



HAL
open science

Le cogito de Berkeley

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

| Laurent Jaffro. Le cogito de Berkeley. Archives de Philosophie, 2004, 67, pp.85-111. halshs-00174245

HAL Id: halshs-00174245

<https://shs.hal.science/halshs-00174245v1>

Submitted on 28 Sep 2008

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

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

Laurent.Jaffro@univ-bpclermont.fr

Brouillon du texte paru dans
Archives de Philosophie, Tome 67 2004/1, p. 85-111

Le cogito de Berkeley

Je voudrais présenter une difficulté particulière dans la philosophie de Berkeley, exposer sommairement les principales manières dont des interprètes contemporains ont pu essayer de la surmonter, et reconstituer la façon dont Berkeley lui-même la considérait *. Cette difficulté est celle du cogito. On peut la dénommer ainsi parce qu'elle est présentée sous des formules qui rappellent, au moins verbalement, Descartes. Cette proximité apparaît dans le 3^e des *Three Dialogues*, où Philonous déclare :

I do nevertheless know, that I who am a spirit or thinking substance, exist as certainly, as I know my ideas exist. Farther, I know what I mean by the terms *I* and *myself*; and I know this immediately, or intuitively, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, or a sound. The mind, spirit or soul, is that indivisible unextended thing, which thinks, acts, and perceives ¹.

Cette ressemblance est néanmoins superficielle. Ce serait un autre travail que de procéder à une comparaison et de montrer directement que ce que j'appelle le cogito de Berkeley n'est pas du tout de même nature que celui de Descartes ². Il suffira de rappeler qu'il ne s'agit plus dans Berkeley

* La communication qui est à l'origine de cette étude avait bénéficié des remarques de Geneviève Brykman et Jean-Marie Beyssade ; je remercie également Richard Glauser de ses observations.

1. *The Works of George Berkeley*, éd. T. E. Jessop et A. A. Luce [noté désormais *Works*], II, 231 : « Je sais néanmoins que moi qui suis un esprit ou une substance pensante j'existe aussi certainement que je sais que mes idées existent. En outre, je sais ce que je veux dire par les termes *je* et *moi-même* et je le sais immédiatement, ou intuitivement, bien que je ne le perçoive pas comme je perçois un triangle, une couleur ou un son. L'esprit, l'intelligence ou l'âme, est cette chose indivisible inétendue qui pense, agit et perçoit. »

2. Pour une étude de la « négation du primat du *cogito* », voir Richard Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle*, Sprimont, Mardaga, 1999, p. 290 *sq.* ; à comparer avec C. J. McCracken, « Berkeley's Cartesian Concept of Mind : the Return through Malebranche and Locke to Descartes », *The Monist*, 71, 4 (1988), p. 596-611 ; sur l'héritage cartésien,

d'une évidence fondatrice, ni du point de départ d'une innovation philosophique, ni même du moment d'une preuve. Si on cherchait dans Berkeley quelle expérience occupe une place analogue à celle du cogito cartésien, c'est-à-dire une place première, on trouverait sans doute que cette place est occupée par le constat de l'hétérogénéité des registres sensoriels (qui ouvre significativement le corps du texte des *Principles*), et non par ce que ce cogito propre à l'Irlandais, qu'il ne rencontre qu'au beau milieu, voire à la fin de sa réflexion (aux paragraphes 27, 89, 140 et 142 des *Principles* ; dans la 3^e partie des *Three Dialogues* ; dans le Dialogue final de l'*Alciphron*). On peut cependant justifier cette dénomination dans la mesure où, même si l'évidence de cette expérience n'est pas celle d'une intuition ni celle d'une preuve, pour Berkeley lui-même il s'agissait en quelque manière de concurrencer Descartes et de rendre compte de l'expérience par laquelle je sais que j'existe et, surtout, je sais que je suis un esprit et qu'un esprit est une chose qui pense.

Mon propos n'est pas non plus d'étudier les questions, pourtant connexes, de la substance spirituelle et de l'identité personnelle (qu'il faudrait envisager à partir de la lecture de Locke par Berkeley), ni le conflit interne à la pensée de Berkeley entre un phénoménisme antisubstantialiste à la Hume et le projet apologétique, ni, en général, l'ontologie de l'esprit. Je me bornerai à tenter de comprendre la formule *I know what I mean by the terms I and myself* – dont la traduction constitue à elle seule une difficulté : « ce que je veux dire » ou « ce que je désigne », ou encore « ce que je signifie »³. À cette fin, il sera nécessaire d'examiner ce que signifie « comprendre la signification d'un mot ».

La question du cogito est un cas particulier du problème du statut des notions, par opposition aux idées. Je ne donnerai cependant pas un traitement extensif du problème des notions – sur lequel Berkeley reste, comme on sait, plutôt allusif –, même si quelques incursions dans les conceptions berkeleyennes de la signification et de la connaissance des autres esprits seront indispensables. Un enjeu important est de déterminer dans quelle mesure la question de la connaissance de mon propre esprit constitue un problème distinct de celui de la connaissance des autres esprits et dans quelle mesure, aussi, la théorie de la signification peut éclairer le cogito. Les deux choses sont liées : si la question du cogito est vraiment différente de celle de la connaissance des autres esprits – et le bon sens, auquel l'Irlandais tenait tant, nous contraint, semble-t-il, de l'admettre –

voir aussi *Descartes's Legacy. Minds and Meaning in Early Modern Philosophy*, éd. D. B. Hausman et A. Hausman, Toronto et Londres, University of Toronto Press, 1997.

3. Sous la plume de Berkeley, la construction de loin la plus fréquente n'est pas *to mean that x does y / is z*, mais *to mean x*, dans laquelle *x* est *the thing* et surtout *the thing that does y*. La grammaire de « vouloir dire » ne colle pas exactement avec celle de « to mean » ; pas plus, d'une autre manière, celle de « signifier ». Je remercie Jeffrey Barnouw de ses remarques sur ce point.

alors le recours à la théorie de la signification ne suffit probablement pas à l'élucider.

Je tiens compte de la reprise de ce problème de 1707 (*Philosophical Commentaries*) jusqu'à 1752 (3^e édition de l'*Alciphron*), sans pour autant souscrire à l'hypothèse d'une évolution de la pensée de Berkeley. Il y a sur ce point une obsession plutôt qu'une évolution. Dès 1707-1708, Berkeley, dans la note 523, montre pourquoi le problème se pose :

It seems improper & liable to difficulties to make the Word Person stand for an Idea, or to make our selves Ideas or thinking things ideas ⁴.

C'est sans doute la formulation la plus exacte des ingrédients primitifs du problème. Pour que le mot *personne* (auquel Berkeley préfère le mot *esprit*, moins lourd d'enjeux théologiques lorsqu'il s'agit de parler de l'esprit divin) désigne ou représente une idée, il faut que la personne elle-même, moi-même, la chose pensante, soit une idée. Cette formulation est grammaticalement précise : la question n'est pas de savoir si on a une idée *de* l'esprit, mais de savoir si l'esprit *est* une idée. Souvent, dans les *Principles* comme dans les *Three Dialogues*, Berkeley ne sera pas aussi précis et parlera de l'idée de x, alors qu'il entendra plutôt l'idée x. Faire de x le complément d'*idée* laisse entendre que x est autre que l'idée. En vérité, il n'en est rien. Si l'être des choses sensibles consiste en ce qu'elles sont perçues, il n'y a pas lieu d'introduire une distinction entre l'idée sensible de rouge et le rouge lui-même. De plus, si l'être d'une chose s'épuise dans le fait qu'elle est perçue, alors cette chose n'est rien d'autre que ce qui est donné dans la perception. Elle est passive et inerte, mieux, elle est sensible et corporelle. C'est pourquoi ce serait une source d'absurdités que de faire de mon esprit une idée.

La note 490, qui n'est pas très éloignée, montre que Berkeley cherche un mot pour parler de la connaissance de l'esprit et de ses opérations :

Whether it were not better not to call the operations of the mind ideas, confining this term to things sensible ⁵ ?

À la lecture de la note 523, il convient de se demander si la grammaire du terme *notion* sera la même que celle du terme *idée*. Lorsque les *Principles* et les *Three Dialogues* auront recours au concept de notion pour rendre compte de la connaissance des esprits, la notion sera présentée tantôt comme tout à fait autre chose qu'une idée au sens strict, tantôt comme une idée en un sens très large. Berkeley parlera de *notion of*, de la notion *de* x. La question de savoir si cette formulation est ou non exacte et si cette

4. *Works*, I, 65 : « C'est semble-t-il une impropriété et une source de difficultés que de faire du mot *personne* une représentation d'une idée ou de faire de nous-mêmes ou des choses pensantes des idées. »

5. *Works*, I, 61 : « Ne serait-il pas meilleur de ne pas appeler *idées* les opérations de l'esprit et de réserver ce terme aux choses sensibles ? »

exactitude est importante doit être posée. Connaître un esprit, c'est en avoir une notion. Le mot *esprit* désigne (*stands for*) un esprit. Cet esprit n'est pas une idée. Les notions sont autre chose que les idées au sens strict. Est-ce à dire que l'esprit lui-même soit une notion ? Dans ce cas, il ne faudrait pas parler de notion *de* l'esprit, mais plutôt de la notion qu'est l'esprit. C'est pourtant la première formulation, « notion *de* l'esprit », qui est la plus exacte, parce que la différence entre les notions et les idées n'est pas seulement une différence de nature, mais aussi une différence de grammaire. Si mon esprit était lui-même une notion, alors la différence entre parler à son propos d'une notion et parler d'une idée ne serait plus aussi importante. Si elle est très importante, ne faut-il pas entendre par notion la connaissance que je peux avoir de mon esprit, et non mon esprit lui-même – étant donné que cette connaissance n'est pas la même chose que mon esprit lui-même, même si seul un esprit en est capable ?

Une égologie négative

Berkeley utilise beaucoup de négations pour parler de l'être de l'esprit. La première de ces négations consiste à le caractériser comme n'étant pas une idée, parce qu'il n'est pas quelque chose de sensible et de corporel et aussi parce qu'il consiste essentiellement en un vouloir, tandis que l'idée est inerte et passive. Il y a donc dans la psychologie ou dans l'égologie de Berkeley quelque chose qui ressemble fort à une théologie négative. Saisir ce qu'est l'esprit, c'est examiner à fond ce qu'il n'est pas. Cette égologie négative, déjà sensible dans *Philosophical Commentaries*, A, 523, est manifeste dans le § 27 des *Principles*. On constate cependant que le recours au concept de notion est une manière de sortir de cette égologie négative. Le § 27, dans le texte de 1710, explicite d'abord les raisons qui avaient été envisagées dans la note 523 :

There can be no idea formed of a soul or spirit : for all ideas whatever, being passive and inert, vide sect. 25, they cannot represent unto us, by way of image or likeness, that which acts⁶.

Je ne peux avoir une idée de l'esprit parce que l'esprit n'est pas perçu, et parce qu'il ne ressemble pas une idée ou perception. La deuxième raison se ramène à la première. Pour ressembler à une idée ou perception, l'esprit devrait être lui-même une idée ou perception, c'est-à-dire être perçu. Comme il a été dit au § 8 :

An idea can be like nothing but an idea ; a colour or figure can be like nothing but another colour or figure⁷.

6. *Works*, II, 52 : « On ne peut former une idée d'une âme ou d'un esprit : car toute idée quelle qu'elle soit, étant passive et inerte (voir § 25) ne peut nous représenter, à la manière d'une image ou d'une ressemblance, ce qui agit. »

Une idée ne ressemble qu'à une autre idée, et, comme le montre l'exemple, ne ressemble qu'à une autre idée du même registre sensoriel. Les mots *will*, *soul*, *spirit* désignent « quelque chose qui est très différent des idées ». Le dualisme des idées, passives et inertes, et des esprits, essentiellement actifs en tant qu'ils veulent, sera explicité au § 89 des *Principles*. L'addition faite en 1734 à la fin du § 27 montre que le recours aux notions présente positivement la connaissance que l'épologie négative ne définissait, pour ainsi dire, qu'en creux :

Though it must be owned at the same time, that we have some notion of soul, spirit, and the operations of the mind, such as willing, loving, hating, in as much as we know or understand the meaning of those words ⁸.

Bien que l'esprit ne soit pas une idée ni semblable à une idée, nous en avons une notion, de même que nous avons une notion de ses opérations « dans la mesure où nous connaissons ou comprenons la signification de ces mots ». Berkeley met ici un terme à l'usage lockien des « idées de réflexion » ⁹.

L'addition de 1734 propose ainsi une solution qui s'appuie sur une conception (certes implicite) de la signification. Les *Three Dialogues*, dans le 3^e Dialogue, dès la première édition de 1713, ont recours à cette même solution : « Je sais ce que je veux dire par les termes *je* et *moi-même* ». L'addition de 1734 sur le § 27 des *Principles* revient à appliquer à la connaissance des esprits en général une solution qui a été illustrée dès 1713 par les *Three Dialogues*, surtout à propos du cogito.

Le contexte du § 27 n'est pas la question du cogito et la solution qu'il envisageait originellement n'était pas celle qui est proposée en 1734. Le § 27 affirme en effet (dans le texte de 1710) que l'esprit ne peut pas être perçu directement, mais seulement par les effets qu'il produit. Ce paragraphe ne porte pas spécifiquement sur la connaissance de mon propre esprit. Il convient en effet de se demander si la thèse d'une appréhension de l'esprit par ses effets vaut pour la connaissance de tous les esprits, y compris ma connaissance de mon esprit, ou si celle-ci pose un problème différent. Je n'infère pas l'existence de mon esprit à partir de la perception de ma propre parole, de mes vêtements ou de l'existence de choses extérieures, etc., sinon je serais réellement un autre pour moi-même. Les choses me sont beaucoup plus faciles.

7. *Works*, II, 44 : « Une idée ne peut ressembler à rien sinon à une idée ; une couleur ou une figure ne peuvent ressembler à rien sinon à une autre couleur ou à une autre figure. »

8. *Works*, II, 53 : « Bien qu'on doive simultanément admettre que nous avons une notion de l'âme, de l'intelligence et des opérations de l'esprit, telles que vouloir, aimer, haïr, dans la mesure où nous connaissons et comprenons la signification de ces mots. »

9. Les idées de réflexion sont cependant encore présentes au premier paragraphe du corps des *Principles*, sous l'aspect des idées perçues par l'esprit lorsqu'il est attentif à ses passions et à ses opérations. Voir *Works*, II, 41.

Certes, les *Three Dialogues* affirmeront que je suis aussi certain de l'existence de mon propre esprit que je suis certain que les idées que j'ai existe. Cette formulation signifie simplement que, pour que j'aie des perceptions, il faut que j'existe. Elle ne doit pas être confondue avec la manière dont Berkeley rend compte de la connaissance des autres esprits finis, par la médiation des idées qu'ils produisent ou qui leurs sont attachées.

Berkeley oppose fortement le caractère immédiat de la connaissance de mon propre esprit et le caractère médiat de la connaissance des autres esprits finis. Ces deux connaissances doivent être opposées de cette manière, mais cela n'empêche pas Berkeley de présenter en 1734 comme une réponse au problème général de la connaissance des esprits une solution que les *Three Dialogues* illustrent essentiellement à propos du cogito.

En d'autres termes, il est clair que si la réalité qu'est l'esprit n'est pas perçue, elle est néanmoins signifiée. Mais il y a deux manières de comprendre l'esprit comme un signifié, selon que les signes sont les perceptions relatives à l'esprit d'autrui ou bien qu'ils sont proprement les signes linguistiques qui nous permettent de parler de l'esprit, tels que les pronoms personnels, les verbes qui expriment l'affectivité ou encore les substantifs qui désignent une réalité spirituelle. 1 / Dans le cas de l'esprit d'autrui, il est manifeste qu'il est signifié pour moi par les idées qu'il produit ou qui lui sont attachées. 2 / Dans le cas de la connaissance de mon esprit *et* dans le cas de la connaissance de l'esprit d'autrui, on peut considérer que l'esprit est signifié par certains termes du langage que nous employons quotidiennement.

Cette différence entre deux manières de signifier l'esprit doit être aussi mise en rapport avec la différence entre la connaissance de l'esprit par la raison et la connaissance de l'esprit par la réflexion ou le *inward feeling*, selon le vocabulaire du § 89 des *Principles*. Nous connaissons les autres esprits par la raison, c'est-à-dire que nous inférons leur existence et nous les visons à travers les signes que constituent pour nous les perceptions qui les environnent¹⁰, à quoi il faut ajouter l'analogie avec notre propre esprit. Nous connaissons d'une autre manière notre propre esprit : nous n'avons pas besoin de cette inférence, nous sommes pour ainsi dire à l'intérieur de nous-mêmes (et non en position de spectateurs). Reste à savoir quelle est la nature de cette réflexion. Elle n'est ni une inférence (elle est « plus » immédiate qu'une inférence), ni une perception (elle est « moins » immédiate qu'une perception).

10. Voir le § 148 des *Principles* (*Works*, II, 108) et le passage parallèle de l'*Alciphron*, 4^e Dialogue (*Works*, III, 147).

Les Principes : deux solutions, une de trop ?

Mon hypothèse est que Berkeley a bien compris que l'esprit, n'étant pas perçu au sens strict, ne peut être que signifié en un sens à déterminer, mais qu'il a constamment envisagé plusieurs solutions concurrentes, qu'il estime parfaitement compatibles, pour expliquer la connaissance des esprits et la manière dont ils sont signifiés. Il y a plusieurs manières d'avoir une notion, au sens d'appréhender une signification. Dès le § 27, nous en avons déjà deux. Il y a une manière d'être signifié qui est propre à l'esprit d'autrui (du point de vue de la connaissance que j'en ai) : être signifié au sens d'être inféré à partir des perceptions qu'il produit ou qui l'entourent et qui le symbolisent. Et il y a une manière d'être signifié qui vaut pour tout esprit, qu'il s'agisse de l'esprit d'autrui ou de mon propre esprit : être signifié au sens d'être objet de discours.

La solution de 1713-1734 consiste en effet à affirmer que les termes *esprit*, *volonté*, etc., ont une signification dans la mesure où nous les comprenons. L'interprétation qu'on peut donner de cette formule est nécessairement hésitante.

Un lecteur contemporain est fortement tenté par une première interprétation. Étant donné que nous savons que pour Berkeley le mot *esprit* ne dénote pas une idée ou perception et qu'il maintient cependant que j'ai une notion de l'esprit pour autant que je comprends la signification des termes qui le désignent, nous risquons de succomber à une interprétation pragmatique de la notion d'esprit. Avoir une notion, c'est comprendre le sens d'un terme, et plus précisément comprendre le sens d'un terme d'un certain type, ceux qui ne dénotent pas des idées. Mais qu'est-ce que comprendre le sens d'un terme de ce type ? Ce n'est pas avoir en vue l'idée qu'il dénote (il n'y en a pas), c'est utiliser correctement, facilement et ordinairement ce terme. Tous les jours nous disons *je*, *tu*, et c'est en cela que nous avons une notion de l'esprit. Le cogito se réduirait alors à l'emploi ordinaire du pronom *je*.

Cette première interprétation repose sur la conviction selon laquelle Berkeley utiliserait deux conceptions de la signification : 1 / Un terme a une signification s'il dénote une idée. 2 / Un terme a une signification s'il est l'objet d'un usage. Cette opposition se défend, mais elle est fautive si on la comprend comme une opposition entre la dénotation et l'usage. Pour Berkeley, le mot *esprit* a une dénotation tout autant que le mot *rouge*, même si les termes dénotés ne sont pas du tout de même nature (l'esprit n'est pas une idée, tandis que le rouge en est une). Berkeley s'est beaucoup intéressé à l'usage, dès les notes des *Philosophical Commentaries* et l'Introduction manuscrite des *Principles* et jusqu'à l'*Alciphron*, mais il n'a pas renoncé, quand il s'agit des réalités spirituelles, à l'idée qu'un terme a une signification s'il représente quelque chose, qu'il s'agisse d'une idée ou de

quelque chose qui n'est pas une idée. Un des textes les plus clairs sur ce point est la fin du § 89 des *Principles* :

To me it seems that ideas, spirits and relations are all in their respective kinds, the object of human knowledge and subject of discourse ¹¹.

Cette remarque me conduit à envisager une deuxième interprétation : lorsque Berkeley déclare que j'ai une notion de l'esprit dans la mesure où je comprends la signification des termes par lesquels nous le désignons, Berkeley veut simplement dire que si ces termes ne désignaient pas une réalité nous ne pourrions pas les utiliser. Nous pouvons parler de l'esprit parce que les termes que nous employons ont une signification. C'est ainsi qu'on peut comprendre le § 140 :

In a large sense indeed, we may be said to have an idea, [addition de 1734 :] or rather a notion [fin de l'addition] of spirit, that is, we understand the meaning of the word, otherwise we could not affirm or deny any thing of it ¹².

L'interprétation pragmatique revenait à dire que les termes que nous employons ont une signification parce que nous parlons communément de l'esprit. La deuxième interprétation conduit à paraphraser les formulations de Berkeley en disant : nous savons de quoi nous parlons quand nous employons les termes *je*, *moi-même*, *esprit*, *volonté*, *aimer*, etc. Un terme peut dénoter une chose qui n'est pas une idée. Nous avons le souci qu'il y ait un *meaning* dans ce que nous disons¹³.

Cette deuxième interprétation a le mérite de la simplicité et est particulièrement séduisante lorsqu'il s'agit du cogito, c'est-à-dire de la connaissance de mon propre esprit. En effet, dans ce cas, s'il est vrai que je ne perçois pas mon propre esprit, j'en ai néanmoins une expérience. Le § 89 parle de *inward feeling* et de *reflexion*. Dans ce cas, le pronom *je* désigne cette chose dont j'ai l'expérience intime.

La deuxième interprétation, qu'on peut appeler, à la suite de certains commentateurs, « anti-wittgensteinienne », n'est malheureusement pas pleinement satisfaisante. Elle n'a pas satisfait Berkeley lui-même, comme nous le verrons avec l'étude du 7^e Dialogue de l'*Alciphron*. Cette deuxième interprétation s'appuie sur la thèse d'une sorte de *conscientia* interne : elle considère donc que la question de la connaissance des autres esprits est une

11. *Works*, II, 80 : « Il me semble à moi que les idées, les esprits, et les relations sont, chacun dans leur genre respectif, l'objet de la connaissance humaine et le sujet du discours. »

12. *Works*, II, 105 : « Mais au sens large, bien sûr, on peut dire que nous avons une idée, ou plutôt une notion de l'esprit, c'est-à-dire, nous comprenons la signification du mot, autrement nous ne pourrions rien affirmer ou nier de lui. »

13. Voir la déclaration de Philonous dans le 3^e Dialogue, *Works*, II, 239 : « I have a mind to have some notion or meaning in what I say. »

question sans rapport direct avec celle du cogito¹⁴. À l'opposé, la première interprétation, s'appuyant sur la force du discours et la manipulation des symboles, n'a aucun motif de dissocier ces deux questions.

Avant de passer à l'examen du 3^e Dialogue des *Three Dialogues*, il convient d'étudier la manière dont le § 89 et le § 142 des *Principles* juxtaposent une dramatisation du problème et des éléments divergents de solution. J'appelle « dramatisation » la manière dont Berkeley radicalise l'opposition entre les idées et les esprits¹⁵. Selon le § 89, il n'existe pas de genre ultime commun de l'être. L'être se dit en deux sens sans rapport l'un avec l'autre : le terme *être* appliqué aux idées est, pour parler comme Aristote un simple homonyme accidentel d'*être* appliqué aux esprits (entre le chien qui aboie et la constellation du même nom¹⁶, ou entre *κλεις* qui désigne la clavicule et *κλεις* qui désigne la clef¹⁷, il n'y a de commun que le nom) :

Thing or being is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name, to wit, spirits and ideas¹⁸.

Le § 142 revient à la charge :

Spirits and ideas are things so wholly different, that when we say, *they exist, they are known*, or the like, these words must not be thought to signify any thing common to both natures¹⁹.

Ce n'est pas mon propos, ici, d'affronter la difficulté qu'il y a à affirmer simultanément l'hétérogénéité radicale des esprits et des idées et la nécessaire subsistance des idées dans les esprits²⁰. Je relèverai seulement que, dans ces deux paragraphes – dans lesquels Berkeley dramatise l'opposition entre les idées et les esprits –, des solutions sont proposées pour

14. Voir par exemple A. C. Lloyd, « The Self in Berkeley's Philosophy », *Essays on Berkeley*, éd. J. Foster et H. Robinson, Oxford, Clarendon, 1985, p. 200.

15. Berkeley a beaucoup varié sur ce sujet et a d'abord développé une conception qui assimilait la perception immédiate ou l'idée à une pensée, c'est-à-dire à une modification de l'esprit. Voir C. J. McCracken, « Berkeley's Notion of Spirit », *History of European Ideas*, VII, 6 (1986), repris dans M. Atherton (éd.), *The Empiricists. Critical Essays on Locke, Berkeley, Hume*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, p. 145-152.

16. *Rhétorique*, 1401 a 15 : *κύνα* désigne aussi Sirius.

17. *Éthique à Nicomaque*, 1129 a 30.

18. *Works*, II, 79 : « *Chose* ou *être* est le nom le plus général de tous, il subsume deux genres entièrement distincts et hétérogènes et qui n'ont rien de commun sinon le nom, à savoir les *esprits* et les *idées*. »

19. *Works*, II, 106 : « Les esprits et les idées sont des choses si totalement différentes que lorsque nous disons *ils existent, ils sont connus*, etc., on ne doit pas penser que ces mots signifient rien qui soit commun aux deux natures. »

20. On connaît la réponse de Berkeley : les idées sont dans les esprits *not by way of mode or attribute, but only by way of idea* (§ 49).

rendre compte de la connaissance de ces choses qui n'ont rien de commun avec les idées. Et ces solutions ne sont pas exactement convergentes.

Dans le § 89, dès la première rédaction de 1710, Berkeley propose une conception de la connaissance de mon propre esprit qui s'appuie sur une sorte d'expérience interne :

We comprehend our own existence by inward feeling or reflection, and that of other spirits by reason. We may be said to have some knowledge or notion of our own minds, of spirits and active beings, whereof in a strict sense we have not ideas ²¹.

Dans le § 142, c'est l'addition de 1734 qui propose une solution (qui du même coup revient à réécrire le § 89) :

We may not I think strictly be said to have an idea of an active being, or of an action, although we may be said to have a notion of them. I have some knowledge or notion of my mind, and its acts about ideas, inasmuch as I know or understand what is meant by those words. What I know, that I have some notion of ²².

Sans surinterpréter les différences entre les deux textes, il convient de relever deux points : 1 / Le § 142 ne fait pas référence à la réflexion ou à l'*inward feeling*. 2 / Le § 89 n'associait pas la notion à la compréhension d'un terme : il ne complétait pas le *to have some knowledge or notion of our own minds* par un *inasmuch as I know or understand what is meant by those words*. Une interprétation pragmatique pourrait s'appuyer plutôt sur le § 142. Une interprétation « anti-wittgensteinienne », plutôt sur le § 89.

Le sentiment intérieur : Malebranche ou Cudworth ?

Si on prend au sérieux les formules du § 89, on doit examiner l'hypothèse que Berkeley envisage une sorte d'épreuve intime de l'esprit par lui-même, sans que cette épreuve donne lieu à une perception ou une idée. Pour décrire ce type d'expérience, Berkeley utilise le terme *feeling*. Dans ce cas, la deuxième interprétation pourrait revenir à assimiler la position de Berkeley à celle de Malebranche. Selon Malebranche, je n'ai pas d'idée de mon âme, j'en ai seulement un sentiment :

L'âme, c'est ce moi qui pense, qui sent, qui veut : c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur, et qui ne peuvent

21. *Works*, II, 80 : « Nous appréhendons notre propre existence par le sentiment intérieur ou la réflexion, et celle des autres esprits par la raison. On peut dire que nous avons une connaissance ou une notion de nos propres esprits, des intelligences et des êtres actifs, dont, au sens strict, nous n'avons pas d'idées. »

22. *Works*, II, 106 : « Je pense qu'on ne doit pas dire au sens strict que nous avons une idée d'un être actif, ou d'une action, bien qu'on puisse dire que nous en avons une notion. J'ai une connaissance ou une notion de mon esprit, de ses actes sur les idées, dans la mesure où je connais ou je comprends ce qui est signifié par ces mots. Ce que je connais, j'en ai bien une notion. »

subsister que dans l'âme qui les sent. Ainsi il ne faut attribuer à l'âme aucune propriété différente de ses diverses pensées²³.

Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc., mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, et les rapports que toutes ces choses ont entre elles²⁴.

Avant Berkeley, Malebranche avait en effet fait son deuil de la forme cartésienne du cogito en le rapportant au sentiment, par opposition à l'idée. Un tel rapprochement entre le *inward feeling* du § 89 et le « sentiment intérieur » de Malebranche est séduisant, sans parler des similitudes dans les descriptions de l'esprit. Malheureusement, Berkeley lui-même se l'interdit depuis le début. Ainsi dans *Absurd that men should know the soul by idea ideas being inert, thoughtless, hence Malbranch confuted*²⁵.

A, 888 :

De Vries will have it that we know the Mind [as we do Hunger not by Idea but sense or] Conscientia So will Malbranch. This is a vain distinction²⁶.

Rappelons aussi le point principal de divergence, suggéré en A, 548 :

We move our Legs our selves. 'tis we that will their movement. Herein I differ from Malbranch²⁷.

Le point décisif est l'activité et la puissance relative que Berkeley accorde aux esprits finis. Le *feeling* est un sentiment de cette activité. Une lecture hâtive de la note 230 pourrait laisser croire que Berkeley ne comprend pas bien la pensée de Malebranche, puisqu'il l'accuse implicitement d'avoir conçu que nous avons une idée de notre âme, alors qu'on sait que Malebranche opposait le sentiment intérieur à l'idée. Berkeley sait bien que Malebranche entend par idée un paradigme qui nous permet de connaître une chose ; il sait bien, aussi, que Malebranche estime que nous ne disposons pas par nous-mêmes de ce paradigme pour ce qui est de notre âme, et que c'est en cela que nous en avons un simple sentiment. La note 888 confirme cette hypothèse : si le sentiment malebranchiste n'est pas une idée au sens malebranchiste, il demeure une idée au sens berkeleyen. On a beau appeler cette expérience interne *conscientia* ou sentiment, on la conçoit toujours comme une sorte de perception, même si elle est confuse. C'est

23. *Recherche de la Vérité*, I, 10, 1.

24. *Entretiens Métaphysiques*, III, 7.

25. *Works*, I, 30 : « Absurdité que les hommes connaissent l'âme par une idée, les idées étant inertes, dépourvues de pensée, Malebranche réfuté par conséquent. »

26. *Works*, I, 104 : « De Vries veut que nous connaissions l'esprit [comme nous connaissons la faim non par une idée mais par un sentiment ou une] *conscientia*. C'est ce que veut Malebranche. Voici une vaine distinction. »

27. *Works*, I, 69 : « Nous remuons nos jambes nous-mêmes. C'est nous qui voulons leur mouvement. En cela je diffère de Malebranche. »

exactement le même motif qui a conduit Berkeley a concevoir la notion d'une opération de l'esprit tout autrement qu'une idée de réflexion à la Locke, en dépit de l'usage qui leur est commun du vocabulaire de la réflexion et de la proximité verbale entre *inward feeling* et *internal sense* ²⁸.

Mais alors, que doit-être le *feeling* du § 89 s'il n'est pas du tout la même chose que la *conscientia* ou le sentiment malebranchiste ? Il ne doit ressembler en rien à une perception. La limite de la deuxième interprétation est ici : dans la difficulté à donner un statut satisfaisant à l'expérience intérieure qui est supposée remplir le sens du mot *moi* ou *esprit*.

Afin de rendre compte du registre particulier de cette expérience de soi, il peut être intéressant de se tourner vers le platonisme de Cambridge. Ainsi Cudworth dans le *True Intellectual System of the Universe* :

There may be a simple internal energy or vital autokinesie, which is without that duplication, that is included in the nature of *συναίσθησις*, con-sense and consciousness, which makes a being to be present with it self, attentive to its own actions, or animadversive of them, to perceive it self to do or to suffer, and to have a fruition or enjoyment of it self ²⁹.

Certes, Berkeley n'est pas d'accord sur le premier point : l'autoactivité simple, non réfléchie, n'existe pas, dans la mesure où il n'existe pas d'action qui ne soit pas une volition et où seul un esprit est capable de volition. Berkeley ne partage pas l'anticartésianisme de Cuworth sur ce point. Mais le second point consiste en une description de la présence à soi-même d'un esprit. L'autoperception est caractérisée comme un *self-enjoyment*, une jouissance que l'esprit prend à sa propre activité. On pourrait objecter que Cudworth concevait cette expérience de soi comme une contemplation ou une perception de soi ; mais on répondra qu'il ne l'entendait assurément pas au sens dans lequel Descartes, Locke et Berkeley prennent la perception.

Pourquoi rapprocher Berkeley de Cudworth, alors qu'on a écarté le rapprochement avec Malebranche et plus généralement avec toute théorie de la *conscientia* ? C'est qu'à la différence du sentiment de Malebranche, le *self-enjoyment* de Cudworth est l'expérience d'une activité, l'attention de

28. Voir Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 1, 4, éd. P. H. Nidditch, *op. cit.*, p. 105 : « This source of ideas, every man has wholly in himself : and though it be not sense, as having nothing to do with external objects ; yet it is very like it, and might properly enough be called *internal sense*. But as I call the other *sensation*, so I call this *reflection*, the ideas it affords being such only, as the mind gets by reflecting on its own operations within it self. »

29. « Digression concerning the Plastick Life of Nature », § 16, dans *The Cambridge Platonists*, éd. C. A. Patrides, Cambridge, Cambridge UP, 1969, p. 308 : « Il peut exister une énergie interne simple, c'est-à-dire une autokinésie vitale, qui est dépourvue de cette duplication qui est comprise dans la nature de la *συναίσθησις*, con-sens et conscience, qui fait qu'un être est présent à lui-même, attentif à ses propres actions ou sensible à elles, qu'il se perçoit lui-même agissant ou souffrant et qu'il a une fruition ou une jouissance de lui-même. »

l'esprit à son activité. Il demeure néanmoins que les seules références explicites de Berkeley à Cudworth sont dans la *Siris* et qu'elles ne nous aident pas vraiment sur cette question.

Lorsque A. C. Lloyd propose une description du cogito qui à la fois tient compte de l'impossibilité d'assimiler l'esprit à une perception et de la nécessité de donner un statut à l'*inward feeling* qui ne soit pas le sentiment malebranchiste, il décrit quelque chose qui ressemble fort à cette expérience de l'activité que Cudworth avait caractérisée comme un *self-enjoyment* :

Self-acquaintance is regarded as different in kind from acquaintance with ideas whether of toothache or of tulips, just because the self is activity and could not be contemplated without its essence being as it were frozen. [...] Acquaintance with the self must therefore be given another name such as 'enjoyment' or *Erleben* as opposed to 'contemplation' or *Wahrnehmen*³⁰.

Three Dialogues : Un exposé plus complet, mais non moins ambigu

Je voudrais maintenant montrer de quelle façon le 3^e des *Three Dialogues* reconduit ces hésitations. Berkeley reprend le sujet en 1713 (et dans la 3^e édition des *Three Dialogues* en 1734) et lui consacre des développements considérables, comme pour compenser le manque de la 2^e partie des *Principles*³¹, mais sans pour autant dissiper les ambiguïtés. Au contraire, l'équivoque augmente avec l'explicitation.

L'égologie négative subsiste et est mieux explicitée. Si l'esprit est cette chose inétendue indivisible qui pense, agit et perçoit, la caractérisation de sa nature demeure négative et comme en cascade : indivisible parce qu'inétendue ; inétendue parce qu'elle n'est pas une idée. Lorsqu'il s'agit d'élucider positivement le cogito, Philonous dédouble la solution qu'envisageaient les *Principles*. Premier élément, nouvellement dissocié :

I do nevertheless know, that I who am a spirit or thinking substance, exist as certainly, as I know my ideas exist.

Deuxième élément, qui répète les thèses des *Principles* :

Farther, I know what I mean by the terms *I* and *myself*; and I know this immediately, or intuitively, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, or a sound³².

30. A. C. Lloyd, art. cit., p. 202 : « L'expérience directe est considérée comme différant génériquement des idées d'un mal de dents ou de tulipes, simplement parce que le soi est activité et ne pourrait être contemplé sans que son essence ne soit pour ainsi dire gelée. [...] On doit alors donner un autre nom à l'expérience directe du soi, comme 'jouissance' ou *Erleben* en tant qu'il s'oppose 'contemplation' ou *Wahrnehmen*. »

31. La lettre à Johnson du 25 novembre 1729 affirme que le manuscrit de la 2^e partie fut perdu « environ 14 ans auparavant » en Italie. Voir *Works*, II, 282.

32. *Works*, II, 231, déjà cité et traduit.

Le *farther* indique bien qu'il s'agit de deux propositions distinctes et l'essentiel est ici. La première porte sur mon existence ou l'existence de mon esprit ; la deuxième porte sur la signification des termes *je* et *moi-même*, c'est-à-dire sur ce que Berkeley appelle la connaissance de mon esprit. La première proposition ne doit surtout pas être confondue avec la réflexion ou le « sentiment intérieur » dont parlait le § 89 des *Principles*, pour deux raisons. 1 / La première raison tient à la différence entre la conscience de l'idée et la connaissance de soi. La conscience accompagne chacune de mes idées, avoir une idée c'est être conscient. Il n'est pas nécessaire d'appuyer cette conscience qui accompagne toute idée sur une expérience de soi en tant que telle : c'est une expérience de l'idée que j'ai, et non du je qui a cette idée. Cette expérience de l'idée suppose l'existence du je, mais non nécessairement l'expérience de soi. 2 / La deuxième raison est peut-être plus claire et décisive. Le *inward feeling* du § 89, et plus généralement la connaissance par réflexion, est l'expérience de l'activité essentielle de mon propre esprit. C'est parce qu'il s'agit bien de l'expérience d'une activité que j'en ai un *feeling* et non une idée à proprement parler. Dans ce cas, comment la conscience des idées que j'ai pourrait-elle suffire à rendre compte de l'expérience de moi-même ? Si je suis un être essentiellement actif, et si j'ai un *feeling* de mon être, cette expérience, en tant qu'elle est l'expérience d'une activité, va plus loin que la simple conscience des perceptions. C'est pourquoi Philonous ne doit pas en rester là (*farther*) et doit caractériser cette connaissance de soi qui excède la conscience de mes perceptions.

On a beaucoup écrit sur la manière dont Philonous décrit cette connaissance de soi, en particulier sur son caractère « immédiat ». On sait que Berkeley distingue entre les perceptions immédiates, qui sont les perceptions au sens strict, et les perceptions médiates qui ne sont pas à proprement parler des perceptions, mais plutôt l'appréhension de significations. De ce point de vue, l'appréhension de mon propre esprit ne saurait être une perception immédiate. Il y a manifestement une difficulté, une sorte d'usage abusif du qualificatif « immédiat ». Certains commentateurs ont rejeté cette difficulté en signalant qu'ici « immédiat » caractérise l'appréhension de moi par moi-même par opposition au caractère médiat de la connaissance de l'esprit d'autrui³³. C'est donc l'opposition entre *reflexion* et *reason*, déjà rencontrée au § 89 des *Principles* (ou encore, pour parler la langue de ce passage des *Three Dialogues*, l'opposition entre l'*act of reason* qui nous fait connaître l'existence de Dieu et des autres esprits, et le *reflex act* qui me met en présence de mon *self*) qui se cache derrière l'opposition entre l'immédiat et le médiat. Berkeley veut dire que la

33. Voir A. C. Lloyd, art. cit., p. 199-200 : « Even the term 'immediate' has been found obscure in modern commentary, though every eighteenth-century undergraduate would have known it meant 'not inferred'. »

réflexion est immédiate au sens où elle n'est pas une inférence, et non au sens où elle consisterait en une perception au sens strict. Ces remarques s'appliquent bien à l'usage du terme « immédiat » qui suit quelques lignes plus bas dans le texte des *Three Dialogues* :

My own mind and my own ideas I have an immediate knowledge of ; and by the help of these, do mediately apprehend the possibility of the existence of other spirits and ideas³⁴.

Ce passage donne raison aux commentateurs qui rejettent la surinterprétation du terme « immédiat » et qui estiment que la difficulté est artificielle. Malheureusement, la première occurrence du terme dans la déclaration de Philonous, citée précédemment, est d'une autre nature : *immediately* est explicité par *intuitively*. De plus, dans cette première occurrence, le contexte n'autorise pas le recours à l'opposition entre la connaissance réflexive de soi et la connaissance inférentielle d'autrui. La difficulté est ici bien réelle, puisque l'immédiateté n'est pas relative (par comparaison avec le caractère médiat de la connaissance d'autrui), mais est présentée comme l'immédiateté d'une intuition. On est par conséquent fondé à demander à Berkeley comment une connaissance qui n'est pas une perception peut être dite immédiate au sens d'intuitive.

Une seule réponse s'impose : « immédiat » et « intuitif » ne sont pas pris ici dans leur sens technique ou philosophique, mais par référence à l'expérience ordinaire de la familiarité et de la facilité avec lesquelles je sais ce que je veux dire quand je dis *je*. En un sens technique et philosophique, la perception d'une couleur est immédiate et il n'existe d'intuition que sensible³⁵. Si cette interprétation est correcte, elle ne nous fait cependant pas avancer d'un pouce : il reste toujours possible de rapporter cette familiarité soit à l'usage des termes, soit au « sentiment intérieur ».

34. *Works*, II, 232 : « De mon propre esprit et de mes propres idées, j'ai une connaissance immédiate ; et par leur intermédiaire, j'apprends médiatement la possibilité de l'existence d'autres esprits et d'autres idées. »

35. Jean-Marie Beyssade attire mon attention sur le fait que Berkeley n'a jamais écrit qu'une intuition sensible n'existe pas. Cependant, même si l'usage du substantif *intuition* par Berkeley est très rare (aucune occurrence dans les *Principles*, deux occurrences dans les *Three Dialogues*), une occurrence va dans le sens d'une assimilation de *intuition* et de *perception*, et d'une *perception* qui est sensible : la note 813 du Carnet A (*Works*, I, 97 : « I am certain there is a God, tho I do not perceive him have no intuition of him... »). Plus généralement, l'immatérialisme tient pour synonymes *things immediately perceived* et *sensible things*. Certes, selon les *Principles*, nous pouvons avoir *an intuitive knowledge* du principe *esse is percipi* (*Works*, II, 42) ; dans un autre contexte, la note 563 du Carnet A parle de l'*intuitive knowledge* que nous avons de l'existence des autres choses et de notre propre âme et l'oppose au scepticisme (*Works*, I, 70). Mais il est manifeste, dans ces deux derniers cas, qu'*intuitive* ne saurait renvoyer à une perception au sens strict et signifie simplement « ce qui va de soi » ou « ce qui saute aux yeux ». Ajoutons que les *Three Dialogues*, sauf erreur, fournissent l'unique occurrence de l'adverbe *intuitively*.

Notion et définition

Les additions de 1734 sont très importantes. Philonous répond à l'objection de Hylas : le mot *matière* a exactement le même statut que le mot *esprit*. Si ce mot-ci peut avoir une signification sans désigner une idée, pourquoi n'en irait-il pas de même du mot *matière* ? Nous pourrions dire ainsi que nous savons *what we mean* quand nous employons l'expression *substance matérielle*, bien qu'aucune idée ne lui corresponde. La réponse de Philonous ne porte pas sur la question « qu'est-ce qu'une notion ? », mais sur la question « à quelles conditions pouvons-nous avoir une notion de quelque chose ? ». Je n'ai pas de notion de la substance matérielle parce qu'avoir une notion de x suppose que la définition de x ne soit pas contradictoire. La définition de l'esprit comme *that indivisible unextended thing, which thinks, acts, and perceives* n'est pas contradictoire. La définition de la substance matérielle est contradictoire :

That ideas should exist in what doth not perceive, or be produced by what doth not act, is repugnant ³⁶.

J'insiste sur le fait que la non-contradiction de la définition est une condition préalable de l'existence de la notion, mais que la notion n'est pas elle-même réductible à une définition. Il faut rappeler qu'il y a une deuxième condition, supplémentaire : pour avoir une notion, il faut avoir des raisons de croire en l'existence de la chose dont on a la notion.

Il arrive cependant à Berkeley de tenir *notion* et *definition* pour des synonymes. Ainsi dans ce même passage :

In the very notion or definition of material substance, there is included a manifest repugnance and inconsistency ³⁷.

Mais il convient de préciser que la définition n'est pas la même chose que la notion en tant que telle, c'est plutôt la notion explicitée ou développée. Savoir ce que je veux dire ou signifier quelque chose lorsque je dis *je*, ce n'est pas toujours avoir actuellement à l'esprit la définition de ce qu'est un esprit. Le développement de la définition est requis seulement au niveau de la condition formelle de possibilité de la notion, c'est-à-dire dans une discussion philosophique. Si on entend par « immédiat » et « intuitif » une sorte de familiarité et de facilité, alors il faut renoncer à l'idée que la notion serait une définition en forme. À une notion doit correspondre une définition possible, mais l'acte par lequel j'ai une notion ne consiste pas nécessairement en la production d'une définition. À l'inverse, si on donne à « immédiat » son sens strict et à « intuitif » son sens technique, on ne

36. *Works*, II, 233 : « Que des idées existent dans ce qui ne perçoit pas, ou soit produites par ce qui n'agit pas, est contradictoire. »

37. *Ibid.* : « Dans la notion ou la définition même de la substance matérielle, est comprise une contradiction, une incohérence manifeste. »

comprend plus bien le besoin de la production d'une définition qui soit le corrélat explicite de la notion.

Avoir une notion, c'est savoir ce qu'on veut dire ; la définition n'est produite que si on nous demande de nous expliquer sur ce que nous voulons dire. Il me semble que les deux niveaux, celui de la non-contradiction de la définition comme condition de possibilité de la notion et celui de l'acte spirituel et intentionnel quotidien par lequel on a des notions, sont bien distingués par Berkeley, encore une fois au moyen d'un *farther* :

I know that nothing inconsistent can exist, and that the existence of matter implies an inconsistency. Farther, I know what I mean, when I affirm that there is a spiritual substance or support of ideas, that is, that a spirit knows and perceives ideas. But I do not know what is meant, when it is said, that an unperceiving substance hath inherent in it and supports either ideas or the archetypes of ideas³⁸.

Le premier niveau est celui de l'examen de la contradiction ou non-contradiction de la définition, c'est-à-dire de la notion explicitée ; le second niveau est celui de la notion proprement dite, à l'état brut, c'est-à-dire de la présence ou non d'un *meaning*.

Une connaissance par description ?

Cette précision devait être donnée, parce qu'un commentateur très inventif, D. E. Flage, s'est appuyé sur ce type de texte pour comprendre ce qu'est la notion de l'esprit à partir de la théorie russellienne des descriptions définies³⁹. Flage applique à la compréhension de* ce qu'est la notion une construction logique qui est plutôt séduisante, mais qui, à mon sens, vaut seulement au niveau des conditions de possibilité de la notion.

Flage prend au sérieux le « pour autant que... » qui lie « avoir une notion » et « comprendre la signification d'un terme ». Flage reconnaît qu'il n'y pas de « doctrine » des notions constituée, mais il suppose l'existence d'une théorie de la signification suffisamment consistante pour qu'on puisse reconstruire la doctrine. Il suffit d'admettre que « notion » et « définition » sont synonymes, du moins lorsqu'il s'agit d'un type précis de définition, pour comprendre comment certains termes qui ne désignent pas des perceptions peuvent avoir une signification si une définition leur correspond et permet de sélectionner la classe d'objets qu'ils désignent. Prenons

38. *Works*, II, 234 : « Je sais que rien de contradictoire ne peut exister, or l'existence de la matière enveloppe une contradiction. En outre, je sais ce que je veux dire, quand j'affirme qu'il existe une substance spirituelle ou un support des idées, c'est-à-dire, qu'un esprit connaît et perçoit les idées. Mais je ne sais pas ce qu'on veut dire quand on dit qu'une substance non percevante comporte comme des choses qui lui sont inhérentes ou supporte soit des idées soit des archétypes d'idées. »

39. D. E. Flage, *Berkeley's Doctrine of Notions. A Reconstruction based on his Theory of Meaning*, Londres et Sydney, Croom Helm, 1987.

l'exemple du § 27 des *Principles*, à propos de la connaissance de l'esprit d'autrui :

Such is the nature of spirit or that which acts, that it cannot be of it self perceived, but only by the effects which it produceth ⁴⁰.

Flage commente :

This passage suggests that one's relative notion of one's own mind corresponds to the definite description, 'the thing that causes a', where a is a positive idea of reflection ⁴¹.

Il est assez remarquable que Flage tire son exemple d'une formule qui porte sur la connaissance des autres esprits, et non sur le cogito ; également, la formulation de Flage montre bien qu'il estime que le cogito s'appuie sur les « idées de réflexion » et non sur le *inward feeling* qui va bien plus loin que l'attention aux opérations de l'esprit et auquel il ne s'intéresse pas vraiment.

La reconstruction de Flage revient en quelque sorte à faire dire à Berkeley : nous pouvons connaître des objets dont nous n'avons pas de notion positive, c'est-à-dire de connaissance directe, mais seulement une notion relative « au sens de Reid » ⁴², par le moyen de descriptions définies « au sens de Russell ». Flage donne un autre exemple, mieux choisi que le précédent :

In section 138, Berkeley suggests that one has a relative notion of one's own mind that corresponds to the definite description, 'the thing that thinks, wills, and perceives' ⁴³.

40. *Works*, II, 52 : « Telle est la nature l'esprit ou de ce qui agit qu'il ne peut être perçu de lui-même, mais seulement par les effets qu'il produit. »

41. « Ce passage suggère que la notion relative qu'a chacun de son propre esprit correspond à la description définie 'la chose qui cause a', où a est une idée positive de réflexion. »

42. Voir Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, I, 1, dans *Works*, éd. W. Hamilton, vol. II, *op. cit.*, p. 513 : « Of some things, we know what they are in themselves : our conception of such things I call *direct*. Of other things, we know not what they are in themselves, but only that they have certain properties or attributes, or certain relations to other things : of these our conception is only *relative*. To illustrate this by some examples : In the university library, I call for the book, press L, shelf 10, n° 10 ; the library-keeper must have such a conception of the book I want as to be able to distinguish it from ten thousand that are under his care... »

43. D. E. Flage, *op. cit.*, p. 151-152 : « Berkeley suggère qu'on a une notion relative de son propre esprit qui correspond à la description définie 'la chose qui pense, veut et perçoit'. » Flage fait référence au § 138 des *Principles* : « Do but leave out the power of willing, thinking, and perceiving ideas, and there remains nothing else wherein the idea can be like a spirit. For by the word *spirit* we mean only that which thinks, wills, and perceives ; this, and this alone, constitutes the signification of that term. » Notons aussi contre Flage qu'un usage exact du concept russellien de description définie conduirait à prendre comme exemple, non pas 'la chose qui pense, veut et perçoit' (qui, comme me le fait observer R. Glauser, désigne tout esprit, et non tel individu), mais 'le x qui est en train d'écrire cette page'.

L'opposition tranchée entre connaissance par description et connaissance par expérience directe peut-elle être appliquée à une conception mobile et nuancée de la connaissance de l'esprit ? Berkeley accepterait-il l'assertion de Flage : « on ne sait pas ce qu'est un esprit en lui-même » ? Accepterait-il de rendre compte de la connaissance de mon esprit dans exactement les mêmes termes, ni plus ni moins, que la connaissance de l'esprit d'autrui ? Flage sait bien que Berkeley soutient que nous avons une expérience en quelque manière directe de ce qu'est vouloir, mais il maintient néanmoins une distinction, que Berkeley ne fait pas, entre la notion positive du vouloir (son expérience directe en moi, par moi) et la notion relative de mon propre esprit ⁴⁴. Berkeley ne fait pas ce genre de distinction parce que, pour lui, le vouloir n'est pas seulement un effet ou une opération de l'esprit, mais son essence même.

De la même façon, Flage ne s'intéresse pas vraiment à la spécificité du *reflex act* et rend compte de la notion du moi à partir de ce que j'ai appelé précédemment le premier élément, c'est-à-dire la conscience des idées que j'ai. Dans la mesure où je sais que j'ai des idées, je sais qu'il y a une chose, moi, qui perçoit ces idées. En ce sens, j'ai une notion relative de mon esprit *via* la donation de mes idées. Avoir des perceptions, c'est avoir indirectement une notion de mon esprit. Mais comment pourrais-je avoir une notion relative de mon esprit *via* la donation de mon vouloir (*will*) ? Avoir une notion du vouloir, c'est avoir directement une notion de l'esprit. La différence entre idées et esprit est une différence générique, tandis que le vouloir constitue la nature de l'esprit. Berkeley parle bien à plusieurs reprises de *relative notion*, mais c'est toujours à propos de l'ultime recours des matérialistes : la conception indirecte de la matière comme support ou substrat de propriétés ⁴⁵. Cette conception est constamment présentée comme la plus pauvre et n'est pas appliquée à la connaissance de l'esprit.

En somme, Flage estime pouvoir réduire le contenu psychologique de la notion à l'acte intentionnel qui est associé à une description définie, parce qu'il a reformulé la thèse berkeleyenne selon laquelle je n'ai pas de perception de mon esprit comme si elle signifiait : je n'ai pas de *self-acquaintance* de mon *self*.

À l'opposé de cette tentative de remplacement d'une expérience par une reconstruction logique, Lloyd interprète le cogito comme une conscience interne et familière, sans description possible, et interdit toute reconstruction logique au nom d'une expérience psychologique :

When he implies that we know ourselves because we know what the term 'we' means, he intends to say that we can be conscious of our selves without being

44. À propos du *reflex act*, Flage défend une interprétation désespérée : « This does not entail that one has a positive notion of the mind itself on the basis of such an act », *ibid*.

45 Voir *Principles*, § 27, § 68, § 80 (*Works*, II, 52, 70, 75) ; *Three Dialogues*, 1er Dialogue (*Works*, II, 197) et 2e Dialogue (*Works*, II, 223).

able to describe them, just as we know pink but can only give an 'ostensive' definition of it⁴⁶.

Cette formulation de Lloyd ne tient pas. Nous pouvons donner une description de nos *selves* en les caractérisant comme des choses qui pensent, veulent, agissent, etc. Ce n'est pas du tout une définition ostensive, mais une définition verbale qui énonce les éléments qui permettent de repérer les esprits et de les distinguer des corps. La position de Lloyd revient à radicaliser ce que j'ai appelé la deuxième interprétation, l'interprétation « anti-wittgensteinienne » qui est aussi une interprétation « anti-russellienne », si on me permet ces appellations grossières. Elle est cohérente lorsqu'elle s'appuie sur les textes de Berkeley comme le § 89 des *Principles* (où il est question de l'*inward feeling*), mais elle est contredite par d'autres textes, comme les lieux du 3^e Dialogue que j'ai cités.

L'interprétation de Flage, symétriquement unilatérale, a pour elle tous les passages dans lesquels Berkeley insiste sur le fait qu'une définition est enveloppée dans la notion, c'est-à-dire que si j'ai une notion alors je peux produire une définition du type « x est ce qui fait m, n... », mais elle a pour inconvénient de minimiser l'invocation par Berkeley de la réflexion entendue comme un *inward feeling* et elle met absolument sur le même pied le cogito et la connaissance des autres esprits. En l'absence d'expérience directe, nous avons recours à des descriptions définies ; nous n'aurions pas davantage d'expérience directe de nous-mêmes que des autres.

Le *I know what I mean* vaut en particulier pour l'usage du terme *je* et en général pour l'usage des termes qui désignent les esprits. Voir l'addition de 1734 au 3^e Dialogue, déjà citée :

Farther, I know what I mean, when I affirm that there is a spiritual substance or support of ideas, that is, that a spirit knows and perceives ideas⁴⁷.

Flage analyse ce type d'énoncé et ne s'intéresse donc pas spécifiquement au cogito. Quant à Lloyd, il estime que quand le *I know what I mean* porte sur l'emploi du pronom *je*, eh bien, dans ce cas, il faut comprendre quelque chose de plus parce que je sais particulièrement ce que je veux dire quand je dis *je*, en raison de mon expérience intérieure. On voit bien que les interprétations diamétralement opposées de Lloyd et de Flage sélectionnent des aspects divergents du traitement berkeleyen de la notion d'esprit. Ni l'un ni l'autre ne tiennent ensemble les formules qui *opposent* le cogito et la connaissance de l'autre esprit (parce que nous avons une expérience directe de notre propre esprit) et les formules qui *rapprochent* le cogito et la

46. A. C. Lloyd, art. cit., p. 203-204 : « Quand il laisse entendre que nous nous connaissons nous-mêmes parce que nous connaissons ce que le terme 'nous' signifie, il veut dire que nous pouvons être conscients de notre soi sans être capable de le décrire, exactement comme nous connaissons le rose sans pouvoir en donner autre chose qu'une définition 'ostensive' ».

47. *Works*, II, 234.

connaissance de l'autre esprit (parce que cette expérience directe n'est pas une perception).

Retour aux usages ?

L'interprétation pragmatique a été écartée trop vite. Car elle revient en force lorsqu'on se reporte à l'*Alciphron*, dans ses éditions de 1732 et de 1752 (3^e édition). Encore faut-il distinguer entre une interprétation proprement pragmatique et une version modérée. Berkeley connaît l'existence de ces deux conceptions. Ainsi, dans le 2^e Dialogue de l'*Alciphron*, Criton soutient la version forte en affirmant qu'il est préférable que le public croie en la signification de mots qui sont pourtant dépourvus de signification, plutôt qu'il se suicide. Un vocabulaire religieux dépourvu de signification est quotidiennement utilisé et est suffisamment efficace : il maintient le moral de la population⁴⁸. On ne saurait appliquer au cogito cette version forte : nous savons que le pronom *je* tout comme le mot *esprit* désigne des réalités.

Si on se reporte à la version modérée, elle est exposée par Berkeley dans le 7^e Dialogue et elle est l'occasion d'une reprise de la question du cogito. Il s'agit de montrer que dans le langage ordinaire (*daily practice*) tout comme dans la langue plus savante ou spécialisées (les mathématiques, le jeu, la prédication religieuse), des termes peuvent avoir une signification (1) sans que soient présentes les idées qu'ils dénotent, ou bien (2) (ce qui n'est pas la même chose) sans qu'ils dénotent des idées. Dans les deux cas, les termes donnent une direction à nos actions, mais pas de la même manière. Dans le premier cas, c'est l'exemple fameux des jetons, avec lesquels on compte sans avoir à se représenter à chaque fois les quantités qu'ils signifient.

And in casting up a sum, where the figures stand for pounds, shillings, and pence, do you think it necessary, throughout the whole progress of the operation, in each step to form ideas of pounds, shillings, and pence⁴⁹ ?

Dans le second cas, c'est l'exemple des termes qui nous font agir selon certaines règles ou des termes qui excitent en nous des passions (on peut penser à un usage rhétorique de l'idée de la grâce divine) :

It seems also to follow that there may be another use of words besides that of marking and suggesting distinct ideas, to wit, the influencing our conduct and actions, which may be done either by forming rules for us to act by, or by raising certain passions, dispositions, and emotions in our minds. A discourse, therefore, that directs how to act or excites to the doing or forbearance of an action may, it

48. *Works*, III, 105-106.

49. *Works*, III, 291 : « Et quand on fait un calcul, dans lequel les chiffres représentent des livres, des shillings et des pennys, pensez-vous qu'il soit nécessaire, durant toute la progression de l'opération, de former à chaque étape des idées des livres, des shillings et des pennys ? »

seems, be useful and significant, although the words whereof it is composed should not bring each a distinct idea into our minds⁵⁰.

À la suite de Bertil Belfrage, on peut appeler le premier usage « usage instrumental » et le second « usage émotif »⁵¹. Selon Belfrage, dès les notes de 1707-1708, Berkeley a vécu un *clash* qui l'a fait abandonner l'emploi exclusif du critère lockien de signification, selon lequel un terme a une signification s'il désigne une idée déterminée⁵². Constatant qu'il existe des termes qui sont pourvus de signification bien qu'ils ne désignent aucune idée déterminée, Berkeley a envisagé la concurrence de plusieurs critères de signification, dont deux principaux : 1 / Dans le discours descriptif ou cognitif, le critère lockien s'applique. 2 / Dans le discours prescriptif, parénétiq, protreptique, en un mot « émotif », et comme c'est particulièrement développé dans l'Introduction manuscrite des *Principles*⁵³, des termes ont une signification parce qu'ils produisent certains effets, nous empêchent d'agir ou nous font agir, nous placent dans une certaine disposition d'esprit, ou encore suscitent en nous certaines émotions. À cet usage émotif du discours, il convient d'ajouter un troisième usage, instrumental. Dans les mathématiques, certains signes sont utilisés parce qu'ils rendent possibles des opérations. Belfrage cite, parmi d'autres textes, *Philosophical Commentaries*, A, 761 :

I am better inform'd & shall know more by telling me there are 10000 men than by shewing me them all drawn up. I shall better be able to judge of the bargain you'd have me make wⁿ you tell me how much (i. e. the name of ye) mony lies on ye table than by offering & shewing it without naming. In short I regard not the idea the looks but the names. hence may appear the nature of numbers⁵⁴.

50. *Works*, III, 292 : « Il s'ensuit apparemment aussi qu'il peut exister un autre usage des mots que celui qui consiste à marquer et à suggérer des idées distinctes, à savoir, celui qui influence la conduite et les actions ; ce qui peut être effectué en formant des règles en vertu desquelles nous devons agir, ou en suscitant certaines passions, dispositions et émotions dans nos esprits. Par conséquent, un discours qui dirige la manière d'agir et qui pousse à accomplir ou à ne pas accomplir une action, peut apparemment être utile et pourvu de sens, bien que chacun des mots dont il est composé n'apporte pas à nos esprits une idée distincte. »

51. « The Clash on Semantics in Berkeley's Notebook A », *George Berkeley. Essays and Replies*, éd. D. Berman, Kill Lane, Blackrock, Irish Academic Press, 1986, p. 117-125.

52. La note 581 du Carnet A appliquait ce critère à la formule *that thing which perceives* et estimait que *that* et *thing* sont « des mots vides, sans signification ». *Works*, I, 72.

53. Voir en particulier *Works*, II, 139-140, et le commentaire de Geneviève Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, *op. cit.*, chap. 5 et 6.

54. *Works*, I, 93 : « Je suis mieux instruit et j'en saurais plus si on me dit qu'il y a 10000 hommes que si on me les montre tous alignés. Je serai mieux à même de juger le marché que vous voulez faire avec moi si vous me dites quelle est (c'est-à-dire le nom de) la somme qui se trouve sur la table que si vous me la présentez et me la montrez sans la nommer. Bref, je ne considère pas l'idée, les apparences, mais les noms. Est ainsi révélée la nature des nombres. »

L'usage instrumental est proche de l'usage émotif⁵⁵ dans la mesure où les termes y ont une signification sans présence d'idées dénotées. Mais, sous un autre aspect, l'usage instrumental diffère de l'usage émotif : les entités désignées *peuvent* être substituées aux termes qui les désignent. De plus, l'usage instrumental a manifestement un intérêt descriptif et cognitif, dans la mesure, simplement, où il est particulièrement mobilisé par les sciences.

L'*Alciphron* expose par conséquent des aperçus anciens. Ce qui est, par contre, tout à fait nouveau et exceptionnel, c'est que ces aperçus anciens sur l'usage instrumental et l'usage émotif des termes constituent le préliminaire d'une reprise de la question du cogito.

An agent therefore, an active mind or spirit, cannot be an idea, or like an idea. Whence it should seem to follow that those words which denote an active principle, soul, or spirit do not, in a strict and proper sense, stand for ideas. And yet they are not insignificant neither ; since I understand what is signified by the term I, or myself, or know what it means, although it be no idea, nor like an idea, but that which thinks, and wills, and apprehends ideas, and operates about them⁵⁶.

La façon dont certains termes ont une signification alors que les idées qu'ils dénotent ne sont pas présentes (usage instrumental) et la façon dont certains termes ont une signification alors qu'ils ne dénotent pas d'idées (usage émotif) sont exposées comme une sorte d'introduction ou de justification de la façon dont le pronom *je* a une signification alors qu'il ne dénote pas une idée.

Il semble bien que Berkeley tienne enfin la solution à l'énigme du cogito et également, puisse rendre compte du concept de notion à partir de l'étude des usages du discours. L'addition de 1752 met en rapport la récapitulation des usages instrumental et émotif et le concept de notion :

Certainly it must be allowed that we have some notion that we understand, or know what is meant by, the terms *myself, will, memory, love, hate*, and so forth ; although, to speak exactly, these words do not suggest so many distinct ideas⁵⁷.

55. Ou « perlocutionnaire », comme le dénomme G. Brykman à la suite d'Austin. Voir *Berkeley et le voile des mots, op. cit.*, p. 213 sq.

56. *Works*, III, 292 : « Par conséquent un agent, un esprit ou une intelligence active, ne peut pas être une idée, ou semblable à une idée. Il semble s'ensuivre que ces mots qui dénotent un principe actif, une âme ou un esprit, ne représentent pas, au sens strict et au sens propre, des idées. Et pourtant ils ne sont pas dépourvus de sens, puisque je comprends ce qui est signifié par le terme *je*, ou *moi-même*, c'est-à-dire que je sais ce que le terme veut dire, bien qu'il ne s'agisse pas d'une idée ou de quelque chose de semblable à une idée, mais de ce qui pense, veut, saisit les idées et opère sur elles. »

57. *Ibid.* : « On doit certainement admettre que nous avons une notion de ce que nous comprenons, ou savons ce qui est signifié par les termes *moi-même, volonté, mémoire, amour, haine*, etc., bien que, si on parle avec exactitude, ces mots ne suggèrent pas autant d'idées distinctes. »

On pourrait ressentir ici un enthousiasme que Ian Tipton dirait ironiquement « wittgensteinien »⁵⁸. On ne peut manquer cependant de garder un certain sentiment de frustration. Le terme *je* est rapproché des termes dont l'usage est instrumental ou émotif, mais Berkeley se garde bien d'être plus précis et se contente de juxtaposer les trois classes de terme (les symboles du calcul ; les déclencheurs d'émotions ou de dispositions ; les termes qui désignent les esprits et leurs dispositions ou opérations, et en particulier le pronom *je*) sans nous dire nettement si l'usage du pronom *je* doit être plutôt rapproché de l'usage instrumental ou de l'usage émotif. Pourtant, Euphranor rappelle explicitement que l'instrumental (dans lequel la dénotation d'idées n'est que différée par la substitution) et l'émotif ne sont pas identiques : *There may be another use of words...*

Le nouveau silence de Berkeley, alors qu'il reprend la même question du cogito, doit être également pris en considération : Euphranor ne dit rien de la réflexion, qu'il s'agisse du *reflex act* ou du *inward feeling*, ni de l'« immédiateté » et du caractère « intuitif » d'une expérience intérieure, même modulées en familiarité ou facilité.

Sur ce silence, nous disposons déjà d'une explication. Berkeley a constamment emprunté au moins deux voies pour rendre compte du cogito. L'une de ces voies passait par l'invocation d'une expérience de la réflexion ou du sentiment intérieur, qui ne se confond pas du tout avec la donation d'une idée ; une autre voie passait par l'attention aux usages des termes qui ne désignent pas des idées. L'*Alciphron* emprunte cette deuxième voie, mais il ne faudrait pas en conclure que Berkeley a renoncé à la première. Pour lui, ces deux voies ne sont pas incompatibles : elles tirent l'une comme l'autre les conséquences du fait que l'esprit n'est pas une idée. Bien plus, l'exposé d'Euphranor sur les usages du discours n'implique pas l'abandon de l'exigence de dénotation. À tout le moins, l'usage instrumental n'est pas incompatible avec cette exigence : les jetons dénotent des quantités. On ne saurait donc en conclure que Berkeley passe avec le 7^e Dialogue de l'autre côté du miroir pragmatique ou, pour parler comme Tipton, « wittgensteinien ».

Il est plus raisonnable de considérer que l'hésitation n'a jamais quitté Berkeley. Ian Tipton avait raison d'ironiser sur les interprétations « wittgensteiniennes » et sur le refus de prendre en compte les formules explicites des *Three Dialogues* et des *Principles* : ces lectures sont unilatérales. Mais Tipton faisait peut-être montre d'une unilatéralité symétrique lorsqu'il écrivait :

Rather than taking him at his word and seeing his point here as being that 'we understand the meaning of the word' (§ 140), and that we know the meaning of the word because we have immediate and intuitive awareness of spirit through a

58. I. C. Tipton, *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, Londres, Methuen and Co, 1974, p. 283.

reflex act or inward feeling, too many commentators have supposed that for Berkeley a notion is itself a sort of *thing* distinct from whatever it is a notion of. Mistakenly, then, these commentators take it that Berkeley is introducing a dualism between notions on the one hand and spirit and acts on the other⁵⁹.

On doit répéter que la solution que propose Berkeley dans l'*Alciphron* passe sous silence la réflexion telle que les *Principles* et *Three Dialogues* la décrivent ; faut-il ici ne plus croire Berkeley sur parole ? Une certaine manie de la cohérence risque de nous priver d'une compréhension correcte de la conception, nuancée, hésitante et complexe, que Berkeley se faisait du cogito.

Pour Berkeley, s'il est vrai que l'usage atteste que certains termes qui ne dénotent pas des idées ont une signification, il reste que ce n'est rien de plus qu'une attestation ; et qu'un terme a une signification parce qu'il dénote une réalité, même quand celle-ci n'est pas une idée. L'interprétation « wittgensteinienne » majore abusivement le rôle de l'usage ; l'interprétation « anti-wittgensteinienne » de Tipton le minore abusivement.

De même, si une condition pour avoir une notion de x est que la définition qui explicite cette notion soit non-contradictoire, il reste que ce n'est rien de plus qu'une condition et qu'avoir une notion c'est d'abord être familier de la signification de certains termes. L'interprétation « russellienne » majore abusivement le rôle de la définition ; l'interprétation anti-russellienne de Lloyd (qui a raison de soutenir que le *self* est l'objet d'une *acquaintance*, mais qui a tort de considérer comme impossible qu'il soit aussi objet de description) le minore abusivement.

Bref, les théories de la signification, qu'il s'agisse de la théorie de la description définie ou de la théorie de l'usage, ne sauraient être ignorées sans que l'expérience du cogito ne devienne inintelligible ; mais elles ne suffisent pas à rendre compte de cette expérience.

Que voulait dire Berkeley, lorsqu'il déclarait *I know what I mean by the terms I and myself* ? Trois choses à la fois (ce qui est peut-être trop pour un philosophe supposé analytique) : 1 / Bien que les termes *je* et *moi* ne dénotent aucune idée, nous n'avons aucune difficulté à vouloir dire ou signifier quelque chose quand nous les employons. 2 / Pour vouloir dire quelque chose, encore faut-il que la signification soit possible, c'est-à-dire qu'elle n'enveloppe aucune contradiction. 3 / Lorsque je dis *je* ou *moi*, je ne

59. I. C. Tipton, *op. cit.*, p. 270 : « Plutôt que de le croire sur parole et de voir qu'ici il entend montrer que 'nous comprenons la signification du mot' (§ 140) et que nous connaissons la signification du mot parce que nous avons une conscience immédiate et intuitive de l'esprit grâce à un acte réflexif ou un sentiment intérieur, de trop nombreux commentateurs ont supposé que pour Berkeley une notion est elle-même une sorte de *chose* distincte de tout *ce dont* elle est une notion. C'est alors à tort que ces commentateurs comprennent que Berkeley introduit un dualisme entre d'une part les notions et d'autre part les esprits et les actes. »

parle pas pour ne rien dire, je sais particulièrement de quoi je parle et j'en suis familier parce que j'en ai une expérience directe.

Pour être en mesure de soutenir ces trois points à la fois, Berkeley ne pouvait souscrire aux alternatives rigides que certains commentateurs unilatéraux empruntent à la philosophie contemporaine. Il maintenait, d'abord, que nous n'avons pas de perception ou d'idée au sens strict du moi, *mais* il considérait que nous en avons une expérience qui excède la simple connaissance par description. Il précisait ainsi que les termes *je* et *moi* dénotent une réalité, d'une manière certes plus problématique que la dénotation d'idées, *mais* il s'appuyait sur la maîtrise ordinaire de leur usage pour nous dispenser de poser plus avant ce genre de question.

Faut-il en tirer une leçon sur l'aveuglement d'une certaine manière d'écrire l'histoire de la philosophie ? On ne reprochera pas à des écoles philosophiques contemporaines d'avoir fourni les cadres, parfois unilatéraux, d'une interprétation de Berkeley, tant il est vrai qu'on ne sort pas « comme ça » du cercle interprétatif. Mais rien ne nous oblige à resserrer ce cercle jusqu'à l'étouffement. Un peu de nuance et une certaine réserve à l'égard des enthousiasmes rétrospectifs permet, sinon de le quitter, du moins de l'élargir et d'y mieux respirer. Nous pouvons assurément avoir un sentiment d'insatisfaction lorsque nous essayons de comprendre les affirmations d'un auteur comme Berkeley ; mais nous risquons d'être privés de la forme légitime de ce sentiment d'insatisfaction tant que nous n'essayons pas sérieusement de le comprendre.