dont elle serait le phénomène car elle n'en exprime que la dépendance ontologique. Elle ne saisit pas le mode d'être du phénomène, qui est de l'ordre du représentatif, ou, comme l'évoque parfois Leibniz, de l'idéal par distinction au réel.

Tentons un premier rapprochement avec Berkeley : Leibniz nous dit qu'un être est d'abord UN être, que la matière ne possède pas en elle-même de principe d'unité, et qu'elle semble se réduire à n'être qu'une sorte de représentation des substances réelles : qu'est-ce qui sépare exactement Leibniz de Berkeley ? Contrairement à ce dernier, Leibniz affirme que la représentation de la matière, loin d'être une simple perception ou une chimère du genre des phénomènes imaginaires est l'expression « bien fondée » de la limitation de la monade inscrite dans un ordre objectif, qui se manifeste nécessairement sur le plan du continu, tout comme dans l'ordre physique des choses, quelque chose comme un arc-en-ciel, qui n'est pas une substance, apparaît nécessairement et selon des lois qui le rendent prévisible. Pour terminer et tenter d'éclairer ce statut ontologique de la matière et le concept de phénomène bien fondé, nous voudrions revenir sur l'opposition de l'idéal et du réel, du continu et du discret qui nous semble l'éclairer particulièrement.

3. De l'idéal et du réel

Que signifie Leibniz lorsqu'il affirme que la matière n'est qu'un phénomène ? Est-ce une manière pour lui d'en nier l'existence ? Cf. *GP* VI, 625 : on voit dans ce texte Leibniz tenter explicitement de se démarquer d'une position qu'on pourrait dire « idéaliste » qui consisterait à affirmer qu'il n'existe rien que des esprits et *leurs* idées. Le phénomène leibnizien, en effet, n'est pas l'idée d'un esprit ; pour comprendre réellement de quoi il est question, il nous semble que les concepts les plus opératoires sont à cet égard ceux de l'idéal et du réel.

Ces notions apparaissent généralement dans le traitement de l'infini, et particulièrement du continu mathématique. L'idéal est la catégorie, qui, par différence avec le réel ou le fictif, permet de caractériser notamment les grandeurs infinitésimales. Rapportons-nous en particulier sur cette question sur une lettre à Varignon de 1702.

⁶ *Ibid.*, en particulier chapitre §13, « Bilan », recensant les références des textes leibniziens en apparence contradictoires sur la substantialité des corps.

Ce texte ne semble pas porter immédiatement sur le statut de la matière, et des phénomènes en général. Son objet est de préciser le statut de ces mystérieuses et indéfinissables quantités, les infinitésimales. Son explication conduit cependant Leibniz à articuler le règne du réel, du discret des substances monadiques, avec celui de l'idéal, continu phénoménal et matériel en particulier.

Pourquoi ces quantités posent-elles problème et appelle-t-elle à un éclaircissement quant à leur statut ? Elles supposent par exemple d'admettre des vérités comme $x+dx=x$ qui violerait le principe présenté comme évident : « le tout est plus grand que la partie ». Ne sont-elles alors que des manières de parler, des fictions utiles permettant de résoudre des problèmes mais sans désigner de véritables grandeurs ? Cette approche, qui sera du reste celle de Berkeley dans l'*Analyste*, est inadéquate pour Leibniz. C'est donc ce qu'il précise dans la première partie de cette lettre.

Il commence par affirmer qu'il ne faut pas attendre d'avoir statué sur la nature métaphysique des infinitésimales pour décider s'il faut ou non les utiliser pour le calcul mathématique. Plus précisément, il n'est pas besoin de savoir si ces infinis existent « à la rigueur », c'est-à-dire réellement, pour leur donner droit de cité en mathématiques.

Voici, en quelque sorte, la vraie nature des infinitésimales : des quantités telles que dans le calcul, elles peuvent être considérées comme plus petites que toute grandeur donnée. Autrement dit, Leibniz répond par un argument opératoire à une question d'ordre ontologique et fondationnelle. La nature de cette explication s'accroît avec les justifications données dans la suite de la lettre : Leibniz y développe la théorie des *fictions idéales utiles*, comme les racines imaginaires – en définitive, la question de leur existence à la rigueur importe peu. Elles permettent des calculs qui abrègent ceux des Anciens, et les retrouvent puisque l'erreur est aussi petite que l'on voudra :

« D'où il s'ensuit, que si quelqu'un n'admet point des lignes infinies et infiniment petites à la rigueur métaphysique et comme des choses réelles, il peut s'en servir sûrement comme des notions idéales qui abrègent le raisonnement, semblables à ce qu'on appelle racines imaginaires dans l'analyse commune (comme par exemple $\sqrt{2}$), lesquelles, toutes imaginaires qu'on les appelle, ne laissent pas d'être utiles et mêmes nécessaires à exprimer analytiquement des grandeurs réelles ; »⁷

Mais il reste pour Leibniz à spécifier ce qu'il entend par « notions idéales » par lesquelles il comprend les infinitésimales comme les imaginaires. L'expression permet en effet de multiples interprétations quant à la nature et la réalité de tels objets. Après avoir débuté cette lettre en stipulant que les questions mathématiques ne devaient pas être liées à des controverses métaphysiques, c'est bien à un travail de clarification métaphysique que s'attaque désormais Leibniz, en cherchant à préciser le sens de ce concept de « notions idéales ».

Ce que l'on comprend, c'est que « l'idéal » corrige ce que la nature « utile » de ces entités pourrait induire de « fictif ». Le caractère utile des infinitésimales ne signifie pas qu'il s'agit d'entités forgées arbitrairement par l'esprit humain, ou de simples auxiliaires commodes au calcul. Leur aspect idéal implique qu'elles rejoignent la nature, car dans l'univers leibnizien, le réel est régi par l'idéal. Reprenons les termes de Leibniz. Après avoir rappelé l'exemple de somme d'imaginaires (reprendre l'exemple) égale à une racine carrée ordinaire, Leibniz développe :

« on peut dire de même, que les infinis et infiniment petits sont tellement fondés que tout se fait dans la Géométrie, et même dans la nature, comme si c'étaient des parfaites réalités »⁸.

Dans la suite du texte, Leibniz rapporte le statut des infinitésimales au principe de continuité. L'univers est essentiellement discontinu, au sens où il est composé d'entités discrètes, les monades. Ces points métaphysiques irréductibles les uns aux autres constituent le fondement de tout ce qui est. Néanmoins, la continuité se retrouve dans tous les phénomènes physiques, et caractérise les variations des monades et les rapports des unes aux autres. C'est que le principe de continuité fait partie des principes selon lesquels Dieu a pensé et créé l'univers : si l'univers n'est pas continu, le continu régit le réel. Cette dialectique du réel et de l'idéal permet, selon Leibniz, de dépasser les débats stériles sur la réalité, ou non, des infinitésimales.

Dès lors, l'existence de la matière, à laquelle se rapporte l'étendue (continu simultané), mouvement, force, (continu successif) tous caractérisés par la continuité, se trouve justifiée par le principe de continuité régissant la création, lui-même justifié par le principe de raison suffisante. De ce fait, nous pouvons comprendre les phénomènes comme le déploiement manifeste, le développement dans le continu des propriétés intrinsèques de la monade discrète. Cette idée de la matière phénoménale comme manifestation de la différenciation continue de la monade active se retrouve dans les expressions qu'attache Leibniz à la matière (texte *De la nature des corps*) : il y a quelque chose dans les corps qui signifie diffusion ou répétition d'une certaine nature. Dès lors, « l'étendue n'est pas un prédicat absolu, mais relatif à ce qui s'étend ou se diffuse ». Pour dire simplement, la matière est une des manifestations nécessaires du discret dans le continu. Elle n'est ni substance, ni simple apparence ; elle est réelle par rapport au néant, mais idéale par rapport à la réalité substantielle. Il semble que pour comprendre le statut de la matière, nous soyons ramenés non pas immédiatement à l'articulation initiale de l'un et du composé ou l'agrégat, par lequel se dégage certes la nécessité de l'existence des monades, mais à celle de l'indivisible et du continu, tous deux constitutifs de l'univers leibnizien, mais à des niveaux de réalité ontologique différents.⁹

BERKELEY

Pour Leibniz, le phénomène est donc phénomène de quelque chose de réel ; il tire sa réalité et sa nécessité de ce dont il est la manifestation, l'apparence. Berkeley., quant à lui, fait de la matière non pas un phénomène bien fondé, mais un néant, une illusion, un concept vide. Mais ce dont il nie l'existence, ce n'est pas la matière leibnizienne, d'ordre phénoménal, mais la substance matérielle, et que nie également Leibniz. Berkeley explore en quelque sorte un champ d'interrogation que laisse ouverte l'approche leibnizienne qui consiste dans la réflexion sur l'origine de notre croyance à l'existence d'une substance matérielle, qui s'offre à différentes déterminations dont aucune ne résisterait à la déconstruction, à la démystification opérée par Berkeley, notamment via Philonous dans les *Trois Dialogues*. Pour autant, si Berkeley ne vise pas la matière telle qu'elle est conçue par Leibniz, et le rejoint dans la critique de l'idée de substance matérielle, la métaphysique qui s'en dégage est tout à fait différente. À une forme de monisme leibnizien qui fait des monades le fond de toute réalité

⁹Du reste, le passage de l'opposition de l'un et du composé à l'opposition du discret et continu explique que Leibniz désigne parfois la matière ou la masse comme du discret : il s'agit de dire qu'un corps n'ayant pas de lui-même son unité, est composé d'une infinité en acte, donc dénombrable, d'unités. La matière est actuellement divisée à l'infini en unités. L'infini ici est celui du dénombrable, pas du continu. Une matière qui ne serait pas actuellement divisée à l'infini ne serait encore qu'une possibilité abstraite sans raison d'être dans la moindre de ses parties. Mais ses parties ne sont pas des atomes de matière, ce sont les monades. En revanche, la matière en tant que matière, comme phénomène d'une unité, se manifeste sous le régime du continu non-dénombrable, syncatégorématique.

auxquels se rattachent les corps en tant matériels et l'ensemble des phénomènes qui en dépendent, l'univers dématérialisé de Berkeley réintroduit une étrange forme de dualisme qui n'est plus celui de la substance étendue et de la substance pensante, mais des esprits et des choses, qui ne sont elles-mêmes rien d'autre que des idées.

1. Fonction et sens de l'immatérialisme : immatérialisme et scepticisme

Pour comprendre le sens de l'attaque de B. contre l'idée de substance matérielle, il est probablement nécessaire de s'interroger sur la fonction et le rôle que joue dans sa pensée la thèse immatérialiste. Nous pourrions voir ensuite comment se déploie cette déconstruction.

Y a-t-il plusieurs immatérialismes berkeleyens ?

On a pu reprocher à Berkeley de se contredire entre ses premiers écrits sur l'immatérialisme, sa condamnation du terme de matière comme inintelligible et contradictoire, source de tous les paradoxes et scepticisme, et ses derniers textes, et tout particulièrement la *Siris*, traité sur l'eau de goudron, parée de propriétés médicinales les plus enviées, qui évoque cet objet en termes matériels. C'est alors qu'il faut prendre en compte l'évolution de la théorie de la signification, encore très lockienne, dans les premiers textes : un terme dont on ne peut donner de définition non-contradictoire n'a pas de sens. Or Berkeley renoncera par la suite à cette conception étroite de la signification (cf. *Alciphron*, VII, 5-7). Dans l'*Alciphron*, Berkeley justifie une théorie élargie, ou émotionnelle, ou généreuse de la signification, pour donner du sens à certains termes indéfinissables, irréductibles à des idées (« je », « amour », « volonté », « grâce », etc.). Est-ce à dire qu'il renonce à l'immatérialisme ? Sur ce point, G. Brykman introduit une distinction intéressante qui est tout l'objet de son ouvrage, entre¹⁰ :

- un immatérialisme militant, reposant sur la déconsidération du mot de matière au titre de son caractère inintelligible et contradictoire. G. Brykman considère donc que Berkeley abandonne par la suite cet immatérialisme. Ce dernier ne se résume cependant à cette entreprise d'analyse, de purification du langage.

- une ontologie immatérialiste selon laquelle « les objets sensibles n'ont pas d'existence distincte de leur être perçu ; ils sont identifiables à des collections d'idées et ne sont pas des substances. Seul l'esprit est substance et les objets dépendent, pour exister, de leur être perçu par un esprit ».

B. ne renoncerait jamais à son ontologie immatérialiste. Les *Trois Dialogues*, par ex., argumentent en faveur de l'ontologie immatérialiste contre le matérialisme, tout en attaquant, dans un style dialogique socratique qui favorise ce type d'approche, l'usage du terme de matière, source de maints paradoxes et scepticisme. En ce sens, les *Trois Dialogues* constituent l'ouvrage immatérialiste par excellence en ce qu'il procéderait de ces deux types d'immatérialisme évoqués par G. Brykman.

Il y a donc une véritable continuité dans les écrits de Berkeley 1/ dans la question de l'immatérialité, dont l'angle d'approche est simplement soumis à quelques variations, et 2/ dans l'attitude constante d'opposition aux sceptiques et athées que Berkeley a tendance à associer, voire identifier. Il existe des vérités absolues pour Berkeley, et qui sont connues absolument : au premier rang de celles-ci, l'existence du Dieu du christianisme. Berkeley avait pu croire dans un premier temps confondre les athées, sceptiques au moins quant à cette vérité, avec la thèse de l'immatérialisme. La réception parfois difficile des *Principes* et des *Trois Dialogues* a pu le convaincre d'employer une autre stratégie et d'autres arguments : on les trouve dans l'*Analyste* et surtout dans l'*Alciphron* dont la fin première est de combattre la

¹⁰ G. Brykman, op.cit., p. 18-19.

libre-pensée, le relativisme et la naturalisation de la morale sur la base de nouveaux arguments, mais pour accomplir toujours le même but. C'est pourquoi immatéalisme et dénonciation du scepticisme sont directement liés, dans les *Principes* et plus encore dans les *Trois Dialogues*.

Qu'entendre exactement par immatéalisme ?

Ce terme est très généralement associé à Berkeley pour définir et résumer sa philosophie. Comme on vient de le voir, il faudrait déjà dissocier la dénonciation de la matière comme terme ou comme entité ontologique. Est-ce par ailleurs un terme revendiqué par Berkeley lui-même pour définir sa philosophie ?

Ce terme est donc un néologisme que Berkeley ne commence à utiliser que dans les *Trois Dialogues*, et rarement par la suite, pour signifier la position opposée à ce qu'il appelle le matérialisme, et dérivée du principe établi des *Notes* et les *Principes* selon lequel *esse est percipi aut percipere*. Ce dernier principe est formulé par Berkeley dès les *Notes philosophiques*, avec sa première occurrence en note 429:

« Existere is percipi or percipere A. the horse is in the stable., the Books are in the study as before. »¹¹

Les *Principes* n'emploient ni la formule latine, ni le terme d'immatéalisme, mais développent pour la première fois toutes les implications d'une telle maxime (§2-7). Ce principe est d'abord un *dualisme* : il n'existe que deux genres d'êtres, ce qui est perçu, et qu'on appellera des idées, et ce qui perçoit et qui agit, c'est un esprit. La dualité, cependant, n'est pas aussi simple qu'elle en a l'air : B ne distingue pas seulement ce qui est perçu et ce qui perçoit, mais ce qui est perçu et ce qui *perçoit et agit*. En effet, autant l'être des idées se réduit à leur être-perçu, et pour elles, il faut strictement appliquer *esse est percipi*, autant l'être des esprits ne se réduit pas au fait de percevoir, car cette opération a quelque chose de passif : or un esprit est un être actif qui en plus de percevoir veut, imagine, se souvient également (*Principes*, §2-3). L'existence d'une idée consiste dans le fait d'être perçu, mais il n'est pas dit pas que l'être d'un esprit consiste dans le fait le percevoir. Quant à ce qui n'est pas idée, Berkeley n'hésite du reste pas à le désigner par trois termes différents : esprit, âme, moi-même, en fait *mind, spirit, soul, or myself*.

Que les idées consistent dans le fait d'être perçu, et les esprits dans le fait d'être doté d'une certaine activité comme le fait de sentir, imaginer, vouloir n'a rien d'étonnant, ce sont des caractérisations habituelles de ces entités. Ce qui fait la force et l'originalité de la position berkeleyenne, c'est *le dualisme ou l'absence de 3^e terme* – et non la caractérisation des idées d'une part, des esprits de l'autre : il n'y a rien d'autre que des esprits et des idées, et c'est à cette absence de 3^e nature qu'Hylas résiste. La matière est précisément ce que signifie habituellement un être qui n'est ni un esprit, ni une idée, « dans un esprit » à titre de ses perceptions ou représentations. En ce sens, l'immatéalisme est une implication directe de la maxime dualiste.

Quel sens donner au terme rarement évoqué d'immatéalisme dans les premiers textes de Berkeley ? C'est un effet de rhétorique qui explique l'apparition de ce terme, absent des *Principes*, dans les *Trois Dialogues*, et uniquement dans le *Troisième Dialogue*. Le terme est alors employé en opposition au « matérialisme », ici redéfini non pas comme la croyance en l'existence d'une substance unique matérielle, mais comme simple croyance en l'existence de la matière. Il faut voir qu'au *Troisième Dialogue*, nous sommes dans un jeu de renversement sceptique : Hylas a plus ou moins été convaincu de l'impossibilité de la matière, mais la croyance en l'existence de celle-ci ayant longtemps été une évidence pour lui, il est amené à

¹¹ « Exister, c'est *percipi* ou *percipere*. Le cheval est dans l'écurie, les livres st dans le cabinet comme avant ».

ne plus croire en rien : d'opposant au sceptique qu'il croit voir en Philonous, il en vient à endosser la position du sceptique lui-même. Mais alors l'immatérialisme, ou négation de l'idée courante de la matière comme substance distincte de son être-perçu existant hors de l'esprit, n'apparaît plus comme une opinion extravagante face au sens commun, mais comme la stricte contradictoire d'une autre position ontologique, le « matérialisme », devenu tout aussi douteux. Or face à deux positions contradictoires, il faut choisir, sauf à maintenir éternellement une position sceptique guère honnête intellectuellement. Que les deux positions, matérialisme et immatérialisme, soient désormais traitées avec une certaine équivalence est donc un acquis des deux premiers dialogues, et il reste alors à Philonous à faire pencher la balance définitivement en faveur de l'immatérialisme dans le dernier dialogue.

Mais le danger qui se présente toujours, c'est celui de la position sceptique. Nous finirons donc cette évocation générale de l'immatérialisme berkeleyen par la question du scepticisme, qui traverse les premiers textes de Berkeley.

La question du scepticisme

Elle ne cesse de se poser pour Berkeley mais en différents termes. Dès les *Notes philosophiques*, il identifie le sceptique comme sa cible, et fait de sa maxime immatérialiste une arme pour les combattre. Il y définit le scepticisme comme l'opposé de son principe, et se dit le plus éloigné qu'on puisse penser du scepticisme (563). La note 606 résume assez succinctement le problème : si on distingue idée et chose, on tombe nécessairement dans le scepticisme puisque *nous n'avons accès qu'aux idées, et nous pouvons dès lors connaître aucune autre chose*. Cela suppose en réalité que les idées ne sont pas susceptibles de nous représenter les choses hors de nous et que, même si c'était le cas, nous n'aurions de toute façon pas le moyen de le savoir certainement, ce que Berkeley s'emploiera à démontrer dans les *Principes* et *Trois Dialogues*.

Quel est alors le sens du scepticisme ? Comme Philonous le fait remarquer à Hylas au début du *Premier Dialogue*, il faut distinguer deux figures du sceptique : quelqu'un qui doute de tout/ quelqu'un qui nie *positivement* l'existence des choses. Le premier cas renvoie à la figure classique du sceptique de la philosophie ancienne, celle que combat encore Descartes dans la *Première Méditation* avec le doute hyperbolique, le conduisant dans un premier temps à endosser la posture du sceptique qui, par l'hypothèse du malin génie, pose la possible négation de l'existence de toutes choses hors de l'esprit, y compris mon propre corps. Mais ce n'est pas ainsi qu'Hylas définit le sceptique au début du *Premier Dialogue*. Sa définition du sceptique, celui qui nie positivement l'existence des choses, est quelque peu étrange : un sceptique se retient d'affirmer, et ne fait que mettre en doute nos croyances les plus ancrées. Quelle en est l'origine ?

Il s'agit évidemment d'une réponse à certaines lectures des *Principes* qui ont conduit à caractériser Berkeley comme un sceptique, en tout cas comme un philosophe dont les écrits pouvaient naturellement conduire au scepticisme. En effet, Descartes, notamment, avait su, dans son opposition au scepticisme, rétablir la croyance en l'existence des corps à la *Sixième Méditation* et mettre fin une fois pour toute à cette menace ; Berkeley semble nous y renvoyer, relançant le doute sur l'existence des choses extérieures et dès lors la possibilité de leur connaissance. Berkeley devenait alors le premier des sceptiques dans la mesure où il mettait en question l'existence de chose extérieure à l'esprit, comme les choses matérielles. Face à cela, Berkeley veut éclaircir deux points principaux dans les *Trois Dialogues* :

- il ne *met pas en doute* l'existence de choses matérielles hors de l'esprit, il *nie positivement* leur existence

-plus important encore, il ne nie pas pour autant *l'existence de choses existant hors de mon esprit*, il en assure au contraire l'existence : selon la célèbre formule de Philonous au *Troisième Dialogue*, et à Hylas qui lui reproche de vouloir changer les choses en idées.

2. De quelle matière Berkeley entend-il se débarrasser ? Les différentes formes de la substance matérielle

Le premier moment de la déconstruction immatérialiste consiste à démontrer l'impossibilité d'attribuer à une substance matérielle, c'est-à-dire à une chose distincte de son être-perçu et existant hors de mon esprit, les qualités qu'on lui attribue habituellement : chaleur, couleurs, sons, etc., immédiatement perçues, spontanément considérées comme les propriétés de ces choses matérielles dont l'existence irait dès lors de soi. C'est précisément l'occasion pour Berkeley de s'appuyer sur les arguments sceptiques traditionnels quant à la perception sensible. Ce moment culmine naturellement avec la critique de la distinction entre qualités premières et secondes : celle-ci poserait l'existence de qualités inhérentes aux corps comme figure, grandeur, par opposition à celles qui ne seraient que les modes de notre perception de ces choses¹² D'où la critique de la matière, dans sa définition philosophique courante, comme étendue flexible et muable qui existe en soi hors de nous. Remarquons le rapprochement et la divergence avec Leibniz – pour ce dernier, la matière comme étendue et mouvement n'a pas non plus d'existence en soi : elle existe cependant en tant que manifestation d'une monade, et non en tant que représentation empirique issue de la perception sensible d'un esprit fini. C'est justement en ces termes que Berkeley vise à réduire la matière conçue comme entité figurée et mouvante, en rabattant l'idée d'étendue et de mouvement sur les idées de qualités secondes. Dans cette conception de la matière, il y a réduction à la perception empirique. Du reste, l'étendue, par exemple, n'est plus un phénomène objectif dans la mesure où, comme toute idée, elle se réfracte en autant de représentations différentes en chaque esprit qui la perçoit sans qu'il y ait de sens à dire que l'un perçoit l'étendue réelle et objective.

Si ni chaleur, ni couleur, ni son, ni mouvement, ni étendue, conçus comme idées, bref tout ce qui immédiatement perçu ne peut être dans la matière, l'étape suivante, pour le matérialiste, consiste assez naturellement à dissocier la matière de ce qui est immédiatement perçu, premier écart avec le sens commun qui pose spontanément la matière comme l'objet immédiat et indéniable de notre perception. On se dit alors que la matière est autre chose qu'une collection de qualités sensibles immédiatement perçues mais qu'elle est authentiquement substance, principe d'unité irréductible à ces qualités. On la conçoit alors comme son principe, la cause ou simple substrat imperceptible.

C'est alors que Berkeley s'emploie donc à déconstruire la notion même de substance, dans la lignée de Locke : il s'agit en l'occurrence de s'appliquer à une notion ordinaire de la substance, et d'où procéderait la croyance en l'existence de substance matérielle.

Locke et Berkeley, dans leur critique de la notion de substance, en arrive en effet à la même conclusion : on ne sait pas de quoi on parle lorsqu'on utilise ce terme. Cf. Locke, EEH, II, 23 : des idées nous apparaissent comme toujours jointes ensemble, ce qui nous conduit à en parler comme d'*une seule idée*. Cette idée a bien évidemment un rapport avec les idées jointes ensemble qu'elle signifie, elle est alors conçue comme ce qui maintient ensemble ces idées, leur support, ce qui « capable d'exciter des idées simples dans notre esprit » (II, 23, 1-2). Locke analyse ensuite les représentations fautive que l'on peut avoir de la substance, et de la

¹² Ce n'est du reste pas la définition lockéenne des qualités secondes qui ne les caractérise pas comme subjectives mais comme objectives et relationnelles : *Enquête sur l'entendement humain*, II, 8, §10.

même manière que Philonous lorsqu'il interroge Hylas sur sa conception de la substance. L'idée d'un support qui soutient les qualités est généralement lié à un imaginaire de l'espace, comme ce qui s'étend sous les qualités, ce qui ne peut avoir de sens, car il faudrait remonter à l'infini : l'étendue d'une chose est elle-même une qualité, que l'on considère comme première ou seconde, qui doit donc être inhérente à une substance : cf. II, 23, 2. Comme le dit en définitive Locke, lorsqu'on discute en général de la substance, on entend de « quelque chose, un je ne sais quoi qu'on ne connaît pas ». L'idée courante de substance matérielle comme chose distincte des qualités entendues comme idées de nos sensations est une extrapolation confuse à partir de l'expérience sensible.

Que l'idée courante de substance matérielle enveloppe quelque chose qui n'est pas concevable est la même conclusion à laquelle arrive Berkeley. Locke et Berkeley partagent donc le constat de l'inconcevabilité de la notion commune de substance matérielle, mais se démarquent ensuite l'un de l'autre. Pour Locke, il demeure nécessaire de poser l'existence d'une forme de substance matérielle qui nous serait nécessairement inconnue, et dès lors source et cause de scepticisme. Pour Berkeley, il n'y aura plus aucune raison de maintenir l'existence d'une chose qui ne peut être conçue, il faut dès lors se débarrasser de cette hypothèse gratuite en démontrant comment l'ordre de nos perceptions, l'unité et l'identité des choses perçues être expliquée en l'absence de substance matérielle. Nous allons y revenir.

Berkeley va de plus loin que Locke dans la critique de la notion de substance, mais il est pertinent de rappeler qu'il sera à son tour débordé sur cette question par Hume pour qui il y a incohérence à nier l'existence de la substance matérielle et maintenir l'existence de substance spirituelle dont la croyance est fondée sur les mêmes fausses extrapolations que celle qui fonderaient l'existence de substance corporelles¹³. Pour Hume, l'idée de substance spirituelle nous vient de notre propre expérience interne, l'idée de substance corporelle de l'expérience externe. Si nous examinons ce qui est en nous, nous ne découvrons rien d'autre qu'une série d'impression : sentiments, désirs, plaisirs, douleurs, des passions, bref des séries d'états psychologiques, qui s'associent les uns les autres, sans que se dévoile un *substratum*. C'est la mémoire qui établit des rapports entre ce qui se passe maintenant et l'impression reçue autrefois, donnant naissance à la croyance en une substance continue appelée sujet, le moi. Il n'y a que des séries, des collections d'impressions et d'idées, comme prise de conscience de ces impressions passées, et non une réalité permanente qui soutient, qui unit l'ensemble de ces impressions.

Inversement, Berkeley, comme Leibniz, reste fidèle à l'idée de substance spirituelle, ce qui est nettement plus problématique pour Berkeley que pour Leibniz considérant ses présupposés empiriques. Du reste, le principe de la déconstruction de l'idée de substance matérielle n'est pas tout à fait le même chez les deux auteurs : pour Leibniz, la matière ne peut être substance, ne peut exister par elle-même car elle n'a pas en elle le principe de son unité et de son activité. Pour Berkeley, comme pour tous les empiristes, l'idée, ou plutôt l'hypothèse de substance matérielle doit être réfutée pour la raison que nous n'en avons pas d'idée, donnée dans l'expérience des sens, internes ou externes.

Le problème de la substance spirituelle est une difficulté qui s'est posée à Berkeley qui a pu penser la résoudre par une approche plus élargie de la signification que nous avons évoquée en introduction. Mais nous voudrions terminer par ce qui semble être une autre objection majeure à l'immatérialisme de Berkeley qu'il pense cependant tourner à son avantage, en une preuve de l'existence de Dieu.

La difficulté, dans cet immatérialisme empiriste se fondant sur le rejet de la distinction des qualités premières (objectives) et secondes (subjectives) est de concevoir ce qui constitue

¹³ *Traité de la nature humaine*, I, IV, section 5-6.

l'existence et l'identité, au sens ordinaire du terme, des choses, réduites à des idées¹⁴. C'est à ces questions qu'est consacré l'essentiel du *Deuxième Dialogue*.

Berkeley rejette donc le dualisme matière-esprit, mais en pose un autre : il n'existe que des esprits et des idées. C'est donc à ce point de la discussion que Philonous en vient à repousser à l'avance une objection massive que l'on est tenté de faire à cet immatéalisme : s'il n'existe que des esprits et des idées en tant qu'objets de la perception, ne sommes-nous pas ramenés à une forme de solipsisme, et ne disparaît-il pas avec la matière l'idée même d'un monde, qui est par définition commun et partagé, et dès lors indépendant de nos perceptions, de l'être-perçu ? Pire encore, n'est-ce pas faire disparaître l'idée de Création dont la beauté, l'ordre et l'intelligence se manifeste dans les moindres détails de la nature ? Comment la concevoir dans un univers d'esprits distingués les uns des autres et ramenés à la somme de leurs idées contingentes et disparates ? Au contraire, les hommes ne semblent-ils pas partager ce monde commun et s'en émerveiller à l'occasion par les idées particulières qui se forment dans leur esprit ?

L'objection ne vient pas d'Hylas, mais elle est anticipée par Philonous. Et ce sera le point de départ d'un tour de force remarquable, un détournement complet de l'argument cosmologique fondé sur l'ordre et la beauté du monde.

Tout d'abord, ces caractéristiques sont affirmées et même célébrées dans un hymne à la nature que l'on trouve au début de ce *Deuxième Dialogue*. Il ne s'agit pas d'une simple parenthèse poétique, mais une étape importante dans le processus argumentatif de Philonous. Il s'agit de nier tout d'abord toute forme d'interprétation solipsiste de l'immatéalisme. Un monde, c'est-à-dire une série bien ordonnée de choses existe, ces choses étant liées, harmonisées entre elles en vertu d'une intelligence qui en est le principe. L'admiration qu'elle suscite a dès lors quelque chose d'objectif, elle est fondée en raison et non sur un sentiment subjectif. Autrement dit, nous sommes ramenés dans notre réflexion sur nos idées à un élément irréductiblement inter-subjectif, proprement objectif, voire transcendant.

C'est donc à ce pt du texte que Berkeley passe de la réfutation de la matière à la reconstitution du monde et la restitution métaphysique des choses qui deviendra un thème central du *Troisième Dialogue*. L'argument qu'il s'agit de souligner et qui sera à nouveau décliné par la suite consiste à nier l'implication qui conduirait de la négation de l'existence de la matière, à la négation de l'existence de choses, c'est-à-dire d'entités existant hors de mon esprit et de son action percevante. Or cette fausse implication ne peut être admise que sous la présupposition de l'une ou l'autre de ces fausses prémisses selon Philonous :

- a. les choses réelles sont distinctes de leur être-perçu, comme au-delà de la perception. Car alors, s'il n'existe que de l'être-perçu, il n'existe pas de choses. C'est ce que le *Premier Dialogue* tente de réfuter.
- b. il n'existe pas d'autres esprits que le mien. Car alors, l'être, qui est l'être-perçu, se réduit à mes perceptions, et il n'existe pas de choses et de monde commun. C'est l'argument solipsiste réfuté par l'expérience du monde et de la causalité involontaire des nos perceptions.

L'implication vraie qu'il faut tirer de la négation de la matière et de la réduction de l'être à l'être-perçu, étant donné que ces deux prémisses sont fausses, est donc formulé par Philonous : il doit y avoir un autre esprit où les choses existent. Les idées, en tant que choses, ne sont donc pas *mes* idées, leur être-perçu ne se réduit pas à mes perceptions des choses – mais à leur perception par Dieu. Du reste, ce dernier point ne manquera pas de poser la

¹⁴ Au *Troisième Dialogue*, LJ 247-48, Berkeley distingue le sens ordinaire et étendu et le sens strict et abstrait de l'identité, Il est vrai en effet qu'au sens strict, nous ne pouvons dire que les hommes perçoivent les *mêmes* choses.

question de la réalité des choses en tant qu'être-perçu : le *Troisième Dialogue* nous dira que la perception divine n'est en effet pas identique à la perception des créatures. Dieu sait, par exemple, ce que fait la douleur, il sait ce que ça fait pour les créatures de souffrir, mais ne souffre pas lui-même puisqu'en définitive Dieu ne perçoit rien comme nous par les sens. Cela pose un problème car la démonstration de la réduction de l'être des choses sensibles à partir de leur être perçu s'est faite, dans les *Principes* et surtout dans les *Trois Dialogues*, à partir de notre perception et non celle de Dieu qui en est donc d'une autre nature. Il n'est pas sûr que le *Troisième Dialogue* qui approfondit la notion d'esprit et la nature de Dieu éclaircisse totalement cette question.

Revenons cependant à la démonstration de l'existence des choses. Celles-ci, en tant qu'idées, existent parce qu'elles existent comme idées de l'esprit divin qui est le principe causal de nos idées. Comment du reste sait-on qu'il s'agit de Dieu, c'est-à-dire non pas simplement un esprit infiniment percevant mais un être manifestant sa Providence? Voici l'argument :

Que je ne sois pas la cause de mes perceptions sensibles, s'ensuit-il en effet que Dieu en soit la cause ? La démonstration consistera à établir une analogie entre la production des idées par les esprits finis et la production des idées par Dieu. Nous faisons en effet l'expérience de la production d'idées imparfaites, les idées de l'imagination, imparfaites car « moins distinctes, fortes et vives » que celle de la sensation. D'une certaine manière, les idées de l'imagination, en termes de présence à l'esprit, apparaissent comme des versions affaiblies des idées de la sensation. C'est du reste un lieu commun à l'âge classique de définir l'imagination comme une sensation affaiblie. Par analogie, il faut donc supposer qu'un esprit supérieur est à l'ouvrage dans la production des idées de la sensation que sont les choses réelles. Par ailleurs, nous retrouverons cette caractérisation des idées de la sensation par rapport à celles de l'imagination redoublée à l'occasion de l'argument du rêve au *Troisième Dialogue* : ce qui nous garantit que les idées sensibles ne sont pas irréelles comme les fantaisies du rêve, c'est à nouveau leur qualité bien différentes qui rend absurde leur identification. À ce titre, l'argument cartésien du rêve pour établir le doute absolu quant à l'existence du monde extérieur apparaît comme un sophisme, relevant d'une identification hâtive des idées de l'imagination et de la sensation.

C'est maintenant une chose de dire que les idées sensibles ne sont pas produites par mon esprit, mais par un esprit infini, c'en est une autre de dire qu'il s'agit de l'être providentiel, Dieu. A ce titre, le passage de l'un à l'autre est justifié par « la variété, l'ordre, l'allure de ces impressions » : ce qui se manifeste ici, c'est l'argument de la vision comme langage quasiment miraculeux de la nature – que par une simple perception visuelle, tant de rapports, d'ordre, de signaux à orienter notre action peuvent être immédiatement suggérés prouve que l'auteur de notre être et de la nature ne peut être que l'être le plus sage et prévoyant qu'il soit. Nous en retrouvons une illustration dans l'*Alciphron* (Dialogue IV, §15). qui caractérise la vision comme un miracle permanent dont celui qui en fait l'expérience n'en a pas conscience, mais qui apparaîtrait comme tel à un aveugle. Berkeley imagine la fiction d'un être doué de la vue se retrouvant parmi un peuple d'aveugles qui verrait cet étranger comme une sorte de magicien. L'organisation de la perception est trop ordonnée et providentielle par rapport aux besoins de l'homme pour ne pas être le produit d'une intelligence infiniment sage, bonne et omnisciente.

Nous avons la preuve de l'existence d'un Dieu providentiel. On peut cependant admettre que l'on puisse prouver l'existence d'un esprit infini qui perçoit de toute éternité les choses sans supposer sa Providence par la simple existence du monde. C'est du reste ce que prétend Berkeley en commentant sa preuve de l'existence de Dieu au *Deuxième Dialogue* : il affirme en effet qu'elle est beaucoup plus économique que l'argument cosmologique

traditionnel. Il n'est plus besoin de supposer l'harmonie et la combinaison des choses pour inférer l'existence de Dieu, alors compris comme esprit infini. La simple existence du monde sensible suffit à l'inférer. Il ne faut pas comprendre ce passage comme niant l'existence d'un ordre, une harmonie, une beauté du monde qui manifeste l'existence d'une Providence, d'un esprit sage et prévenant, et dont la production a été louée dans l'hymne à la nature qui précède. Il s'agit alors de dire que l'existence de Dieu comme esprit infini doit être concédé à supposer même que l'on refuse au monde son ordre et sa beauté comme le font certains athées qui voudraient le voir le fruit du hasard. Oubliez la beauté du monde, ne considérez que l'existence du monde sensible auquel vous êtes si attachés et que vous avez identifié à tort à la matière : vous devez alors admettre l'existence de Dieu. C'est la réponse de Philonous. aux athées. Nous comprenons ici pleinement l'articulation pensée par Berkeley entre son immatéalisme et son combat, non plus spécifiquement contre le scepticisme, mais contre l'athéisme.

Par la suite, Berkeley changera en partie de stratégie : on peut en effet concevoir que la considération de la providence manifestée dans le système de la perception en tant que tel, qu'il caractérisa comme un langage de la nature, puisse suffire pour prouver la Providence divine sans poser l'immatéalisme, ce qu'il fera dans l'*Alciphron*. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il renoncera à son immatéalisme mais s'engagera dans une autre stratégie pour combattre les sceptiques et les surtout les athées, ou les « petits philosophes ».

Conclusion

J'ai suggéré quelques difficultés propres à l'approche de Berkeley. dont la force consiste sans aucun doute dans la critique d'une croyance spontanée et quasiment superstitieuse en l'existence d'une substance matérielle, comme entité non réductible à son être-perçu existant hors de l'esprit. Si on le compare à Leibniz, nous voyons que les présupposés empiristes de Berkeley bien différents de ce dernier empêchent d'aller très loin dans le rapprochement de ces deux auteurs dans la conception d'une forme de déréalisation de la matière et de dématérialisation du monde qui caractériseraient leur pensée. Mais il y a bien quelque chose de massif qui permet néanmoins de les rapprocher – ils refusent l'un et l'autre de s'engager dans deux tendances lourdes de la pensée des relations entre matière et l'esprit : le matérialisme ou physicalisme, d'une part, qui consiste à réduire sous une forme ou une autre l'esprit à la matière, et le dualisme, d'autre part, posant la distinction réelle de la matière et de l'esprit dont il reste à comprendre la rencontre, l'union, voire l'interaction causale. Ils se rejoignent alors naturellement dans le rejet de toute substance matérielle. Et si Leibniz maintient une forme de dualité du corps et de l'âme dans la théorie de l'harmonie préétablie, le corps n'est déjà plus la matière, et n'est substance pour autant qu'il est monadique, ou organique.