

La notion de Dieu chez Berkeley

Autor(en): **Leyvraz, Jean-Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381174>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA NOTION DE DIEU CHEZ BERKELEY

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

L'immatérialisme de Berkeley paraît une doctrine curieuse et, comparée aux grands systèmes philosophiques, semble un jeu d'esprit sans conséquence. Du vivant même de Berkeley, l'immatérialisme a été tourné en ridicule et caricaturé: Berkeley supprime la réalité, transforme le monde en un rêve inconsistant, où les choses se changent en idées, le monde entier en songe subjectif. S'il n'y a point de matière, c'est la résistance effective du monde extérieur qui disparaît: tout devient fumée, irréalité, «esprit». A quoi sert de réfuter une telle doctrine, qui se réfute elle-même et que l'on peut reléguer au rang des utopies? Voie sans issue, l'immatérialisme, dans le sillage de Locke, Descartes et Malebranche, apparaît comme l'une de ces formations inviablées que produit l'évolution et qui meurent bientôt, faute de force et de faculté d'adaptation.

La voie royale de la philosophie occidentale laisse Berkeley de côté; elle va passer par Hume, par Kant et ensuite, à travers ces deux penseurs, par les grands systèmes idéalistes et les divers courants de la philosophie moderne. Il se trouvera pourtant des gens pour redécouvrir Berkeley. On cessera, au XX^e siècle, de le caricaturer et l'on découvrira la nouveauté et l'étrangeté d'une pensée complexe, née dans l'esprit d'un tout jeune homme rompu aux exercices philosophiques, au fait des découvertes mathématiques et physiques de son époque, esprit courageux, inventif et critique. Maxime Chastaing, dans les années 30¹, verra en lui un ancêtre de la phénoménologie, à condition qu'on fasse la part, dans sa pensée, d'une théologie vieillotte dont on n'a que faire. La pensée anglo-saxonne moderne a exploré son œuvre et montré suffisamment les contresens dans lesquels on était tombé en l'interprétant².

Pourtant, Berkeley ne convainc pas. Il ne paraît pas «faire le poids». Merleau-Ponty lui-même, si proche pourtant de lui, interprète de travers la *Nouvelle théorie de la vision* dans la *Phénoménologie de la perception*, et

¹ M. CHASTAING, «Signification de l'existence», dans *Recherches philosophiques*, 6 (1936), p. 221-247.

² *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, éd. C. B. MARTIN et D. M. ARMSTRONG, Notre Dame et Londres 1968; *G. Berkeley. Lectures Delivered Before the Philosophical Union of the University of California*, éd. S. C. PEPPER, K. ASCHENBRENNER et B. MATES (*University of California Publications in Philosophy*, 29), Berkeley et Los Angeles 1957.

Martial Gueroult, interprète si pénétrant de Descartes et de Spinoza, passe à côté de Berkeley dans ses *Quatre études sur la perception et sur Dieu*³.

On peut s'expliquer en partie le destin de Berkeley par le fait que sa théorie de la connaissance est intimement liée à sa théologie et qu'on ne peut, comme le voulait Chastaing, «laïciser» Berkeley. Il était évêque et défenseur du christianisme contre les athées, et il faut le prendre tel qu'il était.

* * *

La pensée de David Hume opère, après Berkeley, une révolution considérable dans la théorie de la connaissance. En affirmant que toute *pensée*, toute idée, est la copie d'une *impression*, Hume ruine toute prétention à connaître, d'une manière ou d'une autre, les causes réelles de notre expérience. En effet, après Hume, toute tentative de connaître par la *pensée* l'être et la cause des choses de ce monde dépend des impressions dont cette pensée n'est que la copie, et la cause de ces impressions nous échappe entièrement.

Dans l'ensemble, la philosophie moderne a accepté ce postulat de Hume et a cherché, avec Kant, à réinterpréter entièrement notre expérience en fonction de l'impossibilité radicale d'une connaissance théorique des êtres et des causes réelles. Les philosophies modernes dérivent soit de Kant, soit directement de Hume. Dans cette perspective, un savoir de Dieu, au sens où l'entendait encore Descartes, est impossible, et, en général, la pensée moderne a pris dans les philosophies classiques ce qui l'y intéressait en laissant de côté, comme une branche morte, leur aspect théologique⁴.

Mais la pensée de Berkeley est indissociable de son aspect théologique, car la théorie de la connaissance, chez Berkeley, est une théorie de la perception où l'action de Dieu est immédiatement impliquée.

* * *

Que veut dire cela?

Dans la perspective ouverte par Hume, parler de l'action de Dieu sur nous dans la perception ou bien n'a aucun sens, ou bien c'est une expression métaphorique pour désigner la cause inscrutable et strictement inconsciente de nos impressions et de nos croyances. La présence réelle connaissable d'une cause transcendante à l'expérience humaine dans cette expérience est, dans l'ensemble de la philosophie occidentale moderne, impos-

³ M. GUEROUULT, *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris 1956; H. BERGSON avait pourtant bien compris Berkeley dans sa conférence de 1911 «L'intuition philosophique» dans *La pensée et le mouvant*, Paris 1966⁶³, ch. IV.

⁴ La question de l'aspect théologique des grands systèmes idéalistes allemands est complexe, et nous ne pouvons en traiter ici.

sible même à formuler. Les catégories de cette pensée montrent cette impossibilité, que ce soit dans le marxisme, la phénoménologie, le pragmatisme ou la psychanalyse. Sans doute ces pensées s'efforcent-elles, les unes et les autres, de fournir l'équivalent d'une présence réelle de Dieu dans notre vie, que ce soit dans la lutte, dans l'évidence du vécu, dans l'évolution ou dans l'inconscient. Rien cependant de véritablement transcendant ne saurait se montrer à nous à travers des formes de pensée qui sont toutes assujetties, en définitive, au renversement humien selon lequel la pensée même dépend d'une croyance originaire injustifiable.

En revenant en deçà de ce renversement, on s'aperçoit que Berkeley met en question le schème épistémologique et ontologique classique de la recherche des causes, schème que Hume conservera pour le réduire à l'absurde.

Ce schème est *ternaire*; il comprend:

- a) le sujet qui cherche;
- b) la chose ou la cause cherchée;
- c) la représentation de la chose cherchée.

C'est à travers et par ses représentations que le sujet atteint la chose cherchée. Le sujet atteint ou n'atteint pas la chose, car ses représentations et ses jugements peuvent le tromper, et il n'atteindra la connaissance des êtres, des choses, des causes — s'il l'atteint — qu'au long d'un chemin de la connaissance qui puisse le conduire à ces causes mêmes. Nos sensations et nos idées nous représentent ce qui n'est pas sensible, c'est-à-dire les choses qui produisent en nous ces représentations.

C'est en suivant ce schème ternaire que Hume affirmera qu'il nous est logiquement impossible de connaître les causes de nos impressions dont il fait dépendre nos représentations des choses. Le schème ternaire est ainsi réduit à l'absurde, tout en demeurant le modèle de la connaissance. Nos idées, nos représentations, au lieu de pouvoir nous conduire aux choses et aux causes, naissent en nous d'impressions dont la cause est *a priori* inconnaissable puisque, pour la connaître, il faudrait user d'idées, et que ces idées nous ramèneraient, comme à leur source, aux impressions mêmes qu'il s'agissait d'expliquer.

Berkeley rompt avec ce schème ternaire. Il appelle idée, comme Locke, tout ce que nous percevons et pouvons percevoir. Mais ces idées ou perceptions *ne sont pas*, pour Berkeley, *représentatives*. Il n'y a aucune chose à chercher derrière nos idées, chose que celles-ci représenteraient plus ou moins fidèlement. La notion de *cause* réelle va donc être dissociée par Berkeley de la notion de *chose* représentée par nos perceptions. Cependant, si Berkeley se contentait de supprimer la chose représentée, tout en conservant un schème ternaire de la connaissance, cette chose ferait seulement

défaut et nous rejoindrions Hume. Mais Berkeley change la nature des termes du problème de la connaissance. Si nos perceptions ne sont pas des représentations de choses, c'est toute l'économie — les catégories — du connaître qui sont ainsi transformées. Dans la *Nouvelle théorie de la vision*, Berkeley avait déjà soutenu qu'il n'y a pas lieu de supposer un objet commun à tous les sens, par exemple à la vue et au toucher. L'aveugle-né opéré de Molyneux ne reconnaîtra pas dans la sphère qu'il voit pour la première fois la sphère qu'il n'avait jusqu'alors que touchée. Il n'y a pas de telle chose qu'une sphère invisible et intangible, lieu commun de nos perceptions derrière elles.

Que sont donc nos perceptions si elles n'ont pas fonction de représentation de choses? Nos perceptions sont un genre d'être constitué par une diversité — un horizon — d'idées liées entre elles par des *relations de signification*. Ces idées, êtres passifs, n'ont point de vertu active, ne sont causes de rien, et par exemple, une idée n'en saurait causer ou produire une autre. Mais la relation de signification entre ces idées ne se comprend à son tour comme fondamentale que si elle s'étend à ce qu'*implique* logiquement le perçu signifiant, et qui n'est autre, bien sûr, que les êtres percevants. On ne saurait concevoir une idée *hors de* (without) ou *sans* un esprit qui la perçoit. Le lien de signification qui unit les idées est donc le même lien qui montre que tout ensemble de perceptions implique au moins un esprit qui perçoit ces idées.

Mais si le schème ternaire est transformé quant à la fonction des idées, il l'est aussi bien quant à celle des esprits. L'esprit n'est plus ici opposé à la matérialité des choses, mais distingué, comme acte et cause, des idées passives qui sont en lui. L'esprit perd donc le caractère insaisissable qu'il a toujours lorsqu'on le conçoit comme habitant un monde matériel et comme prisonnier de ce monde. L'esprit cesse d'être conçu comme une intériorité tombée dans la matérialité et cherchant, dans ses représentations, à retrouver son monde propre, offusqué par la matière où il se trouve jeté.

Le «mind» de Berkeley n'est ni un esprit ni un corps. Il l'appelle aussi «spirit» ou «self». Tout d'abord, le «mind» n'est pas unique: il est une diversité d'êtres liés dans l'unité par une relation interne qui livre la clé de la notion de Dieu comme «self» ou «spirit». Ensuite, un esprit — traduisons tout de même ainsi le «mind» — est un être actif, producteur d'idées, et ne saurait être perçu, car il n'est en aucun cas une idée. Mais comme il n'est pas une chose derrière les idées — chose non-pensante qu'il faudrait parvenir à voir dans une intuition de type idéatif — il n'y a aucun sens à chercher à percevoir, à voir ou à toucher un esprit.

Berkeley dit que nous avons une *notion*, mais non une idée, de notre esprit et des autres esprits. Cette notion que j'ai de mon esprit me vient d'une réflexion à partir du perçu — les idées — sur ce qu'elles impliquent logiquement: l'esprit percevant.

Mais ici se montre ce qu'il faut entendre par l'horizon de signification des idées, leur liaison dans un monde d'idées. D'emblée, l'ordonnance de mes idées ne renvoie pas — dans cette réflexion où se découvre mon esprit — à moi *seul* comme origine et cause des idées. Berkeley ne se soucie guère du solipsisme. Le premier regard, la première perception d'un être — bien qu'il n'y en ait pas strictement de première, numériquement, étant donné la continuité des êtres dans la perception — ouvre sur le monde commun, et du même coup ouvre sur un ensemble d'idées dont la plus grande partie ne peuvent être produites par moi seul. D'emblée, les idées que je puis produire seul, celles de mon imagination, sont donc liées, dans leur signification, dans leur relation entre elles, à des idées dont je sais que je ne suis pas la cause. Il n'y aura pas à chercher cette cause étrangère dans ce que mes idées pourraient me *représenter*, car ces idées ne sont pas représentatives. Cette cause se montrera donc dans la relation de signification de l'ensemble de mes idées ou perceptions. Certaines de ces idées ont pour cause mon propre esprit, mais, indissolublement liées à elles dans leur signification, je trouve dans mon esprit des idées dont je ne suis pas cause. L'ensemble de mes perceptions me *signale* donc, sans me le représenter en idée, une cause transcendante, dans l'exacte mesure où cet ensemble de perceptions constitue un système de relations de signification.

La signification n'est donc pas surimposée à une diversité d'idées qui pourrait n'en point avoir. La signification est constitutive de l'horizon de mes perceptions, qui d'emblée implique, non pas *mon* seul esprit, isolé, mais mon esprit lié de façon interne avec un esprit qui n'est pas moi et qui se montre à moi comme cause de la relation signifiante de l'ensemble de mes perceptions.

Cette cause de l'horizon de mes idées, de leur liaison continue, de leur succession dans le temps, de leur simultanéité dans l'espace, n'est pas une *chose*, non pensante, inactive, que mes idées devraient pouvoir me représenter. Comme ma propre activité et celle des autres esprits ne sont pas des idées, ne sont donc pas à percevoir, la liaison entre les esprits, et entre mon esprit et Dieu, n'a pas à être figurée dans la représentation. Je n'ai pas plus à chercher Dieu derrière mes représentations que je n'ai à m'y chercher moi-même ou les autres hommes dans leur activité réelle. Les esprits pourraient être dits en contact les uns avec les autres, liés entre eux au cœur de l'activité qu'ils sont. L'errance de l'humanité, prise au piège de l'abstraction, en quête de causes introuvables derrière les perceptions, cherche une relation à la cause première sur le modèle d'une vision impossible de cette cause, alors que la perception même me la montre, cette cause, comme une activité qui donne signification à l'horizon de mes idées dans son ensemble: activité qui me transcende, liée de façon interne à ma propre activité productrice d'idées. Mais avant de passer aux raisons pour lesquelles nous errons, arrêtons-nous à la double relation entre les esprits et les idées.

D'un côté, les idées *impliquent* logiquement les esprits, car il n'y a pas d'idée qui ne soit dans un esprit. Mais la relation des esprits aux idées n'est pas la contrepartie symétrique de la relation des idées aux esprits. Les esprits n'impliquent aucun système déterminé et fixe d'idées. Ni mon esprit, ni celui des autres, ni l'esprit qu'est Dieu, ne sont contraints à produire des idées dans un système de lois auquel leur constitution ou leur essence les obligerait à obéir. La production des idées par les esprits-causes est libre. La nature ne *représente* pas à nos esprits un Dieu qui serait dissimulé derrière le monde perçu; c'est le monde de nos perceptions qui montre, qui *signale* un Dieu à la fois transcendant et présent au cœur de nous-mêmes, dans l'activité que nous sommes et qui n'est jamais idée.

*
* * *

Comment la notion contradictoire de matérialité peut-elle alors être en nous, notion vide ou erronée, mais à laquelle nous croyons fausement?

Berkeley voit la raison de notre erreur dans une certaine forme illégitime d'idée abstraite, elle-même liée à un usage trompeur du langage.

L'abstraction n'est pas rejetée en principe par Berkeley. Elle reste valable lorsqu'elle conserve les liens de signification constitutifs de l'horizon des idées. Je puis avoir l'idée d'un centaure, que j'ai tirée des idées que j'ai d'un homme et d'un cheval. Je puis utiliser une idée particulière de manière générale, comme lorsque je dessine un triangle et m'en sers pour démontrer une propriété valable pour n'importe quel autre triangle que je pourrais dessiner. Ainsi — bien que Berkeley ne le dise pas expressément — je puis utiliser le mot «chien» que je prononce ou écris maintenant afin de désigner les chiens en général et former ainsi le concept de chien.

Mais l'abstraction illégitime passe de cet *usage* effectif des idées à un emploi magique du langage. Du triangle dessiné, je passe alors à l'idée abstraite pure de triangle, du concept de chien à l'idée abstraite de chien, et me voici dès lors en présence d'une idée qui n'en est pas une. Veux-je la percevoir, je m'aperçois qu'elle devrait avoir des traits contradictoires ou n'en point avoir du tout. Mon idée abstraite de triangle devra être à la fois triangle équilatéral et rectangle, celle de chien à la fois caniche et saint-bernard, car il s'agit du chien ou du triangle *types*. Ou alors, cette idée ne devra être ni celle du caniche, ni celle d'aucune autre espèce, pour convenir à toutes dans un type abstrait, ce qui est également inconcevable.

Cette idée abstraite illégitime me fait donc croire d'abord à un être du triangle ou du chien dissimulé derrière les caniches que je vois ou les triangles que je puis dessiner. Cet être non perceptible n'est pas un concept, mais la *projection* du perçu dans un domaine de pures *choses* ou types, qui ne sont ni idées ni esprits, derrière l'horizon de nos idées. L'idée abstraite illégitime est donc *séparée*, coupée de tout contexte d'idées et donc de tout lien

de signification dans l'horizon de mes idées. Idée, elle est incompatible avec toute idée effective prise dans la relation de signification des idées.

Le comble de cette abstraction sera de séparer ainsi d'une idée son *existence*, et cette abstraction va nous montrer comment l'idée abstraite illégitime *implique* logiquement la matérialité. L'existence, séparée du perçu, et non pensante, non esprit, qu'est-ce donc en effet, sinon la matérialité? La projection par nous, derrière l'horizon des idées, de *choses* ou de *types* abstraits purs, implique la pure matérialité de ces choses, leur existence comme êtres non-perçus et non-pensants. Et c'est cette existence matérielle pure qui contredit tout horizon de connaissance.

C'est un certain usage magique du langage qui métamorphose les idées liées entre elles par une relation de signification en *choses* fixes et typiques dépourvues de signification. Ces choses fixes, dès lors, ne peuvent avoir qu'une cause elle-même dépourvue de signification: le pur substrat matériel qui les sépare et les isole de toute perception.

Mais qu'est-ce donc en fait que cette matière dont Berkeley ne cesse de montrer à Hylas, par la bouche de Philonoüs, qu'elle ne saurait exister? Et pourquoi sommes-nous si enclins à croire à son existence? Sans doute l'idée abstraite nous porte-t-elle à croire à la matière, mais n'y a-t-il pas quelque chose en nous qui nous incline à cette croyance?

Considérons de près le § 23 des *Principes*. Ne puis-je, objecte Berkeley lui-même, avoir l'idée d'un arbre que personne ne perçoit? Rien de plus facile, répond-il. Berkeley n'entend pas limiter *a priori* le domaine des idées que je peux percevoir. Cependant, dit-il, lorsque j'imagine un arbre que personne ne perçoit, *j'oublie* alors que pendant ce temps, je ne cesse de l'imaginer moi-même et d'en avoir l'idée. L'idée n'étant pas distincte de l'existence de l'idée, c'est bien cet arbre dont j'ai l'idée. Cet arbre est donc au moins perçu par moi, qui l'imagine, et en ce sens — et en ce sens seulement — il est impossible de percevoir un arbre que nul ne perçoit, car alors cet arbre devrait être à la fois une idée — que j'ai — et n'être l'idée de personne, c'est-à-dire n'être pas une idée.

Mais l'important, dans ce passage, c'est que c'est en m'oubliant moi-même comme esprit actif percevant que je tombe dans la contradiction. Or, cet oubli peut être interprété en deux temps:

1) D'abord je me *projette* moi-même dans l'idée de l'arbre que nul ne perçoit; je me projette ainsi dans le domaine de l'idée abstraite puisque cet arbre doit — s'il n'est perçu par aucun esprit — être *coupé* de tout contexte de signification qu'il aurait en commun avec mes autres idées. Ce domaine implique la matérialité.

2) Mais dès lors, en un second temps, je m'oublie moi-même comme esprit en *m'identifiant* à la cause — qui fait défaut — de cette idée désormais isolée. Elle est sans cause: je me mets à la place de la cause, non pas comme esprit percevant, mais comme matière.

La matière à laquelle je *m'identifie* faussement en me *projetant* dans l'idée abstraite, cette matière n'est pas, comme l'idée, un être passif. Sans que Berkeley le dise vraiment, on peut penser que ce qu'il appelle matière, substrat non-pensant et non perçu, est une fausse cause, une pseudo-activité, à laquelle moi, esprit, activité, je m'identifie en oubliant mon être. On peut comprendre alors que Hylas, dans les Dialogues, ait tant de peine à admettre que la matière n'est rien. Philonoüs est le porte-parole de Berkeley, mais Hylas l'est aussi. C'est, en Berkeley, le moi qui demeure fasciné par la matérialité.

Si la matière était conçue comme un être passif, qui reçoit une forme active, elle se confondrait presque avec l'idée selon Berkeley. Mais la matière telle que Berkeley la conçoit — pour la déclarer néant — n'est pas un être passif. Elle est un pseudo-être actif, pseudo-cause de l'idée abstraite, elle-même produit aussi nul que sa cause.

Si nous sommes séduits par la matière, c'est qu'elle semble agir; elle semble un réservoir obscur et muet de puissance cachée, non pensante, tels les sables mouvants qui paraissent happer leur victime. Mais que fait, que produit la matière? Elle ne produit que l'idée abstraite ou, dirait-on, le pur fantasme, l'idée arrachée à son contexte de signification. Pour Pascal déjà, la force brute engendre l'imagination dérégulée, la terreur provoque le fantasme. Mais pour Pascal, la force brute existe; elle est même nécessaire, à cause du péché. Pour Berkeley, la matière n'est rien, et elle contredit tout horizon de connaissance, tout domaine signifiant impliquant les vraies causes: les esprits.

Comme Hylas, nous nous attachons à la matérialité, et comme lui nous désespérons en fin de compte de la connaissance des êtres. Mais Hylas renoncerait sans doute assez vite à soutenir l'existence de la matière s'il ne voyait en elle que passivité: la matière viendrait alors se confondre avec les idées. Si Hylas refuse si obstinément de renoncer à la matière, c'est qu'il tient à un être actif non-percevant, à une force aveugle dans le monde, à la résistance indéfinie et invincible du non-pensant. Les objections qu'Hylas accumule tendent toutes à préserver un quelque chose d'infiniment sourd au cœur des choses, une réserve de puissance qui sans doute n'agit pas, mais *pourrait* agir et qui, en n'agissant pas, agit encore, résiste et se réfugie dans l'obscurité où Philonoüs la pourchasse.

Cette matière, cette force non-pensante, n'est autre que le moi isolé, impuissant producteur de fantasmes de puissance, auquel nous nous identifions en nous projetant dans l'idée fixe séparée de tout contexte de signification. Ce moi isolé, nous y oublions notre être actif, qui demeure en Dieu dans et par l'horizon de nos idées, dans la perception même du monde. Ce que nous oublions là, c'est la relation interne entre les esprits — le contact, pourrait-on dire, qu'ont les esprits dans l'esprit qu'est Dieu.

Berkeley a toujours considéré cet oubli de soi et de l'être comme une erreur, erreur qui certes a des raisons très profondes dans la magie abstraite du langage, mais il ne lui serait jamais venu à l'esprit de considérer l'oubli de l'être comme une nécessité inscrite dans l'histoire même de l'être, comme le fera plus tard Heidegger. Une telle idée lui aurait paru monstrueuse, car elle conduit à inscrire la contradiction au sein même des êtres, ce qui revient, pour Berkeley, à nier toute connaissance effective.

Cela dit, Berkeley a dû penser que cette erreur — la croyance en la matière — est extrêmement difficile à combattre, non tant chez les gens simples que chez les doctes, où elle conduit à l'athéisme et au scepticisme. A l'*athéisme*, parce que la croyance à la matière empêche de lire le langage de Dieu dans la nature en faisant supposer un ensemble de causes mécaniques incompatibles avec l'action efficace des esprits. Elle conduit ainsi à nier la relation de signification *entre les idées et les esprits*. Au *scepticisme*, parce que la croyance à la matière contredit formellement la relation de signification *entre nos idées* et, de ce fait, conduit à penser que nous ne pouvons rien connaître.

* * *

Après avoir considéré la source de l'erreur dans l'abstraction illégitime et la matérialité qui en découle logiquement, revenons à la relation entre esprits et tentons de décrire le Dieu de Berkeley. Berkeley se sert du vocabulaire théologique de son temps: il parle de l'Auteur de la nature; il combat l'athéisme et le scepticisme au nom de la religion. Cependant, si nous voulons, de nos jours, comprendre ce qu'il entend par «Dieu», c'est au rôle effectif de ce concept dans le système de Berkeley qu'il faut revenir, sans nous attarder aux expressions traditionnelles dont se sert Berkeley pour décrire la toute-puissance et la bonté du Créateur.

Pour Berkeley, une idée peut bien être hors de *mon* esprit ou hors de tout esprit humain; si elle est effectivement une idée, elle sera toujours perçue par un esprit, et cet esprit qui perçoit ce que peut-être nul esprit humain ne perçoit, Berkeley l'appelle Dieu.

On peut se demander pourquoi Berkeley juge nécessaire de supposer un tel esprit — et l'unicité de cet esprit — au lieu d'admettre, par exemple, que ce qui est perceptible par l'homme constitue l'horizon global des idées. En d'autres termes, pourquoi Berkeley, au lieu d'une théologie, ne construit-il pas une anthropologie immatérialiste, ou, plus généralement, une phénoménologie des esprits?

Pour comprendre cela, il convient de revenir à la relation de signification entre idées. Lorsque je perçois le bouleau qui est dans mon jardin, et que je rentre dans la maison pour ressortir ensuite et percevoir à nouveau ce bouleau, c'est le même bouleau que je perçois, et Berkeley l'admet parfaitement. La raison de l'identité de cet objet ne saurait pourtant être donnée,

pour Berkeley, dans la permanence d'un substrat matériel subsistant pendant mon absence. Mais alors, si personne ne perçoit ce bouleau dans l'intervalle, ne va-t-il pas se résoudre en idées de ma mémoire, et le bouleau que je retrouve ensuite ne sera-t-il pas simplement un ensemble de nouvelles perceptions, où je chercherais en vain le bouleau que j'avais perçu? Berkeley ne cherche pas à fonder l'identité et la permanence de l'objet dans une constitution *a priori* de mon entendement, c'est-à-dire dans les concepts *a priori* de relation et de causalité appliqués aux phénomènes, comme le fera Kant. Ce qui importe à Berkeley, ce n'est pas de justifier à tout prix une permanence de l'objet qui est pour lui de toute façon relative et liée à l'apprentissage perceptif. Ce qui lui importe, c'est que la discontinuité des perceptions renvoie à une *continuité des êtres* à partir de l'horizon de signification des idées. Si donc je retrouve le même bouleau après un moment d'absence, ce n'est pas du fait d'une structure *a priori* objectivante de l'esprit humain, c'est parce que, dans l'intervalle, ce bouleau était perçu par Dieu. Mais cette perception par Dieu ne signifie nullement que Dieu, solitaire, contemple un bouleau pour me remplacer un instant. Elle signifie que, lorsque je retrouve mon bouleau dans le jardin, Dieu me le donne à percevoir *à nouveau, à neuf*, certainement pas au sens où il me redonnerait les mêmes idées que celles que j'avais lorsque je l'avais vu auparavant, mais en me donnant d'autres idées, qui *signifient*, dans l'horizon global de mon expérience, qu'il s'agit du même bouleau, inscrit dans l'horizon actuel de ma perception. Je *reconnais* alors ce bouleau dans l'ensemble de ma situation perceptive.

Dire alors que Dieu perçoit mon bouleau pendant mon absence, c'est dire qu'au delà du doute et du songe, je ne me trompe pas en *reconnaissant* mon bouleau dans le plein jour de l'expérience. Or, seul un esprit unissant en lui les esprits dans une relation interne peut rendre compte de cette certitude perceptive, où le bouleau m'est redonné *dans sa réalité* par une cause qui transcende mon esprit et m'assure, contre le fantasme, de la continuité de mon expérience. Il faut, en effet, selon Berkeley, que la succession discontinuée de mes idées ne puisse exister que dans un horizon d'idées perceptibles, dont la signification globale témoigne de la *réunion* actuelle des esprits dans un esprit, qui est Dieu, et du même coup exclue l'existence d'un esprit *isolé* de cette réunion actuelle des esprits. Un tel esprit isolé serait un esprit exclu de la perception de la nature. Une telle *cause isolée*, ou *chose isolée*, dans sa matérialité, contredit, selon Berkeley, toute perception possible.

Mais ce n'est pas selon des lois immuables, régissant l'esprit humain, que ce Dieu-esprit ou cette réunion des esprits conserve la signification à l'horizon de mes idées. Rien n'enferme l'horizon des idées dans un cadre anthropologique, et Berkeley n'hésitera pas, à la fin de sa vie, à lier dans une chaîne (la *Siris*) tous les êtres de la nature unis en Dieu.

Rien n'empêche alors de penser que la perception, pour Berkeley, n'est jamais purement et exclusivement humaine, et que notre esprit, qui n'est jamais perceptible, est lié de l'intérieur, dans une véritable *chaîne de parenté*, en Dieu, avec d'autres esprits, dans l'acte même de la perception. Dans cette optique, seule la croyance fausse à la matière isole notre pensée dans un cadre fixe, strictement anthropologique. Ce que nous oublions alors, en nous oubliant comme êtres actifs, ce n'est pas tant l'image traditionnelle de Dieu que notre parenté avec Dieu comme réunion des esprits, des causes. Nous nous oublions dans l'image matérielle d'un univers où l'humanité figure un esprit isolé par un horizon-écran sans signification, et c'est le don de la plus simple perception qui ainsi nous échappe, le don de déchiffrer dans la perception la communauté des êtres en Dieu.

Rien de plus difficile, cependant, que de comprendre vraiment le message d'une telle pensée. Notre philosophie occidentale moderne est le plus souvent une philosophie de l'absence et de la mort, du conflit et de l'isolement. Nous sommes prêts à admettre avec Derrida que la perception, loin de nous montrer la parenté des êtres, tient en réserve pour nous la découverte de leur irrémédiable séparation. Nous ne nous comprenons pas nous-mêmes, dans notre activité réelle, comme percevant le monde *avec* d'autres êtres, présents en nous dans l'acte même de la perception, et liés à l'identité même de notre moi dans notre activité. Au lieu de cela, nous nous comprenons comme conscience de soi négative, c'est-à-dire comme refus originel de la parenté des êtres. Le désir — chez Hegel, dans la psychanalyse — apparaît comme désir de ce que, originellement, je veux arracher aux autres êtres, dont je désire d'abord la mort. Hobbes déjà, à l'aube des temps modernes, pense l'homme comme un loup pour l'homme et la raison, non comme l'expression de la parenté des êtres, mais comme la loi qui doit contraindre cette hostilité primaire à un accord fondé sur la crainte de la mort.

L'image hobbesienne du monde, le règne de la force, est notre superstition. Nous y croyons tous, habitués que nous sommes à craindre, non Dieu, qui est amour et relation interne des êtres, mais la force des choses sans esprit ou de la matière qui pourrait être, selon Berkeley, l'empire de la haine.

Berkeley nous dit que cette matière n'existe pas, et nous montre que nous y croyons parce que nous nous oublions en nous projetant dans une abstraction incompatible avec toute perception. Nous oublions ainsi l'invisible relation de famille qui tient les êtres ensemble, fascinés par les traits visibles mais abstraits de la race humaine, esprit pur condamné à la matérialité. Nous ne voyons plus alors de cet esprit que sa trace, qu'une inscription sur la terre de ce qu'il aurait pu ou dû être. Cette trace nous paraît, non le signe d'un retour, mais le sceau d'un isolement que plus rien ne saurait rompre.

A travers ses catégories inusitées, Berkeley nous montre que notre superstition est de nous penser à la fois isolés et tout-puissants dans un monde dépourvu de cause connaissable et de signification, alors que le seul Dieu vivant se montre dans la parenté des êtres, signifiée par la perception.