Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 42 (1983)

Artikel: Les relations de signification chez Berkeley

Autor: Glauser, Richard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883160

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Articles reçus/Eingereichte Artikel

Studia Philosophica 42/1983

RICHARD GLAUSER

Les relations de signification chez Berkeley

A Jean-Pierre

«I am inclined to think the doctine of signs a point of great importance and general extent, which, if fully considered, would cast no small light on things, and afford a just and genuine solution of many difficulties.»
– Alciphron (Ed. Luce): VII, 13, p. 307 (1732)

Cet essai cherche à exposer dans ses grandes lignes une interprétation de ce qui fait de la pensée philosophique de Berkeley une philosophie systématique. Par là nous entendons induire une réponse à la question de savoir quelle est l'unité et la nécessité interne de sa philosophie. Car il s'agit, dans notre hypothèse, d'une seule et même question, peut-être circulaire: s'il y a unité structurelle ou systématique, elle suppose quelque nécessité, s'articulant selon diverses voies, liant des positions et arguments d'apparence disparates; et inversement, si des positions s'enchaînent, leur ordre, leur cohésion et leur récurrence organisée indiquent quelque unité d'intelligibilité à dégager.

C'est donc de quelques sérieuses restrictions que ce travail doit se circonscrire, et tout d'abord en vertu de sa nature même. Car, comme toute interprétation, la nôtre est une traduction hypothétique; qui, comme toute traduction, à la fois force et oblitère le sens, et qui, comme toute hypothèse, d'une part reste conjecturale, et d'autre part n'est pas exclusive. – Et ensuite, des restrictions de fait, car on verra à

Correspondance: Richard Glauser, 10, avé. Henri Golay, CH – 1219 Genève

quel point ce que nous présentons ici ne saurait être exhaustif. D'une part, il faudrait tenter de résoudre des problèmes parfois exposés comme des contradictions par la critique; ce que nous avons fait ailleurs, notamment en continuant cette analyse sur les questions de l'unité, l'identité et la continuité de l'objet physique, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur le statut et les fonctions de «l'hypothèse mathématique» et le problème de la vérité et de l'erreur que celle-ci pose, et enfin sur la notion du moi, la conscience de soi et de la durée chez Berkeley. – Puis il faudrait étendre cette recherche à la morale, l'économie, et surtout à la théologie et la philosophie des mathématiques de Berkeley. – Quant à la perspective historique, que nous avons dû négliger, que ce soit celle de Berkeley lui-même ou des rapports que sa philosophie entretient avec ses contemporains ou avec des philosophies ultérieures, la liste des questions serait trop longue pour être dressée ici.

I. *Introduction*

Si l'on admet que l'immatérialisme est un système philosophique, comment le commencer? On sait que, historiquement, Berkeley le construit à partir de ses réfléxions sur Locke, Malebranche et Newton. On voit aussi, dans les «Dialogues», que Hylas tient la position de ce que Berkeley pense être la philosophie de Locke, puis de Malebranche, et qu'il est contraint d'admettre l'immatérialisme. Nous reviendrons plus loin sur l'argumentation du premier dialogue, mais remarquons ici qu'elle consiste à montrer que le réalisme représentatif (ou théorie de la connaissance à trois termes: sujet-idée-objet) de Hylas est un scepticisme qui s'ignore; ainsi: «Shall we therefore examine which of us it is that denies the reality of sensible things . . . since he is to be esteemed the greatest sceptic?»[1], et, «So I have gained my point which was to show your principles led to scepticism.»[2] Ensuite à Philonous de montrer à un Hylas encore réticent que l'immatérialisme peut résoudre toutes les difficultés du réalisme représentatif, et éviter son

[1] Dialogues: I, p. 173 (Ed. Luce).
[2] idem: I, p. 206.

scepticisme virtuel. Mais par là ce dialogue ne fonde l'immatérialisme que négativement, en montrant que ce dernier exclut le scepticisme. C'est à dire que seule la possibilité de l'immatérialisme est fondée, en tant que ce système peut résoudre des difficultés inhérentes à un autre. En ce cas, où chercher, chez Berkeley, un fondement ou commencement positif et autonome?

C'est naturellement dans «l'Introduction» des «Principles», qu'annonçait déjà partiellement la «New Theory of Vision». Alors une difficulté se présente. En effet, nous savons que dans «Part One» il sera montré que l'esse des idées est leur percipi. En outre, nous savons que ‹l'esse est percipi› ne découle pas d'une définition préalable de l'idée, comme on l'a souvent prétendu. Ce n'est donc pas parce que tout objet perceptible est une idée que l'esse d'un tel objet est son percipi. Ainsi: «the hardness, softness, colour, taste, warmth, figure and suchlike qualities . . . have been shown to exist only in the mind that perceives them; and that is all that is meant by calling them ideas»[3], et: «I own the word idea, not being commonly used for thing, sounds something out of the way. My reason for using it was because a necessary relation to the mind is understood to be implied by the term.»[4]. Aussi nous savons que, dans «Part One», puisque la croyance en l'existence d'un objet «without the mind» repose sur une abstraction illégitime, il doit s'ensuivre l'inverse, à savoir que ‹l'esse est percipi› doit se comprendre à partir d'une abstraction légitime[5]. Pourtant la théorie explicite de l'abstraction se trouve dans «l'Introduction», et doit poser, comme requisit, l'existence des idées. Y-aurait il donc un cercle vicieux: «Part One» n'appellant ‹idée› que l'objet perceptible dont on a démontré ‹l'esse est percipi›, fondant cette démonstration sur la théorie de l'abstraction, qui elle, dans «l'Introduction», pose nécessairement l'existence des idées?

Il nous semble que non. Simplement, dans «l'Introduction», l'idée n'a pas encore reçu tout le sens, ni surtout le statut ontologique,

[3] Principles: 38; nous citons les «Principles» en donnant le numéro du paragraphe.
[4] Dialogues: III, p. 235–236.
[5] Cf. Principles: Part One, 5: «If we thoroughly examine this tenet, it will, perhaps, be found at bottom to depend on the doctrine of abstract ideas. For can there be a nicer strain of abstraction than to distinguish the existence of sensible objects from their being perceived, so as to conceive them existing unperceived?»

qu'elle aura dans «Part One». Il va sans dire que, concrètement, l'idée de «l'Introduction» est la même que celle de «Part One». Mais dans «l'Introduction» le terme «idée» ne saurait encore recevoir toute sa définition, car, premièrement, ce n'est qu'après avoir établi la doctrine de l'abstraction qu'il sera possible d'établir ‹l'esse est percipi›; et deuxièmement, ce n'est qu'après avoir critiqué la différence entre définition et signification des mots qu'il sera possible de constituer la définition du terme «idée».

Dès lors le fondement ou commencement positif et autonome du système est bien «l'Introduction», mais à deux conditions. D'une part il nous faut induire le statut de l'idée qui s'y trouve, d'autre part il nous faut dégager les types d'analyses qui s'y effectuent. Nous cherchons donc en premier lieu le fondement du système, mais pour ce faire il faut aussi tenir compte de la finalité du système, qui est de présenter le monde empirique comme «the language of the Author of Nature»[6]. La distance qui sépare ce fondement de cette fin ne pourra toutefois être parcourue que partiellement dans l'espace de cet article. Nous indiquions plus haut quelques unes des autres étapes à passer.

II. *L'objet et la démarche analytique*

Puisque le statut ontologique et la définition complète de l'idée ne pourront être donnés qu'au début de «Part One», l'idée doit avoir déjà quelque définition provisoire, ou par provision, dans «l'Introduction». Pour l'induire nous pouvons procéder négativement.

En effet, ce ne sera pas parce que tout objet perceptible sera une idée, que l'esse de cet objet sera son percipi, mais au contraire parce que l'esse de cet objet sera inséparable de son percipi, qu'il pourra être appelé une «idée». Alors on comprend que la démonstration de ‹l'esse

[6] Principles: 65, 66, 108, 109; Essay towards a New Theory of Vision: 140, 143, 144, 147, 152; The Theory of Vision Vindicated and Explained: 38, 39, 40, 43 – sont quelques unes des nombreuses références où l'on trouve exprimée cette thèse.

[7] M. Gueroult: «Berkeley: Quatre études sur la perception et sur Dieu», p. 23. Il est vrai que Gueroult voit encore une autre réduction après celle-ci, et qui serait de ramener les idées aux choses. La suite fera voir pourquoi nous devons nous opposer à une telle interprétation.

est percipi» ne signifie pas montrer que l'objet ne soit «rien qu'une idée», comme le croit Gueroult[7]. Car cette réduction impliquerait qu'on soit parti d'une théorie de la connaissance à trois termes, selon les modèles de Locke et de Descartes, pour aboutir, de l'extérieur, à une théorie à deux termes. Mais, ce faisant, l'idée, à laquelle on aurait réduit l'objet, envelopperait préalablement toute une série de déterminations implicites, comme, par exemple: le fait d'être une chose mentale, un accident, un mode ou une affection de l'esprit, qui sont autant de structures métaphysiques qui pourraient impliquer la subjectivité. Si, au contraire, ces déterminations ne sont pas des a priori implicites dans la définition de l'idée, et que le système devra en discuter, les accepter ou les refuser, alors la définition préalable de l'idée ne pourra ni les inclure, ni les exclure.

En conséquence, par «idée», il ne faut entendre qu'un objet immédiat, perçu par la sensibilité ou l'imagination, objet de pensée «within the mind», en ce seul sens provisoire que nous en sommes conscients par «direct awareness». Cette idée est encore antérieure aux structures métaphysiques: elle n'est encore ni subjective, ni objective; ni factice, ni adventice, ni innée; du côté du sujet, elle n'est ni accident, ni mode, ni affection ou chose mentale; elle n'est pas non plus distinguée en réalité formelle et réalité objective, ou en «ens reale» et «ens rationis»[8]. C'est dire aussi qu'ici «idée» et «objet» sont des termes synonymes.

Quant à la méthode de recherche de «l'Introduction», il s'agit d'une sémiologie qui est d'abord linguistique, ou une théorie des relations entre mots et idées, présentée comme moyen d'éviter des erreurs, dont la principale est l'idée abstraite générale[9]. Il y a ensuite une théorie de l'abstraction des idées, qui serait plus justement appelée une sémiologie épistémologique: d'une part parce qu'il s'agit en fait d'une théorie de la connaissance, d'autre part parce qu'il s'agit d'une théorie des relations entre les idées. Ces relations sont connues par des «no-

[8] On comprend alors toute la portée de Philosophical Commentaries: 685: «Excuse to be made in the Introduction for the using the word Idea . . . But a caution must be added.», et 757: «Why I use not the Word thing instead of Idea? Intr.».

[9] Introd. Principles: 6: «It is proper to premiss somewhat, by way of introduction, concerning the nature and abuse of language.» Cf. aussi: Phil. Comm.: 642.

tions»[10], et sont des relations de significations, comme nous verrons plus loin.

Dès lors ce qui peut être affirmé ici des idées, c'est qu'elles peuvent être des signes d'autres idées et qu'elles peuvent être signifiées par d'autres idées pour une conscience. Alors on comprend aussi que ces idées sont toujours déjà en contexte, se renvoyant les unes aux autres pour une conscience. Mais aussi la conscience est toujours déjà une conscience d'objets au pluriel; bien plus, grâce à la signification des idées, la conscience d'objets s'étend bien au-delà de ce qui est immédiatement présent aux sens. En conséquence l'objet concret premier qu'étudiera la sémiologie n'est pas la conscience d'objets, mais la conscience de significations d'objets, qui est coextensive à la conscience du ‹monde›.

Aussi l'on voit que cette définition préalable de l'idée n'exclut pas ce qu'elle n'inclut pas. Car l'idée comme signe, signifié et objet de pensée, n'exclut pas, avant la théorie de l'abstraction, la possibilité d'un objet «without the mind», ni la possibilité de relations de représentation ou de causalité entre cet objet extérieur et l'idée. De même, cette définition ne prédétermine pas le sens ontologique du terme «idée».[11]

A son tour, cette conclusion rejaillit sur la détermination de la méthode: si la sémiologie linguistique et épistémologique étudie la conscience de significations d'objets, elle est nécessairement une analyse réflexive, puisque la simple distinction entre signe, signifié et relation notionelle est déjà une abstraction, par suite une analyse réflexive, faite par et dans la conscience de significations.

Par anticipation, disons que nous croyons avoir trouvé que l'unité et la nécessité interne du système de Berkeley forme un ensemble cohérent de relations de significations, et qu'une même sémiologie, à la fois linguistique, épistémologique et ontologique (cette dernière analysant les relations de significations entre l'esse de l'objet et l'esse de l'esprit) en fournit l'intelligibilité. La sémiologie ontologique n'interviendra

[10] Sur les «notions» on pourra consulter: Principles: 27, 89, 140, 142; Dialogues: III, p. 232–234. Dans la bibliographie, on peut retenir: D. Park: «Complementary Notions» et P.J. Olscamp: «The Moral Philosophy of George Berkeley», p. 10–46.

[11] Il est cependant vrai que, si, par «objet immédiat», on entend «ce qui est connu» et non «ce par quoi on connait» un objet «without the mind», on nie implicitement l'intentionalité aristotélicienne.

que dans «Part One»; dans «l'Introduction», tandis que la sémiologie linguistique dégage la fonction et la nature du mot comme signe, la sémiologie épistémologique dégage la fonction, mais non la nature, de l'idée, à la fois comme signifié du mot, et comme signe et signifié d'autres idées.

III. *La sémiologie épistémologique: première partie: La distinction*

Il faut ici distinguer le para. 7 des para. 8 et 9 de «l'Introduction», qui s'opposent à deux types différents d'abstractions illégitimes. Le para. 7 s'oppose à l'abstraction d'une qualité ou idée particulière à partir d'un complexe particulier de qualités ou idées particulières, tandis que les para. 8 et 9 s'opposent à l'idée abstraite générale[12], dont la formation aurait pour condition la possibilité de l'abstraction d'une ou plusieurs idées particulières à partir d'un complexe. Nous renvoyons pour l'instant la discussion de l'abstraction légitime et illégitime de l'idée particulière, identifiée ici à la qualité sensible indifféremment première ou seconde. Qu'il nous suffise de rappeler que, puisque une idée particulière est «en contexte» pour une conscience d'objets qui est en même temps une conscience de significations, c'est-à-dire puisque les idées particulières sont en relations de signification entre elles, l'esprit peut, certes, distinguer une qualité en la considérant à part, «view each by itself», mais ne peut séparer une qualité «exclusive of the rest».[13] Car, alors que la séparation implique une exclusion, voire une négation, des relations à d'autres idées, la distinction n'implique qu'un discernement entre idées et relations; l'esprit est attentif à l'idée comme objet, ce qui implique, non pas une exclusion des relations, mais une indifférence et une suspension des relations à d'autres idées. D'avance on voit que, si la distinction est possible, sa possibilité découle de ce que toute relation est extrinsèque et

[12] Berkeley confirme cette distinction: Introd. Principles: 10: «. . . which two last are the two proper proper acceptations of ‹abstraction›», et: Introd. Principles: 12: «. . . wherein there is mention of general abstract ideas, it is always supposed that they are formed by abstraction, after the manner set forth in sections 8 and 9.»

[13] Introd. Principles: 7.

hétérogène à l'idée comme telle[14]. C'est dire que, si la perception d'objets n'inclut pas la perception de relations à d'autres objets, dont ils seraient les termes, il s'ensuit que ces objets ne sont pas intrinsèquement des termes de relations à d'autres objets; ou encore, puisque les relations ne sont pas perçues, mais sont saisies notionellement, elles sont extrinsèques et hétérogènes à la nature de l'objet, bien qu'elles fassent nécessairement partie de la conscience de signification d'objets. – Aussi voit-on pourquoi le caractère extrinsèque des relations par rapport à l'idée ou objet n'implique pas un atomisme d'idées. Le caractère extrinsèque de la relation rend possible la distinction entre une idée et sa relation à une autre idée, et donc, entre une idée et une autre idée; mais cette distinction s'oppose à une séparation des idées entraînant l'atomisme, parce que l'extériorité de la relation ne fonde que le caractère négligeable et indifférent de la relation dans la considération de telle idée particulière, mais ne fonde en rien une possibilité d'exclusion de la relation. La relation entre idées est extérieure; si donc elle n'est pas inclue dans l'idée, elle n'en est pas pour autant exclue ou supprimable. Si au contraire elle l'était, la conscience d'objets pourrait ne pas être conscience de significations. Si tel était le cas, Berkeley devrait, soit accepter l'atomisme de Hume qui veut que toute distinction implique la possibilité d'une séparation et inversement; soit recourir avec Kant à l'activité synthétique a priori d'une conscience transcendantale, introduisant, par une législation à travers catégories et schématisme transcendantal, des relations dans un pur divers[15].

L'espèce de relation de signification étudiée, lors de la critique de l'idée abstraite générale, est la relation de représentation. Représenter signifie «to stand for[16]»: or «to stand for» signifie à la fois «signifier, désigner» dans un sens large, mais parfois aussi, dans un sens plus restreint, «se tenir pour, être à la place de», «stare pro»[17]. C'est avec ce

[14] Car «relations are distinct from the ideas or things related, in as much as the latter may be perceived by us without our perceiving the former.», Principles: 89.

[15] Cela dit, il y a bien une activité de l'esprit, chez Berkeley, mais aucune spontanéité synthétique a priori.

[16] Introd. Principles: 12, où ces termes sont synonymes.

[17] Berkeley, il est vrai, s'en tient parfois à un usage plus large de «stand for», ainsi: Introd. Principles: 18: «. . . to make it (a name) stand for the same idea.»

sens plus précis que nous utiliserons le terme «représenter». Bien que la lecture inductive que nous avons faite mériterait une discussion à part, nous croyons pouvoir conclure que, chez Berkeley, «représenter» signifie toujours aussi «pouvoir remplacer». Et la condition nécessaire pour qu'un objet ou une idée puisse, pour la conscience, en remplacer une autre, c'est qu'elle lui ressemble. Ainsi, d'une part toute relation de signification qui est une relation de représentation a pour condition nécessaire d'être en même temps une relation de ressemblance entre idées; mais, d'autre part la ressemblance est aussi condition suffisante pour qu'une relation de signification soit une relation de représentation. Inversement on comprend que, puisque la représentation n'implique la ressemblance que parce que la représentation implique le remplacement pour une conscience d'objets, alors la ressemblance n'est condition que de la représentation, et donc toute relation de signification autre que la représentation n'implique pas la ressemblance des termes.

On a vu que la première sorte d'abstraction légitime est une distinction; mais pour pouvoir distinguer une idée particulière de son complexe particulier, il faut saisir la relation de ressemblance entre cette idée particulière et au moins une autre idée particulière. Dans cette relation de ressemblance on négligera les différences; mais ce n'est qu'à la condition de pouvoir comparer deux idées particulières[18], saisir leur relation de ressemblance, qu'il est possible de distinguer une idée de son complexe particulier. La saisie notionelle de la relation de ressemblance entre deux idées particulières serait donc logiquement antérieure à la distinction, à l'abstraction légitime, d'une de ces idées de son complexe. Sans la relation de ressemblance, non seulement une idée ne serait pas distinguable d'une autre, mais les idées ne seraient même pas comparables entre elles.

Plus fondamentalement encore, grâce à la relation de ressemblance on comprend que l'abstraction légitime, la distinction, et l'abstraction illégitime, la séparation, ne sont pas seulement contraires, mais contradictoires. Bien que parfois l'on s'exprime comme si la séparation et la distinction ne différaient que du plus ou du moins, comme si une même opération (la séparation) était au-delà d'une limite, ou en deça

[18] Phil. Comm.: 378, no. 16.

(la distinction), ou encore comme si c'étaient là deux espèces d'un même genre; cependant bien comprises distinction et séparation se contredisent, non pas logiquement selon la notion, mais concrètement, pour et dans une conscience de significations d'objets. En effet, s'il y a distinction et que la distinction présuppose la relation de ressemblance, comme sa condition de possibilité, alors la séparation est impossible, car elle impliquerait l'absence de ressemblance. Et s'il y avait séparation, qui impliquerait l'absence de la condition de la distinction, alors c'est la distinction qui serait impossible. Distinction et séparation sont donc la négation l'une de l'autre.

Enfin, saisissant la relation de ressemblance entre au moins deux idées particulières, en négligeant les différences, l'esprit ne fait que considérer une idée particulière comme représentant d'autres idées. Par cette possibilité de découvrir, en une idée particulière, une relation de représentation à une multiplicité, l'esprit commence déjà à lui découvrir une signification générale. Mais, si la relation de ressemblance est, d'un côté, condition de possibilité de la distinction, et d'un autre côté, la condition par laquelle l'idée distinguée reçoit une signification générale, alors il n'y a pas de distinction sans généralisation de signification, au moins implicite, du terme distingué, et pas de généralisation de signification sans possibilité de distinction du signifiant ou représentant. – Alors que nous étions partis de l'abstraction de l'idée particulière de son complexe (première sorte d'abstraction légitime), pour arriver ensuite à la généralisation (deuxième sorte d'abstraction légitime), nous voyons qu'en fait la possibilité de la généralisation est logiquement antérieure à la distinction.

IV. *La sémiologie épistémologique: deuxième partie: La généralisation*

«I do not absolutely deny there are general ideas, but only that there are any ‹abstract› general ideas»[19]. Nous allons brièvement exposer «the general idea», puis «the abstract general idea», par la critique de laquelle nous aurons, négativement, des renseignements supplémen-

[19] Introd. Principles: 12.

taires sur la première. On a vu que la saisie d'une relation de ressemblance, entre une idée et d'autres, était déjà virtuellement une généralisation de cette idée, et était en même temps condition de possibilité de la distinction de cette idée de son complexe. C'est là évidemment le cas le plus simple de la généralisation, parce que c'est telle idée particulière simple qui est généralisée, et distinguée de son complexe particulier. Plus compliqué serait le cas de la «triangularité» ou de «l'humanité»[20], qui peuvent être généralisés sans être toutefois des idées simples appartenant à un complexe. On appellera donc «triangularité» et «humanité» des déterminations particulières, ou qualités particulières, d'idées complexes, en tant que ces qualités particulières ressemblent à d'autres qualités particulières, et peuvent donc être appelées des représentants d'une même sorte, dans des complexes particuliers autres. Et tout comme l'idée simple, la détermination de «triangle» ne sera distinguée de l'idée complexe que par la possibilité de sa généralisation. Et puisqu'entre idée représentante et idées représentées, il y a relation de ressemblance et non de stricte identité, dire qu'un complexe a la qualité de «triangle» ne signifie nullement lui attribuer une idée de mode qui serait inhérente à une idée de substance, et qui pourrait se réaliser identiquement en chaque idée de substance. Mais, du fait que cette abstraction légitime est une opération de l'esprit négligeant les différences, l'esprit peut considérer les idées comme s'il y avait entre elles relation de stricte identité et non de ressemblance. Le mot «triangle» n'aura de signification que s'il signifie une idée particulière, en tant que celle-ci représente une multiplicité d'idées particulières ressemblantes. Corrélativement à la relation de ressemblance entre idées particulières, qui est saisie en négligeant, mais en n'excluant pas, les différences des idées, la définition du mot n'inclut pas les différences entre idées particulières, mais ne les exclut pas non plus; elle les néglige parce qu'elles sont indifférentes[21]. Ce qui est donc généralisé, c'est moins l'idée particulière, que la relation de représentation de l'idée particulière: l'idée générale est une idée particulière ayant une signification générale de représentation. Alors les expressions «deux objets ont la triangularité en commun» ou «deux

[20] Introd. Principles: 16 et 18.
[21] idem: 18.

objets ont la qualité commune de triangularité» sont utilisables, mais trompeuses, car elles ne signifient que: «des objets se ressemblent et leur ressemblance est signifiée par la définition du mot ‹triangle›».

C'est ici qu'il nous faut introduire la sémiologie linguistique, et distinguer la définition de la signification du mot. La définition du mot est unique, tandis que la signification du mot est multiple[22]. Parce que, puisqu'on néglige les différences dans la relation de ressemblance entre idées, le mot signifie indifféremment n'importe quelle idée particulière pouvant représenter d'autres idées particulières. Et la généralité de la définition provient de la généralité de la signification de représentation entre ces idées particulières, – idées particulières indifféremment signifiées par le mot[23]. – Mais dès lors qu'on reconnaît la possibilité de démontrer des propositions universelles, et non pas seulement générales, Berkeley opte pour une solution moyenne entre deux extrêmes. D'un côté il est impossible de répéter la démonstration pour chaque idée particulière, ce qui, de toute façon ramènerait l'universalité de la démonstration à la généralité; de l'autre côté, conservant l'universalité de la démonstration, on devrait introduire des idées universelles abstraites, en sorte que l'universalité de l'idée abstraite assurerait l'universalité de la proposition et sa signification à toutes les idées particulières, ce qui, on le verra, est non seulement impossible mais absurde. C'est que: «it is one thing for a proposition to be universally true, and another for it to be about universal natures or notions[24].» La démonstration sera vraie universellement car elle porte sur la définition unique, en tant que celle-ci a une signification universelle, c'est-à-dire en tant que la définition signifie indifféremment une idée particulière qui a elle-même une signification universelle de représentation, du fait que dans la relation de ressemblance entre idées particulières on ne retient pas les différences. Ainsi la classe des triangles est une classe indéfiniment «ouverte», en ce qu'elle comprend non seulement les idées particulières signifiées par la définition du triangle, effectivement données à la conscience d'objets, mais encore

[22] idem: 18.
[23] idem: 11 et 12.
[24] «Chapman Manuscript» in: D. Park, ouvrage cité, p. 101 – 103. Aussi: New Theory of Vision: 124: «demonstrations in geometry might be universal, though they who make them never think of abstract general ideas of triangles or circles.»

toutes celles qui peuvent l'être indéfiniment[25]. Et ceci, en ne prenant pas l'idée particulière, dans son appartenance à une classe, comme une instance ou une réalisation individuelle d'une idée universelle abstraite, mais comme terme d'une relation de signification universelle de ressemblance.

Qu'en est-il alors de l'idée abstraite générale? Disons tout de suite que la critique de l'idée abstraite générale repose sur deux fondements que notre interprétation a dégagés: d'une part le fait que, à ce niveau de l'analyse sémiologique, l'objet de la conscience d'objets est encore antérieur à la distinction entre idée et objet; d'autre part, le fait que la relation de représentation soit une relation de ressemblance. En fait il importe peu de connaître l'hypothétique formation de l'idée abstraite générale[26], si ce n'est ceci: «. . . the mind . . . leaves out of the complex or compounded idea it has of Peter and James . . . that which is particular to each, retaining only that which is common to all, and so makes an abstract idea wherein all the particulars equally partake – ‹abstracting from and cutting off› all those circumstances and differences which might determine it to any particular existence[27].» L'idée abstraite générale, contrairement à la généralisation légitime de la signification de l'idée particulière, exige, comme condition de possibilité, l'extraction et la séparation d'une qualité commune à plusieurs idées particulières, une qualité commune «cut off», «entirely prescinded». L'opération de séparation, on l'a vu, est impossible; et on a coutume d'appeler cette impossibilité une impossibilité psychologique; mais en fait, cette impossibilité psychologique est une impossibilité sémiologique.

En effet, s'il y avait «an abstract (general) idea in which all the particulars equally partake», il faudrait, pour assurer la participation de l'idée particulière à l'idée abstraite générale, que l'idée abstraite géné-

[25] Ce qui est encore une occasion de constater que la conscience d'objets est une conscience de significations d'objets, car une classe ouverte est implicitement la négation de la limite qui restreindrait la conscience aux seuls objets de l'expérience passée et actuelle.

[26] D'une part parce que le compte rendu de la doctrine de Locke par Berkeley peut prêter à discussion, d'autre part parce que la sémiologie de Berkeley s'oppose à toute idée abstraite générale, que ce soit celle de Locke ou non.

[27] Introd. Principles: 9.

rale puisse signifier les idées particulières. Mais l'idée abstraite générale ne pourrait même plus signifier les idées particulières, puisque sa formation exigerait sa séparation des idées particulières, par suite l'exclusion, la suppression («cut off») des relations de significations entre la qualité commune abstraite et l'ensemble des qualités de chaque complexe. Ce qui reviendrait à isoler l'idée abstraite générale, et donc à transformer une conscience d'objets signifiants en simple conscience d'objets sans signification. L'impossibilité psychologique est donc fondamentalement une impossibilité sémiologique, car l'idée abstraite générale serait «meaningless», sans signification.

Mais en plus de l'impossibilité sémiologique il y a également une impossibilité logique, qui elle-même est double. En effet on pourrait aller plus loin, et négligeant la condition de possibilité de la formation de l'idée abstraite générale, admettre, par hypothèse, qu'on pourrait la former sans nier sa relation de signification aux idées particulières, et par suite, sans nier ou exclure les relations de signification entre la qualité commune abstraite et la multiplicité de qualités particulières de chaque complexe. En ce cas l'idée abstraite générale devrait répondre à trois conditions. Premièrement, puisqu'elle devrait signifier les idées particulières elle devrait les représenter, donc leur ressembler. Deuxièmement, puisqu'elle serait générale elle devrait signifier toutes les idées particulières ressemblantes. Troisièmement, puisque c'est «une» idée abstraite générale, elle devrait être unique. Alors, puisqu'elle ressemble aux complexes particuliers, elle ne doit pas exclure les particularités de chaque complexe, mais doit pouvoir les inclure. Ensuite, puisqu'elle est générale et représente une multiplicité, elle doit inclure toutes les particularités se trouvant dans les complexes. Enfin, puisqu'elle est unique, elle doit inclure toutes les particularités à la fois et sous le même rapport. C'est dire alors que l'idée abstraite générale serait formée de «inconsistent ideas», devant à la fois ressembler à la qualité commune et aux qualités particulières signifiées par la qualité commune dans chaque complexe. Mais du point de vue logique ces particularités sont autant de contraires. Pour assurer la relation de représentation entre l'idée abstraite générale et les complexes particuliers, il faudrait que l'idée abstraite générale de triangle soit à la fois, et évidemment sous le même rapport, oblique, rectangle, équilatérale, scalène, etc., que l'idée abstraite générale de

couleur soit à la fois et sous le même rapport jaune, verte, bleue, rouge, etc., pour ne prendre que les cas les plus simples. Le premier niveau de l'impossibilité logique consiste en ce que cette idée devrait donc être, à la fois et sous le même rapport, tous les contraires. – Si à présent, nous rassemblons l'impossibilité sémiologique et la première impossibilité logique, nous aboutissons à une seconde impossibilité logique: d'après la première, l'idée générale est abstraite des qualités particulières, et par suite n'en est, n'en a, ni n'en représente aucune, c'est-à-dire elle exclut toutes les particularités; d'après la seconde, l'idée abstraite générale, pour représenter les complexes particuliers, devrait être, avoir, et représenter toutes ces qualités particulières contraires, c'est-à-dire cette idée devrait inclure toutes les particularités. Enfin, réunissant ces deux impossibilités, l'idée abstraite générale devra à la fois inclure et exclure, donc ni exclure ni inclure, toutes les particularités, tous les contraires, à la fois et sous le même rapport, ce qui est contraire au principe du tiers-exclu. Et si l'idée abstraite générale pouvait négliger les particularités sans nécessairement les inclure, alors ce ne serait plus une idée abstraite générale, mais une idée particulière complexe dont la fonction de signification d'une des qualités a été généralisée, ce qui est légitime.

Mais on objectera – et c'est ici qu'intervient l'antériorité de l'objet d'une conscience d'objets à la distinction entre idée d'objet et objet, au niveau de l'analyse sémiologique – que, s'il est vrai que le triangle en tout objet est toujours soit rectangle, soit isocèle, soit équilatéral, il ne s'ensuit pas que l'idée de triangle doive l'être, que c'est confondre le triangle «in re» et le triangle «post rem», l'existence concrète de l'objet et l'idée pensée de l'objet. Mais puisque l'analyse sémiologique est une critique de la conscience d'objets, fait concret et premier, la distinction entre sujet, idée et objet est déjà une abstraction, postérieure comme telle à l'objet concret de l'analyse sémiologique. C'est justement la critique sémiologique qui devra fonder la possibilité ou l'impossibilité, la légitimité ou l'illégitimité, d'une telle abstraction entre idée d'objet et objet; ce n'est qu'après l'analyse de la sémiologie épistémologique que nous saurons si une telle abstraction, impliquant la sémiologie ontologique, est ou non légitime, relativement à une conscience de significations d'objets.

Résumant la critique de l'idée abstraite générale, on dira que la

conclusion de Berkeley est une alternative: soit cette idée est sans signification («meaningless»), soit elle est contradictoire. Mais ce qui est fondamental, c'est que cette idée n'est pas sans signification parce qu'elle est contradictoire; au contraire, elle n'est contradictoire que parce qu'on présuppose qu'elle peut signifier et représenter[28]. Dans le premier cas, une telle idée est impossible parce qu'on ne peut la faire rentrer dans une conscience d'objets qui est conscience de significations d'objets; dans le second, une telle idée est impossible parce que les hypothétiques conditions de possibilité de sa signification en feraient une idée logiquement absurde. Et puisque toute connaissance et pensée d'objets est au sein de la conscience d'objets signifiants et signifiés, dans le premier cas il y aurait pensée d'un rien, dans le second cas, pensée d'une contradiction, c'est-à-dire pas de pensée. Par où l'on voit que tout ce qui est objet possible d'une conscience d'objets, et par suite, de la connaissance et de la pensée d'objets, est un objet devant signifier ou être signifié par d'autres, sans devenir contradictoire. Par suite, tout le champ du possible pour une conscience d'objets est ce dont la signification n'implique pas contradiction, mais qui doit nécessairement signifier ou être signifié[29] – ce qui sera fondamental pour aboutir à ‹l'esse est percipi›.

Nous devons ici mentionner un troisième sens de l'abstraction légitime dans «l'Introduction», car: «I have a faculty of imagining or representing to myself the ideas of those particular things I have perceived, and of variously compounding and dividing them. I can consider the hand, the eye, the nose each by itself abstracted or separated from the rest of the body[30].», «But my conceiving power does not

[28] I.C. Tipton: «Berkeley, the Philosophy of Immaterialism», p. 150–151. Dans ces pages cet auteur voit une contradiction chez Berkeley, du fait qu'en un premier temps celui-ci admet que l'idée abstraite exclut les particularités (Introd. Principles: 9 et 10), tandis qu'ensuite (idem: 13) il exigerait que cette idée les inclue. Mais, d'après notre interprétation, cet auteur se trompe, puisque le paragraphe 13 découle des paragraphes 9 et 10. C'est parce que la formation de l'idée abstraite générale implique l'impossibilité sémiologique de la séparation, qu'elle exclut les particularités, et qu'elle ne peut signifier les complexes particuliers (9 et 10). Si ensuite on admet qu'elle puisse, par hypothèse, les signifier, elle doit alors inclure ces particularités contraires sous le même rapport (13), ce qui est la première impossibilité logique.

[29] Cependant, cette nécessité de la signification n'est pas une condition a priori.

[30] Introd. Principles: 10.

extend beyond the possibility of real existence or perception[31].» Nous n'avons pas la place pour faire une analyse détaillée de ce dernier sens, mais nous pouvons indiquer les principes directeurs d'une interprétation qui prolonge la sémiologie épistémologique. Et ceci, en faisant trois observations.

Premièrement, la chimère (nez sans visage, centaure) est une idée particulière complexe, et non générale, formée par l'imagination. Deuxièmement, la possibilité de sa formation, par division et «compounding», présuppose une relation de ressemblance entre l'idée particulière de la sensibilité et celle de l'imagination, étant entendu que la formation ne s'opère que parmi les idées de l'imagination. Troisièmement, dans tous les exemples de Berkeley, la dite «séparation» ne concerne jamais une relation de ressemblance, mais des relations de coexistence spatiale et temporelle, qui, loin d'être coupées ou exclues, subissent des variations. Certes, de telles variations se produisent «naturellement» entre idées de la sensibilité; mais la conscience d'objets découvre en soi une source d'activité, qui peut faire varier indéfiniment et librement des relations spatiales et temporelles, qui sont des relations de signification, sans que ces variations impliquent une séparation, au sens d'une abstraction illégitime. Ainsi, ce qui fera que cette nouvelle idée pourra «really exist», tout en se manifestant comme fictive pour une conscience de significations, ce sera le fait qu'il y aura nécessairement des relations de ressemblance, bien qu'accompagnées de différences inhabituelles, entre les variations des relations spatio-temporelles de l'imagination et celles de la sensibilité.

V. *La sémiologie linguistique: La croyance à l'abstraction illégitime*

Reste à déterminer l'origine de la croyance aux idées abstraites générales. Outre le fait que, d'une part, tous les mots ne signifient pas des idées, et qu'on conclut à tort, de l'absence de signification d'une idée particulière par un mot, à l'existence d'une idée abstraite générale[32]; et d'autre part, que la fin du langage n'est pas exclusivement de

[31] Principles: 5.
[32] Introd. Principles: 19.

signifier des idées, mais aussi des passions et l'esprit lui-même[33]; fondamentalement, cette croyance est issue de la confusion entre la définition et la signification du mot. Pour avoir négligé cette distinction, on a cru pouvoir inférer l'unité de la signification à partir de l'unité de la définition du mot, en sorte que le mot devrait signifier une seule idée. Mais comme la définition du mot est générale, et qu'également la signification est générale, on a conclut que l'idée signifiée était, par nature, générale. Mais étant à la fois unique et générale, elle devait être alors une idée abstraite générale. Après avoir fait ces erreurs on a cru enfin que ce qui garantissait l'unité de la définition du mot, était l'unité de la signification du mot, c'est-à-dire une unique relation à une unique idée signifiée; et que ce qui garantissait la généralité de la définition du mot, était la généralité de sa signification unique, c'est-à-dire sa relation à une unique idée générale et abstraite. Ayant vu la généralisation de la signification de l'idée particulière, on comprend que les erreurs soient les suivantes: premièrement, le mot a bien une définition unique, mais il a une signification multiple, car il signifie indifféremment n'importe quelle idée particulière qui peut représenter une multitude d'autres idées particulières; et donc on ne saurait conclure de l'unité de la définition, à l'unité de la signification, du mot. Deuxièmement, la généralité de la signification du mot ne provient pas de la généralité d'une idée abstraite signifiée, mais de la généralité de la signification d'indifféremment n'importe quelle idée particulière pouvant en représenter d'autres, et donc on ne saurait conclure de la généralité de la signification du mot à la généralité de la nature d'une idée signifiée.

VI. *La sémiologie épistémologique (suite): Le problème de l'objet extérieur*

Grâce à la théorie de la signification et de l'abstraction, nous pouvons passer à deux démonstrations concernant l'objet extérieur ou transcendant[34]. D'une part: montrer l'inexistence d'un hypothétique

[33] Idem: 20.
[34] L'expression «without the mind» aura trois sens différents:

objet extérieur ou transcendant. D'autre part: montrer l'impossibilité de relations de représentation et d'effet à cause entre l'objet de la conscience et un objet transcendant non spirituel. Il nous faut distinguer ces démonstrations, parce qu'une absence de relation causale entre l'objet extérieur et l'idée n'implique pas l'absence de relations de représentation entre l'idée et l'objet extérieur[35]. Et, de l'absence de relation de représentation, on ne saurait conclure à l'absence de relation causale, puisque l'idée pourrait être causée par l'objet extérieur sans le représenter[36]. Ensuite, de l'absence d'une relation de représentation entre idée et objet, rendant l'objet inconnaissable, on ne saurait conclure à son inexistence, car il pourrait être une chose en soi. Enfin, de l'inexistence de l'objet extérieur, on ne saurait conclure à l'absence de représentation entre idée et objet, parce qu'il pourrait y avoir, par hypothèse, des idées représentatives sans objets[37], c'est-à-dire des idées qui par soi seraient termes d'une relation à laquelle il manquerait simplement l'autre terme; et en ce cas, on n'aurait pas montré que l'idée berkeleyenne est, par sa nature même, non-représentative d'un objet extérieur, et que la possibilité même d'une relation de représen-

a. les «real things», en tant qu'ils diffèrent des idées de l'imagination: ce sens se spécifie en deux sens subordonnés, soit quant à leur origine, soit quant à leur être-perçu par un autre esprit: «The things perceived by sense may be termed external, with regard to their origin, in that they are not generated from within, by the mind itself, but imprinted by a spirit distinct from that which perceives them. Sensible objects may likewise be said to be without the mind in another sense, namely when they exist in some other mind.» Principles: 90; cf. encore Phil. Comm.: 863, 882.

b. les autres esprits, finis ou infini.

c. enfin l'hypothétique matière ou substance corporelle. En ce dernier sens «without», en anglais, signifie à la fois «extérieur à» et «sans». Puisqu'il ne s'agira nullement d'extériorité spatiale, le second sens sera généralement le plus exact, signifiant «sans relation à l'esprit»; ainsi: «. . . the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived», Principles: 3.
Mais les expressions «matter» ou «substance corporelle» sont inadéquates pour désigner l'hypothétique objet extérieur, car Berkeley montrera l'inexistence de tout objet imperceptible non spirituel, y compris de la chose en soi au sens kantien. C'est pourquoi nous nous servirons ici de l'expression «objet extérieur» ou «transcendant», pour désigner tout hypothétique objet non spirituel «without the mind».

[35] Malebranche et Leibniz admettraient l'absence de causalité et retiendraient, selon les cas, la représentation.

[36] Ce qu'on trouve, chez Descartes, pour l'idée de la sensibilité, et chez Kant, pour le phénomène de «l'Esthétique Transcendentale».

[37] Ce qu'on trouve dans l'hypothèse du Malin-Génie chez Descartes.

tation à un objet extérieur n'existe pas. En outre un tel procédé aurait le défaut de faire croire que l'idée berkeleyenne serait le résultat d'une soustraction et d'une réduction: qu'on serait parti d'une théorie de la connaissance à trois termes, et que l'idée berkeleyenne serait le résultat découlant de l'inexistence de la matière, ou qu'on aurait réduit l'objet extérieur à l'idée. Par contre, il est légitime de conclure de l'inexistence de l'hypothétique objet extérieur, à son inactivité causale, puisque ce qui n'est pas, n'agit pas. Si ces démonstrations sont à distinguer, aussi y a-t-il entre elles un ordre de priorité: la démonstration de l'inconnaissabilité de l'hypothétique objet extérieur précède celle de son inexistence, car la conclusion de la première est un élément nécessaire à la seconde.

Berkeley se sert de plusieurs arguments pour montrer qu'une hypothétique matière serait inconnaissable au moyen d'idées perceptibles. On peut diviser ces arguments en deux groupes: le premier admet hypothétiquement un réalisme représentatif, et l'argumentation consiste à en dégager le scepticisme latent par la variation, la relativité et la subjectivité des idées; ensuite de quoi il faut montrer que ce septicisme ne découle que de la prétendue existence de la matière, et non des principes berkeleyens. Nous avons déjà critiqué l'infirmité de cette argumentation dans notre introduction. La raison en est que ce scepticisme résulte de l'infinie variabilité des idées de qualités premières et secondes, d'où l'on devrait conclure qu'elles sont relatives à l'esprit, et, par suite, subjectives. Or cette conclusion ne peut avoir de sens que si, comme Hylas, on présuppose que les idées doivent avoir une relation de représentation aux hypothétiques objets extérieurs, ce dont il s'agit précisement de discuter. Donc, premièrement, loin de prouver que les qualités supposées extérieures n'existent pas dans une substance extérieure, l'argument ne prouve même pas que ces qualités soient absolument inconnaissables. Il prouve simplement que, parmi nos idées de qualités, on ne parvient pas à distinguer celles qui sont subjectives de celles qui sont objectives. C'est à dire, nous n'avons aucun critère permettant de savoir si nos idées sont représentatives ou non; et, dans l'hypothèse affirmative, aucun critère permettant de les reconnaître par quelque différence intrinsèque[38]. – Et deuxiémement,

[38] Principles: 15: «Though it must be confessed this method of arguing doth not so much

l'argument conclut que les idées ont une relation nécessaire à l'esprit. Mais, dans la perspective de Hylas, cette relation à l'esprit signifie la relativité à l'esprit et la subjectivité de l'idée, ainsi que l'inhérence de l'idée, comme mode, dans une substance spirituelle: autant de points qu'il s'agit, encore une fois, de discuter sans fonder la discussion sur l'échec du réalisme représentatif. C'est pourquoi nous n'étudierons pas le détail de ces arguments, passons au second groupe.

Le deuxième groupe montre directement, par la théorie de l'abstraction et de la signification, que l'hypothétique matière serait inconnaissable. Tandis que le premier groupe ne saurait prouver l'inexistence de la matière, le second fournira, par la suite, l'élément nécessaire pour prouver même l'inexistence de tout objet transcendant non spirituel. Mais revenons au but immédiat de cet ensemble d'arguments, qui est de montrer que les qualités de l'hypothétique objet extérieur seraient inconnaissables, sans qu'il s'ensuive une relativité ou subjectivité de nos idées de qualités.

Ce qui est fondamental en cet argument est l'identité entre la relation de représentation et la relation de ressemblance. Si l'on admet que l'objet immédiat de la perception est l'idée de qualité, et l'objet médiat, la qualité-accident de la matière, comment vérifier la relation de représentation, par suite de ressemblance, de l'une à l'autre? La vérification serait in-finie; on ne pourrait vérifier de relation de ressemblance qu'entre la première idée de qualité, objet immédiat, et une nouvelle idée de qualité; mais cette nouvelle idée de qualité est justement une idée et non l'hypothétique qualité-accident de la matière[39]. Il pourrait sembler qu'on ne puisse conclure de l'impossibilité de la vérification de la relation de représentation, entre idée et matière, à l'inexistence d'une telle relation. Il n'en est rien pourtant: si la relation est invérifiable, c'est qu'elle est inconnaissable, donc inconcevable, donc impossible sémiologiquement, et donc inexistante. En effet, l'invérifiabilité de cette relation n'est que l'indice de son inconnaissabilité, car la vérification présuppose une connaissance antérieure; mais d'après l'argument il n'y a jamais eu de connaissance antérieure de

prove that there is no extension or colour in an outward object, as that we do not know by sense which is the true extension or colour of the object.»

[39] Cf. Principles: 8.

cette relation de représentation, et donc il n'y en a pas de connaissance du tout. Mais ensuite une telle relation n'est même pas concevable[40], car l'objet extérieur, par définition, n'est pas une idée, donc n'est pas perceptible; pour pouvoir connaître et concevoir la possibilité d'une relation de ressemblance entre deux termes, il faudrait que les deux soient perceptibles. Mais si l'objet extérieur ou matière était perceptible ce serait justement une idée et non un objet extérieur. Pour une conscience d'objets, qui est en même temps une conscience de significations, il ne peut y avoir signification par ressemblance qu'entre des termes qui, tous deux, peuvent être donnés à la conscience. La conscience ne peut jamais constater, pour ensuite vérifier, connaître ou même concevoir une relation de signification par ressemblance entre un objet de conscience, une idée, et un objet extérieur, qui par définition n'est pas une idée.

Remarquons ici que cet argument est exactement calqué sur la critique de l'idée abstraite générale: l'on dégage en premier lieu l'impossibilité sémiologique, puis, concédant par hypothèse qu'il pourrait y avoir signification, l'on dégage l'impossibilité logique de cette signification. Ainsi l'impossibilité sémiologique d'une telle relation de représentation est double: puisque toute relation de ressemblance implique la corrélativité de la signification, alors il y a une première impossibilité sémiologique, en ce qu'une relation de représentation entre idée et matière ne peut a priori être corrélative, étant exclu a priori que la matière puisse représenter l'idée. Mais, en admettant qu'une relation de ressemblance puisse ne pas être corrélative, il y a la seconde impossibilité sémiologique décisive, en ce qu'on devrait admettre, entre idée et matière, une relation de ressemblance qui ne soit pas une relation de signification, par suite, une relation de ressemblance insignifiante, une ressemblance où un terme (l'idée) ne signifie rien pour une conscience d'objets. Si maintenant on admet hypothétiquement que la relation de représentation, entre idée et matière, soit une relation de signification, on peut dégager l'impossibilité logique. La relation de signification par représentation serait logiquement absurde, puisqu'il faudrait concevoir une ressemblance entre termes où une ressemblance est inconcevable: une couleur devrait ressembler

[40] Principles: 8: «. . . impossible to conceive a likeness except only between our ideas.»

à un objet invisible, un son à l'inaudible, le perceptible à l'absolument imperceptible[41]. Si donc une relation de représentation entre la matière et une idée est impossible sémiologiquement et logiquement, on conclut, d'une part que cette relation n'existe pas, et d'autre part que l'hypothétique objet extérieur est absolument, non pas relativement, inconnaissable, même s'il existe. On conclura également que la distinction entre l'objet immédiat et l'objet médiat ne peut s'appliquer qu'aux seules idées: l'objet immédiat sera l'objet propre de chaque sens, qui peut éveiller, grâce aux relations de signification, un complexe particulier qui n'est pas actuellement perçu par la sensibilité, mais qui, nécessairement, est perceptible et signifiable[42].

Cet argument constitue en fait un approfondissement de l'analyse sémiologique de la conscience d'objets: en effet, si, dans «l'Introduction», l'analyse sémiologique a porté sur les relations de signification entre mot et idée, et la signification entre idées, ce dernier argument constitue à la fois le prolongement de l'analyse des relations de signification entre idées, et le début de l'analyse des relations de signification entre idée et objet transcendant. Prolongeant l'analyse sémiologique des relations entre idées, il fonde la nécessité de limiter aux seules idées, c'est-à-dire aux seuls objets perceptibles et possibles pour une conscience d'objets, la connaissance des relations de signification par représentation. Car montrer l'impossibilité sémiologique et logique d'une relation de représentation entre une idée et un objet extérieur, c'est montrer non seulement qu'une idée ne peut représenter la matière, mais encore que l'idée ne peut absolument pas représenter un esprit non plus. Ayant donc exclu toute possibilité d'une relation de représentation transcendante, on comprend la nécessité de limiter toute relation de représentation aux seules idées, d'où découle la nécessité du principe de Berkeley: «an idea can be like nothing but another idea[43].» Ce principe implique donc que toute relation de repré-

[41] Idem: 8 et Dialogues: I, p. 206.

[42] Dialogues: I, p. 204: «In short those things alone are actually and strictly perceived by sense which would have been, in case that same sense had then first been conferred on us. As for other things . . . they are only suggested to the mind by experience grounded on former perceptions.»

[43] Principles: 8 et Dialogues: I, p. 206.

sentation est immanente, empirique et vérifiable, bien qu'elle ne soit pas perceptible au sens strict.

On voit également que, corrélativement à la distinction «objet immédiat – objet médiat», les distinctions «objet subjectif – objectif» et «ens reale – ens rationis» s'opéreront à l'intérieur de l'horizon du perceptible signifiant et signifié; et ceci, encore, grâce à la théorie des relations. Ce développement, que nous ne pourrons exposer ici, pourra se faire en montrant comment les relations fonderont l'unité, l'identité et la continuité de l'objet physique concret, qu'il faudra distinguer de la simple idée légitimement abstraite, dont parle, entre autres, la «New Theory of Vision».

Mais plus fondamentalement encore, ce dernier argument prolonge l'analyse sémiologique des relations de signification dans une conscience d'objets, en ce que la critique par l'impossibilité sémiologique, de la relation idée – objet extérieur, est un prolongement direct de la critique par impossibilité sémiologique de l'idée abstraite illégitime. En effet l'idée abstraite illégitime était sémiologiquement impossible parce qu'elle impliquait la suppression de relations de signification entre une idée particulière et son complexe, en sorte qu'elle ne pouvait plus le signifier, et que la conscience d'objets devait alors avoir des idées isolées et insignifiantes; ici la relation de représentation idée – objet extérieur est sémiologiquement impossible parce qu'elle impliquerait une suppression de la signification de la relation de ressemblance. Si, dans le cas de l'idée abstraite générale, l'impossibilité sémiologique était de ne pouvoir supprimer la relation de représentation, dans le cas de la relation transcendante hypothétique, l'impossibilité sémiologique consiste à ne pouvoir abstraire la signification de la relation de représentation, afin de concevoir une représentation insignifiante, ce qui serait absurde. Rappelons que dans les deux cas l'impossibilité décisive et première est l'impossibilité sémiologique, l'impossibilité logique n'intervenant que par l'hypothèse d'une possibilité sémiologique. – Ensuite cet argument inaugure l'analyse sémiologique des relations de signification transcendantes, entre l'idée et l'objet extérieur, en ce que nécessairement une telle relation de signification ne saurait être une relation de représentation, et donc que l'esprit, n'étant pas lui-même une idée n'est pas représenté par une idée. L'esprit en sera un terme transcendant, complètement différent, et en

aucun cas objet possible d'une conscience d'objets. – Mais si cet argument a montré l'impossibilité absolue de la connaissance de la matière, il n'a pas encore montré l'impossibilité de son existence.

Cependant grâce à un développement de cet argument on peut déjà donner une preuve et de l'inconcevabilité, et de l'inexistence, de la matière. L'argumentation procédera en dégageant, ici encore, d'abord l'impossibilité sémiologique, puis l'impossibilité logique, de la conception ou de la pensée même de la matière, puis les impossibilités sémiologique et logique de l'existence de la matière. La question n'est plus ici celle de la relation de représentation, par suite d'adéquation, comme hypothétique critère de la connaissance vraie, entre idée et hypothétique qualité extérieure, mais est celle de la possibilité même de concevoir des qualités comme existant «without the mind». – Si la matière est un ensemble de qualités premières existantes «without the mind», alors elle n'est pas seulement inconnaissable mais encore inconcevable. En effet, puisqu'une idée ne peut en rien ressembler à un objet extérieur, l'idée de qualité perçue, donnée à la conscience, ne peut en rien ressembler aux hypothétiques qualités premières de la matière. Mais si l'idée de qualité première et l'hypothétique qualité-accident de la matière ne se ressemblent en rien, n'ont rien en commun, les expressions «qualités premières, extension et figure» seraient des termes absolument équivoques, devant signifier à la fois des idées et ce qui, par définition, n'a aucune ressemblance à une idée, l'absence de ressemblance résultant de l'impossibilité d'une représentation transcendante. Toute pensée d'objets, étant au sein de la conscience d'objets, on ne peut concevoir d'objet qui ne puisse être donné à la conscience d'objets; alors la conception, la pensée même, de qualités premières de la matière est impossible, puisque, même en concevant les idées de qualités premières, on conçoit des qualités équivoques par rapport aux hypothétiques qualités de la matière. Cette impossibilité est l'impossibilité sémiologique de la conception de la matière: d'une part l'idée de qualité ne peut en rien signifier une qualité équivoque par rapport à elle; d'autre part le signe linguistique «qualité première» n'a de signification, de relation à un terme signifié, que si le terme signifié est pensable, objet possible de la conscience, ce qui exclut a priori toute possibilité pour le mot de signifier la matière. Soit maintenant l'impossibilité logique, où l'on admet hypothétiquement que les

signes linguistiques «matière et qualités premières» puissent être des termes signifiants: le signifié devra donc être objet possible de conscience, et nous aurons donc des idées de qualités premières existant comme accidents d'une substance corporelle non-pensante, et «hence it is plain that the very notion of what is called matter or corporeal substance involves a contradiction in it»[44], car: «that ideas should exist in what does not perceive . . . is repugnant.»[45] – De l'impossibilité logique et sémiologique de concevoir la matière, on passe à présent à l'impossibilité de l'existence de la matière.

VII. *Passage à la sémiologie ontologique: Deux questions*

Toutes les idées ont une ressemblance universelle, du fait qu'elles existent toutes; mais si une idée ne ressemble en rien à l'hypothétique matière, la matière ne peut même pas avoir d'existence. Ici de nouveau, pour signifier l'existence de la matière et celle des idées, le mot «être» devrait être équivoque. Mais ici l'équivocité du mot ne constitue pas un obstacle infranchissable, puisque Berkeley l'introduira pour distinguer l'être de l'idée de l'être de l'esprit[46]. Cependant l'impossibilité sémiologique de l'existence de la matière consiste en ce que cette existence serait sans signification pour la conscience d'objets, puisque même l'être de l'idée n'aurait, avec l'être de la matière, rien en commun: l'être, l'existence de la matière serait insignifiable et insignifiante pour la conscience. Vient alors l'impossibilité logique, où l'on admet hypothétiquement que l'existence de la matière puisse être signifiante ou signifiée pour la conscience: d'une part l'existence de la matière devrait alors être objet de conscience, et nous aurions une existence «that bears no relation to the mind», «distinct from and

[44] Principles 9:; cf. encore Dialogues: III, p. 233: «in the very notion or definition of material substance there is included a manifest repugnance and inconsistency.»

[45] Dialogues: III, p. 233.

[46] Nous verrons plus loin que le mot «être» sera équivoque en effet, mais aux deux sens du mot il y aura un objet de conscience donné. Par là, l'équivocité du terme sera conforme à la sémiologie linguistique, contrairement à l'hypothétique équivocité entre l'être de l'idée et l'être de la matière.

without any relation to their being perceived»,[47] qui devrait pourtant avoir l'existence d'une idée; ou alors, d'autre part, la matière devrait à la fois exister par hypothèse, et être objet possible d'une conscience, et ne pas exister, en n'étant pas une idée et n'ayant pas l'être de l'idée. Dans le premier cas on aurait des idées absolument imperceptibles existant «without the mind»; dans le second cas on aurait une matière, existant telle quelle, «within the mind», ce qui est absurde.

A ce niveau du développement de l'argument se posent du coup deux questions. Si on a montré que la matière est inconnaissable, inconcevable et inexistante, en a-t-on montré autant pour tout objet extérieur non-spirituel? Ne pourrait-on admettre l'existence d'une chose en soi transcendant la conscience d'objets, qui ne puisse être donnée à la conscience, qui par définition ne réponde en rien à la définition de la matière, qui soit un «X» sans qualité connaissable, qui ne soit donc ni matière, ni esprit, «but some third nature distinct from matter and spirit»[48]? L'enjeu ici est de plus de taille qu'il ne semble: d'une part parce que Berkeley doit fonder la certitude qu'il n'y a que deux sortes d'existences, les idées et les esprits; d'autre part parce que, l'immatérialisme ne signifie pas seulement l'inexistence de la matière, mais aussi celle de toute chose en soi. La deuxième question est de savoir comment conclure, de l'inconnaissabilité et de l'inconcevabilité de l'existence de tout objet transcendant non-spirituel ou chose en soi, à son inexistence; car «our not being able to conceive a thing is no argument against its existence»[49]. Précisons: la question n'est pas celle de savoir comment conclure de l'inconnaissabilité de l'objet extérieur, autre qu'un esprit, à son inexistence, car c'est justement ce que Berkeley ne fait pas: en effet chez Berkeley on ne peut dire que la matière n'existe pas parce qu'elle est inconnaissable, puisqu'il pourrait y avoir des choses en soi inconnaissables, quoiqu'existantes. La question est de savoir comment conclure, de l'inconnaissabilité et de l'inconceva-

[47] Dialogues: I, p. 175.

[48] Dialogues: III, p. 239; cf. encore Dialogues: II, p. 221: «And I do farther grant . . . that it is impossible there should be such a thing as matter in any of the foregoing acceptations. But still I cannot help supposing that there is matter in some sense or other.», et Principles: 80: «What if we give up the cause of material substance and assert that matter is an ‹unknown somewhat› – neither substance, nor accident, spirit nor idea, inert, thoughtless, indivisible, immovable, unextended, existing in no place?».

[49] Dialogues: II, p. 223.

bilité de l'existence de l'objet extérieur autre qu'un esprit, à son inexistence, tout en rappelant que l'argument sémiologique reste la structure directe, décisive, première et positive; la contradiction n'étant jamais que conditionelle et secondaire.

Avant de répondre à ces deux questions, il faut situer le développement qui va suivre dans l'analyse sémiologique de la conscience, parce que ce développement exige l'interprétation de ‹l'esse est percipi›, qui, à long terme, engage l'interprétation de tout le système.

La nécessité d'interpréter ‹l'esse est percipi› par rapport à la doctrine de l'abstraction est textuelle: «this principle, that objects have an existence . . . distinct from their being perceived by the understanding»[50] est un «tenet that will perhaps be found at bottom to depend on the doctrine of abstract ideas»[51]. Certes, en un premier sens, on sait pourquoi l'existence de la matière supposerait des idée abstraites illégitimes: la définition de la matière incluant des qualités premières inhérentes, on devrait supposer des idées abstraites générales de qualités premières «abstracted from all other sensible qualities»[52]. Mais vient ensuite l'autre moitié du «twofold abstraction», examiné dans les «Principles»: «and secondly that the entity of extension may be abstracted from its being perceived.»[53] Par où l'on voit qu'expliciter cette deuxième moitié du «twofold abstraction», et répondre à notre première question, en montrant l'impossibilité de toute existence sans relation à l'esprit, revient au même: développer la doctrine de ‹l'esse est percipi›, en montrant l'impossibilité de «separate . . . the being of a sensible thing from its being perceived»[54].

Par contre, si l'on voit comment la première moitié du «twofold abstraction» découle de la doctrine des idées abstraites, il est remarquable que la deuxième moitié, et donc «l'esse est percipi», ne semblent pas découler de cette doctrine, puisque la perception n'est justement pas une idée. Plus précisément: si la séparation de l'esse du percipi est une abstraction illégitime, il faut alors montrer que «esse est percipi» est une abstraction légitime; alors que dans les deux cas le percipi n'est

[50] Principles: 4.
[51] Idem: 5.
[52] Idem: 99.
[53] Idem: 99.
[54] Idem: 6.

pas une idée. Nous allons tenter de montrer que la théorie de l'abstraction idée-esprit repose sur les mêmes principes que la théorie de l'abstraction entre idées, en sorte qu'apparaisse plus clairement le passage de la sémiologie épistémologique à la sémiologie ontologique.

VIII. *La sémiologie ontologique: L'inexistence de tout objet transcendant non spirituel et ‹l'esse est percipi›*

Par opposition à la théorie de l'abstraction qui est entre les seules idées, la théorie de l'abstraction idée-esprit est, d'une part, ontologique, puisqu'elle est une analyse de l'être des idées et de l'esprit; et d'autre part, elle est une analyse sémiologique, puisqu'elle ne recherche pas ce qu'est l'être, ni pourquoi l'être serait plutôt que rien, mais recherche la signification, le «meaning» de l'être[55].

En effet l'analyse de la signification de l'esse se fait à deux niveaux: l'analyse de la signification du mot «être» est le niveau linguistique: «when we narrowly inspect into the meaning and definition of the word Existence»[56]; suivi de l'analyse ontologique de l'être réel, l'existence-même: «it's on the discovery of the nature, meaning and import of Existence that I chiefly insist.»[57] Dès lors, on peut comprendre pourquoi le rapport de ‹l'esse est percipi› avec la théorie de l'abstraction a été si peu compris[58]. C'est que ‹l'esse est percipi› ne dépend, ni ne découle, directement de la théorie de l'abstraction des seules idées, mais est une théorie de l'abstraction idée-esprit, fondée sur les mêmes principes que la théorie de l'abstraction de seules idées. – Si notre interprétation est correcte, elle se heurte à la difficulté de penser une relation transcendante entre les idées et l'esprit. Nous allons d'abord exposer notre interprétation de «l'esse est percipi», répondant donc par là à nos deux questions; et ensuite tenter de justifier cette interprétation.

[55] A ce sujet on peut consulter: Phil. Comm.: 408, 491, 552, 593 et 604, et Principles: 89.
[56] Phil. Comm.: 408.
[57] Idem: 491.
[58] Cf. par exemple I.C. Tipton, ouvrage cité, p. 152 etc.; et J. Bennett: «Locke, Berkeley, Hume, Central Themes», p. 45: «only one author that I know of has seriously tried to argue that . . . one doctrine (esse est percipi) depends upon the other (abstract ideas).» – Cet auteur serait D. Hicks: «Berkeley», London 1932, p. 80.

Il y a une nécessité à concevoir des relations, non seulement entre les idées, mais entre les relations d'idées. Cette nécessité apparaît si l'on veut assurer aux mots «esse des idées» une signification. En effet, l'esse des idées est une caractéristique universelle, appartenant donc à chacune. Mais cet esse n'est cependant pas une qualité de l'idée, ni une caractéristique qu'on pourrait mettre sur le même plan que des qualités premières et secondes. L'esse de l'idée consiste en ce que l'idée est terme d'une relation transcendante à l'esprit. Dès lors il faut concevoir une relation de ressemblance entre chaque idée existante pour une conscience, toutes les idées se ressemblant en tant que chacune est terme d'une relation à l'esprit. Mais la relation de ressemblance est plutôt entre chacune des relations transcendantes qu'entre chaque idée, puisque ce n'est qu'en tant que chaque idée est terme d'une relation à l'esprit qu'elle ressemble à toutes les autres, et qu'elles existent toutes pour et dans une conscience. De cette manière le mot «esse» de l'idée a une définition unique: la relation de l'idée à l'esprit; et la définition est générale, puisqu'elle néglige, sans les exclure, les particularités de chaque idée. Et la signification du mot «esse» de l'idée est multiple, puisque ce mot signifie indifféremment n'importe quelle idée en tant qu'elle ressemble à absolument toutes les autres. Enfin la signification de ce mot est générale, puisque la fonction de signification par représentation d'une idée a été généralisée; l'esprit considère une idée en tant qu'elle ressemble à toutes les autres, c'est-à-dire en tant qu'elle et toutes les autres sont termes d'une relation transcendante. – Par où l'on voit que, non seulement une idée ne peut ressembler qu'à une autre idée, mais que toutes les idées d'une conscience, par leur simple existence, participent d'une même ressemblance.

Puisque toute relation est une relation de signification corrélative, d'une part l'idée signifie l'esprit, et d'autre part l'esprit signifie les idées. Ensuite, puisque toute relation est extérieure et hétérogène à l'idée, il est possible d'abstraire légitimement l'esse de l'idée, de sa relation à l'esprit, en ce qu'il est possible de considérer l'existence d'un objet perceptible en négligeant sa relation à l'esprit.[59] L'abstraction illégitime par contre, consisterait à «try to ‹separate› in his own thoughts the being of a sensible thing from its being perceived». Ici la

[59] Comme semble l'attester Principles: 23, que nous discuterons plus loin.

séparation de l'idée, de sa relation à l'esprit, impliquerait que l'existence des idées puisse être absolue et «without any relation to their being perceived», et «that bears no relation to the mind»[60]; il y aurait donc ici «an abstract idea of existence exclusive of perceiving and being perceived»[61]. Cette séparation ou exclusion illégitime est sémiologiquement impossible en ce qu'une existence extérieure transcendante, non-spirituelle, serait insignifiante et insignifiable pour la conscience, puisque l'existence ainsi séparée et «exclusive of perceiving and being perceived» serait sans aucune relation à la conscience, même à celle d'un esprit infini.

Nous pouvons donc répondre ici à la première question: ce n'est pas seulement l'existence de la matière, mais toute existence transcendante non-spirituelle, y compris celle d'une chose en soi ou «third nature», qui est ici sémiologiquement impossible, car c'est absolument toute existence transcendante non-spirituelle qui serait insignifiante et insignifiable pour toute conscience. Il n'existe donc que des idées et des esprits.

Cette impossibilité sémiologique nous permet également de répondre à la deuxième question, qui était de savoir comment conclure de l'impossibilité de concevoir une existence transcendante non-spirituelle, à l'impossibilité de cette existence même. Puisque l'impossibilité logique est tributaire de l'impossibilité sémiologique, nous pouvons la négliger. D'ailleurs la réponse doit découler ici de la seule impossibilité sémiologique, car «when words are used without a meaning, you may put them together as you please without danger of running into a contradiction»[62]. En effet nous n'avons aucune idée d'une existence transcendante non-spirituelle, qui impliquerait une abstraction illégitime, de sorte que «when there are no ideas, there no repugnancy can be demonstrated between ideas»[63]. Alors on conclut, de l'impossibilité de concevoir une existence transcendante non spirituelle, à l'impossibilité de cette existence même, parce que cette hypothétique existence est insignifiable pour une conscience: c'est-à-dire,

[60] Dialogues: I, p. 175.
[61] Lettre à Johnson, 24/3/1730, para. 3, Ed. «Library of Liberal Arts», Bobbs-Merrill, New York.
[62] Principles: 79.
[63] Dialogues: II, p. 225.

pour une conscience de significations d'objets, ne rien signifier est identique absolument à signifier le rien, et le néant de signification est identique à la signification du néant. Donc une hypothétique existence transcendante non-spirituelle est identique absolument au néant[64]. Ce qui confirme le principe positif dégagé plus haut, mais sous une toute autre lumière: tout le champ de l'existence possible pour une conscience d'objets est ce qui peut signifier et être signifié sans contradiction, mais qui doit nécessairement pouvoir être signifiant et signifiable. – Enfin, puisque ce qui n'est pas n'agit pas, la cause transcendante productrice des idées est nécessairement un esprit irreprésentable empiriquement, et non une «third nature».

IX. *La sémiologie ontologique: La relation transcendante de signification entre l'esse de l'esprit et l'esse des idées*

Nous devons revenir sur ce que nous avons appelé ‹la relation transcendante de signification›, afin de l'expliciter et de justifier notre interprétation. La distinction que cette relation rend possible n'est certes pas entre l'être de l'idée et son être-perçu: ces deux expressions sont synonymes, puisque, comme on a vu, le mot «être», désignant une idée, signifie précisement cette idée en tant qu'elle est nécessairement terme d'une relation à l'esprit, donc, en tant qu'elle est perçue. Si donc l'expression «être-perçu» signifie l'idée en tant qu'elle existe, cela revient à dire que la perception n'est pas une relation surajoutée à l'être de l'idée, mais que tout l'être même de l'idée est un être relatif, un être consistant à être un terme. Par conséquent l'abstraction légitime et illégitime concernent une relation entre l'être(-perçu) de l'idée et l'esprit percevant.

La distinction de l'esse de l'idée, de sa relation à l'esprit, est attestée par le para. 23 de «Part One», puisqu'il m'est facile de «frame in my mind certain ideas which I call books and trees and at the same time, omit to frame the idea of anyone that may perceive them». Peu im-

[64] Principles: 80: «. . . use the word ‹matter› in the same sense as other men use ‹nothing›, and so make those terms convertible in your style.», et Dialogues: II, p. 222 – 223: «. . . lastly, ‹something in general›, which being interpreted proves ‹nothing›.»

porte que ces idées soient de la sensibilité ou de l'imagination, «we are all the while contemplating our own ideas». Ensuite de quoi l'esprit peut vraiment et légitimement «take no notice of itself». Cette négligence est une distinction entre l'être de l'idée et le sujet percevant, où l'esprit néglige, sans la supprimer, la relation de l'idée à lui-même: c'est à dire: «not considering that I myself conceived it (a tree) all the while[65].» Autrement dit, en négligeant le fait que je perçois l'idée, la distinction est entre l'être de l'objet de ma conscience et ‹la conscience de ma conscience de l'objet›, donc entre l'être(-perçu) de l'objet et mon esprit, puisque ‹la conscience de ma conscience de l'objet› est une forme de la conscience de soi. Mais je ne saurais supprimer ou exclure cette relation, puisque ma simple conscience de l'objet, de même que l'être de l'objet, l'impliquent. L'abstraction illégitime ne commencerait que si: «the mind is deluded to think it can and does conceive bodies existing and unthought of[66].» En ce cas l'esprit aurait exclu ‹l'être de l'objet de sa conscience›, non seulement de ‹la conscience de sa conscience de l'objet›, mais encore de sa simple conscience de l'objet. Ce qui reviendrait à poser un esse insignifiant et insignifiable pour toute conscience d'objets, ou alors, à projeter une conscience d'objets sans sujet dans la matière, c'est-à-dire, le néant.

Mais la structure sémiologique de cette relation a de sérieuses conséquences ontologiques. Pouvant considérer l'être de l'objet en négligeant sa relation à mon esprit, je comprends que l'être de l'objet est donné à ma conscience comme étant distinct, quoiqu'inséparable de ma conscience, et donc comme n'étant pas de la conscience, mais comme une altérité indissociable de ma conscience. Par conséquent, bien que l'esprit et les idées soient des termes qui se signifient nécessairement, ils se transcendent et sont radicalement distincts. Ils sont distincts à la fois l'un de l'autre, et de la relation de signification qui les relie; ce qui proviendra de ce que l'esprit sera connu par une notion distincte, à la fois de la notion de la relation, et de la perception de

[65] Dialogues: I, p. 200.

[66] Principles: 23; cf. aussi Dialogues: II, p. 223: «. . . where an abstraction is made from perceiving and being perceived, from spirit and idea.» On trouvera des textes semblables dans les références suivantes: Principles: 5, 6, 45, 81, 99; et aussi la lettre à Johnson du 24/3/1730: «. . . an abstract idea of existence exclusive of perceiving and being perceived», que nous avons déjà mentionnée.

l'idée. Donc l'être de l'idée et l'être de l'esprit seront des esse «entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing in common»[67], au point que le mot «être» sera équivoque, car: «they have nothing in common but the name»[68]. Mais, quoique nécessairement corrélative, cette relation sera asymétrique, car, si l'être de telle idée signifie tel esprit nécessairement, l'être de tel esprit n'implique l'existence que de quelque idée.

Alors bien comprise, la relation transcendante de signification exclut a priori l'unité et l'identité de l'être de l'objet avec l'être du sujet. Impliquant une distinction ontologique réelle et absolue, cette relation exclut l'unité, en ce que idée et esprit ne peuvent pas être termes ou parties d'une composition métaphysique substantielle, comme la matière et la forme. Et pour la même raison, cette relation exclut l'identité, en ce que les deux esse ne peuvent être en relation d'inhérence substantielle, comme l'accident ou le mode par rapport à une substance spirituelle. N'y ayant aucune commune mesure entre l'idée et l'esprit, il n'y aura aucune connaissance d'objets «du même par le même», ni aucun processus cognitif assimilant l'objet à l'esprit, pour l'y unifier et l'y identifier en quelque sens que ce soit.

A ces explications on pourrait encore faire deux objections: la première serait de dire qu'une relation transcendante de signification serait un «tertium quid», ou troisième terme, introduit entre l'esse de l'esprit et l'esse de l'idée; la deuxième, de dire que, puisque l'esprit et l'idée n'ont rien en commun, ils ne sauraient être reliés par une relation, car celle-ci serait justement un élément commun.

A la première on répondra qu'une relation entre l'idée et l'esprit n'est pas un troisième terme, parce que toutes les relations saisissables par une notion ou «act of the mind»[69], n'ont aucune existence réelle. C'est d'ailleurs pour la même raison qu'une relation entre idées n'est pas non plus un troisième terme entre ces idées. Si donc seuls les idées et les esprits sont des êtres réels, les relations seront des entités idéales, qui, prises isolément, n'ont pas de statut ontologique, mais seulement épistémologique. Car si «ideas, spirits and relations are all in their

[67] Principles: 89.
[68] Idem: 89.
[69] Principles: 142. Rappellons que ces notions ne sont pas des objets de la perception.

respective kinds the objects of human knowledge», cependant «being . . . comprehends under it two kinds . . . spirits and ideas»[70]. De là une différence fondamentale entre la notion d'une relation et la notion de l'esprit: la première révélant une entité idéale, l'autre révélant l'être actif, mais les deux n'étant saisissables que par un «act of the mind». Quant à la seconde objection, on dira que, d'une manière générale, pour qu'une relation soit un élément commun à deux termes, elle devrait leur être homogène. Or toute relation, étant idéale, est nécessairement hétérogène et extérieure aux existants qui en sont les termes. Donc de même qu'entre idées, une relation est idéale et ne constitue ni un «tertium quid» ni un élément commun, de même entre l'idée et l'esprit fini ou infini. Cette structure sémiologique est d'ailleurs la raison pour laquelle la conscience, reliant l'esprit et l'idée, rend leur distinction nécessaire. Car, si l'esprit et l'idée avaient cette relation en commun, ils devraient tous les deux percevoir, ou être perçus, ou encore être en rapport de substance pensante à mode, ce qui nierait la transcendance de la relation.

A l'issue de l'étude de ces trois ordres de significations, nous pouvons revenir à l'objet concret et premier dont nous sommes partis: la conscience de significations d'objets.

Toute la signification épistémologique se déroule «à l'intérieur» de cette conscience. A son tour, la signification ontologique du rapport entre sujet et objet a montré que cette «intériorité» n'est qu'une image, puisque cette conscience est un rapport de transcendance. Cependant, il serait tout aussi erroné de voir dans cette transcendance une extériorisation du sujet vers l'objet, un mouvement extatique de la conscience.

En effet, si l'être de l'idée est d'avoir une relation à l'esprit, cet être ne saurait subir de négation intrinsèque même partielle; il n'y a pas de niveaux ou de degrés d'être des idées. Par conséquent il ne saurait y avoir d'idée mutilée, inadéquate, partielle, incomplète, obscure ou confuse; aussi, une idée ne peut avoir quelque qualité, essence ou virtualité «derrière» son être-perçu. Irréductiblement autre, l'idée se manifeste entièrement, est la pure présence d'elle-même, se montrant

[70] Principles: 89.

et se donnant à la conscience, sans que celle-ci doive s'extérioriser. Par contre, puisque les idées se donnent et se montrent comme signes, à lire, à interpréter, elles impliquent l'activité de la conscience de significations: activité qui – selon qu'on est homme, physicien ou philosophe, – sera plus spécifiquement une interprétation, une analyse grammaticale, ou une analyse sémiologique.