



**HAL**  
open science

## Education moderne et tradition antique selon Berkeley

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Education moderne et tradition antique selon Berkeley. Jaffro L., Brykman G., Schwartz C. Berkeley's Alciphron. English Text and Essays in Interpretation, Georg Olms Verlag, pp.277-286, 2010. halshs-00709057

**HAL Id: halshs-00709057**

**<https://shs.hal.science/halshs-00709057v1>**

Submitted on 6 Jul 2021

**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.

## Éducation moderne et tradition antique selon Berkeley

Laurent Jaffro

Quel est l'objet de l'*Alciphron* ? C'est d'abord un livre sur l'éducation, et spécifiquement sur la forme d'éducation qui peut être considérée comme décisive, puisqu'elle est le levier de l'influence sociale : l'éducation des éducateurs, qu'ils soient pasteurs, magistrats, ou politiques. Ce sont là les véritables destinataires de l'ouvrage. Berkeley n'aurait pas besoin de polémiquer avec les libres-penseurs si ceux-ci n'étaient pas en position d'autorité et si leurs idées n'avaient pas contaminé jusqu'aux petits notables de province. C'est seulement en tant qu'ils sont eux-mêmes des éducateurs qu'il importe de contribuer à leur éducation. Quand on examine l'*Alciphron* sous cet angle, on est moins enclin à déplorer la longueur et la « faiblesse » du Dialogue V (comme le fait Berman, 2003), car il constitue le sommet de la discussion sur ce sujet.

L'introduction et la conclusion concordent à cet égard. Le premier sujet à être abordé de manière substantielle dans le premier discours d'Alciphron (*Alc.*, I, § 2) consiste en un tableau, certes assez vague, de l'éducation des hommes dans une analogie avec la culture de la terre. Il est important que ce tableau recueille l'assentiment, quoique superficiel et temporaire, d'Euphranor. Le dernier sujet qui soit abordé dans l'ouvrage à la toute fin du Dialogue VII est encore l'éducation, avec le discours de Criton. Il faut prendre au sérieux ce que dit Criton à propos des « hommes sages de l'Antiquité » et des « oreilles modernes » (*Alc.*, VII, § 34, p. XXX). Berkeley intervient dans une querelle des Anciens et des Modernes en matière d'éducation.

L'objet de cette étude est d'éclairer le projet de l'*Alciphron* à partir de trois thèses :

(1) Les controverses qui opposent les libres-penseurs et les théologiens concernent des positions philosophiques qui peuvent être identifiées à des écoles philosophiques de l'Antiquité et qui leur sont effectivement identifiées par les protagonistes du dialogue. Au-delà de la charge générale de « scepticisme », les deux principales écoles qui sont réactivées par la libre-pensée sont le stoïcisme (*Alciphron*, Cratyle) et l'épicurisme (*Lysiclès*). Criton et Euphranor leur préfèrent expressément Platon et Aristote. L'opposition porte sur la nature de l'éducation : est-elle perfectionnement personnel des ressources que la nature présente chez ceux qui sont bien nés, ou bien apprentissage de la convention commune, qui roule sur les plaisirs et les peines, sous l'autorité du magistrat ?

(2) L'éducation a un contenu largement idéologique : l'opinion a des effets très sensibles sur les conduites. C'est pourquoi pour infléchir l'évolution de la société, il faut contrôler de près la formation des maîtres ou (pour parler comme Kant) des tuteurs. Seule une idéologie correcte est susceptible de remédier à la corruption de la nature. Il n'existe pas d'âge d'or qui

échappe à cette corruption. Si l'Antiquité est admirable, ce n'est certainement pas comme un âge d'or ; elle le doit au platonisme, à sa créativité institutionnelle, et à sa proximité à l'égard du christianisme. Cette question de la bonne idéologie dans la formation des tuteurs est commune au projet de séminaire aux Bermudes (voir *A Proposal for the better supplying of Churches in our foreign Plantations* (1724), in *The Works*, VII, p. 345 sqq.) et à l'*Alciphron*. Ici et là Berkeley applique le même type de question – comment former des formateurs, dirait-on dans le jargon contemporain – négativement aux libres-penseurs comme positivement aux Indiens en qui il voit de futurs missionnaires. Cette conception de l'éducation, sous son aspect politico-religieux, est particulièrement bien exposée dans le *Discours aux magistrats* (1738).

(3) L'idée selon laquelle il faut revenir à Platon et Aristote contre les conceptions de l'éducation qui ont la faveur de la libre-pensée permet d'envisager une certaine continuité entre l'*Alciphron* et la *Siris*. Une des singularités de la *Siris* tient au fait que Berkeley n'y argumente plus, mais semble se contenter de recueillir des conceptions, notamment antiques, comme dans les recueils de lieux communs que la Renaissance et l'Âge classique ont beaucoup pratiqués. Envisager la *Siris* comme un livre, non seulement thérapeutique, mais éducatif, permet de comprendre pourquoi les arguments sont remplacés par des notions ou même des opinions. Éduquer consiste à inculquer les bonnes notions, en vertu d'une conception simultanément dispositionnaliste et intellectualiste de l'action selon laquelle ce sont des notions ou opinions qui dirigent les pratiques humaines.

*Utilités comparées du christianisme et de la philosophie ancienne*

Il est significatif que le Dialogue V s'ouvre sur une allusion au paysage maritime de Newport, où l'*Alciphron* fut rédigé. Ne parvenant à mettre en œuvre son programme d'éducation de tuteurs pris parmi les enfants indigènes, Berkeley donne une forme livresque à ce même programme, mais appliqué aux libres-penseurs. Le dialogue commence par une comparaison entre le christianisme, d'une part, et, d'autre part, les religions, mais aussi les philosophies grecques et romaines du point de vue de leur utilité. Il s'agit de déterminer quelles sont les opinions ou les principes qui favorisent le mieux le bonheur et la vertu. Cette conception qui a l'apparence du conséquentialisme – c'est-à-dire de la thèse selon laquelle, parmi plusieurs principes, doivent être suivis les principes qui donnent les meilleurs résultats – est explicitement empruntée à Lysiclès, mais seulement pour la forme du raisonnement. Comme le dit Criton :

But to judge rightly of this matter, we should endeavour to act like *Lysicles* upon another occasion, taking into our view the sum of things, and considering principles as branched forth into consequences to the utmost extent we are able.  
(*Alc.*, V, § 4, p. XXX)

Curieux conséquentialisme, fort éloigné d'une conception de l'utilité sociale de la religion, au mépris de la vérité, ou encore de l'idée des « pieux mensonges », car, pour Berkeley, une

opinion est utile *parce qu'elle est vraie*. Je ne dis pas que si une théorie qui recommande l'adoption de certains principes pratiques est conséquentialiste alors elle justifie nécessairement ces principes comme de « pieux mensonges » et non pas comme des principes vrais, mais plutôt qu'une théorie conséquentialiste, dans l'hypothèse où de pieux mensonges auraient de bonnes conséquences, serait conduite à justifier l'adoption de ces principes pratiques. En ce sens, l'argument de Criton (*Alc.*, V, § 10) n'est pas conséquentialiste. L'utilité d'une religion globalement fautive comme le paganisme, relativement à l'éducation du peuple, tient en réalité à l'utilité des vérités que le paganisme renferme et qui sont pleinement développées dans le christianisme. Criton ne nie pas que la religion et la philosophie des Anciens aient pu être utiles, mais il nie que cette utilité provienne de principes propres à cette religion ou à cette philosophie. Au contraire, l'utilité provient de principes communs qui sont essentiellement ceux du christianisme. En défendant de manière apparemment conséquentialiste la thèse selon laquelle le christianisme est un bien, au sens où il favorise le bonheur collectif et la prospérité d'une société, Berkeley n'érige pas le bien d'une société en norme qui justifierait toute conception qui le favoriserait, car à ce compte-là l'économie de Mandeville pourrait être plus convaincante et en tout cas ne serait pas exclue *a priori*. Le fait que le christianisme ait ce bien pour conséquence est un signe de la vérité des principes dont il se réclame et que partage toute conception réellement utile, y compris, comme on va le voir, les philosophies de l'Antiquité. L'idée d'une « sagesse des Anciens », loin de s'opposer à la thèse de l'utilité du christianisme, y reconduit.

On peut venir à la même conclusion sur le caractère superficiel du rapprochement entre l'argument de Criton et le conséquentialisme en prêtant attention à une particularité méthodologique. La méthode du conséquentialisme et spécialement de sa version utilitariste consiste à dégager un critère public et simple, clair et intelligible, sur lequel tous peuvent s'accorder préalablement, qui permet d'identifier ce qui est véritablement bon en l'absence d'un accord à ce sujet. Dans cette perspective, le critère de l'utile est ce qui est déjà connu, tandis que les entités qui satisfont ce critère ne sont pas encore connues. Berkeley n'est pas dans cette situation, car il n'a pas besoin d'un critère de l'utilité pour reconnaître ou identifier les principes chrétiens.

Cette discussion du Dialogue V renvoie implicitement à la fin du premier dialogue, où une première ébauche de la conception conséquentialiste avait été donnée. Euphranor demande :

But is not the general good of mankind to be regarded as a rule or measure of moral truths, of all such truths as direct or influence the moral actions of men?

(*Alc.*, I, § 16, p. XXX)

Cette conception évalue les opinions morales et religieuses en fonction de leurs conséquences pour le bien-être de l'humanité. Alciphron manifeste sa réticence devant cette conception en l'assimilant à une instrumentation politique (machiavélique) de la religion. Le véritable philosophe préfère la vérité à la convenance. Par une dialectique habile, Euphranor lui montre

que la conduite qui promeut le bien-être de l'humanité est rationnelle et conforme à l'idée du véritable philosophe. Une conduite intentionnelle est plus sage et rationnelle qu'une conduite non intentionnelle ; une conduite intentionnelle qui vise un but juste est plus sage et rationnelle qu'une conduite intentionnelle qui ne vise pas un tel but ; une conduite orientée vers un but juste est plus sage et rationnelle si elle emploie des moyens appropriés à cette fin qu'une conduite semblable mais qui emploierait des moyens inappropriés ; il n'y a pas de but meilleur que le bonheur ; le bonheur général de l'humanité est plus grand que le bonheur privé d'un seul homme. « It seems then to follow, that he who promotes the general well-being of mankind by the proper necessary means, is truly wise, and acts upon wise grounds » (*Alc.*, I, § 16, p. XXX). Cette dialectique permet de comprendre que l'utilité du christianisme ne signifie absolument pas que le christianisme soit un instrument dans les mains d'agents cyniques et trompeurs, mais au contraire qu'il est un moyen approprié d'une entreprise rationnelle, sage et moralement incontestable. L'argument d'allure conséquentialiste permet de rejeter la conception purement négative qu'avaient les idéologues *whig* de l'usage politique de la religion.

À la suite de la dialectique d'Euphranor, Alciphron se ravise :

In the progress of our present inquiry I was, it seems, guilty of an oversight, in acknowledging the general happiness of mankind to be a greater good than the particular happiness of one man. For in fact, the individual happiness of every man alone constitutes his own entire good. The happiness of other men making no part of mine, is not with respect to me a good: I mean a true natural good. It cannot therefore be a reasonable end to be proposed by me in truth and nature, (for I do not speak of political pretences) since no wise man will pursue an end which does not concern him. This is the voice of nature. O nature! thou art the fountain, original, and pattern of all that is good and wise. (*Alc.*, I, § 16, p. XXX)

On peut voir dans cette déclaration seulement une échappatoire. Mais il y a quelque chose de plus profond. En refusant le bien collectif au profit du bien individuel, privé, et en prétendant que chercher cette excellence personnelle c'est suivre la nature, Alciphron n'adopte pas un argument *ad hoc* contre le conséquentialisme d'Euphranor, mais exprime une doctrine morale et éducative particulière, celle des stoïciens ou, plus généralement, des écoles philosophiques romaines. Est à ma portée mon utile propre ; le bien des autres et plus généralement de la société ne peut pas être atteint en sautant par-dessus cet utile propre, mais seulement à travers lui. La voix de la nature incite à la culture de soi. Alciphron défend une conception individualiste de la perfection humaine qui s'oppose profondément à la doctrine morale et éducative que présenteront plus tard Criton et Euphranor et qui s'autorise de Platon et d'Aristote.

La réponse d'Euphranor qui clôt le premier dialogue est de ce point de vue instructive. Dans un second développement dialectique, Euphranor retourne l'argument d'Alciphron en

lui montrant que le bien personnel est solidaire d'un bien général qui l'englobe, et cela conformément à la doctrine dont Alciphron prétend s'autoriser, à savoir le stoïcisme. Euphranor rapproche ainsi son propre argument conséquentialiste de la conception stoïcienne de l'utile et de la sympathie. En citant Marc-Aurèle, Euphranor s'appuie sur une des principales autorités de Shaftesbury :

Should it not therefore seem to follow that reasonable creatures were, as the philosophical Emperor observes, made one for another; and, consequently, that man ought not to consider himself as an independent individual, whose happiness is not connected with that of other men; but rather as the part of a whole, to the common good of which he ought to conspire, and order his ways and actions suitably, if he would live according to nature? (*Alc.*, I, § 16, p. XXX)

Cette argumentation est adroite. Elle prétend montrer que l'opposition entre le perfectionnisme stoïcien et le conséquentialisme peut être surmontée selon l'exemple même du stoïcisme impérial. Il y a un bénéfice supplémentaire : Euphranor insiste sur le fait que les stoïciens, correctement interprétés, ne s'opposent pas radicalement aux aristotéliens et aux platoniciens. Pour tous, il est rationnel de poursuivre son bien propre, mais en tant qu'il est en relation avec le bien d'autrui :

Will it not follow, that a wise man should consider and pursue his private good, with regard to, and in conjunction with, that of other men? in granting of which, you thought yourself guilty of an oversight. Though, indeed, the sympathy of pain and pleasure, and the mutual affections by which mankind are knit together, have been always allowed a plain proof of this point: and though it was the constant doctrine of those, who were esteemed the wisest and most thinking men among the ancients, as the Platonists, Peripatetics, and Stoics: to say nothing of Christians, whom you pronounce to be an unthinking prejudiced sort of people. (*Ibid.*)

Contre les libres-penseurs qui prétendent autoriser leur athéisme ou leur scepticisme par l'exemple des Anciens, Euphranor suggère qu'il existe un fonds commun au christianisme et à la philosophie grecque. Ce thème n'est pas original et est très important à l'époque, y compris chez les libres-penseurs : c'est celui de la *prisca theologia* commune aux Grecs, aux Juifs et aux chrétiens, en particulier par le biais des Égyptiens. Ce thème apparaît très fugitivement dans l'*Alciphron*. Cette idée d'une « sagesse des Anciens » est fort banale à l'époque, mais il est remarquable de la retrouver sous la plume de Berkeley parce qu'elle a été abondamment employée par les auteurs qu'admirent les libres-penseurs (voir Champion, 1992), par exemple Thomas Burnet dans ses *Archaeologiae Philosophicae* (1692).

Il existe en fait deux stratégies distinctes sous la plume de Berkeley dans l'usage de la philosophie ancienne :

(1) Majorer l'opposition entre écoles hellénistiques et romaines d'un côté, Platon et Aristote de l'autre. C'est l'attitude qui prédomine dans l'*Alciphron*. Elle consiste à revenir à Platon et à Aristote contre le recours des Modernes au stoïcisme et à l'épicurisme (Jaffro, 2003).

(2) Laisser l'épicurisme de côté, parce que son matérialisme est inacceptable, mais garder le stoïcisme et montrer que celui-ci se situe dans une tradition socratique qu'il partage avec Platon et Aristote et dont certains principes fondamentaux sont conformes à ceux du christianisme.

C'est cette dernière attitude qui est illustrée dans la *Siris*, mais qui est déjà présente dans certains passages de l'*Alciphron*. Par exemple dans le Dialogue V, il est dit que la philosophie des anciens Romains, notamment par sa référence à la providence, était très proche du christianisme (*Alc.*, V, § 14). C'est une manière de récupérer les auteurs dont les libres-penseurs prétendent s'autoriser. Ce souci de montrer que la philosophie antique n'est pas hostile au christianisme deviendra très important avec la *Siris* : « Modern atheism, be it of Hobbes, Spinoza, Collins, or whom you will, is not to be countenanced by the learning and great names of antiquity » (*Siris*, § 354, *The Works*, V, p. 160).

#### *Sauvagerie et politesse*

Il est important de rappeler que toute la discussion du Dialogue V sur l'utilité du christianisme a été ouverte par une allusion à saint Augustin (*Alc.*, V, § 10, p. XXX). Berkeley s'autorise explicitement de celui qui reste le modèle de la conciliation du platonisme et du christianisme. La discussion qui suit consiste en une comparaison des mérites respectifs des Anciens et des Modernes en matière de civilisation et de raffinement, et plus généralement de moralité. Alciphron invoque la « vertu noble et désintéressée » et l'esprit public des Anciens. Il rattache ainsi à la Grèce et surtout à Rome (Cicéron, Sénèque) une conception stoïcienne de l'éthique, héroïque, qui est celle de Shaftesbury. Criton rétorque que si l'Antiquité comporte de tels héros, « cela prouve seulement qu'ils avaient plus de caractère et vivaient sous une constitution politique plus sagement ordonnée sur certains points que la nôtre » (*Alc.*, V, § 11, p. XXX). Les Modernes ont du mérite puisqu'ils en font autant sans disposer de ces institutions politiques. Ce mérite revient entièrement au christianisme qui, sous la forme de la religion protestante, constitue la base de la *politeia* britannique, comme le rappelle plus loin Criton :

The Christian reformed religion is a principal part and corner-stone of our free constitution; and I verily think, the only thing that makes us deserving of freedom, or capable of enjoying it. Freedom is either a blessing or a curse, as men use it. And to me it seems, that if our religion were once destroyed from among us, and those notions, which pass for prejudices of a Christian education, erased from the minds of *Britons*, the best thing that could befall us would be the loss of our freedom. (*Alc.*, V, § 35, p. XXX)

Quant à la moralité des Anciens, souligner qu'elle tient à la qualité de leurs institutions politiques, c'est relativiser la valeur qu'auraient spontanément leurs dispositions morales, et qui est surestimée. Comme le remarque judicieusement Criton (§12), le regard que les Modernes jettent sur la vertu des Anciens est focalisé sur quelques figures d'exception portées aux nues, ce qui leur cache la réalité de la dépravation générale. La politesse des Grecs n'est pas si naturelle que cela (§ 17) : ils n'échappent pas à la corruption naturelle de l'homme. Les libres-penseurs se représentent les Grecs comme naturellement vertueux en l'absence de la révélation chrétienne. Criton réplique que leurs mœurs étaient la conséquence de leur vénération à l'égard de leurs institutions politiques et religieuses et de leurs lois (§ 18). L'admiration des libres-penseurs à l'égard des Romains n'est pas moins excessive (§ 14). Berkeley attaque ainsi non seulement le modèle antique si prisé par un auteur comme Shaftesbury, mais aussi l'apologie de la nature très commune dans l'ensemble de la libre-pensée (à l'exception d'un auteur comme Mandeville, qui partage avec Berkeley la thèse augustinienne de la corruption de la nature).

La discussion dans le Dialogue V tourne ainsi sur la question de la barbarie et de la civilisation et sur la capacité des peuples à cet égard. Les peuples du Nord de l'Europe, qui respirent un air plus grossier et plus froid (§ 23) ont été taillés dans des « blocs » plus rustiques que les anciens Grecs et Romains (*Alc.*, V, § 14, p. XXX) ; ils n'avaient pas leur politesse (ce poli qu'admirent tant les libres-penseurs aristocratiques) et pourtant ils ont accédé à l'humanité, grâce aux principes du christianisme. Berkeley déclare que les Anglais sont assimilables à des sauvages dont le perfectionnement dépend entièrement du christianisme :

Under the Christian religion this nation has been greatly improved. From a sort of savages, we have grown civil, polite, and learned. We have made a decent and noble figure both at home and abroad. And, as our religion decreases, I am afraid we shall be found to have declined. Why then should we persist in the dangerous experiment? (*Alc.*, V, § 36, p. XXX)

L'assimilation entre les Anglais et les sauvages donne à penser qu'il y a une profonde identité entre le projet de collège aux Bermudes et l'idée, certes humoristique, d'une académie dianoétique dans la conclusion de l'ouvrage.

Bref, l'éducation des contemporains doit consister principalement dans l'inculcation des principes du christianisme ; quand les libres-penseurs invoquent comme modèle l'éducation des Anciens, ils ne savent pas de quoi ils parlent parce que le mérite de cette éducation des Anciens, lorsqu'il existe, s'appuie d'une part sur leurs institutions politiques, d'autre part sur une sagesse que l'on a tort de considérer comme hostile à la révélation ou même comme divergente. J'ai déjà signalé que ce thème de la *prisca theologia* constitue un pont entre l'*Alciphron* et la *Siris*.

*Le recours à la tradition archaïque*



Le thème est particulièrement développé dans ce dernier ouvrage. Berkeley fait allusion au fait que le philologue Isaac Casaubon a démontré de manière convaincante que les livres attribués à Hermès Trismégiste ne sont pas plus anciens que le christianisme et qu'ils contiennent des éléments contrefaits ; il maintient néanmoins l'intérêt du document et y trouve encore l'expression de la philosophie égyptienne (*Siris*, § 298). Berkeley insiste sur le fonds égyptien dans lequel la philosophie grecque, notamment pythagoricienne, aurait puisé (*Siris*, § 177). Cette tradition archaïque, simultanément, véhiculait une préfiguration du christianisme. Ainsi, pour donner seulement deux exemples, les philosophes grecs avaient « une certaine notion » de ce qu'est la Chute (*Siris*, § 302) ; et Platon, dans le *Timée*, n'aurait pu parler du plaisir que prit Dieu à sa Création s'il n'avait puisé à cette même tradition primitive (§ 339).

On doit en conclure que le ressort de l'éducation est fondamentalement le même partout et en tout temps. Seule la parole de Dieu peut nous faire sortir de la sauvagerie. Telle est la conception que Berkeley applique avec une belle constance aux indigènes d'Amérique dans son projet des Bermudes, aux libres-penseurs anglais dans l'*Alciphron*, et aux Grecs et plus généralement aux Anciens dans la *Siris*. La lumière vient seulement de Dieu :

The human mind is so much clogged and borne downward by the strong and early impressions of sense, that it is wonderful how the ancients should havent made even such a progress, and seen so far into intellectual matters, without some glimmering of a divine tradition. Whoever considers a parcel of rude savages left to themselves, how they are sunk and swallowed up in sense and prejudice, and how unqualified by their natural force to emerge from this state, will be apt to think that the first spark of philosophy was derived from heaven, and that it was (as a heathen writer expresses it), *theoparadotos philosophia*. (*Siris*, § 301, *The Works*, V, p. 139-140)

Cet auteur païen est certainement Proclus, puisque selon les dictionnaires le terme *theoparadotos*, « reçu du divin », est employé dans son *Commentaire du Cratyle* (sur ce terme, voir Tardieu, 1987, p. 30). Berkeley fait référence plusieurs fois référence à Proclus dans la *Siris* (§ 263, 313, 333, 345).

Le texte le plus éclairant dans la *Siris*, pour qui s'interroge sur les rapports de cet ouvrage avec l'*Alciphron*, mais aussi avec le *Discours aux magistrats*, est le § 331. Selon ce passage qui reprend la critique cudworthienne du « fatalisme », la philosophie est une chose importante aussi pour l'État parce que, dans la mesure où elle est une partie de l'éducation, elle infléchit la religion et les mœurs, non seulement dans l'élite, mais indirectement aussi dans la masse. Si on doit s'intéresser à ce qui se passe dans la philosophie, même la plus spéculative, c'est parce qu'elle constitue une sorte d'idéologie qui finit toujours par se diffuser et qui, en tant qu'opinion, a des effets pratiques très sensibles. Cette considération générale sur les conséquences des opinions philosophiques est illustrée par Berkeley en

particulier par une référence à la mode de la philosophie corpusculaire et mécanique et au fait qu'elle a promu le « sadducéisme », qui est ici un nom pour le matérialisme. Il est manifeste que Berkeley justifie ainsi ses travaux immatérialistes comme une sorte de contre-éducation. Dans ce même passage de la *Siris*, il est question d'une autre mode, non pas en physique et métaphysique, mais en morale : celle de la morale de l'intérêt. Le matérialisme n'a pas fait des dégâts seulement dans la théorie :

When it entered the seminaries of learning as a necessary accomplishment, and most important part of education, by engrossing men's thoughts, and fixing their minds so much on corporeal objects and the laws of motion, it hath, however undesignedly, indirectly and by accident, yet not a little indisposed them for spiritual, moral, and intellectual matters. Certainly had the philosophy of Socrates and Pythagoras prevailed in this age among those who think themselves too wise to receive the dictates of the Gospel, we should not have seen interest take so general and fast hold on the minds of men, nor public spirit reputed to be γενναῖαν εὐήθειαν, a generous folly, among those who are reckoned to be the most knowing as well as the most getting part of mankind. (*Siris*, § 331, *The Works*, V, p. 151)

La mention de la « noble folie » est une référence à Platon, *République*, I, 348c, et constitue dans la bouche de Thrasimaque une réponse à la question de Socrate : la justice est-elle un vice ? Thrasimaque pense que l'injustice paie, qu'elle profite à l'injuste. Mandeville n'est-il pas le Thrasimaque moderne ? La contre-éducation en la matière est la philosophie même des Anciens, celle de Socrate et de Pythagore. On reconnaît ici la méthode qui était amorcée dans l'*Alciphron* : la libre-pensée moderne prétend s'autoriser de la philosophie antique qu'elle oppose au christianisme ; on peut montrer que cette opposition est factice et que le vrai contenu de la philosophie antique est très proche du christianisme ; donc on devrait plutôt enseigner ce vrai contenu, ce que fait la *Siris*.

C'est illustré dans le § 332 qui suit, à propos de Platon et de la place que son œuvre devrait prendre dans toute éducation, aux côtés d'Aristote :

It were happy for these lands if our young nobility and gentry, instead of modern maxims, would imbibe the notions of the great men of antiquity. But, in these free-thinking times, many an empty head is shook at Aristotle and Plato, as well as at the Holy Scriptures. (*Siris*, § 331, *The Works*, V, p. 151)

Ce passage éclaire bien la nature du prétendu retour tardif de Berkeley au néoplatonisme. En fait, la relation entre Berkeley et le platonisme est absolument inintelligible sans le moyen terme que constitue la situation de la libre-pensée et sa relation avec l'autorité de la philosophie antique. Berkeley ne se convertit pas sur le tard à une forme de néoplatonisme ; il rappelle simplement aux libres-penseurs ou à leurs sympathisants l'unité profonde du

platonisme et du christianisme. C'est une façon de maintenir la conception bien traditionnelle selon laquelle le platonisme est une préparation au christianisme.

Le commentaire berkeleyen, lorsqu'il aborde la *Siris*, s'interroge usuellement sur la cohérence de la carrière philosophique de Berkeley en confrontant directement ce dernier ouvrage avec les écrits immatérialistes. Il me semble que la *Siris* gagne à être comparée plus immédiatement à l'*Alciphron*, dont elle prolonge les conceptions de l'éducation, du rôle de l'opinion dans la pratique, et des relations complexes entre modernité, antiquité, et christianisme.

Le *Discours aux magistrats* rejoint ces développements sur trois points au moins :

- « La conduite des hommes est la conséquence de leurs principes » (*The Works*, VI, p. 202). Le magistrat doit se préoccuper des « notions prédominantes » et des opinions religieuses. Car « ce n'est pas l'or, l'honneur, ou le pouvoir qui poussent les hommes à agir, mais les opinions qu'ils ont de ces choses » (*The Works*, VI, p. 204). Pour cette raison, le magistrat doit s'intéresser aux opinions autant qu'aux actions. Il est à noter que cette conception de la motivation est typique de la philosophie ancienne, du moins de l'intellectualisme socratique tel qu'il est repris par le stoïcisme, dans lequel Berkeley puise ici.
- Le témoignage des *wise men* (principalement dans l'Antiquité) montre qu'un ensemble d'opinions appropriées est indispensable à la conservation de la constitution nationale (*The Works*, VI, p. 213).
- Comme le montre Platon dans les *Lois*, il faudrait l'œuvre d'un Dieu pour que les hommes surmontent leurs passions et accomplissent leurs devoirs. Ce vœu de Platon est exaucé par les institutions de Moïse et les institutions chrétiennes (*The Works*, VI, p. 210).

Les § 331 et 332 de la *Siris*, avec le souci de réinvestir les « séminaires », c'est-à-dire les universités, où sont formés les tuteurs du peuple, sont extrêmement proches des considérations que l'on rencontre dans le *Discours aux magistrats* et qui constituaient la conclusion de l'*Alciphron*. C'est pourquoi, pour dire les choses dans l'autre sens, on peut voir dans cette conclusion de l'*Alciphron* une annonce du programme d'éducation populaire, « très différent de l'éducation moderne », que la *Siris* mettra en œuvre en mobilisant l'ancienne théologie :

I believe it will be admitted by men of sense, that if the governing part of mankind would in these days, for experiment's sake, consider themselves in that old *Homerical* light as pastors of the people; whose duty it was to improve their flock, they would soon find that this is to be done by an education very different from the modern, and otherguess maxims than those of the minute philosophy. If our youth were really inured to thought and reflection, and an acquaintance with the excellent writers of antiquity; we should soon see that licentious humour, vulgarly

called *free-thinking*, banished from the presence of gentlemen, together with ignorance and ill taste. (*Alc.*, VII, § 34, p. XXX)