# INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI®



Université d'Ottawa · University of Ottawa

**Sébastien Charles**

# LA FIGURE DE BERKELEY DANS LA PENSÉE DES LUMIÈRES

## Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle

**Thèse de Doctorat en Philosophie sous la direction du Professeur David Raynor**

*Sébastien Charles © 2001*

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

0-612-66135-0

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Canada

**Sébastien Charles**

# La figure de Berkeley dans la pensée des Lumières.
# Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle

## Résumé

Notre travail doctoral s'articule autour de deux questions : comment la pensée de Berkeley, qui semble en accord avec celle de la majorité des penseurs des Lumières sur un certain nombre de points bien précis (distinction entre qualités premières et secondes, primat de la sensation, nominalisme affirmé, etc.), a-t-elle été perçue par ceux-ci comme l'antithèse même de leur projet épistémologique ? Pourquoi l'immatérialisme berkeleyen a-t-il été confondu durablement avec une position solipsiste, que l'on qualifiait d'égoïste au XVIIIe siècle, l'égoïsme revenant à se penser seul existant ? Très vite, nous nous sommes rendu compte que le traitement de ces deux questions pouvait avoir une répercussion majeure sur l'image que nous nous faisons aujourd'hui des Lumières et qu'il impliquait une relecture d'ensemble du XVIIIe siècle par le biais d'une mise en rapport serrée avec le scepticisme, et plus particulièrement avec l'immatérialisme qui, en tant que perçu comme solipsisme, semblait fournir une clef d'interprétation féconde. Ce qui explique le plan d'ensemble suivi, organisé autour d'une histoire du scepticisme, de la Renaissance au début du XVIIIe siècle, suivie d'une histoire de l'immatérialisme, qui s'échelonne de la première réception de Berkeley (en gros de 1710 à 1730) à la fin du siècle des Lumières, l'Académie de Berlin pour la Prusse et l'Idéologie pour la France marquant la fin de notre enquête.

Au terme d'une telle étude, nous pensons être parvenu à faire ressortir dans toute son étendue et sous ses différentes formes le scepticisme des Lumières, qui se construit autour d'un refus du pyrrhonisme absolu qui dénie toute existence au monde extérieur et d'une acceptation du scepticisme comme outil méthodologique permettant aux penseurs des Lumières de construire une science des phénomènes sans doute incertaine, mais néanmoins ayant tous les caractères d'une forte probabilité et sujette à amélioration continuelle. Par là, une autre vision du XVIIIe siècle nous paraît avoir été acquise, sans doute moins flamboyante mais également plus objective.

*Le bâton*

«De pauvres aveugles marchoient à l'aventure, non sans faire bien des faux pas. On leur mit un bâton en main. Les malheureux s'en servirent à s'assomer... Le sujet de la querelle ? Leur bâton même, sa couleur & la sorte de bois dont il étoit».

Le Guay de Prémontval

«La maladie la plus générale de notre siécle me paroît celle du *pyrrhonisme*»

Boullier

# INTRODUCTION

Il est des penseurs dont la réception par une époque permet de jeter une lumière nouvelle sur le climat intellectuel qui l'animait. Le siècle des Lumières est caractéristique de ces époques où réception signifie à la fois redécouverte et réinterprétation, mais malheureusement aussi, parfois, trahison. Parce qu'il est un siècle d'opposition systématique aux dogmatismes religieux, sociaux ou politiques, le siècle des Lumières est celui des lectures souvent tronquées des auteurs des siècles passés. Il s'agit avant tout d'être critique et non de se vouloir objectif. La culture est vue comme soutien aux polémiques et l'érudition reste une arme redoutable pour ceux qui savent s'en servir - le *Traité théologico-politique* de Spinoza, le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, mais également une masse non négligeable de textes clandestins en constituant la source principale.

Il revient à Paul Vernière d'avoir su tirer parti d'une de ces lectures tronquées, celle de Spinoza, en soulignant l'intérêt réel de ce genre de travail. Ce faisant, il a ouvert la voie aux études combinant philosophie et histoire dans le but de mieux comprendre les enjeux d'un siècle. Son *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*[1] est un modèle du genre, en ce qu'il montre avec justesse que s'attacher à la réception d'un auteur par ses successeurs, c'est donner une dimension nouvelle à la pensée du premier *à la lumière* de la lecture des seconds. Une sorte de projection en miroir s'opère, qui permet à la fois de découvrir l'œuvre d'un penseur sous un angle nouveau tout en éclairant par un jeu de reflets la lecture qui en est proposée par ceux qui s'en réclament ou qui s'y opposent. Sur ce point, on ne peut manquer de s'apercevoir que les Lumières possèdent une part d'ombre indéniable, où trahison, préjugés, critiques et polémiques témoignent d'un manque de fidélité certain dans l'appropriation des textes passés et contemporains, lus non pour ce qu'ils disent mais pour ce qu'on pourrait leur faire dire, voire qu'on parvient à leur faire dire.

Dans la foulée de la belle étude de Paul Vernière s'inscrivent divers travaux qui ont permis de faire émerger une vision autre de la philosophie des Lumières. Pierre Rétat, au fil de sa lecture de

[1] Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

la réception du *Dictionnaire* baylien, a mis l'accent sur des «fidélités diverses et contrastées»[1]. Plus récemment, Yves Glaziou s'est penché sur la figure de Hobbes[2] et Jørn Schøsler sur celle de Locke à partir d'une thématique évoquant la critique de l'innéisme[3]. Il est en effet capital de s'interroger sur l'impact de la pensée anglaise sur les Lumières françaises quand on sait combien ces dernières s'en sont réclamées. Reste que l'influence d'un penseur anglais d'importance n'a pas encore été appréciée à sa juste valeur, à savoir celle de Berkeley, et ce fait est d'autant plus étonnant quand on sait que sa philosophie, en étant associée à la question de l'existence des corps extérieurs, a fortement marqué son siècle.

Nous nous proposons donc dans le cadre de ce travail d'étudier la réception faite par les penseurs des Lumières à l'égard de l'immatérialisme berkeleyen. Si aucune étude d'envergure n'a été consacrée à ce problème, il existe néanmoins des essais plus circonscrits que nous intégrerons à notre propos. Témoin le livre de Harry Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*[4], auquel nous recourrons lors de notre analyse de la période qui s'étend de 1713 à 1733, en n'hésitant pas toutefois à proposer parfois des interprétations divergentes ou à inclure des documents inédits. D'autres écrits, en grande majorité des articles[5], apportent également des informations éclairantes mais par trop lacunaires. À l'inverse, notre étude, sans néanmoins se prétendre exhaustive, entend apporter un grand nombre de documents nouveaux, inconnus de Luce

---

[1] Pierre Rétat, *Le* Dictionnaire *de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Lyon, Audin, 1971.

[2] Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

[3] Jørn Schøsler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997. Sur la réception de Locke en France, voir, du même Schøsler, *La Bibliothèque raisonnée (1728-1753). Les réactions d'un périodique français à la philosophie de Locke au XVIIIe siècle*, Odense, Odense University Press, 1985 ; et l'ouvrage de Ross Hutchison, *Locke in France, 1688-1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 290, 1991.

[4] Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, revised edition, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.

[5] Cf. notamment André-Louis Leroy, «Influence de la philosophie berkeleyenne sur la pensée continentale», *Hermathena*, 82, 1953, p. 27-48 ; Warren Ramsay, «George Berkeley and the French Tradition» dans Werner P. Friederich (ed.), *Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Literature Association*, Chapel Hill, University of North California Press, 1959, p. 671-678 ; Otis Fellows, «George Berkeley, His Door and the *Philosophes*», dans J. H. Fox, M. H. Waddicor and D. A. Watts, *Studies in Eighteenth-Century French Literature presented to Robert Niklaus*, University of Exeter, James Townsend and Sons Ltd, 1975, p. 53-66 ; Wolfgang Breidert, «Die Rezeption Berkeleys in Deutschland im 18. Jahrhundert», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 223-241 et Gerald Hanratty, «A Voice in the Wilderness: Berkeley's Response to Enlightenment», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32, 3, 1990, p. 319-337.

et Jessop[1], et surtout refuser de se limiter à une période trop réduite. C'est pourquoi nous n'avons pas voulu nous borner arbitrairement à une chronologie précise dans laquelle le siècle des Lumières aurait été cloisonné. En effet, la réception de Berkeley ne se comprend que si on la replace dans le contexte de la fin d'un siècle, le XVIIe, traversé par le scepticisme, souvent interprété en termes de solipsisme[2], et l'anti-cartésianisme. Cela explique que nous nous attacherons en premier lieu à évoquer le problème de l'existence des corps extérieurs qui se pose à la fin de l'Âge classique. Sans ce chapitre introductif, les premières réceptions tronquées de Berkeley dans les revues savantes de l'époque ne se comprennent pas. En effet, comment interpréter la réaction des Jésuites sans tenir compte de leur opposition au malebranchisme ? Mais cette réception de Berkeley ne prend tout son sens que si l'on s'intéresse également aux derniers feux de l'immatérialisme qui débordent le XVIIIe siècle, et notamment à l'Idéologie. On comprend aisément la présence des penseurs de cette école, fervents disciples de Condillac, quand on sait qu'ils perpétuent l'esprit des Lumières. Cela est moins vrai pour Maine de Biran et pour les philosophes qui gravitent autour de l'Académie de Berlin, dont nous parlerons aussi, mais la lecture qu'ils proposent de Berkeley nous semblait à souhait clore un panorama historique qui trouvait avec eux sa délimitation naturelle.

Entre ces deux périodes - la fin d'un siècle, le XVIIe, et le début d'un autre, le XIXe -, nous avons voulu traiter à la fois notre sujet de manière historique (en évoquant ainsi la création de la légende qui court de 1713 à 1733, puis l'intermède 1734-1744 avant d'en venir à l'apogée des Lumières qui coïncide avec une recrudescence inégalée des attaques contre l'immatérialisme, pour conclure sur la période consacrée à l'Idéologie et à l'Académie de Berlin) mais aussi de manière comparative en mettant en valeur certains «alliés» naturels de l'immatérialisme et des adversaires inattendus (la pensée religieuse ne lui sera guère acquise pour des raisons tenant au dogme - prôner l'inexistence des corps extérieurs c'est nier l'œuvre de création - mais aussi à la position doctrinale

---

[1] Ils ne figurent pas dans leur *A Bibliography of George Berkeley*, The Hague, Martinus Nijhoff, «International Archives of the History of Ideas», 1973 (second edition).

[2] Si le terme de «solipsisme», que nous emploierons à de nombreuses reprises par la suite, peut paraître anachronique, il faut savoir qu'il date du XVIIe siècle et sera également utilisé au XVIIIe siècle, même si les occurences en sont rares. Ainsi peut-on noter que Melchior Inchofer fait paraître sa *Monarchia Solipsorum* à Venise en 1645, qui est traduite par la suite en français par Restaut sous le titre de *La Monarchie des solipses* (Amsterdam, 1721).

de Berkeley, à savoir son protestantisme).

Nous avons également cherché à faire ressortir ce qui, dans la lecture faite de Berkeley, semblait occuper la grande majorité des philosophes du XVIIIe siècle. Et s'il est un problème qui a passionné les penseurs des Lumières, c'est bien celui de l'existence certaine du monde extérieur, problème qui se posait avant tout pour des auteurs se réclamant du matérialisme et du sensualisme. Comment, en effet, être partisan d'une substance matérielle si le monde extérieur n'est que chimère ? Comment fonder une théorie de la connaissance matérialiste si les sens sont incapables d'atteindre autre chose que de purs et simples phénomènes ? Ce problème, les philosophes des Lumières l'ont vite attaché à un nom, celui de Berkeley, et c'est tout naturellement lui qui viendra sous leur plume quand il s'agira de l'exposer, de le railler ou de tenter de le résoudre. Ce pourquoi, comme l'a reconnu récemment Richard Popkin, son influence sur les Lumières est plus importante que celle de Hume : «Among these French thinkers Berkeley was regarded as much more important in the discussion of the theory of knowledge and of scepticism than was David Hume. The *philosophes* sought solutions for the problems posed by Berkeley rather than those raised by Hume in his *Treatise* or his first *Enquiry*. It is in the German philosophical literature, before and after Kant, that Hume looms as a major figure in the history of scepticism, and Berkely appears as just a little amusing dialectician»[1]. Reste à comprendre le pourquoi d'une telle réception en France, qui n'est autre que le but de notre travail. Au terme de cette étude, nous entendons remettre en question quelques partis pris dommageables et qui font figure aujourd'hui de vérités historiques - et notamment celui d'un optimisme caractéristique des Lumières qui, sur le plan épistémologique, nous apparaît douteux -, cela en parcourant des sentiers encore bien peu foulés et qui feront intervenir des courants de pensée trop souvent délaissés (le scepticisme, l'égoïsme, la littérature clandestine, etc.).

Ainsi, si l'étude de l'impact de la pensée de Berkeley sur la philosophie des Lumières nous paraît importante, c'est plus pour les lectures tronquées qu'on en a faites que pour sa positivité. Ce qui choque d'emblée tout philosophe qui s'intéresse à cet impact, c'est le paradoxe qui existe entre

[1] Richard Popkin, «Berkeley in the History of Scepticism», dans R. H. Popkin et al. (eds), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 177.

la pensée de Berkeley et la réception qu'elle a connue. En effet, par ses vertus propres, cette dernière consonne grandement avec celle des philosophes des Lumières. Ainsi, la radicalisation extrême de sa critique de l'abstraction (Berkeley est un nominaliste convaincu) le conduit à une dénonciation des dangers du langage qui rejoint en les dépassant les dénonciations similaires opérées par ses contemporains. De plus, son intérêt accordé à la question de la perception et sa volonté de dépasser les apories du dualisme cartésien rentrent tout à fait dans le cadre théorique des Lumières. Enfin, sa récusation de la «vieille métaphysique» et son souci de retrouver le sens commun ne peuvent que le faire apparaître comme un homme des Lumières. Or, malgré ces éléments de confluence philosophique et épistémologique incontestables, les philosophes des Lumières ne reconnaîtront pas en Berkeley un des leurs. Témoin ce souci qu'ils auront tous de s'en détacher et de le critiquer. En effet, la réfutation de son idéalisme va occuper tous les grands penseurs des Lumières (D'Alembert, Turgot, Diderot, Condillac, Voltaire, Rousseau et même Destutt de Tracy) qui n'auront de cesse de réduire à néant ce qu'ils pensent être une réactivation du malebranchisme ou une survivance d'une métaphysique honnie. Reste à comprendre comment ils sont parvenus à une telle conclusion et pourquoi Berkeley est avant tout, selon l'heureuse expression de Jacques Wendel, leur « véritable bête noire»[1], parce qu'il était tout à la fois, selon eux, inconséquent et irréfutable. Diderot n'écrivait-il pas à la fin de sa vie, dans le livre second de son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, résumant par là l'esprit des Lumières : «L'évêque de Cloyne a dit : Soit que je monte au haut des montagnes, soit que je descende dans les vallées, ce n'est jamais que moi que j'aperçois ; donc il est possible qu'il n'existe que moi... Et Berkeley attend encore une réponse»[2] ? Cette réponse, les penseurs du XVIIIe siècle ne sont pas parvenus à la fournir et ceux du siècle suivant n'ont guère fait mieux puisque les cent livres sterling promises en 1847 par Collyns Simon dans son *Universal Immaterialism* à qui réfuterait Berkeley (somme augmentée à cinq cent livres sterling en 1850) ne furent jamais attribuées[3].

---

[1] Jacques Marie Wendel, *Turgot et l'Encyclopédie*, Ph. D Thesis, Ohio State University, 1978, p. 171.

[2] *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dans Diderot, *Œuvres complètes*, édition Dieckmann, Proust, Fabre et Varloot, Paris, Herman, t. XXV, p. 291.

[3] Cf. Warren E. Steinkraus, «Berkeley and His Modern Critics», dans Steinkraus (ed.), *New Studies in Berkeley's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966, p. 148-162.

D'aucuns trouveront peut-être dommageable de n'évoquer la pensée de Berkeley qu'avec pour seule intention de préciser les déformations qu'elle a fait naître, mais il n'est pas inutile, croyons-nous, de proposer une telle lecture qui permet de mieux cerner certains *a priori* philosophiques des Lumières qui, autrement, seraient restés obscurs. Comme l'écrivait Vernière à propos de Spinoza, et cela vaut aussi jusqu'à un certain point pour Berkeley, «ce n'est (...) pas un rôle négligeable que d'aider un siècle comme celui de Voltaire à prendre conscience de lui-même, au même titre et à peine dans une moindre mesure que Descartes et Locke»[1]. Il n'est pas inutile de rapprocher une fois encore Spinoza et Berkeley. En effet, en faisant d'eux les auteurs de deux systèmes monistes radicaux - matériel pour Spinoza, spirituel pour Berkeley -, les penseurs des Lumières ont indiqué le problème philosophique qu'ils entendaient résoudre, à savoir celui du rapport entre l'esprit et la matière, entre l'âme et le corps, et c'est pourquoi l'histoire de la réception de la pensée de Spinoza et celle de Berkeley est si importante pour comprendre le siècle des Lumières - et ce malgré le fait que la doctrine dont on les affuble soit loin d'être la leur...

[1] Vernière, *op. cit.*, p. 4.
[2] Voir la lettre 11 de Berkeley à Percival datée du 29 juillet 1710 dans Luce et Jessop, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [désormais *Works*], London, Nelson, 1956, vol. VIII, p. 34-35.

# I. D'UN SCEPTICISME À L'AUTRE : L'INTERMÈDE CARTÉSIEN

Désireux de connaître l'accueil que Londres réserve à ses *Principes de la connaissance humaine*, Berkeley demande à son ami Percival fin juillet 1710 de lui transmettre à ce sujet l'opinion de certaines de ses relations londoniennes versées dans la philosophie rationnelle et les mathématiques[2]. Mais la réponse de Percival qui lui parvient un mois après a sans nul doute de quoi contrarier ses attentes : «A physician of my acquaintance undertook to describe your person, and argued you must needs be mad, and that you ought to take remedies. A bishop pitied you that a desire and vanity of starting something new should put you on such an undertaking (...) Another told me an ingenious man ought not to be discouraged from exercising his wit, and said Erasmus was not the worse thought of for, writing in praise of folly, but that you are not gone so far as a gentleman in town who asserts not only that there is no such thing as matter but that we have no being at all»[1].

À lire cette réponse de Percival, on s'aperçoit avec netteté que la philosophie de Berkeley choque profondément ses contemporains, et ce bien avant les recensions tronquées de son œuvre qui en feront un pur scepticisme. Deux réactions peuvent être notées, qui sont caractéristiques de la difficulté à comprendre une position intellectuelle nouvelle qui se démarque des conceptions philosophiques traditionnelles. Selon la première, l'intégration de cette doctrine originale ne peut être réellement envisagée que par sa mise en perspective avec un système philosophique connu, à savoir le scepticisme. Selon la seconde, il ne saurait y avoir d'intégration, d'où ce processus d'exclusion qui passe par la radicalisation de l'immatérialisme et en fait un extrémisme philosophique bien proche du non-sens pur et simple. Dans les deux cas, c'est un refus poli de prendre la pensée berkeleyenne au sérieux. Et Berkeley de s'en offusquer, qui répond dès le 6 septembre 1710 à Percival : «Two imputations there are which (how unjust soever) I apprehended would be charged on me by censorious men, and I find it has happened accordingly. The first, that I

[1] Cf. *Works*, vol. IX, p. 10.

was not myself convinced of the truth of what I writ, but from a vain affectation of novelty designed imposing on the world : - whereas there is nothing I esteem more mean and miserable, I may add more wicked, than an intention to cheat men into a belief of lies and sophisms merely for the sake of a little reputation with fools (...). The second imputation I was afraid of is, that men rash in their censures, and that never considered my book would be apt to confound me with the sceptics, who doubt of the existence of sensible things and are not positive as to any one truth, no not so much as their own being (which I find by our letter is the case of some wild visionists now in London), but whoever reads my book with due attention will plainly see that there is a direct opposition betwixt the principles contained in it and those of the sceptics, and that I question not the existence of anything that we perceive by our senses»[1].

C'est un homme réellement sincère qui s'exprime dans cette missive à Percival. D'une part, parce que le projet intellectuel berkeleyen développé dans les *Principes de la connaissance humaine* ne se conçoit pas comme une tentative d'en imposer à la République des lettres mais comme une entreprise authentiquement *philosophique* qui se place sous l'idée de vérité, non sous celles du succès d'estime ou de la gloire littéraire ; d'autre part, parce qu'il est effectivement pensé comme une réponse possible, voire définitive, au scepticisme. La première phrase de la préface de la première édition des *Principes* - préface qui ne sera pas reprise par la suite en 1734 - aurait dû, à tout le moins, prémunir ses lecteurs contre un possible travestissement de sa pensée : «Ce que je livre au public me semble, après une longue et scrupuleuse enquête, être de toute évidence vrai et d'une connaissance utile, tout particulièrement pour ceux qui sont imbus de scepticisme, ou qui réclament une démonstration de l'existence et de l'immatérialité de Dieu ou de l'immortalité naturelle de l'âme». Pour être sûr de ne pas connaître une telle mésaventure avec ses *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* trois ans plus tard, Berkeley prendra soin cette fois d'inclure comme sous-titre une allusion on ne peut plus claire, indiquant que leur objet «est de démontrer de façon simple la réalité et la perfection de la connaissance humaine, la nature incorporelle de l'âme et la providence

[1] Lettre 12 de Berkeley à Percival du 6 septembre 1710, dans *Works*, vol. VIII, p. 36-37. Cf. également *Berkeley and Percival : The Correspondence*, ed. Benjamin Rand, Cambridge, 1914, p. 87-88.

immédiate d'une divinité, *à l'encontre des sceptiques et des athées*»[1]. Mais une nouvelle fois en vain, comme nous le verrons.

Reste à s'interroger d'abord sur le pourquoi d'une réception tronquée. Sans doute peut-on ici incriminer la philosophie même de Berkeley qui se présente comme un *immatérialisme*, et reconnaître qu'elle pouvait, à juste titre, rencontrer certaines réticences de la part de lecteurs quelque peu pressés. Mais ce serait passer sous silence les conditions idéologiques existant en ce début du XVIIIe siècle, fortement marquées par le scepticisme, et qui, à notre avis, expliquent en grande partie les traits décochés contre les *Principes de la connaissance humaine*, traits qui seront de nouveau portés, quasi à l'identique, contre les *Trois dialogues*, mais cette fois-ci en France et non plus seulement en Angleterre. Ce pourquoi il nous paraît intéressant, avant d'en venir à cette réception des premiers ouvrages de Berkeley, de brosser un tableau d'histoire des idées permettant de comprendre au mieux les raisons expliquant le rapprochement qui est naturellement fait entre immatérialisme et scepticisme. Ce faisant, nous respecterons le vœu de Catherine Larrère, pour qui «l'on ne devrait plus pouvoir étudier un auteur sans s'interroger sur son rapport au scepticisme, car la capacité à apporter une réponse au scepticisme est un indicateur de la modernité d'une pensée»[2]. Mais avant d'en venir à la réponse berkeleyenne portée contre le scepticisme, nous rappellerons dans quel contexte ce courant philosophique s'est manifesté à la Renaissance, quelles sont les formes qu'il a peu à peu revêtues, et quelles ont été les premières réponses dogmatiques à lui être opposées et avec quels résultats.

## A) Le renouveau pyrrhonien : de la Renaissance italienne au libertinage érudit

Avant d'évoquer l'émergence du scepticisme à la Renaissance et son développement aux XVIe et XVIIe siècle, nous souhaiterions clarifier un point d'histoire de la philosophie qui ne peut éviter de se présenter dans la suite de notre travail. Dans son ouvrage consacré au scepticisme grec,

---

[1] Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (trad. J.-M. Beyssade), dans G. Brykman (dir.), *Œuvres*, vol. II, p. 25 (c'est nous qui soulignons). Cf. *Works*, vol. II, p. 147. À noter que la troisième édition des *Dialogues* de 1734 ne reprendra que le passage souligné, ce qui indique bien la volonté expresse de Berkeley de s'en prendre tant au scepticisme qu'à l'athéisme.

[2] Catherine Larrère, présentation de Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza* (trad. Ch. Hivet), Paris, Presses Universitaires de France, «Léviathan», 1995, p. 9.

Victor Brochard ne fait pas de différence essentielle entre scepticisme et pyrrhonisme, le sceptique étant, pour lui, «celui qui de propos délibéré et pour des raisons générales doute de tout, excepté des phénomènes, et s'en tient au doute»[1]. Cette définition classique (que l'on retrouve chez Gassendi, Bayle, Diderot, Saisset, Waddington, Picavet et bien d'autres[2]) a l'inconvénient de ne pas faire ressortir toute l'originalité de la position pyrrhonienne récemment mise au jour par Marcel Conche dans son *Pyrrhon et l'apparence*, et qui repose sur une interprétation nouvelle que fait ce dernier du texte d'Aristoclès qu'Eusèbe nous a transmis dans sa *Préparation évangélique* (XIV, 17-21). Pour Conche, si le sceptique s'en tient bel et bien aux apparences, refusant par là de se prononcer sur leur relation avec la chose dont elles sont la manifestation phénoménale - ce qui revient à accepter les termes mêmes du dogmatisme qui distingue être et apparaître -, le pyrrhonien refuse une telle dichotomie puisque, pour lui, tout *n'est* qu'apparence. Comme l'écrit Conche : «les apparences ne sont ni des apparences-*de*, ni des apparences-*pour*, mais des apparences en elles-mêmes»[3]. Il faudrait donc nettement distinguer le *scepticisme phénoméniste* - celui qu'évoque Sextus Empiricus, pour qui la suspension du jugement est le seul recours face à des apparences incapables par elles seules de nous révéler ce à quoi elles renvoient - du *pyrrhonisme*, pour qui l'apparence s'épuise dans son apparaître. Ce pourquoi le doute n'est pas vraiment une attitude essentielle du pyrrhonien (tout étant déjà là, il n'y a donc pas à mettre en doute la relation du phénomène à la chose en soi), alors qu'elle l'est pour le sceptique phénoméniste.

Le problème qui se pose dans le cadre de notre travail renvoie au fait que Sextus Empiricus a fait du pyrrhonisme un phénoménisme[4], confusion qui implique que les penseurs de la Renaissance qui liront Pyrrhon à travers Sextus ne pourront réellement comprendre toute la portée et l'originalité

---

[1] Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1959, p. 2.

[2] Voir sur ce point l'éclairante note du *Pyrrhon ou l'apparence* de Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1994, note 1 de la page 99 et son *Montaigne et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1996, p. 27-42.

[3] Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 102. Cette interprétation du pyrrhonisme, éditée pour la première fois en 1973, quoique contestée par le passé (cf. W. Görler, «Älterer Pyrrhonismus», dans H. Flashar, éd., *Die hellenistische Philosophie*, Bâle, 1994, p. 721-774), a peu à peu tendance à s'imposer. Elle est évoquée favorablement par Carlos Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, 1997, p. 18.

[4] Voir notamment les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 7. Diogène Laërce commet une erreur semblable (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 69-70) même s'il signale que Théodose, dans ses *Résumés sceptiques*, disait qu'il ne fallait pas appeler pyrrhonienne la philosophie sceptique.

du pyrrhonisme - rares seront ceux qui verront même une quelconque différence[1] -, et ce d'autant plus que Sextus fait parfois cohabiter phénoménisme et pyrrhonisme authentique dans un même passage. Reste une différence, que Richard Popkin mentionne, et qui pouvait être interprétée à partir des sources antiques : «contrairement au scepticisme de l'Académie que le doute menait à une conclusion dogmatique de nature négative, le scepticisme pyrrhonien ne faisait aucune affirmation et se contentait de dire que le scepticisme offrait un purgatif qui éliminait tout, y compris le scepticisme»[2]. C'est cette unique différence que nous prendrons en compte dans le cours de notre travail, refusant de voir dans le pyrrhonisme ce qu'y décèle Marcel Conche (et cela même si nous partageons son analyse sur ce point), pour focaliser plutôt notre attention sur ce que pouvaient y voir les penseurs renaissants et modernes qui n'avaient pas accès au texte d'Aristoclès. Par là nous souhaitons rester fidèle à la lecture que les penseurs renaissants et modernes effectuaient du pyrrhonisme et du scepticisme, et non introduire une différenciation entre deux courants que ces mêmes penseurs ne pouvaient faire. Une preuve en est que la définition du *Grand Dictionnaire historique* de Moréri donne sur ce point raison à Popkin. Ainsi peut-on lire, à l'article sceptique, la définition suivante : «Philosophes, Disciples de Pyrrhon, ainsi appellés, parce que toute leur Philosophie ne consistoit qu'à considérer les choses sans rien déterminer sur leur vérité ou leur fausseté, qu'ils ne croïoient pas que l'on pût découvrir : ainsi ils doutoient de tout, & n'osoient pas même assurer qu'il y avoit rien de certain : en quoi ils differoient des nouveaux Académiciens, qui assuroient au moins qu'il n'y avoit rien de certain»[3].

La Renaissance italienne se caractérise par un retour voulu aux doctrines antiques, et le scepticisme, tout comme le stoïcisme ou l'épicurisme, en est un exemple privilégié. Mais c'est un scepticisme de seconde main que connaîtra la grande majorité des penseurs de la Renaissance italienne, diffusé par les œuvres philosophiques de Cicéron (et notamment par ses *Académiques*[4]),

---

[1] Giordano Bruno est sans doute le premier à l'effectuer en distinguant, dans *Cabala del Cavallo Pegaso* (1585), les *efettici* des *pironni* (cf. Bruno, *Opere Italiane*, éd. G. Gentile, Bari Laterza, 1926, t. II, p. 289-291).

[2] Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, p. 25.

[3] Louis Moréri, *Grand Dictionnaire historique*, Paris, Coignard, 1718, t. V, p. 297, col. b.

[4] Sur la réception des *Académiques* au XVIe siècle, voir Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p. 78-108 et sur celle de Sextus Empiricus, cf. son «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», dans Myles Burnyeat (éd.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 234-236.

les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, les *Institutions divines* de Lactance, les dialogues de Lucien, certains textes de saint Augustin (*De Civita Dei* et le *Contra Academicos*) et le *De optimo docendi genere* de Galien[1]. Gian Francisco Pico de la Mirandola, neveu du fameux Pico, est sans doute le seul auteur de cette période à s'être servi des idées de Sextus[2] - dont les *Hypotyposes* ne seront traduites en latin qu'en 1562, par Henri Estienne, et les œuvres complètes, toujours en latin, qu'en 1569, par Hervet[3] -, et Agrippa de Nettesheim semble être le seul à avoir professé un scepticisme épistémologique radical conduisant à un antirationalisme et à un fidéisme sans nuance qui auront leur importance en tant que source des *Essais* de Montaigne[4]. Dans l'ensemble, il faut convenir, avec Pierre Villey, que la Renaissance italienne a fait naître «de petits foyers de scepticisme qui jettent une lueur très pâle et très brève pour disparaître aussitôt»[5] et que le scepticisme n'a pas donné lieu à des considérations philosophiques sérieuses avant la publication des textes de Sextus Empiricus.

Selon Popkin, cette édition des textes sceptiques ne peut se comprendre sans référence au contexte religieux de l'époque constitué par l'affrontement des divers courants protestants entre eux et contre l'Église catholique romaine[6]. En effet, «en contestant les critères du savoir religieux, la

---

[1] À propos de l'influence du scepticisme, et notamment de celui développé par la Nouvelle Académie, sur la pensée moderne voir José R. Maia Neto, «Academic Skepticism in Early Modern Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 58, 2, 1997, p. 199-220. Sur une possible différenciation entre scepticisme antique et moderne, notamment fondée sur la visée plus «existentielle» qu'en font les Modernes, voir Richard H. Popkin, «Scepticism, Old and New», dans *The Third Force in Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1992, p. 236-245.

[2] Il utilise des arguments tirés des *Hypotyposes* dans son *Examen Vanitatis doctrinae gentium* (1520) et a sans doute, une vingtaine d'années auparavant, fait découvrir ce texte à Savonarole qui s'en est servi dans ses sermons pour briser la confiance accordée par ses auditeurs au savoir rationnel et pour les amener à penser que la vraie connaissance ne pouvait qu'être révélée. Richard Popkin en fournit une illustration dans «Prophecy and Scepticism in the Sixteenth and Seventeenth Century», *British Journal for the History of Philosophy*, 4, 1, 1996, p. 1-20.

[3] Il faudra attendre 1725 pour voir Sextus Empiricus traduit en français par Claude Huart (édition réimprimée en 1735). En fait, Hervet s'est contenté de traduire en latin *Adversus mathematicos*, reprenant la traduction latine des *Hypotyposes* faite par Estienne. Sur tout ceci, voir Luciano Floridi, «The Grafted Branches of the Sceptical Tree : '*Noli altum sapere*' and Henri Estienne's Latin Edition of Sexti Empirici *Pyrrhoniarum Hypotyposeon libri III*», *Nouvelles de la République des Lettres*, 11, 1992, p. 205-233.

[4] Même si, comme l'écrit Craig B. Brush, «the essayist went to Agrippa for erudition, not for his convictions» (*Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, «International Archives of the History of Ideas», 1966, p. 27).

[5] Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des* Essais *de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, t. II, p. 165.

[6] Un autre courant peut être signalé, auquel Popkin se consacre depuis quelques années et qu'il a baptisé la «troisième force» (*Third Force*). Il s'agit de penseurs qui «tentent de combiner des éléments de pensée empirique et rationaliste avec des spéculations théosophiques et une interprétation millénariste de l'Écriture» (traduction nôtre, tirée de R. H. Popkin, «The Third Force in Seventeenth-Century Thought : Scepticism, Science and Millenarism», dans R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1992, p. 90-91).

Réforme avait posé une question fondamentale : comment justifier les fondements du savoir ? Voilà qui allait déclencher une crise sceptique qui, loin de se confiner à la théologie, s'étendit bientôt au domaine des sciences et à l'ensemble du savoir humain»[1]. On comprend aisément toute l'importance de la redécouverte de Sextus dans ce contexte (même si ce dernier ne se préoccupait guère de la question religieuse, et qu'il affichait un respect consensuel à l'égard des croyances civiles[2]). Mais le scepticisme moderne, qui se présente comme un scepticisme phénoméniste et s'appuie sur une distinction essentielle entre caché et apparent, pouvait, sans équivoque aucune, être récupéré par l'apologétique religieuse. C'est ce que fit pour sa part, dès l'Antiquité, Philon d'Alexandrie dans son *De ebrietate* (§ 166-205), c'est ce que font à nouveau les penseurs chrétiens tant protestants que catholiques[3]. Comme le dit justement Brush, «to many minds of the late Renaissance there was no *prima facie* conflict between Christianity and skepticism, and it was not infrequently claimed that the two fit well together»[4]. On comprend alors pourquoi La Mothe le Vayer pourra bientôt écrire que «la [philosophie] Sceptique se peut nommer une parfaite introduction au Christianisme»[5].

Au départ, le choix de l'arme sceptique est en général le fait des catholiques, et notamment des Jésuites, et Popkin va même jusqu'à utiliser l'expression d'*entente cordiale*[6], sans toutefois oublier de mentionner que cette entente n'a fonctionné que durant la période où la catholicité se sentait menacée. Pour contrer les penseurs réformés, les Jésuites vont poser la question du critère de la foi. François Véron, celui-là même qui fut fait défenseur officiel de la foi par le Roi de France, avait pour habitude de s'adresser de la manière suivante à ses adversaires : «D'où avez-vous,

---

[1] R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, p. 48. Voir aussi José R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

[2] Cf. Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1975, t. II, p. 529-534.

[3] Henri Estienne, dans la préface qu'il donne à sa traduction des *Hypotyposes*, dit que son ouvrage a pour fonction de guérir son siècle de la «maladie de l'impiété» (cité par Jean Grenier dans son introduction aux *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, p. 23). Quant à Hervet, le scepticisme a pour lui comme fonction d'être «comme une méthode pour revenir à la religion par delà les vaines disputes des philosophes ; et par religion Hervet entend le catholicisme» (J. Grenier, *ibid.*, p. 25). Le pyrrhonisme défini par Marcel Conche, on s'en doute, échapperait à une telle récupération (cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 157-158).

[4] Craig B. Brush, *op. cit.*, p. 33.

[5] La Mothe Le Vayer, *De la divinité*, dans *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, éd. A. Pessel, Paris, Fayard, 1988, p. 308.

[6] R. H. Popkin, «Scepticisme et Contre-Réforme en France», dans *Essais sur Teilhard de Chardin*, «Recherches et débats», 40, Paris, Fayard, 1962, p. 153.

Messieurs, que les livres du Vieil & Nouveau Testament soient escriture sainte ?»[1]. Si ceux-ci répondaient en disant que les textes canons étaient la règle de leur foi, ils devaient admettre qu'il était difficile de dire pourquoi certains textes étaient considérés comme sacrés et d'autres non. Dès lors, il ne leur restait plus qu'à dire que la persuasion intérieure communiquée par le Saint-Esprit répondait au problème en donnant à la conscience la règle de sa foi. Mais cela revenait à dire que cette règle de la foi, placée au départ dans le texte sacré, était en fait localisée au niveau de la persuasion intérieure du croyant, persuasion qu'il faudrait distinguer de la folie ou d'une lumière feinte, ce pourquoi un critère devenait nécessaire. Bref, la question du critère n'était absolument pas réglée : «puisque les calvinistes proclamaient que l'Église se trompait dans sa lecture de l'Écriture sainte et que personne n'était infaillible, comment pouvaient-ils être sûrs de ne pas se tromper dans leurs propres interprétations de l'Écriture sainte ?»[2]. Cela étant, Véron ne remettait pas pour autant en question la capacité, pour la raison, de parvenir au vrai dans des domaines particuliers comme celui du savoir mathématique ou scientifique. Il ne s'opposait qu'au souci calviniste de déduire rationnellement les articles de foi en arguant du fait que sur ce point la Révélation était nécessaire. La victoire de Véron semblait acquise, pourtant elle ne tarda pas à se retourner contre lui. En effet, les protestants ne mirent que peu de temps à comprendre que le scepticisme employé par Véron pouvait être employé identiquement contre la doctrine catholique. Il leur suffisait de dire que les dogmes établis par les conciles, les papes ou les Pères de l'Église, reposant sur des décisions proprement humaines, étaient tout aussi faillibles que la persuasion intérieure qu'ils prônaient - ne restait plus alors que le fidéisme : «Les controversistes catholiques avaient élaboré une méthode sceptique pour détruire le calvinisme. Mais cette méthode devait détruire toute théorie, quelle qu'elle fût. Aussi la seule issue qu'avaient les Catholiques pour éviter le suicide intellectuel, tout en battant leur adversaire, était de renoncer à toute théorie (...) Ainsi, dans leur forteresse fidéiste, les Contre-Réformés étaient à l'abri des coups de leur machine de guerre. Les Calvinistes devenaient les défenseurs de la citadelle du dogmatisme et de l'efficacité des facultés rationnelles de l'homme, tandis que les Contre-Réformés

[1] Véron, *La victorieuse méthode pour combattre tous les ministres : par la seule Bible*, Paris, 1621, p. 45-46.
[2] Popkin, *op. cit.*, p. 120.

étaient en sûreté sur le roc de la Foi»[1].

C'est dans ce contexte très particulier que Popkin place Sanchez et Montaigne, en insistant sur les liens qui unissent ces penseurs (surtout Montaigne) et les théoriciens les plus fameux de la Contre-Réforme, et en fait les représentants d'une autre forme de scepticisme, tout aussi radicale, mais philosophique cette fois. Auteur d'un *Quod nihil scitur* (écrit en 1576 et publié en 1581), Francisco Sanchez est, aux yeux de Popkin, le premier auteur de la modernité à user du scepticisme avec jugement pour promouvoir à la fois un nominalisme radical et une critique en règle de l'aristotélisme. Sa conclusion négative à l'égard du savoir humain en fait un sceptique à part entière et non un pyrrhonien[2]. Cela étant, le *Quid nihil scitur* de Sanchez a pour seul mérite d'avoir été le premier ouvrage du genre, car en termes d'influence sur ses contemporains on doit admettre qu'elle fut quasi nulle. Montaigne ne l'a pas connu, et il faudra attendre Bayle pour le voir prendre place dans la galerie que celui-ci dresse du scepticisme, dans laquelle il figure au titre de «grand pyrrhonien»[3].

Mais la figure majeure qui domine ici est bien évidemment celle de Montaigne, notamment à travers le fameux chapitre XII du livre II des *Essais*, plus connu sous le nom d'*Apologie de Raimond Sebond*[4], véritable bréviaire du scepticisme à l'endroit de sa postérité philosophique. C'est dans ce chapitre, le plus long de l'ouvrage, mais sans doute aussi le plus structuré et le mieux argumenté, que Montaigne expose son scepticisme épistémologique et sa critique du dogmatisme (notamment aristotélicien[5]). Après avoir montré la faiblesse de la condition humaine en détruisant l'arrogance des hommes à se croire favorisés par l'acte créateur par une comparaison subtile avec la vie animale («ce n'est par vray discours, mais par une fierté folle et opiniatreté, que nous nous

---

[1] R. H. Popkin, «Scepticisme et Contre-Réforme en France», p. 176-177.

[2] Nous tenons à rappeler une fois encore que la différence entre sceptique (qui affirme que le savoir est impossible) et pyrrhonien (qui doute même de cette affirmation) est celle de Popkin et non celle de Conche.

[3] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Sanchez (François)», Paris, Desoer, 1820, t. XIII, p. 76, col. a. Diderot le fait figurer dans l'article «Pyrrhonienne ou sceptique (philosophie)» de l'*Encyclopédie*, Paris, Briasson, t. XIII, 1765, p. 611, col. b.

[4] Marcel Conche, dans son *Montaigne ou la conscience heureuse* (Treffort, Éditions de Mégare, 1992, p. 199-203), en fournit un plan fort utile. Le scepticisme contemporain du Ronsard des *Élégies* mérite également d'être souligné.

[5] Comme le montre justement Ian Maclean dans son *Montaigne philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophie», 1996, p. 50.

preferons aux autres animaux»[1]), Montaigne en vient à critiquer l'idée même de savoir en montrant que la science ne nous rend ni plus heureux ni meilleurs, que la nature humaine n'est pas faite pour connaître avec certitude et que la philosophie n'a pour but que de faire accepter à l'homme cette ignorance. S'ensuit une critique des philosophies dogmatiques (particulièrement à l'égard de thèmes comme l'âme et le corps, à propos desquels existe une multitude de positions contraires et inconciliables) et un éloge du pyrrhonisme et du scepticisme (que Montaigne distingue[2]). Ceci fait, nous comprenons, avec Socrate, que nous ne savons rien. Mais Montaigne ne s'arrête pas en si bon chemin et montre ensuite non seulement que nous ne savons rien mais également *pourquoi* nous ne pouvons rien savoir. Notre ignorance tient à notre constitution même : d'une part, la raison qui est nôtre est incapable d'atteindre le vrai (scepticisme ontologique) ou de se prononcer sur le bien (relativisme moral) ; d'autre part, nos sens ne sont pas des garants sûrs dans l'ordre de la connaissance car ils sont peut-être incomplets, parfois trompeurs et parfois trompés (par les passions de l'âme), relatifs à l'espèce humaine et à chaque individu d'une même espèce. De plus, nous sommes incapables de distinguer le songe de la veille - «nous veillons dormans, et veillans dormons»[3] - et de nous poser dans l'être car nous sommes pris par le flux héraclitéen qui nous entraîne sans cesse, comme il le fait du monde entier : «Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse»[4]. D'où le fidéisme qui teinte la fin de l'*Apologie de Raimond Sebond* car seule l'éternité, et donc Dieu, peut prétendre échapper au branle permanent à l'œuvre dans l'univers.

C'est sur ce fidéisme que Popkin insiste, à partir d'une lecture quelque peu outrée du

---

[1] Montaigne, *Essais*, II, 12, dans *Œuvres complètes*, éd. Thibaudet-Rat, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, p. 465.

[2] Distinction faite en II, 12 (p. 482) mais qui n'est pas toujours bien assurée comme l'ont montré Marcel Conche (*Montaigne et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1996, p. 32-33) et Elaine Limbrick, «Was Montaigne Really a Pyrrhonian ?», *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 39, 1977, p. 67-80, dont l'article s'inscrit en faux contre ce qu'avance Jean-Pierre Dumont dans *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972, p. 42. Rappelons que dans les *Nuits attiques* (XI, 5), Aulu-Gelle disait déjà que «c'est une question ancienne fort controversée parmi les écrivains grecs que celle de savoir s'il y a une différence entre la nouvelle Académie et le pyrrhonisme».

[3] *Ibid.*, II, 12, p. 581.

[4] *Ibid.*, II, 12, p. 586. Montaigne mentionne explicitement Héraclite quelques lignes plus loin.

scepticisme montanien et en accordant beaucoup au thème religieux chez Montaigne[1]. Bien sûr, et Popkin a raison de le souligner, la méthode philosophique qu'emploie Montaigne repose sur un doute systématique : «l'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrez, l'ignorance le bout»[2]. Pour autant, ce n'est là ni être un nihiliste (pour qui la vérité n'est pas) ni être un sophiste (pour qui la vérité est relative au sujet qui l'énonce), car Montaigne accepte l'existence d'une vérité en soi, mais tout en concédant que celle-ci ne nous est pas toujours accessible *hic* et *nunc*. Du moins devons-nous tenter d'y parvenir : «la verité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise»[3]. Comme l'écrit à juste titre Comte-Sponville : «Il s'agit d'aimer le vrai, fût-ce en son absence, et de s'y soumettre dès lors qu'il apparaît ou semble apparaître (...) C'est cette exigence qui fait la grandeur de ses *Essais*, et de sa vie. Quel esprit plus libre et plus ouvert ? Il ne se soumet qu'au vrai, ou qu'à ce qui lui paraît tel : 'Je festoie et caresse la vérité en quelque main que je la trouve, et m'y rends allègrement, et lui tends mes armes vaincues, de loin que je la vois approcher' (III, 8)»[4]. Mais Montaigne ne dit-il pas également que «nous n'avons aucune communication à l'estre»[5], ce qui revient à dire que l'essence des choses nous échappe et que seules les apparences se donnent à nous ? «Dès lors, si la raison n'a d'appui que dans l'apparence (...) ce à quoi il nous faut renoncer, c'est au savoir lui-même, et à fonder la sagesse sur le savoir»[6]. Scepticisme ontologique donc, qui n'est pourtant ni nihilisme ni sophistique, et qui ne stoppe en rien la recherche : «Il ne s'agit pas de penser le vrai (savons-nous jamais si c'est *le* vrai ?), mais de *bien* penser ; alors le vrai nous sera peut-être donné par surcroît»[7].

Mais qu'en est-il au plan pratique ? Une telle position ne nous condamne-t-elle pas au relativisme moral (ce qui conforterait Popkin dans son hypothèse de lecture) ? Il est vrai que

---

[1] D'autres en font au contraire un penseur athée, ce qui est, à notre avis, tout aussi exagéré (c'est le cas notamment de Zbigniew Gierczynski).
[2] *Ibid.*, III, 11, p. 1008.
[3] *Ibid.*, III, 13, p. 1041. Voir également I, 56 et III, 2.
[4] André Comte-Sponville, *«Je ne suis pas philosophe». Montaigne et la philosophie*, Paris, Honoré Champion, «Études montaignistes», 1993, p. 43. Du même Comte-Sponville voir aussi, et surtout, son «Montaigne cynique ? (*Valeur et vérité dans les* Essais*)*», dans *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1994, p. 55-104.
[5] Montaigne, *op. cit.*, II, 12, p. 586.
[6] Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Treffort, Éditions de Mégare, 1992, p. 56.
[7] Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, p. 34.

Montaigne insiste à plusieurs reprises sur la relativité des lois naturelles (du moins chez l'homme, qui les a perverties[1]) et civiles[2], et sur celle des théories éthiques[3], bref sur la bigarrure des opinions. Mais que les lois soient relatives n'empêche pas chaque individu de se dégager de cette fluctuance d'opinions pour postuler une morale universelle pouvant juger les morales collectives. Sinon, comment comprendre que Montaigne ait pu s'opposer à certains actes de sa culture (notamment ceux exercés à l'encontre des habitants du Nouveau Monde) ? C'est là l'hypothèse de Marcel Conche[4], pour qui Montaigne est le précurseur de la morale des droits de l'homme, lui qui «heurte de front la morale collective de son temps (qui s'accommodait de la torture, des procès de sorcellerie, etc.) par son affirmation des droits universels de l'homme. La morale universelle, ou tout simplement la morale, fixe la limite, la borne qu'il met à son scepticisme»[5]. Ce pourquoi le scepticisme absolu prôné par Popkin est quelque peu exagéré, du moins en tant qu'il outrepasse le domaine de l'ontologie pour y inclure celui de la morale (alors que certaines positions de Montaigne transcendent le relativisme) comme celui de l'éthique (alors que la sagesse vue comme art de vivre reste, pour Montaigne, envisageable), ne laissant hors de tout doute que le domaine de la foi. Mais Popkin oublie que Montaigne distingue radicalement philosophie et religion et se permet, dans le domaine philosophique, un réel «athéisme de méthode»[6]. Son œuvre n'est pas apologétique mais philosophique : son scepticisme a une valeur propre et n'est pas conditionné à une promotion religieuse même si elle a pour résultat de ne poser dans l'être que Dieu seul.

Cela étant, et Popkin a raison de le souligner, l'*Apologie de Raimond Sebond* fournissait à

---

[1] Montaigne, *op. cit.*, II, 12, p. 564-565 : «Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit ès autres creatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance».

[2] *Ibid.*, II, 12, p. 563 : «Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà ?».

[3] *Ibid.*, II, 12, p. 567 : «Quant à la liberté des opinions philosophiques touchant le vice et la vertu, c'est chose où il n'est besoing de s'estendre, et où il se trouve plusieurs advis qui valent mieux teus que publiez aux faibles esprits».

[4] Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, avant-propos et chapitre 6. C'est aussi l'hypothèse de l'abbé Gierczynski, «La problématique morale dans les *Essais* de Montaigne», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1981, p. 29-42.

[5] Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, p. VII. Comte-Sponville ne va pas aussi loin, et refuse tout fondement universaliste à la morale, mais non tout principe moral, tout comme Lévi-Strauss d'ailleurs («En relisant Montaigne», *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991, note de la page 287). Sur ce débat à propos de Montaigne, voir notre «Raison et morale chez Montaigne : Marcel Conche face à André Comte-Sponville», *Horizons philosophiques*, 9, 1, 1998, p. 17-31.

[6] L'expression est de Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, p. 130.

ses contemporains un manuel sceptique sans égal dont l'influence, renforcée par les ouvrages des «disciples» Pierre Charron (*La sagesse*, 1601) et Jean-Pierre Camus (*Essai sceptique*, écrit en 1603 et publié en 1610), sera considérable au siècle suivant[1].

Les premiers dépositaires d'un tel scepticisme, ce sont les libertins du début du XVIIe siècle - libertins érudits s'entend, car ils n'ont souvent de libertins que le nom. Bien sûr, les écrits licencieux ont existé à cette époque[2], mais ils ne reflétaient pas les aspirations profondes de ce mouvement, définies notamment par Spink dans les termes suivants : «La libre pensée ne fut ni agressive ni dogmatique, bien qu'elle fût sans cesse en butte à des ennemis agressifs et violents qui disposaient du pouvoir civil. L'action principale qu'elle exerça sur les esprits dont elle s'empara fut de les maintenir souples et ouverts. Ce fut cette dernière qualité, cette promptitude à discuter sans relâche des croyances admises et à les remettre sans cesse en question qui permit aux philosophes français de devenir les pourvoyeurs d'idées générales de l'Europe»[3].

Ce libertinage érudit est contemporain de plusieurs crises qui secouent la modernité naissante : une crise philosophique qui s'accompagne d'une remise en question radicale de la pensée du Stagirite ; une crise scientifique qui s'explique par le rejet du géocentrisme et de l'univers aristotélico-ptoléméen ; une crise religieuse due aux excès dogmatiques tant des catholiques (notamment au raidissement spirituel introduit par le Concile de Trente) que des réformés ; une crise politique explicable par la relativité historique et géographique qui, désormais, entache lois et coutumes ; une crise sociale liée à la défaite définitive du féodalisme et à l'émergence de l'absolutisme royal ; une crise morale dans un monde où la vertu paraît disparaître au profit du pragmatisme et une crise humaniste qui prend acte du fait que l'homme n'a plus de place enviable dans l'ordre de la création. On assiste donc à une *crise spirituelle* sans précédent, véritable «faillite

---

[1] Sur les libertins bien sûr, mais également sur les penseurs chrétiens qui chercheront à s'en démarquer, comme Descartes et Pascal (cf. Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, «Agora», 1995) ou encore John Locke (voir ses remarques dans son *Journal* en date du 14 février 1685), voire à le réfuter, comme Malebranche (cf. Syliane Charles, «Le procès de Montaigne par Malebranche : la véracité à l'aune de la vérité moderne», *Renaissance et Réforme*, 21, 3, 1997, p. 25-41).

[2] Nous ne suivons pas ici la lecture qu'Antoine Adam a donnée du libertinage dans ses *Libertins au XVIIe siècle* (Paris, Buchet/Chastel, 1964) qui penche trop vers un libertinage de mœurs et un matérialisme quelque peu exagéré (avec une exception notable pour le scepticisme de Des Barreaux, p. 18).

[3] J. S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, trad. Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 9.

des modèles»[1] (scientifique, théologique, philosophique, moral, politique, social) dont le libertinage est le reflet. Parce qu'il s'en prend à la notion même d'autorité, parce qu'il use de son esprit critique au nom d'une raison perçue comme universelle, qu'il dénonce la superstition et la crédulité, l'intolérance, le conformisme intellectuel, et qu'il s'interroge à propos des dogmes de la foi (miracles, Providence, immortalité de l'âme, nature et existence du Créateur), le libertin peut être vu comme la conscience tragique d'un siècle traversé par la violence politique et l'arbitraire religieux. Cette conscience est fille du doute, de l'incertitude ; il ne s'agit pas, pour les libertins, de remplacer une certitude par une autre mais de pratiquer une suspension du jugement conditionnée à un refus net des dogmatismes hérités du passé et de toutes les formes contemporaines d'imposture : «[le libertinage] n'est pas dans les réponses ; il est dans les questions»[2].

Bien loin donc d'un quelconque libertinage de mœurs (qui a bien sûr existé, mais qui ne saurait qualifier les penseurs que nous évoquons ici), «les sceptiques que nous connaissons étaient pour la plupart des érudits prudents et modérés, installés bien à l'abri dans des niches confortables du monde intellectuel»[3], qui avaient fait leur l'expression de Cremonini : «*intus ut libet, foris ut moris est*». La méthode employée par Françoise Charles-Daubert[4] permet de regrouper les caractéristiques des libertins érudits autour de composantes principales : une forme d'écriture particulière qui use et abuse de la fragmentation du discours et de l'ironie, et qui recourt aux philosophies antiques pour discréditer le présent et réserver la compréhension réelle de l'ouvrage aux seuls savants ; un refus du dogmatisme et de l'idée même de système ; une critique radicale de l'École et de la représentation traditionnelle (et donc chrétienne) du monde ; une remise en question historique des impostures des puissants (dans le champ politique comme religieux). De ce mouvement, nous ne retiendrons que trois noms, ceux de Gassendi, Naudé et La Mothe Le Vayer, qui répondent, dans l'ensemble, aux caractéristiques évoquées.

L'œuvre de Gassendi est ici capitale en tant qu'opposition critique à l'aristotélisme, du moins

---

[1] Jacques Prévot, dans l'introduction de son édition récente des *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, NRF-Gallimard, 1998, t. I, p. XX.
[2] *Ibid.*, p. LIX.
[3] J. S. Spink, *op. cit.*, p. 19.
[4] Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1998, p. 18-20.

dans les *Exercitationes paradoxicae* où elle est la plus nette. Car, tant en ce qui concerne son rapport à l'aristotélisme que son rapport au scepticisme, on se doit de noter que la position adoptée par Gassendi a connu diverses nuances au fil du temps[1]. Esprit indépendant, le premier Gassendi, celui de l'époque des *Exercitationes adversus Aristoteles* (1624[2]), n'a pas hésité, lors de son enseignement, à prêcher la liberté du jugement à ses auditeurs sous une forme qui n'est pas sans rappeler celle qu'utilisera plus tard Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* - mais à l'attention de lecteurs et non plus d'auditeurs -, ou celle que recommandera Kant à l'égard de ses élèves. Dans la préface qu'il donne de ses *Exercitationes*, Gassendi s'explique sans nuance aucune sur sa méthode pédagogique : «Ayant été chargé (...) d'enseigner la philosophie, et spécialement celle d'Aristote, pendant six années entières à l'Académie d'Aix, j'ai toujours en vérité fait en sorte que mes auditeurs pussent parfaitement défendre Aristote ; mais cependant, sous forme d'appendices, je leur présentais aussi des principes par lesquels les enseignements d'Aristote étaient complètement détruits. Il y avait certes quelque nécessité à procéder de la première façon, compte tenu des lieux, des personnes et des temps ; mais il convenait aussi *à l'honnêteté d'un esprit libre* de ne pas omettre cette seconde attitude, dont on tirait une raison légitime de ne pas donner son assentiment. Ainsi mes auditeurs étaient-ils avertis de ne pas se prononcer à la légère, car ils voyaient qu'aucune proposition n'était assez reçue ni assez belle d'apparence pour que l'opposée ne pût être soutenue comme aussi probable, ou même dans la plupart des cas, comme plus probable encore»[3]. Bernier affirmait même, dans son *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, que celui-ci, lors de la dernière année de son enseignement allait jusqu'à faire soutenir publiquement des «Thèses

---

[1] René Pintard a cru lire dans l'évolution gassendiste une rupture - ceci dans la lignée de l'interprétation de Henri Berr, qui, le premier, a proposé une lecture historique bipartite de la philosophie de Gassendi (*Du scepticisme de Gassendi*, trad. B. Rochot, Paris, Albin Michel, «Centre international de synthèse», 1960) -, alors qu'Olivier Bloch y décèle plutôt une continuité. Voir également l'article que Popkin consacre à la philosophie du XVIIe siècle dans Richard H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 329-336, où la position de Gassendi est brièvement évoquée.

[2] L'ouvrage devait comporter sept livres et passer en revue les fondements du péripatétisme mais seul le livre I (*In doctrinam Aristoteleorum universe*) parut en 1624. Il a été traduit et édité par B. Rochot en 1959 chez Vrin. Les autres livres auraient dû évoquer la dialectique (livre II, interrompu vers la fin de la 6e *Exercitatio*, qui ne vit le jour que de manière posthume), la physique (livre III à V), la métaphysique (livre VI) et la morale (livre VII), mais la rédaction en fut suspendue par mesure de prudence car la publication du livre I avait froissé les Péripatéticiens (voir la lettre de Gassendi à Guillaume Schickard du 27 août 1630 qui en fait foi).

[3] Gassendi, *Dissertation en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, éd. B. Rochot, Paris, Vrin, 1959, p. 6 et 8 (c'est nous qui soulignons).

*pour* et *contre*» Aristote[1]. Bref, ce que réclame ici Gassendi c'est une véritable liberté de penser qui rompt avec l'enfermement dans lequel les docteurs scolastiques tiennent à maintenir leurs élèves et un retour à la philosophie comme quête du vrai plutôt qu'un cloisonnement stérile dans l'art de la *disputatio*.

Mais au-delà de l'aristotélisme, c'est tout le dogmatisme qui est remis en cause à partir d'un postulat sceptique épistémologique : «the senses provide men with nothing more than appearances and convey no information about the essence of things ; therefore, *nihil scriri*»[2]. En effet, Gassendi développe ici un véritable phénoménisme sensoriel développé à partir de ses propres lectures (Montaigne et Charron). Les sens, bien qu'infaillibles (ce ne sont pas eux qui nous trompent, mais nous qui nous trompons dans l'interprétation que nous faisons des informations qu'ils nous transmettent), ne nous fournissent que des données sur l'apparence des choses et non sur les choses elles-mêmes dont l'essence nous échappe. Ce phénoménisme a une influence certaine sur la théologie gassendiste des *Exercitationes* qui bascule dans un fidéisme fondé sur un relativisme radical dont le titre de l'Essai VI donne le ton : *Quod nulla sit scientia, et maxime Aristotelea*. En cherchant à réduire au silence une scolastique qu'il conçoit comme inutile, Gassendi en vient à nier l'existence d'une science en général. Bien sûr, les *Exercitationes* sont un ouvrage particulier, véritable machine de guerre contre l'aristotélisme, mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit là, dans l'œuvre gassendiste, d'un plaidoyer fougueux en faveur du pyrrhonisme. Si la science en général est condamnée au nom du scepticisme, Gassendi conçoit néanmoins la possibilité de s'y consacrer, mais en acceptant les limites, dans l'ordre épistémologique, qui caractérisent tant l'objet à connaître (les perceptions et non la chose en soi) que le sujet percevant (toujours englué dans le sensible, l'esprit est sujet aux préjugés et il ne saurait y avoir d'intuition intellectuelle), et en refusant toute implication métaphysique pouvant en découler. Reste que Gassendi, contre les sceptiques, pense la connaissance dans des termes évolutionnistes et suppose un progrès conjoint des techniques et des savoirs.

Malgré tout, sa vie durant, Gassendi restera plus proche, au niveau de la théorie de la

[1] François Bernier, *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, Lyon, 1678, t. I, préface, p. 3.
[2] Craig B. Brush, *op. cit.*, p. 164.

connaissance, du scepticisme épistémologique et du probabilisme que de toute tentative épistémologique à propension dogmatique. Des traces en sont perceptibles dans sa correspondance avec Mersenne dans une lettre du 4 février 1629 («Je vis au jour le jour, n'acceptant rien qui dépasse les limites de la probabilité véritable») ou avec Diodati dans une lettre du 29 août 1634 («La verité,selon mon jugement, est tres cachée aux yeux des hommes»)[1]. C'est que pour lui toute la science reposant sur les sens, ces derniers ne nous font jamais connaître que ce qui apparaît et non ce qui est. La raison n'est pas pour autant inactive,elle a pour fonction de corriger ce que nos sens nous transmettent et de nous faire accéder à un au-delà du perceptif : «En admettant que les Sens puissent nous tromper quelquefois, (...) notre Raison, qui est supérieure aux Sens, peut corriger la perception de telle manière qu'elle ne se rende jamais qu'à des sensations dûment rectifiées par elle,et puisse enfin raisonner sur les choses ou porter des jugements sur elles»[2]. Cela étant, l'ensemble du savoir n'en repose pas moins sur le sensible, ce qui fragilise la position gassendiste. Certes, l'expérimentation permet peu à peu de dégager des lois (Gassendi n'a pas manqué d'y recourir, se rendant même à Marseille en 1641 pour y effectuer la fameuse expérience du boulet lâché du haut du mât d'un navire en mouvement[3]), mais la vérité reste de l'ordre du probable, d'un probable qui ne cesse de s'affiner avec le temps mais qui est condamné à ne jamais coïncider avec une certitude pleine et entière, et qui repose sur une distinction essentielle entre qualités secondes (celles perçues par les sens) et qualités premières (présentes dans les corps mêmes, et appréhendées médiatement par la raison). C'est pourquoi «l'agnosticisme de Gassendi concerne donc, non la connaissance dans son ensemble, mais la modalité de la connaissance, substituant la vraisemblance à la vérité et la probabilité à la certitude»[4]. C'est au niveau de ce phénoménisme que se joue la réelle postérité de Gassendi, en qui bientôt Bayle verra, dans l'article «Pyrrhon» de son *Dictionnaire*, celui qui lui a ouvert les yeux, après Sextus, sur cette idée que «les

---

[1] Cité par Olivier Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, «Archives Internationales d'Histoire des Idées», p. 77.
[2] Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma* [1649], I, 81 b. Cité par B. Rochot, *art. cit.*, p. 80.
[3] Cf. Alexandre Koyré, «Gassendi : le savant», dans *Pierre Gassendi (1592-1655). Sa vie et son œuvre*, Paris, Albin Michel, «Centre international de synthèse», 1955, p. 59-69.
[4] Bloch, *op. cit.*, p. 92-93.

qualités des corps qui frappent nos sens ne sont que des apparences»[1].

Même scepticisme marqué lors de sa controverse avec Robert Fludd en 1630, entreprise à l'instigation de Mersenne. Le Père de l'Ordre des Minimes avait déjà pris à partie Fludd quelques années auparavant (1623) dans son volumineux et savant *Quæstiones Celeberrimæ in Genesim*[2], mais sans en faire son adversaire le plus direct, en lui reprochant un mysticisme tendant vers le panthéisme et le matérialisme. Prenant acte assez tard des attaques de Mersenne, Fludd y avait répondu violemment dans deux pamphlets de 1629 répondant aux titres de : *Combat de la Sagesse contre la Folie* et *Le Souverain Bien* (paru sous le pseudonyme de Joachim Frizius). Mersenne, déjà défendu par François de la Noue et Jean Durel, mais sans doute mal défendu à son goût, pria Gassendi de s'en mêler, ce qu'il fit, non sans rendre par ailleurs hommage à l'érudition de Fludd (qui lui saura gré de sa modération dans sa réplique de 1633[3]), qualité qu'il chérissait trop lui-même pour pouvoir la critiquer chez autrui. Si Gassendi s'en prend au mysticisme de Fludd au nom d'un rationalisme avéré, ce rationalisme ne va pas jusqu'au dogmatisme et se conclut par une démarche sceptique. Une fois encore, Gassendi s'en prend au dogmatisme - celui de Fludd, qui prétend expliquer l'ordre causal naturel en recourrant aux sciences occultes - sans pour autant privilégier une démarche propre autre que sceptique dans ce domaine de la philosophie naturelle[4].

Même démarche également quand Gassendi se prononcera sur le *De Veritate* d'Herbert de Cherbury qui évoque l'accessibilité possible à la nature essentielle des choses. Malgré le grand cas que les puissants de l'époque font de l'ouvrage, Gassendi n'a de cesse d'en refuser la présomption : la vérité est le bien de Dieu seul et ne saurait être détenue, entière, par l'homme.

---

[1] Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Pyrrhon» (rem. B.), t. XII, p. 102, col. a. Selon Anneliese Maier (*Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jhdt*, Leipzig, 1938, p. 24-25, 35, 39, 57-58), cette distinction entre qualités premières et secondes se retrouve chez bon nombre de philosophes avant Berkeley: Gorlaeus, Galilée, Digby, Descartes, Malebranche, Huygens, Leibniz, Newton and Boyle. Giorgio Tonelli, dans *La pensée philosophique de Maupertuis, son milieu et ses sources* (Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987), ajoute : Hobbes, Thomassin, Foucher, Bayle, Burthogge, Gamaches et Locke.

[2] Notamment dans les colonnes 109-110, 671-672, 712, 714, 716-717, 1156, 1385, 1451-1452, 1475, 1561, 1720, 1743-1744, etc.

[3] Robert Fludd, *Clavis Philosophiæ et Alchymiæ Fluddanæ, sive Roberti Fluddi, Armigeri et Medicinæ Doctoris ad Epistolicam Petri Gassendi Theologi Exercitationem Responsum...*, Francfort, 1633.

[4] Ainsi disait-il à Fludd : «Voyons, que de ténèbres s'emparent des esprits humains, dès qu'ils tâchent à pénétrer les mystères intimes de la Nature !» (Gassendi, *Opera omnia*, Lyon, 1658, III, 231b : «*Cedò autem, quanta caligo humanas mentes occupet, statim atque in abdita Naturae mysteria contendunt !*»).

Quant à recourir «à l'instinct naturel et à la faculté testifiante intérieure» comme le recommande Lord Herbert, ce serait faire de chacun le juge de la vérité alors que la relativité des lois et coutumes condamne toute entreprise philosophique reposant sur l'infaillibilité individuelle et que la vérité en soi des choses nous échappe, les apparences seules nous étant accessibles. C'est ce qu'il expliquera à Louis de Valois en 1641 en lui écrivant que les phénomènes peuvent être décrits et donc connus mais que la nature et les propriétés des choses sont, elles, inconnues. D'où cette science bicéphale en faveur de laquelle plaide Gassendi, à la fois humaine et divine : «bien que, de cette science que j'ai coutume d'appeler science des 'phénomènes' ou science 'Historique', je puisse saisir quelque bribe, en revanche, de cette autre science illustre, par quoi l'on connaîtrait les natures intimes et les propriétés des choses, je ne me fais pas crédit du moindre atome. C'est une science que j'accorde toute entière à Dieu, parce que, ouvrier de la Nature, lui seul peut dominer du regard le plan de son ouvrage»[1]. Bref, parce que l'homme n'est pas l'artisan du monde qu'il perçoit, il ne saurait en comprendre intimement la nature. Gassendi assigne donc des bornes strictes à la connaissance humaine et s'oppose à tout dogmatisme prétendant les franchir.

Comment pourrait-il en aller autrement face au cartésianisme, qui symbolise, aux yeux de Gassendi, une autre forme de dogmatisme[2] ? Comment le critère du clair et distinct aurait pu paraître déterminant à un penseur soucieux de variabilité qui récuse tout *criterium* du vrai et qui déclare à son adversaire qu'il a reçu «autrefois plusieurs choses pour très certaines et très évidentes» qu'il a «depuis reconnues être douteuses et incertaines»[3] ? Ici encore, Gassendi proclame la relativité des opinions issues de l'esprit humain et récuse la prétention dont Descartes semble faire preuve. Pour Gassendi, «le monde n'est pas intelligible à l'esprit humain ; il est comme un automate auquel un habile 'ouvrier' fait exécuter des gestes, sans permettre à nul des spectateurs d'en démonter le

---

[1] Gassendi, *Opera omnia*, Lyon, 1658, VI, 110b («*Tametsi enim eius scientiae, quam appellare* των φαινομενων, *seu Historicam soleo, consequipossim aliquid ; illius tamen percelebris, qua intimae rerum naturae, proprietatésque cognoscantur, ne atomum quidem mihi-met polliceor. Haec est, quam Deo totam concedo, qui, cùm Naturae opifex sit, solus habere perspectam sui opificii rationem possit*»).

[2] Sur l'opposition de Gassendi au cartésianisme, voir Thomas M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi*, Princeton, Princeton University Press, «Studies in Intellectual History and the History of Philosophy», 1993.

[3] Gassendi, cité par Gaston Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Études historiques*, Paris, Lethielleux, 1922, t. II, p. 56.

mécanisme ; et l'impression que l'homme peut éprouver devant lui, n'est pas l'enthousiasme devant un chef-d'œuvre de la Raison, mais une religieuse stupeur devant l'incompréhensible»[1]. Cette admiration à l'égard du Créateur ne pouvait que lui faire voir d'un mauvais œil l'automatisme des bêtes que Descartes défend et le faire insister longuement sur une différence de degré et non de nature entre elles et l'homme. Mais c'est que Gassendi ne pouvait accepter le dualisme cartésien qui, à ses yeux, n'explique rien car une telle coupure ontologique n'est pas apte à expliquer l'action d'une substance sur l'autre. Ce qui l'amène à postuler en guise de réfutation, et ce bien avant Locke, la possibilité, pour Dieu, d'attribuer à la matière le fait de penser. Bref, imbu de philosophie antique et renaissante, Gassendi ne parvient pas à voir toute la nouveauté du cartésianisme parce que son sensualisme le laisse étranger au dualisme. «Là où l'imagination de Descartes prend un facile essor, il reste, lui, cramponné au sol. '*O Mens !*' s'était-il écrié en apostrophant son rival. '*O Caro !*', avait répondu celui-ci. Si le propre de l'homme de chair et de ne pouvoir point contempler ce qui est au delà des apparences sensibles, le mot de Descartes à l'égard de Gassendi philosophe n'est pas si injuste»[2]. Le seul accord entre eux se résume à la phrase finale des *Méditations* où Descartes conclut en disant qu'«il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières» et qu'«il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature»[3] - aveu que Gassendi prend au pied de la lettre en concédant à Descartes que «c'est avec grande raison» qu'il a achevé son «ouvrage par ses paroles».

Si La Mothe Le Vayer et Naudé sont moins philosophes que Gassendi, leur scepticisme n'en est pas moins puissant, même s'il diffère quant aux objets sur lesquels il porte. Fidèle en cela au Montaigne de l'*Apologie de Raimond Sebond*, La Mothe Le Vayer insiste sur la relativité des coutumes et des lois humaines, sur l'instabilité des doctrines philosophiques, sur la différence des dogmes religieux que l'histoire et la géographie révèlent, ce qui lui permet de récuser le recours traditionnel de ses contemporains à l'universalité de certains dogmes, à savoir celui du consentement

---

[1] René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983, p. 485-486.
[2] *Ibid.*, p. 485.
[3] Descartes, Sixième Méditations, dans *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, Paris, Cerf, 1897-1913, t. IX, p. 72.

universel. Dès 1630, il nous prévient que «toute notre vie n'est, à le bien prendre, qu'une fable, notre cognoissance qu'une asnerie, nos certitudes que des contes : bref, tout ce monde qu'une farce et perpetuelle comédie»[1]. Le sage pratiquera donc l'*époché*, seule posture philosophique envisageable dans une telle fluctuance d'opinions, qui lui permettra d'atteindre ataraxie et métriopathie et laissera les problèmes religieux de côté, du moins provisoirement. Provisoirement, car, dans les *Cinq autres dialogues* qui suivent dès l'année suivante, les sujets traités sont loin d'être païens : liberté de la volonté, immortalité de l'âme, existence de Dieu, attributs de la divinité, Providence, etc. La méthode de La Mothe consiste à séparer avec force les domaines de la foi et de la raison et à montrer - hypocrisie, prudence ou sincérité ? - l'avantage du scepticisme en matière religieuse. Une fois les prétentions intellectuelles en matière de science[2] (logique, physique et morale) réduites à néant par la confrontation des différentes thèses avancées à leur propos, seule la foi s'impose. L'érudition de La Mothe a donc pour finalité la suspension du jugement, *époché* qui est vécue comme préparation indispensable à l'acte de foi, ouvrant même l'âme aux «graces infuses du ciel»[3].

Cette suspension du jugement, La Mothe va se l'appliquer à lui-même durant toutes les années qu'il passera au service du cardinal de Richelieu, mimant la dévotion plutôt que la pratiquant. La mort de Richelieu en décembre 1642 le fera renouer avec le pyrrhonisme de ses débuts. Le voilà qui, dès 1646, célèbre ses anciennes amours : «Je reïtere ici ma profession d'ignorance, dont la [philosophie] Sceptique m'a fait faire le premier vœu, et, me jettant doucement entre ses bras, comme entre ceux de ma mere nourrice, je m'y promets le repos qu'elle donne à tous ses sectateurs, et de trouver dans son giron le plus doux chevet que puisse choisir, pour se reposer, une tête amie de la tranquilité»[4]. Le doute sera donc vu comme la vertu par excellence de l'érudit qui se méfie des institutions humaines, tant religieuses que politiques, et de ceux qui leur donnent créance[5]. Mais le

---

[1] François de La Mothe Le Vayer, *Quatre Dialogues faits à l'imitation des Anciens, par Orasius Tubero*, Francfort, Sarius, 1604 [1630]. Cité par Pintard, *op. cit.*, p. 506.

[2] Encore faut-il bien comprendre que la «science» réduite à néant ici est celle de l'École et celle de la Renaissance, et qu'elle s'appuie plus sur des théories irrationnelles (magie, alchimie, nécromancie, astrologie) que sur un quelconque rationalisme soucieux d'expérimentation et de confrontation des hypothèses. Un jugement aussi pessimiste émis à l'attention de la science se trouve également dans le *Jugement des actions humaines* (Paris, 1624) de l'abbé Léonard de Marandé.

[3] La Mothe Le Vayer, cité par Pintard, *op. cit.*, p. 513.

[4] La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, Dresde, Groell, 1756-1759, t. V, s. 2, p. 195.

[5] Le mépris du peuple est aussi fort chez les libertins érudits (La Mothe, Naudé, Vanini) qu'il l'était quelques années

sceptique disparaît de nouveau quand La Mothe accepte ses fonctions à la Cour où il lui faut une fois de plus rédiger des ouvrages dogmatiques de circonstance. De nouveau libre à la fin de sa vie, il renoue une fois encore avec scepticisme et fidéisme et semble faire la part des choses entre les deux, ne renonçant ni au doute ni à une foi qu'il est tout aussi difficile de nier que de déclarer authentiquement sincère. En cela, il ne s'éloignait guère du portrait du sage tracé par Charron : «Il adviendra souvent que le jugement et la main, l'esprit et le corps se contrediront, que le sage fera au-dehors des choses combien qu'il juge en son esprit qu'il serait beaucoup meilleur de faire autrement, il jouera un rôle au-dedans, un autre au-dehors, il le doit ainsi pour la révérence publique et n'offenser personne, ce que la loi, la coutume, la cérémonie du pays porte et requiert, et encore qu'il ne le soit en soi ni bon ni juste»[1].

Proche de La Mothe sur bien des points, Gabriel Naudé s'en distingue néanmoins par un rationalisme de bon aloi qui lui permet de pourfendre mythes et légendes encore vivaces et prospères de son temps, œuvre que poursuivront Gui Patin (à l'encontre des croyances reliées au passage des comètes) et Cyrano de Bergerac (à l'égard de la sorcellerie)[2]. Mais il s'en distingue également par un réel athéisme de méthode. Conscient de la mortalité des civilisations, il l'est aussi de celle des philosophies (l'aristotélisme, qu'il est un des rares à apprécier à sa juste valeur, est d'ores et déjà condamné, mais sa résurgence, dans la grande roue du monde, est néanmoins possible, voire probable) tout comme de celle des religions - ainsi prévoit-il la chute prochaine du christianisme. Le temps est le fossoyeur des dogmatismes, et seul le scepticisme échappe à son pouvoir corrupteur. Dans ce monde instable où toutes les doctrines prétendant détenir le vrai sont illusoires (car la vérité, pour Naudé comme pour Démocrite, est au fond du puits), l'indépendance et l'ouverture d'esprit peuvent seules permettre d'être «déniaisé» (le mot est de Naudé). Ce «déniaisage» conduira Naudé à refuser providentialisme et démonologie au nom d'une causalité

---

auparavant chez un Charron ou, encore plus tôt, chez un La Boëtie. Sur ce point, voir notre «La Boëtie, le peuple et les 'gens de bien'», *Nouvelle Revue du Seizième siècle*, 17, 2, 1999, p. 269-286.

[1] Charron, *Petit Traicté de Sagesse*, dans *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, Paris, Villery, 1635, p. 206.

[2] Cette critique des croyances illusoires de ce temps se retrouve énoncée dans la troisième partie du manuscrit clandestin le plus célèbre du l'époque, le *Theophrastus redivivus* (1659), manuscrit défendant des vues proches de celles développées plus tard dans le fameux *Traité des trois imposteurs* ou *L'Esprit de Spinoza* (sur ce point, voir notre «Une copie montréalaise inédite du *Traité des trois Imposteurs*», *La Lettre clandestine*, 8, 1999, p. 310-316).

strictement naturelle, les textes religieux au nom d'une érudition qui crie à l'imposture, et la morale chrétienne au nom d'une morale païenne qu'il juge supérieure. Par là, Naudé rompt avec le fidéisme apparent de La Mothe et propose une tentative antireligieuse d'importance qui, bien avant Spinoza ou Richard Simon, soumet le texte sacré aux règles de la critique historique.

Sous le coup de ces attaques, si différentes soient-elles dans leurs intentions et dans leur méthode, le champ du savoir, dans son ensemble, ne pouvait que basculer dans l'incertitude en cette première moitié du XVIIe siècle. «Avant-garde intellectuelle de leur époque, [les libertins] furent les premiers à ébranler le dogmatisme dépassé de la scolastique, le nouveau dogmatisme de l'astrologie et de l'alchimie, les prétentions remarquables des mathématiciens et des hommes de science, l'enthousiasme fanatique des calvinistes, bref, toutes les théories dogmatiques»[1]. Après la ruine de l'édifice religieux traditionnel amorcée par les penseurs sceptiques de la Contre-Réforme, les libertins érudits venaient de ruiner l'édifice du savoir. Mais pouvait-on en rester là et condamner définitivement l'homme au scepticisme ? Pouvait-on à jamais réellement séparer raison et foi ?

## B) La contre-attaque systématique : le dualisme ontologique

En 1644, dans son *Apologeticus fidei*, Jean Bagot «voit dans le scepticisme, le pyrrhonisme, l'académisme, les fléaux les plus dangereux pour le christianisme (...) ; il s'applique à démontrer la possibilité d'une certitude ; il croit à l'accord de la foi et de la raison ; il entreprend, par la seule raison, de convaincre les athées»[2]. Et il est loin d'être le seul à penser ainsi : Mersenne fait de même, et avec eux Sorel, Boucher, Martinon, Derodon et bien d'autres. Léonard de Marandé, celui-là même qui avait prononcé, avec Montaigne, la vanité du savoir humain, s'attelle lui aussi à chercher des preuves rationnelles en faveur de la foi et publie un *Philosophe chrestien* dans lequel il prétend prouver le dogme de l'immortalité de l'âme à partir de raisons naturelles. La Révélation ne suffit plus, la raison doit se mettre à son service et la confirmer ; l'heure de l'apologétique est venue, qui n'hésite pas à se servir du pyrrhonisme contre lui-même et à reprendre l'argument de la diversité des coutumes pour montrer qu'elles s'accordent toutes sur la question de l'existence de Dieu et de

[1] Richard Popkin, *op. cit.*, p. 156.
[2] René Pintard, *op. cit.*, p. 68.

l'immortalité de l'âme. Le consentement universel sert donc de preuve contre le relativisme culturel. Le fidéisme, jadis de bon ton, devient suspect, tout comme le recours aux Anciens, et le libertinage semble passé de mode. Charles Sorel, auteur du satirique *Roman comique de Francion* (1623), ne va cesser, dans les éditions suivantes (1626 et 1633) d'en atténuer la portée libertine.

Que s'est-il donc passé ? Face au scepticisme qui gangrène le monde intellectuel, aux écrits licencieux qui se publient, les inquiétudes s'aggravent et la volonté d'en découdre se fait jour. Un fait le montre, qui marquera le siècle : l'exécution de Vanini en place publique à Toulouse en 1619[1], qui marque le temps fort de la répression qui s'organise. Dans l'ordre théorique, trois ouvrages illustrent ce changement de ton qui survient dans ce premier quart du XVIIe siècle : *L'Immortalité de l'Ame declarée avec raisons naturelles, tesmoignages humains et divins pour la Foy Catholique contre les Athées et Libertins* de Richeome, qui ne connaîtra pas de réel succès, la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623) du Père Garasse - que critiqueront avec force François Ogier[2] puis Saint-Cyran[3], ce dernier parvenant même à faire condamner l'ouvrage par la Sorbonne trois ans plus tard - et les *Quaestiones celeberrimæ in Genesim* (1623) de Mersenne, ouvrages où l'on cherche d'abord à définir l'adversaire avant de lui répondre. Bientôt suivront, du même Mersenne, *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie* (1624) et *La Vérité des sciences contre les septiques* [sic] *et les pyrrhoniens* (1625). Bien plus que le *Parnasse des poètes satiriques* - recueil de poèmes licencieux dont Théophile de Viau a rédigé certaines pièces et qui sera condamné au bannissement pour une telle participation -, cible avouée de Garasse, le réel adversaire ici, c'est la sagesse païenne remise au goût du jour par les Renaissants qui paraît pencher dans le sens d'une impiété affichée au grand jour. Contre l'épicurisme, on niera le hasard en insistant sur le caractère providentiel de l'ordre du monde (sans hésiter à s'aider d'arguments *ad*

[1] Voir le récit qu'en fait Barthélémy de Gramont, repris par Jacques Prévot dans son édition des *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, NRF-Gallimard, 1998, t. I.

[2] François Ogier, *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse*, Paris, 1623.

[3] Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran), *La somme des fautes et fausseteż capitales contenues en la Somme Théologique du Père François Garasse de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1626. Cette critique de Saint-Cyran montre le grand cas que faisaient du scepticisme les premiers Jansénistes, conscients que cette doctrine philosophique traçait un portrait peu flatteur de la raison humaine allant dans le sens de l'augustinisme (cf. Jean Orcibal, *Les origines du Jansénisme*, Paris-Louvain, 1947, t. II, chap. V).

*hominem* trahissant une réelle méconnaissance de la philosophie du Jardin, que Gassendi ne réhabilitera que plus tard) ; contre le stoïcisme, on refusera le fatalisme, l'accord donné au suicide, l'orgueil (le sage stoïcien n'est-il pas l'égal des dieux, voire leur supérieur puisque lui a appris à maîtriser sa crainte[1]) ; contre le scepticisme, on tâchera de réconcilier foi et raison, détruisant par là même le fidéisme dont beaucoup semblaient se contenter. Dès 1623, Mersenne, dans ses *Quaestiones celeberrimae*, avait fait de Charron un adversaire du christianisme et avait violemment critiqué Vanini dont, pourtant, les *Dialogues* de 1616 avaient reçu l'*imprimatur* de la Sorbonne. Claude Lepetit, Chausson et Fontanier, qui ne bénéficiaient pas des protections de Théophile de Viau, sont exécutés à la même époque. Le libertinage, s'il ne disparaît pas, n'en est pas moins fort suspect, et se fait donc discret. «Si l'on n'est pas pieux, on est du moins rallié à un conformisme nécessaire»[2]. Le caractère corrosif du scepticisme, au niveau philosophique, est enfin perçu à sa juste valeur, et l'alliance entre catholicisme et pyrrhonisme s'efface peu à peu (elle ne prendra vraiment fin qu'avec la révocation de l'Édit de Nantes, une fois la religion réformée exilée du royaume de France). Garasse et Mersenne ont senti tout le danger de ne faire reposer la foi que sur elle-même et compris que faire taire la raison en matière religieuse pouvait conduire au libertinage. Mais faire taire les adversaires du christianisme ne suffisait pas, encore restait-il à les convaincre. Le ton est donné, la quête de la certitude religieuse devient un ultimatum de la France chrétienne. Dans cette cabbale exercée à l'encontre du scepticisme, trois courants se distinguent assez nettement, fondés sur l'aristotélisme, sur le rationalisme critique ou sur un renouveau dogmatique[3].

Aristote, pourtant fort décrié, est donc de nouveau invoqué pour réfuter le scepticisme. Ses sectateurs[4], plus ou moins fidèles au Stagirite, font reposer leur argumentation sur deux thèses

---

[1] Sénèque, *Lettres à Lucilius* (Lettre 53, 11) dans *Entretiens. Lettres à Lucilius* (éd. P. Veyne), Paris, Robert Laffont, «Bouquins», p. 724. Sur la réception du stoïcisme par le XVIIe siècle français, et notamment par Pascal, voir notre «La figure d'Épictète dans la pensée de Pascal», *The European Legacy*, 4, 2, 1999, p. 11-23.

[2] Françoise Charles-Daubert, *op. cit.*, p. 26-27.

[3] Il est assez étonnant de voir combien le scepticisme fut pris au sérieux par les penseurs modernes. Molière seul y échappe qui, dans la scène V du *Mariage forcé* (1664), nous montre un Sganarelle frappant Marphurius, docteur pyrrhonien de son état, pour lui faire admettre la réalité des coups de bâton qu'il reçoit (cf. Molière, *Œuvres complètes*, éd. M. Rat, 2 vol., Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», vol. I, 1956, p. 590-592). Molière s'inspirait sans doute ici des chapitres XXXV et XXXVI du *Tiers livre* de Rabelais. Fénelon retrouvera cet exemple dans le dialogue XXIX intitulé «Pyrrhon et son voisin» de ses *Dialogues des morts*.

[4] On peut penser ici à Charles Sorel (*La science des choses corporelles*, Paris, 1634), Yves de Paris (*Théologie naturelle*, Paris, 1636), Pierre Chanet (*Considérations sur la Sagesse de Charron*, Paris, 1643) et Jean Bagot

qu'ils joignent ou disjoignent selon la perspective adoptée : 1) les sens, utilisés correctement, peuvent nous permettre de parvenir à la certitude ; 2) les règles de la logique et de la syllogistique peuvent nous conduire à l'évidence. Cela étant, le domaine du savoir n'en restait pas moins limité pour la majorité de ces penseurs, mais il était du moins désormais possible de tendre vers le certain. Le seul bémol pouvant être apporté à cette réfutation, c'est qu'elle refusait de se placer réellement sur le terrain du scepticisme, préférant le combattre à partir de sa propre position. Comme l'écrit à juste titre Popkin, les partisans de cette réponse inspirée par la scolastique médiévale, en procédant ainsi, «ne voyaient pas qu'ils ne pourraient mettre fin à la crise déclenchée par le scepticisme que s'ils commençaient par établir les fondations de leur système philosophique pour montrer ensuite que ce qui était vrai selon la théorie d'Aristote était effectivement vrai»[1].

Mersenne et Gassendi représentent, à leur manière, deux figures d'un rationalisme critique qui prétend construire sur le scepticisme même un ordre de connaissance sinon certain, du moins probable[2]. Avec Mersenne, une première réfutation épistémologique du scepticisme est proposée. Si sur le terrain physique il accepte les thèses sceptiques (seule la connaissance des effets, non des causes, nous est donnée et seules les apparences sont perçues et non la nature intime des choses), il montre également qu'un savoir *indubitable* tant des effets que des apparences est possible et propose, entre dogmatisme et scepticisme, une voie moyenne, faite de bon sens et d'expérimentation scientifique. Pour lui, l'augmentation des connaissances scientifiques est synonyme d'un accroissement du savoir et donc, parallèlement, une preuve de sa possibilité. Mais, comme l'a montré avec justesse Robert Lenoble, cette accumulation d'exemples est toute pratique et nullement théorique, et équivaut à la «réponse» apportée par Diogène à l'encontre des paralogismes de Zénon[3]. Mersenne en était bien conscient, qui acceptait que la fondation ultime du savoir nous

---

(*Apologeticus fidei*, Paris, 1644).

[1] Richard Popkin, *op. cit.*, p. 178.

[2] Ce parti pris d'une voie moyenne récusant à la fois scepticisme et dogmatisme se retrouve également chez le franciscain Jacques Du Bosc (*Le philosophe indifférent*, Paris, 1643) en France et chez William Chillingworth (*The Religion of the Protestants, A Safe Way to Salvation*) en Angleterre.

[3] Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943, p. 32. Même critique chez Charles Adam, *Vie de Descartes*, dans *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, vol. XII, Paris, 1910, p. 131. Voir également ce qu'en dit Popkin dans «Father Mersenne's War against Pyrrhonism», *Modern Schoolman*, 34, 1956-1957, p. 61-78.

échappe à jamais[1], mais non les résultats que celui-ci permettait. Ainsi donc, Mersenne combinait à la fois scepticisme méthodologique et esprit scientifique, ce qui lui permettait d'opter pour une position opposée à toute forme de dogmatisme, tant positif que négatif.

Et Gassendi de le rejoindre à partir de sa propre lecture d'Épicure et de rompre sur certains points avec le scepticisme de ses jeunes années. S'il utilise Épicure pour contrer l'École[2], son ralliement à Épicure, bien plus nuancé que celui de Lucrèce[3] (le faire passer pour un matérialiste et un libertin relève plus de la mauvaise foi - cartésienne, en l'occurrence - que de la vérité), n'a pas là sa seule finalité, bien au contraire. Les luttes contre les Péripatéticiens sont chose du passé et Gassendi souhaite désormais ajouter sa pierre à l'édifice de la restauration chrétienne. Dès 1636, il annonce que son but est de prouver l'existence de Dieu et de sa Providence à partir d'un rationalisme qui nuance son fidéisme des années précédentes. Ce faisant, il n'hésite pas à faire subir au matérialisme antique un véritable retournement de certaines de ses positions les plus fortes, notamment en remplaçant hasard et nécessité par la Providence divine gouvernant le mouvement des atomes. Mais il rompt également avec le relativisme culturel de ses débuts en acceptant l'idée du consentement quasi universel pour prouver l'existence de Dieu, d'un Dieu dont notre monde est l'expression de la sagesse et de la bonté : «Il n'est pas un seul homme, s'il fait sérieusement attention et s'il est d'esprit sain, qui ne soit contraint de reconnaître qu'un ouvrage aussi grand, aussi harmonieux, aussi élégant, a été structuré par d'autres mains que celles de la Fortune»[4]. Mais il s'agit ici de foi, non de philosophie, domaines que Gassendi a tenté de séparer radicalement tout

---

[1] Voir notamment ce que dit Mersenne à la page 11 de ses *Questions theologiques, physiques, morales et mathematiques* : «Car l'on peut dire que nous voyons seulement l'écorce, & la surface de la nature, sans pouvoir entrer dedans, & que nous n'aurons jamais autre science que celle de ses effets extérieurs, sans en pouvoir penetrer les raisons, & sans sçavoir la maniere dont elle agit, jusques a ce qu'il plaise à Dieu de nous delivrer de cette misere, & nous dessiller les yeux par la lumiere qu'il reserve à ses vrays adorateurs».

[2] Bernard Rochot, «Gassendi : le philosophe», dans *Pierre Gassendi (1592-1655). Sa vie et son œuvre*, Paris, Albin Michel, «Centre international de synthèse», 1955, p. 73 : «ce que Gassendi trouvait dans le sensualisme épicurien, sous une forme parée du prestige de l'Antiquité, c'était le moyen de combattre le verbalisme scolastique, l'argumentation par autorité et par syllogisme, la stérilité des formes substantielles».

[3] Ainsi n'approuve-t-il pas le fait qu'Épicure ait proclamé la vérité entièrement connaissable et réduit-il la portée d'une telle affirmation (*Opera omnia*, VI, 147b-148a).

[4] Gassendi, *Animadversiones in Decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitesque Epicuri*, Lugduni, Barbier, 1649, p. 216 : *«Nemo est hominum qui, si seriò attenderit, si sana mente fuerit, non cogatur agnoscere, fuisse dubio procùl opus adeò magnum, adeô concinnum et elegans, aliis, quàm Fortunæ, manibus exstructum»*.

au long de sa vie en privilégiant une pensée puisant sa source sur ce point dans la doctrine de la double vérité[1]. Le scepticisme gassendiste s'achève en un dogmatisme religieux modéré, où certains relents sceptiques sont parfois notables et où une philosophie matérialiste perce[2], et si l'on peut peut-être parler à son propos d'une «volte-face», on ne peut sans doute pas aller jusqu'à qualifier celle-ci de «grand reniement», encore moins de «trahison»[3]. Les temps avaient changé, l'homme également, mais sa défiance à l'égard de l'esprit humain restait un trait constant de sa philosophie. Ainsi, avec Mersenne, il acceptait la pertinence du scepticisme, tout en refusant de concéder que ce dernier affectait les découvertes de la science moderne fondées sur des postulats épistémologiques à caractère hypothétique et portant sur des apparences et non sur des choses en soi, découvertes qui, si elles ne nous permettaient pas de comprendre la structure intime de l'ordre des choses naturelles, nous fournissaient néanmoins de quoi agir et prévoir.

Face au scepticisme, restait une troisième alternative, la plus radicale sans doute, qui consistait à le réfuter à partir d'une philosophie nouvelle fondée sur une méthode tout aussi nouvelle. Herbert de Cherbury fut le premier à s'y risquer, dans son *De Veritate* (1624), en proposant une théorie fondée sur l'existence de notions communes naturellement innées permettant de faire correspondre entre elles perceptions sensorielles et choses perçues, notions dont l'existence réelle était garantie par le consentement universel. On le voit, une telle théorie qui fait reposer l'appréhension de la vérité sur le sens commun a pour défaut inéluctable de restreindre en extension le concept même d'humanité. Est homme celui qui est capable de parvenir à de telles notions, ce qui exclut arbitrairement les imbéciles, les fous et les enfants et pose la question du critère de la normalité que Herbert de Cherbury ne résout pas. De plus, cette théorie fait face à des difficultés déjà opposées aux systèmes philosophiques antiques, et notamment au stoïcisme, portant sur le critère même de la certitude. Il faut d'abord prouver que les notions communes ont une existence

[1] À supposer que ce concept de double vérité ait réellement existé. Voir, sur ce point, Étienne Gilson, «La doctrine de la double vérité», *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 51-75.

[2] Notamment dans le *Syntagma* à propos de la nature de l'âme qu'il prétend ne pas pouvoir élucider, et préfère s'en tenir, sur ce point, au probable. Mais il ne doute absolument pas de son existence, ni de celle de Dieu ou du monde extérieur, et voit dans l'ordre naturel l'expression de la Providence divine. Reste que sa dernière philosophie fait toujours l'impasse sur la connaissance de l'essence des êtres.

[3] Ces trois expressions sont utilisées par Pintard, *op. cit.*, p. 501. Voir aussi p. 504 : «[Gassendi] a, de ses propres mains, tué la philosophie libertine que, pendant maintes années, il avait portée en lui».

réelle, ce dont doutent les nouveaux pyrrhoniens, dont le relativisme culturel, inspiré de celui de Montaigne, dissout toute possibilité, au plan moral, d'un consensus partagé sur les notions du juste et de l'injuste. Comment dès lors parler d'universalité ? Et qui pourrait s'en réclamer et de quel droit ? Mais à supposer que ces notions communes existent bel et bien, comment pourrions-nous être sûrs qu'elles nous renseignent adéquatement sur le monde réel ? Bref, ce dont Herbert de Cherbury prétendait parler était cela même qu'il était incapable de prouver. On a vu précédemment ce que pensait Gassendi d'une telle doctrine, Descartes la refusera également, mais pour des raisons autres[1].

Autre réponse, celle de Jean de Silhon, parue deux ans plus tard sous le titre de *Les deux Veritez de Silhon* - ces deux vérités étant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme -, suivie, deux ans plus tard, d'un ouvrage ayant un but similaire intitulé *De l'Immortalité de l'âme*. C'est pour parvenir à prouver ces deux faits que Silhon a senti la nécessité de réfuter le scepticisme, d'abord à partir d'éléments controuvés (impossibilité que penser que tout savoir est impossible sans contredire cette même affirmation, rôle positif du savoir, refus de l'argument des sens trompeurs grâce au recours à la bonté divine et à l'analyse aristotélicienne de leur fonctionnement normal, etc.), puis en ayant recours à une forme particulière de *cogito*. Pour Silhon, il existe un savoir indubitable et ce savoir revient à dire que l'homme, agent actif, ne peut pas ne pas se connaître comme existant. Si, pour toute chose, l'action ne peut précéder l'existence, alors il ne peut y avoir d'agir sans être. Or, comme la pensée est une action, nous ne pouvons pas nous penser existant et ne l'être pas réellement. Dès lors, pour Silhon, nous avons affaire ici à une connaissance indubitable. Malheureusement, cette découverte d'importance ne fut pas exploitée à sa juste valeur par Silhon qui la noya délibérément dans un océan argumentatif guère original. Bref, Silhon manquait de méthode, ce qui ne fut pas le cas de Descartes, seul capable de fournir une réponse d'envergure au scepticisme.

*1°) Descartes ou le renversement du scepticisme*

[1] Descartes, Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, 3 t., Paris, Garnier, 1967, t. II, p. 143-147.

«Avant Descartes, il y avoit eu des Sceptiques, mais qui n'étoient que Sceptiques : Descartes apprit à son siècle l'art de faire naître du Scepticisme la Certitude philosophique»[1]. Cette citation du Père Para du Phanjas exprime assez justement l'ambition cartésienne. Voyant les meilleurs esprits de son siècle, insatisfaits du dogmatisme scolastique, se porter vers le pyrrhonisme[2], Descartes se crut investi de la mission de donner au savoir un fondement inébranlable tout en empruntant les traits du scepticisme[3]. En effet, en poussant le scepticisme à sa limite ultime, en refusant, grâce à l'hypothèse du Dieu trompeur, d'attribuer une quelconque existence aux apparences (τα φαινομενα), existence que les sceptiques eux-mêmes ne remettaient nullement en question[4], Descartes faisait émerger du doute le plus radical l'évidence première dans l'ordre de la découverte (et non dans l'ordre de l'être, car l'existence de Dieu est la pierre de touche sur laquelle repose l'édifice entier de la connaissance), celle du *cogito*. Descartes se croyait alors autorisé à dire qu'il avait «renversé tout le premier ce doute énorme des sceptiques»[5].

Mais ce ne fut pas l'avis de certains (Pierre Petit, le Père Bourdin, Voet et Schook, puis, par la suite, Foucher, Sergeant et Bayle), qui virent dans le cartésianisme une autre forme de scepticisme, voire un approfondissement de celui-ci sous deux volets différents, *ontologique* et *épistémique*[6]. Le

---

[1] Abbé Para Du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles, ou Cours complet de Métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde*, 3 vol., Paris, 1779, vol. I, p. XX.

[2] Cf. *Réponses aux septièmes objections* dans *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (désormais AT), VII, p. 548-549 : «Et ne me dites point que cette secte est à présent abolie : elle est en vigueur autant qu'elle fut jamais ; et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d'esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n'en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celle des sceptiques».

[3] Le recours aux sens trompeurs en est un bel exemple. Voir, à ce propos, l'article de Jean-Pierre Cavaillé, «Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique», *Revue philosophique*, 181, 1, 1991, p. 3-31.

[4] On peut à juste titre se poser la question de savoir si le déni du monde matériel a été une position philosophique précartésienne. Charles McCracken apporte quelques éléments historiques à ce propos, et mentionne Gorgias, Zénon d'Élée, Metrodorus de Chios pour l'Antiquité et al-Ghazali et Nicolas d'Autrecourt pour le Moyen Âge (cf. «Knowledge of the Existence of Body», dans D. Garber and M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. I, p. 624-625). Sur cette question chez d'Autrecourt, cf. J. Lappe, *Die Philosophie des Nicolaus von Autrecourt*, Bonn, 1905, p. 30 ; et sur ce problème en général, cf. M. F. Burnyeat, «Idealism and Greek Philosophy : What Descartes Saw and Berkeley Missed», *Philosophical Review*, 91, 1982, p. 3-40 et L. Groarke, «Descartes' First Meditation : Something Old, Something New, Something Borrowed», *Journal of the History of Philosophy*, 22, 1984, p. 281-301.

[5] René Descartes, *Réponses aux septièmes objections*, AT VII, p. 550. Descartes a bel et bien perçu son entreprise philosophique comme une réponse au scepticisme (cf. *Discours de la méthode*, AT VI, p. 29 et 32 ; Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638, AT II, p. 38-39 ; *La Recherche de la vérité*, AT X, p. 512 et 519-520 ; *Réponses aux septièmes objections*, AT VII, p. 547-550).

[6] C'est la distinction que propose Richard Glauser (*Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, «Philosophie et langage», 1999, p. 9), et que nous conservons.

scepticisme ontologique est la position prise par ceux qui pensent que l'existence des corps extérieurs n'est pas assurée, et qu'elle ne peut l'être ni par l'argumentation rationnelle ni par l'explication sensualiste. Le scepticisme épistémique recouvre la position de ceux qui pensent l'essence des choses inconnaissable et bornent notre connaissance aux qualités secondes que nous en percevons. La philosophie de Descartes se veut pourtant une réponse à ces deux formes de scepticisme[1]. Contre le scepticisme ontologique, Descartes montre que la véracité divine garantit l'existence réelle des choses extérieures ; contre le scepticisme épistémique, il montre que nous pouvons connaître l'essence qui constitue le monde matériel, à savoir l'étendue, la *res extensa*.

«Qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps» sont des faits qui «n'ont jamais été mis en doute par aucun homme de bon sens»[2] ; seulement, pour Descartes, ces évidences sont bien moins assurées que celles qui portent sur l'existence de Dieu, de notre âme ou de nos idées[3]. Car Descartes effectue dans le registre de la certitude, à l'aide du *cogito*, un renversement complet. Ce qui paraissait le plus assuré - l'existence de notre corps, dont plaisir et douleur rappellent sans cesse la présence - devient le moins probable, et ce qui semblait sujet à caution - l'existence d'une âme immatérielle - paraît patent. Cependant, en tant que la connaissance des corps est subordonnée à ce principe métaphysique qu'est la véracité divine, elle peut se voir conférer, tout comme les démonstrations mathématiques, une certitude d'ordre métaphysique, à savoir qu'il est «aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons»[4]. Il n'y a donc pas entre âme et corps, au niveau de la certitude de leur existence, de différence de nature mais seulement de degré, voire d'ordre méthodique (la connaissance de l'âme étant la première vérité à émerger du doute radical). Soit, mais comment expliquer cette autre forme de certitude ? Pour Descartes, les objets agissent bel

---

[1] Selon G. Hunter («Descartes' Apology», *Studies in Religion*, 27, 2, 1998, p. 179-191), Descartes s'oppose également à une troisième forme de scepticisme, à savoir le scepticisme religieux.

[2] *Abrégé des Six Méditations*, AT IX, p. 12.

[3] Fait intéressant à noter, le problème de l'existence des idées ne se pose pas chez Descartes, alors que celui de l'existence des corps, qui pourtant ont un rapport causal à l'égard des idées, a lieu d'être. Cela est sans doute dû au fait que, chez Descartes, la connaissance des idées - et notamment celle, innée, de Dieu - conditionne la connaissance de l'existence des choses extérieures.

[4] *Principes de la philosophie*, quatrième partie, art. 206 (AT IX, p. 324). Sur la notion de certitude chez Descartes, voir le final de la quatrième partie des *Principes de la philosophie*, où sont distinguées certitude métaphysique et certitude morale.

et bien sur notre sensibilité et s'imposent à notre volonté[1] mais, comme il le conçoit lui-même, nous pourrions rêver ce que nous croyons percevoir ou bien Dieu pourrait être cause de ces perceptions que nous croyons recevoir du monde extérieur qui nous environne. L'argument du rêve est balayé du revers de la main car les impressions de la veille s'en distinguent radicalement (elles sont plus vives et plus distinctes) ; celui du Dieu trompeur l'est également car la malice est contraire à la nature divine puisqu'elle est une marque d'imperfection. Dès lors, «nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles»[2]. Seulement nous sommes avant tout un moi spirituel, une âme qui «est entièrement et véritablement distincte de [notre] corps, et [qui] peut être ou exister sans lui»[3]. Comment passer de l'existence de l'âme à celle du corps ? Simplement en reconnaissant qu'attribuer les sensations qui nous affectent à autre chose qu'aux objets du monde extérieur reviendrait à soupçonner Dieu de tromperie. En effet, en donnant à l'homme une faculté (la sensibilité corporelle) ayant un rapport direct avec le monde, Dieu serait doué de malignité s'il faisait en sorte que les sensations perçues, qui s'imposent à l'homme sans qu'il puisse les éviter, ne renvoient pas à une cause corporelle extérieure mais à lui-même. Or, n'ayant pas pour attribut la malignité, Dieu ne saurait vouloir nous tromper, ce qui revient à dire que les sensations qui affectent notre corps proviennent bien de choses extérieures à lui ; «et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent»[4]. Le même argument qui prouve l'existence des corps extérieurs vaut pour notre propre corps et pour son rapport à notre âme. Éprouver plaisir et douleur, c'est comprendre l'union réelle qui unit deux substances différentes, qui composent un seul tout. Le scepticisme est donc réfuté à partir d'une forme très particulière de théodicée et un savoir, qui plus est un savoir certain, est désormais possible à l'égard non seulement de l'âme ou de Dieu, mais également à l'égard du monde environnant et de l'essence même des choses le constituant. Une fois l'existence des corps

[1] Cf. *Sixième Méditation*, AT IX, p. 59-60.
[2] *Principes de la philosophie*, seconde partie, art. 1 (AT IX, p. 147).
[3] *Sixième Méditation*, AT IX, p. 62.
[4] *Ibid.*, p. 63.

extérieurs démontrée, Descartes s'attache à expliquer leurs effets sur notre propre corps, à travers la sensation, puis sur nos idées, sans voir que le passage d'une thèse à l'autre doit être justifié[1]. Ce faisant, Descartes ne va pourtant pas jusqu'à dire que l'effet perçu nous renseigne sur la cause qui le produit, comme le montre l'exemple de la perception des couleurs donné dans l'article 70 de la première partie des *Principes*[2], mais simplement que les qualités sensibles qui en proviennent n'appartiennent réellement qu'à l'âme qui les perçoit et non à la substance corporelle qui les émet. Ainsi, sans correspondre à ce que nous en percevons, les objets agissent bel et bien sur nous et leur existence n'en est pas moins assurée même si nous ne pouvons la saisir par les sens mais seulement en comprendre l'essence par l'entendement[3]. Le scepticisme dépassé, l'existence du monde extérieur démontrée, la physique devenait possible - du moins Descartes le pensait-il, ainsi que ses disciples les plus fidèles, tels Pierre Sylvain Régis ou François Bayle[4].

*2°) L'héritage cartésien, nouvelle forme de scepticisme ?*

Dès la parution de ce qui se donnait pour être la réponse irréfutable au scepticisme, les ouvrages de Descartes furent interprétés par certains comme un approfondissement du pyrrhonisme, ce qui était le meilleur moyen de les disqualifier[5]. Mais les sectateurs de Descartes allaient aussi apporter leur contribution involontaire à la chute du cartésianisme, même s'ils tâchèrent pourtant de le présenter comme un système dogmatique conséquent afin de réfuter tous ceux qui cherchaient à y

---

[1] En effet, l'existence des corps extérieurs n'implique pas automatiquement que ce soit eux qui agissent sur nos sens, distinction que Malebranche a bien perçue.

[2] «Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment fort clair et manifeste qu'on nomme le sentiment des couleurs» (AT IX, p. 57).

[3] La position de Burthogge est assez proche, qui postule une différence entre les *Apparitions of Things* et les *external and real Existences*, tout en concédant que les choses extérieures agissent bel et bien sur nous bien que nous ne puissions pas nous les représenter en elles-mêmes (point sur lequel il diffère de Descartes), mais selon des *modi concipiendi* qui nous permettent de conclure que nos représentations ont un certain fondement dans la réalité extérieure (cf. *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits*, London, 1694, p. 62-70).

[4] Thomas M. Lennon et Patricia Ann Easton ont fourni récemment une nouvelle édition de la traduction anglaise parue en 1670 du *Systema Generale Philosophiae Cartesianae* (1669) de François Bayle dans *The Cartesian Empiricism of François Bayle*, New York & London, Garland, 1992. Raymond Naves trace un portrait de François Bayle quelque peu différent, plus pyrrhonien et sensualiste que cartésien («Un médecin philosophe au XVIIe siècle : François Bayle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 46, 1939, p. 201-210).

[5] C'est là l'interprétation qu'en firent Pierre Petit et le père Bourdin en France, et Voet et Schoock aux Pays-Bas, en vue de nuire au cartésianisme qui menaçait leurs acquis (cf. Popkin, *op. cit.*, chap. X, p. 251-258).

lire une forme nouvelle de scepticisme.

Le problème laissé par Descartes à ses successeurs était celui de l'explication des effets réciproques de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, effets jugés impossibles au plan théorique (ces deux substances étant ontologiquement distinctes) et pourtant réels au plan pratique (l'action de l'un sur l'autre étant un fait évident). La résolution de cette difficulté pouvait être à l'avantage de l'esprit (pour la thèse occasionnaliste, où le corps n'a pas d'action causale réelle), à l'avantage du corps (dans le cas du matérialisme, où l'esprit n'est qu'un effet de la matière, seule substance agissante dans l'ordre naturel) ou bien en faveur d'une neutralité ontologique (le parallélisme des attributs spinoziste ou l'harmonie préétablie leibnizienne en sont deux exemples). Pour les disciples de Descartes, en général partisans d'une stricte dualité substantielle, l'existence du monde, en tant que lieu des corps vus comme source de nos sensations, restait tout aussi problématique que celle de notre propre corps. De même, en retirant de l'ordre du vivant toute notion d'âme, Descartes posait la question de la différence de nature (et non plus de degré) entre l'homme et l'animal et tranchait en faveur d'une vision des animaux-machines qui, tôt ou tard, pourrait s'appliquer à l'homme lui-même. Par un même procédé, il réduisait le monde réel à la seule étendue et bannissait à jamais la notion d'âme du monde. Comme l'exprime justement Heikki Kirkinen, «Descartes fait donc une séparation nette entre la vie et l'âme. La vie peut être un processus mécanique entièrement dépourvu d'âme»[1]. De là le problème de l'âme des bêtes[2], qui va monopoliser le débat intellectuel jusqu'au milieu du XVIIIe siècle et mobiliser les premiers grands défenseurs des animaux (La Fontaine, Boileau, Scudéry, Mme de Sévigné, Mme Deshoulières), et qui sera pour une grande part responsable de la chute du cartésianisme. De là aussi un autre problème, qui nous occupe plus

[1] Heikki Kirkinen, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960, p. 57.

[2] Cf. G. Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, 1933 ; H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1936 ; A. G. A. Balz, «Cartesian Doctrine and the Animal Soul. An Incident in the Formation of the Modern Philosophical Tradition», *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1951, p. 106-157 ; J. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, p. 265-294 ; L. Cohen Rosenfield, *Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, 1941 ; et le numéro spécial de la revue *Corpus* (16/17, 1991) consacré à cette question. Voir également *L'âme matérielle*, manuscrit anonyme des années 1720-1730 réédité par Alain Niderst en 1969 (Rouen, Publications de l'Université de Rouen), qui s'inspire des grands courants anti-spiritualistes de la fin du XVIIe siècle et du début du XVIIIe siècle, ce qui permet d'en retracer les sources et d'en comprendre la portée.

spécialement, celui de l'existence du monde extérieur, qu'on peut difficilement résoudre dans le cadre d'un dualisme radical.

Regius fut le premier à voir, dès 1647, dans son fameux placard, que le problème de l'existence des corps extérieurs restait entier parce que la distinction entre perceptions réelles et perceptions imaginaires lui semblait impossible à conceptualiser à partir des principes cartésiens. D'où il concluait, bien avant Malebranche et pour d'autres raisons, que seule la Révélation pouvait nous assurer de leur existence réelle[1] - réponse qui ne pouvait satisfaire Descartes, persuadé que la foi n'avait pas à être mobilisée dans une question où la raison avait toute compétence. En 1654, dans sa *Philosophia Naturalis* parue à Amsterdam, Regius qualifie de probable mais non de certaine l'existence des corps extérieurs en remettant en cause l'argumentation cartésienne. Pour Regius, l'existence d'un être parfait ne garantit en rien celle des corps. En effet, Dieu peut avoir de bonnes raisons de nous tromper[2] (pour notre bien, ou pour nous punir de nos péchés). Et même si Dieu n'était pas trompeur, une fois admise l'inexistence des corps extérieurs, il ne nous tromperait pas s'il produisait en nous des sensations semblant renvoyer *nécessairement* à des causes extérieures à nous. Mais nous sommes libres de refuser ce que nos sens nous font percevoir et, comme nous savons que ce n'est pas le soleil qui tourne mais la terre malgré ce que nous percevons, nous pouvons très bien nous persuader que ce ne sont pas les corps qui nous affectent mais Dieu seul.

Autre allusion à ce problème, quoique moins connue, celle du polygraphe Jacques du Roure, qui consacre l'intégralité du chapitre second de la première partie de sa *Physique expliquée* à cette question. Conscient que pour établir une physique cohérente «la première vérité que nous devons établir [est] que les Corps existent», du Roure prétend réfuter ces philosophes qui pensent que nous vivons «dans une perpetuele illusion & comme da[n]s une Comedie où l'on ne verroit que de faux

---

[1] Dans l'impossibilité de tracer une démarcation entre songe et veille, nous ne voyons pas vraiment comment Regius prétendait distinguer un texte révélé qui aurait été *réel* d'un texte révélé simplement *rêvé*. Sur la foi comme solution du doute à propos du monde, voir le § 9 de son *Explication de l'esprit humain* : «En vertu d'une égale possibilité qui appartient à l'esprit, d'être affecté par de l'imaginaire et par du vrai, un doute naturel nous fait suspecter si nous percevons bien réellement aucun corps. Mais c'est enfin la révélation, dans l'Écriture, qui lève ce doute, car il est indubitable que Dieu a créé le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent». Voir aussi *Philosophie naturelle*, liv. V, chap. I : «en dehors de la révélation divine, il n'y a nulle certitude apodictique des choses existantes hors de notre esprit - mais seulement morale ou probable et vraisemblable».

[2] Objection déjà faite par le passé aux *Méditations* cartésiennes, et reprise par la suite par Malebranche et Leibniz.

visages»[1]. Pour ce faire, il passe en revue les différents arguments habituellement proposés en faveur de l'existence des corps extérieurs et en fournit une critique originale. Contre ceux qui disent que la nature nous garantit de l'existence des corps par une inclination naturelle puissante, il rappelle que la nature nous porte également au vice et à la vertu, et qu'elle pourrait donc prêcher et le vrai et le faux, ce qui lui dénie, sur ce point, toute normativité. À l'encontre de ceux qui prouvent l'existence des corps par les affections qui naissent en nous sans que nous le souhaitions, du Roure propose trois contre-exemples : (1) nous sommes également affectés sans que nous le voulions dans notre sommeil, ce qui ne garantit pourtant pas l'existence extérieure des objets de nos rêves ; (2) Dieu peut produire en nous l'idée des corps sans que ceux-ci existent réellement ; (3) en admettant même que les corps nous affectent, l'idée qu'ils produisent en nous ne correspond nullement à ce qu'ils sont réellement et ils nous restent donc inconnaissables. Pour résoudre ce problème, du Roure propose une solution qui est pur plagiat de celle de Descartes, celle du Dieu vérace, garant de l'existence d'un monde externe à nous et qui nous affecte bel et bien[2].

Géraud de Cordemoy, disciple de Descartes s'il en est (exception faite de son acceptation, en physique, de l'atomisme), s'aligne sur la position de Regius. Montrant, contre le sens commun, que l'existence de l'âme est évidente puisque le *cogito* nous interdit d'en douter, il ajoute que celle des corps repose sur la foi que nous accordons à leur existence. Là encore, comme chez Regius ou du Roure, la thématique rêve/réalité permet à Cordemoy de disqualifier l'existence certaine du monde extérieur, et l'impossibilité de trouver un critère permettant de distinguer ces deux ordres lui paraît démontrer toute la faiblesse du sens commun qui fait de l'existence des corps une vérité d'un ordre supérieur à celle de l'existence de l'âme. D'où sa conclusion, fort proche de celle de Regius, qui fait de la Révélation le seul critère permettant de croire avec certitude à l'existence tant des esprits que des corps[3].

---

[1] Jacques du Roure, *La physique expliquée suivant le sentiment des anciens et nouveaux philosophes. & principalement de Descartes*, Paris, chez l'Auteur, 1653, p. 18.

[2] Même idée, douze ans plus tard, dans son *Abregé de la vraye philosophie* (Paris, chez l'Auteur, 1665) où du Roure écrit qu'il «y a des choses Corporelles. Car l'experience que nous en avons, & que nous en avons quelquefois malgré nous, n'ét [sic] pas une connoissance ou une image de rien. Et, elle ét [sic] en sorte évidente & manifeste, que nulle autre ne la peut ou confirmer, ou moins encore détruire» (p. 111).

[3] Cordemoy, *Le discernement du corps et de l'âme*, Paris, Florentin Lambert, 1666, p. 145 : «Pour le corps, je diray que j'en ay un, parce qu'encore que cela ne me soit pas évident par la lumiere naturelle, il me suffit de la foy

Le problème ne pouvait qu'être plus délicat à résoudre pour les partisans d'une théorie occasionnaliste, tel Geulincx. Il est le premier à tenter de mener le cartésianisme à son terme en refusant, à partir d'un dualisme ontologique radical, toute liberté de la volonté, entendue comme libre arbitre[1]. Reprenant la méthode cartésienne, il fait reposer son système sur un *cogito* issu d'un processus dubitatif radical qui lui permet d'énoncer le principe sur lequel il bâtit toute sa philosophie : «*Il est impossible qu'on fasse une chose si on ignore comment elle se fait*» (*Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat*)[2]. Ce principe a plusieurs conséquences capitales : (1) le monde extérieur, n'ayant nulle conscience des effets qu'il produit, ne saurait en être la vraie cause ; (2) il y a donc une cause extérieure au monde qui nous rend sensibles les objets extérieurs ; (3) cette cause sait comment les choses nous affectent car elles les a créées selon sa propre volonté, c'est Dieu ; (4) Dieu étant seule vraie cause, les rapports entre âme et corps lui sont soumis et n'existent que grâce à lui (le fait que nous ne puissions pas être conscients de la globalité du processus de notre action implique également une telle conclusion selon le grand principe de Geulincx qui veut qu'une chose n'agisse que si elle connaît entièrement et intuitivement toutes les composantes de son action). L'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme dépend donc de Dieu qui les a constitués de telle sorte qu'à la volonté de l'âme réponde un mouvement du corps et aux perceptions du corps une idée de l'entendement (Geulincx est, sur ce point, bien proche de Leibniz, allant même jusqu'à employer la métaphore des deux horloges). Si Dieu agit quand nous voulons et percevons actuellement, c'est néanmoins selon des règles établies à l'avance. D'où l'idée d'occasionnalisme, puisque les êtres créés (matériels et spirituels) ne sont que des occasions à travers lesquelles la véritable cause se manifeste.

---

pour m'empecher d'en douter».

[1] L'occasionalisme est une position philosophique tentante en cette fin de XVIIe siècle. Louis de La Forge, dans son *Traité de l'âme humaine* de 1661 avait formulé quelques années avant Geulincx l'hypothèse occasionnaliste mais sans pour autant nier tout libre arbitre ; même chose chez Cordemoy dans un texte peu connu («Que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans nos actions, sans nous oster la liberté», dans *Divers traitez de metaphysique, d'histoire, et de politique*, Paris, Coignard, 1691, p. 16-26). Chez Clauberg (*De conjonctione corporis et animae in homine*) la même idée est exprimée mais elle n'est pas impliquée dans les rapports entre âme et corps. Daniel Garber s'est intéressé à un possible occasionalisme cartésien («How God Causes Motion : Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism», *Journal of Philosophy*, 84, 1987, p. 567-580) et Bernard Rousset a tenté d'établir tout récemment une filiation réelle entre Geulincx et Spinoza (*Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, «Histoire de la philosophie», 1999).

[2] Victor Vander Haeghen, *Geulincx. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, Hoste, 1886, p. 52-53.

Geulincx part d'un doute volontaire, et remet en question les acquis des sens et de l'entendement. Pourtant, il n'est à aucun moment sceptique[1] car ce doute a pour fonction de parvenir à une connaissance certaine et non de suspendre son jugement. Cette connaissance certaine, c'est celle du *cogito*, qui sert de fondement à l'entreprise métaphysique. Comme chez Descartes, la connaissance des corps extérieurs est méthodologiquement seconde ; comme chez Descartes, elle s'annonce définitive[2]. Contre Descartes, Geulinx voit plus dans le *cogito* qu'une équivalence entre pensée et être. Penser, c'est à fois se reconnaître comme pensant mais également découvrir en sa pensée des cogitations qui ne dépendent pas de nous : «Je pense, mais mes pensées en fait ne dépendent pas de moi : elles paraissent et disparaissent, s'offrent et s'évanouissent sans que j'y puisse rien»[3]. Et ces pensées viennent du corps, sans lequel le monde extérieur me resterait inconnu. Chez Geulincx donc, le *cogito*, dès sa première formulation, implique l'union de l'âme et du corps. Le corps, siège des impressions reçues de l'extérieur, est pure réceptivité. Et ces impressions reçues, dont nous ne saurions être la cause[4] (l'argument du rêve est ainsi balayé), renvoient à celui qui les connaît parce qu'il les a produites dans le but de nous découvrir la preuve de sa puissance. Dieu seul est vraie cause parce que lui seul connaît réellement. D'où, chez Geulincx, une éthique du renoncement et de l'abandon qui est notre seule liberté dans un monde nécessaire de part en part car, comme l'écrit Geulincx, «le fruit de l'obéissance est la Liberté»[5].

---

[1] Geulincx aime à employer la logique contre les sceptiques et utiliser le dilemme, à savoir une démonstration négative directe, pour les réfuter. S'il existe des propositions «falsifiantes» (leur fausseté résultant de leur vérité supposée, par exemple «toute règle comporte une exception»), il doit exister également des propositions «vérifiantes» qui seraient à elles-mêmes leur propre vérité, vérité qui résulterait de leur fausseté supposée («il y a une proposition qui est vraie»). Cette proposition étant toujours vraie (qu'on la nie ou l'accepte), Geulincx en conclut que l'entendement ne crée pas la vérité mais qu'il la reçoit et que les sceptiques n'ont d'autre choix que de s'y soumettre. Malgré tout, les motifs du scepticisme restent valables car les sens nous trompent parfois et l'entendement, qui rectifie ces erreurs des sens mais qui est aussi à lui-même sa propre norme, peut nous tromper doublement car il n'y a pas, dans ce cas, de faculté supérieure garantissant ses évidences.

[2] Geulincx, *Ann. in Principia*, rem. sur l'article 1 de la 2ème partie : «C'est d'abord (...) l'existence de notre propre esprit, de Dieu, des choses spirituelles, que l'on découvre en procédant de la sorte [en philosophant 'selon l'ordre'] ; les choses matérielles et leur existence ne se font connaître qu'après et par un enchaînement de pensées (*per discursum*) qui ne le cède en rien au premier par la certitude et l'évidence (*etsi non minus certum ac evidentem*), s'il n'en a pas toute la simplicité (*non ita expeditum*)» (cité par Alain de Lattre, *L'occasionnalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, Paris, Les Éditions de Minuit, «Le sens commun», 1967, p. 208).

[3] Alain de Lattre, *Arnold Geulincx*, Paris, Seghers, «Philosophes de tous les temps», 1970, p. 38. Aubert de Versé adopte une même attitude, quoique fondée sur d'autres principes, dans *L'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on refute les fondemens de son Atheisme*, Amsterdam, Jean Crelle, 1685, p. 129-130.

[4] En effet, selon le principe vu précédemment, nul n'est cause de ce dont il ignore comment cela s'est fait.

[5] Cité par Alain de Lattre, *Arnold Geulincx*, p. 183.

Chez Malebranche, autre penseur de l'occasionnalisme, la question de l'existence des corps ne saurait être résolue cette fois à partir d'une définition nominale du *cogito*. Bien que connaissant certainement l'œuvre de Geulincx - il possédait dans sa bibliothèque les *Quaestiones quodlibeticae* de 1652[1] - sa conception de l'occasionnalisme est tout autre. Mais c'est que Malebranche accorde beaucoup moins d'importance au témoignage des sens que Geulincx : «Ce sont uniquement nos sensations, que Malebranche appelle parfois (improprement) des idées obscures et confuses, qui nous incitent à croire que les corps existent. Or, les sens, dont la valeur n'est que biologique, ne sont pas là pour nous apprendre la vérité. Et c'est pourquoi Dieu ne serait pas trompeur, si les corps n'existaient pas, car alors nous ne serions abusés que par les sens, qui nous abusent toujours, et non par l'entendement, exclusivement orienté vers les essences»[2].

Dès la *Recherche de la vérité*, le problème de l'existence des corps extérieurs se pose dans toute son ampleur. Le chapitre X du livre I nous apprend ainsi qu'«il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, & l'éxistence de la chose que cette idée représente ; & ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment»[3]. De plus, l'épistémologie de l'Oratorien, contrairement à celle de Descartes, n'a nul besoin de la matière qui, d'une part, est inerte, et qui, d'autre part, n'a aucun effet réel dans l'ordre perceptif. Cependant, pour Malebranche, les choses extérieures existent bel et bien, «quoiqu'il soit tres-difficile de le prouver *démonstrativement*»[4]. C'est le VIe Éclaircissement qui tranchera la question sur ce point, dans une perspective assez éloignée de celle choisie par Descartes puisqu'il montrera qu'il n'existe aucun rapport nécessaire entre esprit percevant et chose perçue étant donné que le corps ne peut agir sur l'esprit ni être vu par lui. En effet, la théorie épistémologique de

---

[1] C'est ce que nous apprend Henri Gouhier dans *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 69. À noter que cet ouvrage ne contient pas le grand principe de la métaphysique de Geulincx et que la *Recherche de la vérité* sera publiée avant les œuvres majeures de ce dernier. Les deux systèmes occasionnalistes de Malebranche et Geulincx se sont donc élaborés indépendamment l'un de l'autre.

[2] Lewis Robinson, «Le *Cogito* cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne», *Revue philosophique*, 1937, p. 313.

[3] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, liv. I, chap. X, dans A. Robinet (dir.), *Œuvres de Malebranche*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», t. I, p. 121 (toutes nos références à l'œuvre de Malebranche renverront à cette édition). Le chapitre VI de la IIe partie du livre VI ajoutera l'exemple du membre fantôme et reprendra l'exemple du malin génie (*Œuvres de Malebranche*, t. II, p. 371).

[4] *Œuvres de Malebranche*, t. I, p. 122. C'est nous qui soulignons (ce terme n'a été ajouté qu'à partir de la quatrième édition de 1678).

Malebranche stipule que c'est de Dieu que l'esprit reçoit ses idées, non des objets extérieurs. Les corps n'ont pas d'activité propre qui nous permette de les appréhender, ils sont perçus dans l'étendue intelligible, à savoir l'idée divine archétypale selon laquelle ils ont été créés. Il n'y a d'action efficace que divine.

Le premier constat que pose Malebranche se fonde sur la distinction entre connaissance des idées et connaissance des corps. Parce que nous sommes avant tout des êtres rationnels, notre véritable identité est du côté de l'esprit et non du corps[1]. S'appuyer sur les perceptions sensibles pour prouver leur existence, comme le fait l'homme du commun, est méthodologiquement inadéquat car la raison seule est apte à rendre compte de l'essence des choses. Les raisons de disqualifier les sens comme lieu de la connaissance sont nombreuses et s'ordonnent ainsi :

1) (1) les sens sont souvent trompeurs, comment leur accorder une quelconque créance ? ;

2) (2) les sens ne nous renseignent pas sur ce qu'est la chose en soi mais simplement sur ce que nous en percevons, et cette perception qualitative est sentie par l'âme et n'existe pas en dehors d'elle (la perception, pour Malebranche, se réduit à une modification occasionnelle de l'âme causée par l'efficace de l'idée d'un corps et ne suppose pas l'existence réelle de ce corps) ;

3) (3) le sentiment dans notre corps propre de la douleur, sentiment le plus vif de tous, peut nous tromper (cas du membre perdu qui continue à faire souffrir sans pour autant exister) ;

(4) la folie de certains hommes qui se sont imaginés autres qu'ils sont peut-être une tendance naturelle de l'espèce humaine qui se croirait corporelle sans l'être. Or, la folie, pour Malebranche, n'est qu'une question de relativité - si collectivement nous nous pensions sans corps, l'individu qui, au contraire, penserait être charnel, passerait pour fou.

Et Malebranche de conclure provisoirement : «Qu'est-ce donc qu'on est obligé de penser de tout ceci ? Que ce n'est point le corps qui instruit la raison ; que la partie même à laquelle l'âme est immédiatement unie, n'est ni visible ni intelligible par elle-même ; que notre corps ni ceux

[1] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VIe Éclaircissement, dans *Œuvres de Malebranche*, t. III, p. 54-55 : «L'union de leur esprit [celui des hommes] avec Dieu, & celle de leur volonté avec la sienne, je veux dire avec la loi éternelle, ou avec l'ordre immuable, est une union immédiate, directe & nécessaire ; & l'union qu'ils ont avec les objets sensibles, n'étant établie que pour la conservation de leur santé & de leur vie, elle ne leur fait connoître ces objets que selon le rapport qu'ils ont à ce dessein».

d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de notre esprit ; que nous ne pouvons apprendre de notre cerveau s'il existe actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainsi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence supérieure qui seule est capable d'agir en nous ; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous représente effectivement des corps hors de nous, sans nous donner la moindre idée de notre cerveau ; quoique les mouvemens qui se produisent dans notre cerveau, lui soient une occasion de nous découvrir ces corps»[1].

Soit, mais quelle nécessité y a-t-il que cette intelligence supérieure ait besoin des corps extérieurs pour faire naître en nous des idées ? Et en quoi cette perception diffère-t-elle des mouvements qui naissent dans notre cerveau à l'occasion du rêve ou du délire ? Et comment des corps, incapables par eux-mêmes du moindre mouvement, pourraient-ils parvenir à en créer dans le cerveau humain ? Enfin, est-ce vraiment le cerveau qui est le lieu des idées ou bien l'esprit ? Toutes ces difficultés ne peuvent se résoudre que si nous sommes à même d'expliquer le processus de la connaissance, et donc de comprendre comment Dieu agit en nous. Certes, Dieu n'est point trompeur, mais cela suffit-il, comme le pensait Descartes, à poser dans l'existence le monde corporel ? Non, répond Malebranche, pour qui «l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée»[2], *more geometrico*. Ce que Descartes n'a pas vu, c'est qu'affirmer que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur ne suffit pas, il faut également montrer qu'il est également créateur. Or, pour prouver cela, il faudrait que le rapport de Dieu au monde fût un rapport nécessaire[3]. Mais en distinguant entendement et volonté en Dieu, Malebranche nous laisse à penser que Dieu aurait pu concevoir le monde à partir des idées contenues dans son entendement, sans

---

[1] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VIe Éclaircissement, dans *Œuvres de Malebranche*, t. III, p. 58-59.

[2] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VIe Éclaircissement, dans *Œuvres de Malebranche*, t. III, p. 60. En effet, si Descartes a proposé les preuves les meilleures de l'existence des corps, il n'en a pas pour autant fourni de démonstration concluante, c'est-à-dire *géométrique* (ajout de l'édition 1712, la dernière parue du vivant de Malebranche).

[3] Un passage des *Réponses aux secondes objections* laisse supposer que Dieu a créé tous les possibles : «nous avons en nous l'idée d'une puissance si grande, que, par celui-là seul en qui elle se retrouve, non seulement le ciel et la terre, etc., doivent avoir été créés, mais aussi toutes les autres choses que nous connaissons comme possibles» (AT IX, p. 131). Alquié (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1967, t. II, p. 597) a beau jeu d'opposer le latin (*fieri possint*) à la traduction de Clerselier pour éviter ici l'accusation de spinozisme. Il est vrai que le texte de la *Méditation quatrième* (AT IX, 44) est moins catégorique mais il lie encore toute-puissance divine et existence mondaine.

pour autant le créer car l'acte de création est un acte volontaire et donc libre[1]. La seule démonstration réelle, celle qui conclut de l'essence de Dieu à son existence nécessaire, ne peut être étendue jusqu'à impliquer dans l'essence de l'être nécessaire celle de création puisque Dieu aurait tout aussi bien pu ne pas créer (il n'y a donc nul rapport nécessaire entre le Créateur et les créatures, l'acte de création est un acte libre et non nécessité).

Ainsi, si l'existence du monde extérieur est fortement probable, elle n'est pas pour autant certaine comme l'assure Descartes[2]. Malebranche souhaiterait pouvoir ne pas se contenter ici d'une certitude morale, mais il se doit néanmoins de concéder que toute démonstration métaphysique est impossible. Nous n'avons qu'une forte inclination en faveur de cette existence et nous devons nous en contenter. Nous sommes sûrs de l'existence de nos idées, mais non du fondement objectif de celles-ci. Malebranche est ici très proche de Geulincx pour qui Dieu a fait deux mondes : celui qui existe en soi dont l'étendue est la seule réalité, l'autre qui existe pour nous et qui est constitué de modifications sensibles de cette même étendue. De l'un à l'autre, nulle nécessité ontologique, mais seulement un sentiment fort qui ne saurait être gage de certitude absolue. Bref, «c'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la nécessité de croire comme font les démonstrations Mathematiques»[3].

Si rien ne nous prouve que les corps n'existent pas, rien non plus ne nous dit le contraire. À l'inverse, le sentiment que nous avons de croire que les qualités secondes que l'âme perçoit sont causées par un objet extérieur est d'une grande force mais nous pouvons, car nous sommes libres sur ce chapitre, ne pas y souscrire, un peu comme la volonté de la *Quatrième Médiation* cartésienne peut se permettre de refuser l'évidence. Si toute démonstration est incapable de nous faire passer de

---

[1] On voit comment, dans un système non créationniste (tel celui de Spinoza), le problème de l'existence des corps extérieurs n'a nulle pertinence, l'étendue étant un attribut de la substance et les corps des modifications de celui-ci.

[2] Emmanuel Faye fait à ce sujet une analogie intéressante entre le problème de l'éternité du monde chez Saint Thomas (qui indique que les arguments d'Aristote à ce sujet ne sont que probables) et celui de l'existence du monde extérieur chez Malebranche. Cf. «Arnauld et l'existence des corps : la controverse avec Malebranche et l'argument du langage», *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 2000, p. 413-429.

[3] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VIe Éclaircissement, dans *Œuvres de Malebranche*, t. III, p. 64.

la possibilité de l'existence des corps à la certitude de cette même existence, c'est la foi qui viendra trancher ce nœud gordien que la raison ne peut défaire. «Certainement il n'y a que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a des corps»[1]. Mais Malebranche voit bien en quoi cette explication par la foi pèche puisqu'elle est circulaire : la foi prouve l'existence de corps qui sont eux-mêmes nécessaires à la foi (le texte révélé, les prophètes, les apôtres, les miracles, etc.). Comment passer des apparences que nous en prenons à leur existence pleine et entière ? Malebranche résout l'aporie en montrant que les apparences proviennent de Dieu, que Dieu n'est pas trompeur, et que dès lors ces apparences renvoient à des choses réelles, révélées par le texte sacré. Ainsi, «il y a des corps : cela est démontré en toute rigueur, *la Foi supposée*»[2].

Cette solution malebranchiste au problème de l'existence des choses extérieures n'est pas du goût d'Arnauld qui la combat dans le chapitre XXVIII des *Vraies et fausses idées*. Arnauld développe quatre réflexions destinées à montrer la vacuité de l'explication malebranchiste pour en revenir à la thèse cartésienne développée dans les *Méditations*.

Première réflexion, qui touche au cœur du système malebranchiste : si la seule démonstration possible est celle de l'être nécessaire et que le reste de nos connaissances s'appuie sur le recours à la foi, alors la théorie des causes occasionnelles, en soi indémontrable et ne reposant pas sur l'Écriture, est invérifiable. Pour faire court, l'occasionnalisme est sans fondement aucun. De plus, s'il n'y a pas de rapport nécessaire entre le Créateur et ses créatures, on ne voit pas pourquoi le système des volontés générales serait le seul possible et donc le seul existant.

La seconde réflexion se déploie en huit arguments différents et repose sur le principe d'un Dieu vérace : (1) la parole est signe tant de notre corps que de celui d'autrui ; de notre corps, car penser implique le langage, de celui d'autrui car la parole rompt le solipsisme puisqu'elle s'adresse à d'autres que nous ; on peut dès lors conclure que «Dieu n'étant point trompeur, il faut nécessairement que j'aie un corps, et qu'il y ait d'autres hommes semblables à moi, et qui joignent

---

[1] *Ibid.*

[2] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIe Entretien, art. VIII, dans *Œuvres de Malebranche*, t. XII-XIII, p. 143 (c'est nous qui soulignons). Tout le VIe Entretien roule sur le problème de l'existence des corps. L'article de Godfrey Vesey («Malebranche, Arnauld and Berkeley on the Imperceptibility of Outer Objects», dans S. Brown (ed.), *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, Assen/Maastrich, Van Gorcen, 1991, p. 109-115) n'apporte rien de nouveau sur la question.

comme moi leurs pensées à des sons pour me les faire connaître»[1] ; (2) la diversité des langues prêche en faveur de l'existence de cultures différentes incarnées par des hommes réellement existants ; (3) la parole de l'athée, qui ne provient pas du croyant puisqu'il l'a en horreur, renvoie ou à Dieu (ce qui est absurde) ou à un autre homme existant ; (4) l'écriture, dont l'invention n'est pas nôtre et qui est de l'ordre de l'acquis suppose d'autres esprits que le mien ; une réponse à une lettre que nous avons envoyée par le passé suppose la même chose à moins que Dieu ne soit trompeur (ce qui est refusé par le principe du Dieu véracе[2]) ; (5) la littérature, qui n'a pu être produite par nous, doit l'avoir été ou par Dieu (et dans ce cas tous les livres diraient le vrai puisqu'ils sont de Dieu, ce qui est absurde car certains se contredisent, mais aussi le faux puisque ce qu'ils évoquent n'aurait jamais existé) ou par des auteurs passés et présents ; (6) même argument que (3), mais qui mentionne cette fois des livres athées ou immoraux (les poètes païens) et qui pose un dilemme identique : soit Dieu en est l'auteur (ce qui n'a pas de sens), soit on doit postuler l'existence d'écrivains pouvant en rendre compte ; (7) l'existence de sentiments vifs (douleur, plaisir, faim, soif) implique l'existence de notre corps, car pourquoi nous faire croire que nous brûlons si nous sommes purs esprits ? Ce serait à la fois inutile et indigne de Dieu ; (8) il en va de même pour les autres sensations (lumière, couleur, sons, odeurs, saveurs, chaleur, froideur) qui, si elles étaient perçues sans être, supposeraient une malignité en Dieu.

La troisième réflexion s'en prend à l'objection même que Malebranche s'était faite et y voit un cercle vicieux aporétique[3]. En effet, supposer la foi pour démontrer l'existence de corps qui eux-mêmes permettent la foi paraît être une opération quelque peu circulaire. De plus, faire intervenir les apparences de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte et de miracles et dire ensuite que, Dieu n'étant

---

[1] Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, dans *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, éd. Jules Simon, Paris, Adolphe Delahays, 1843, p. 255.

[2] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, p. 257 : «Si l'une et l'autre, c'est-à-dire la lettre et la réponse, n'avaient été que des imaginations, que Dieu aurait mises dans mon esprit immédiatement par lui-même, pourrait-on douter qu'il n'eût pris plaisir à me tromper ? Or, il faudrait bien que cela fût, s'il n'y avait que Dieu et mon esprit ; donc cette hypothèse, enfermant tant de choses indignes de Dieu, doit être rejetée comme impossible».

[3] Cette dénonciation d'une circularité logique sera reprise par Régis dans son *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphisique, la physique et la morale*, Lyon, Denys Thierry, 1690, vol. I, p. 75 : «En voulant m'assurer de l'existence de l'étendue par la foy, je tombois nécessairement dans un cercle, qui faisoit que je prouvois l'existence de l'étendue par la foy, et que je prouvois la foy par l'existence de l'étendue, ne la pouvant fonder que sur le témoignage des hommes, qui suppose la parole, et la parole suppose l'étendue».

pas trompeur, ces apparences sont réelles, ne peut suffire car le même argument, qui vaut ici pour la Bible, vaudrait également pour le Coran. Royer-Collard se fera, sur ce point, l'allié d'Arnauld : «Si je dois croire ce que je lis dans la Bible, parce que Dieu seul peut me le représenter, j'ai même raison de croire ce que je lis dans l'Alcoran : tant que je suis seul avec Dieu dans le monde, et que Dieu seul me parle, je n'ai aucun moyen de discerner la vérité entre des assertions contradictoires dont il est également l'auteur ; c'est au point que les arguments des athées contre son existence acquièrent dans cette hypothèse la même autorité que ceux des défenseurs de la religion qui la démontrent»[1].

Enfin, la quatrième réflexion rejoint la première et montre la contradiction qu'installe, dans la théorie malebranchiste, le VIe Éclaircissement. Si la foi est nécessaire pour démontrer l'existence des corps, alors certains principes du *Traité de la Nature et de la Grâce* sont sans fondement. Ces principes sont : (1) *Si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui* (cela implique qu'il existe d'autres êtres que moi car je ne pourrai seul lui rendre cet honneur) ; (2) *Il n'est pas digne de l'Être parfait d'agir ordinairement par des volontés particulières, mais il est plus digne de lui d'agir comme cause universelle, dont les volontés sont déterminées à des effets particuliers par des causes occasionnelles* (pour qu'il y ait cause occasionnelle, il doit y avoir autre chose que Dieu seul et moi, sinon Dieu pourrait agir à mon égard simplement par des volontés particulières) ; (3) *Dieu agit par les voies les plus simples, et selon les lois générales* (ce qu'il ne pourrait faire si j'étais, à part lui, le seul être existant, car en ce cas une volonté particulière suffirait).

La réponse de Malebranche à ces quatre réflexions est cinglante, et dans les grandes lignes justifiée. Après avoir rappelé que le terme de démonstration a été utilisé avec précaution dans le VIe Éclaircissement («je prends, comme vous pouvez bien juger, ce mot de *démonstration* dans toute la rigueur et l'exactitude géométrique ; car ce serait être fou que de douter qu'il y eût des corps»[2]), il répond pas à pas aux critiques d'Arnauld.

Contre la première réflexion, Malebranche emploie une distinction entre *preuve* et

[1] Cité par François Pillon, «L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques», *L'année philosophique*, 1893, p. 123.

[2] Malebranche, *Réponse à M. Arnauld*, dans *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, éd. Jules Simon, Paris, Adolphe Delahays, 1843, p. 443.

*démonstration*. S'il existe de bonnes preuves en faveur de l'existence des corps, il n'existe pas néanmoins de démonstration à ce sujet sans la foi. Aussi, les arguments déployés par Malebranche en faveur de l'occasionnalisme lui paraissent probants (quand ils sont de son cru) et démontrés (quand ils reposent sur des articles de foi).

Contre la seconde, Malebranche ne prend en compte que les aspects concernant les sensations contre lesquels il fait intervenir l'argument des sens trompeurs et du rêve en vue de les disqualifier (il est ainsi possible de voir des corps inexistants), et il laisse délibérément de côté l'argument du langage. Ce faisant, il ne voit pas toute la nouveauté d'Arnauld à ce propos. En effet, si l'exemple de la parole se trouvait déjà chez Descartes, ce dernier ne s'en servait pas pour démontrer l'existence du monde extérieur mais l'utilisait soit pour prouver l'existence de la pensée dans le corps, soit pour différencier l'homme de l'animal[1]. C'est Cordemoy qui, le premier, dans son *Discours physique de la parole* de 1668, va faire du langage la preuve de l'existence hors de nous d'autres esprits (la question de l'existence des corps ne se posant pas pour lui, mais simplement celle de l'union de certains corps, ceux des êtres humains, à des esprits) : «la liaison que je rencontre entre les Paroles que je leur entens proferer à tous momens, me semble demontrer qu'ils ont des pensées»[2]. Et le fait que cette liaison ne soit pas arbitraire distingue ces individus de la pure machine dont le programme est définitivement fixé et du perroquet qui ne sait qu'imiter et non créer[3]. Le langage utilisé par autrui étant le même que le nôtre, et nos échanges s'harmonisant entre eux, nous ne pouvons douter que ceux qui nous prennent pour interlocuteurs disposent également d'un esprit. Seulement, comme l'âme ne peut exprimer sa pensée sans le corps, Cordemoy, sans réellement chercher à en fournir la démonstration, vient de prouver l'existence d'autres corps que le sien. Arnauld saura s'en souvenir et il est bien dommage que Malebranche n'ait pas souhaité lui répondre sur ce point[4].

---

[1] Cf. la Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 (AT VI, p. 56). Descartes a peut-être été influencé sur ce point par l'ouvrage de Pierre Chanet paru la même année, *De l'instinct et de la connoissance des animaux*, La Rochelle, T. de Gouy, 1646 (et notamment par les pages 160-169 de l'ouvrage).

[2] Geraud de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, Paris, Florentin Lambert, 1668, p. 8.

[3] Ces deux exemples sont de Cordemoy et se trouvent aux pages 9 et 13 (la machine) et 18-20 (le perroquet) du *Discours physique de la parole* - ils étaient déjà présents chez Descartes.

[4] Emmanuel Faye a raison de souligner le fait qu'Arnauld «serait donc celui qui, le premier, a eu ce trait de génie de coordonner les deux problématiques envisagées tant par Descartes que par Cordemoy : celle de la preuve de l'existence

Quant à savoir pourquoi Dieu nous donnerait des idées qui ne renvoient à rien d'extérieur, ce pourquoi on pourrait lui supposer une certaine malignité, Malebranche répond en montrant que ce ne serait pas là être trompeur. En effet, le corps n'agissant pas sur l'âme et l'âme, à proprement parler, ne le voyant pas, on ne voit pas pourquoi Dieu aurait réellement besoin de créer quelque chose d'aussi inutile[1]. Quant aux pensées impies qui nous viendraient de Dieu si autrui n'existait pas, elles ne sauraient valoir comme réfutation. Dieu peut en être l'auteur[2] tout comme il est également auteur des actes d'un assassin puisque c'est lui qui meut son bras. Mais Dieu n'est pas responsable des voies que prend la volonté humaine et l'homme conserve toute sa culpabilité face au mal.

À l'encontre de la troisième réflexion, Malebranche va tenter de briser le cercle vicieux qu'Arnauld lui impute. Si les apparences de la Bible et du Coran se présentent également à nous, comment préférer un texte sacré à un autre ? La réponse de Malebranche, à ce niveau de l'analyse, paraît d'une faiblesse patente : «J'ai autant l'apparence de l'Alcoran que celle de la Bible ; mais la foi me fait recevoir la Bible et rejeter l'Alcoran. Je suis donc certain qu'il y a des corps, puisque l'Écriture me l'apprend. Or je rejette l'Alcoran et je reçois la Bible, à cause des apparences que Dieu, qui n'est point trompeur, m'a données d'apôtres, de miracles et d'autres motifs de crédibilité par rapport à la Bible, et qu'il ne m'a point donné de semblables motifs de crédibilité par les apparences que j'ai eues des livres qui traitent de l'histoire de Mahomet»[3]. Il s'agit là d'une réponse de converti, et on ne voit pas pourquoi un musulman ne pourrait pas justifier la vérité de sa foi de semblable manière[4]. Car, en effet, ce que propose Malebranche revient à dire que la religion

---

des corps et celle de la preuve de l'existence d'autres âmes unies à d'autres corps que le mien. L'inventivité philosophique d'Arnauld se voit ainsi dans le fait qu'il ne s'est pas contenté de rapprocher les deux preuves, mais qu'il les a entièrement transformées et refondues en donnant à la parole ce rôle de preuve indubitable de l'existence tout à la fois d'autres esprits et d'autres corps que le mien» (*art. cit.*, p. 14).

[1] Foucher saura utiliser l'argument contre Leibniz (*Objections de M. Foucher, chanoine de Dijon, contre le nouveau système de la communication des substances*, dans Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960, IV, p. 489).

[2] L'union de l'âme et du corps et la théorie du péché originel qui a changé cette union en dépendance permettent à Malebranche d'accepter le fait que Dieu soit l'auteur de pensées malveillantes. De plus, «Dieu peut avoir eu des desseins dont il ne lui [Arnauld] a point fait part» (Malebranche, *Réponse à M. Arnauld*, p. 446).

[3] Malebranche, *Réponse à M. Arnauld*, p. 447.

[4] Georges Lyon (*L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, 1888, p. 169) et Joseph Vidgrain (*Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Alcan, 1923, p. 141-154) sont deux des rares commentateurs de la pensée moderne à avoir défendu la logique de l'argument malebranchiste. Il sont aidés en cela par

chrétienne se fondant sur des apparences plus vraisemblables (l'idée du Dieu chrétien, la beauté de cette religion, la sainteté de sa morale, la nécessité du culte) que la juive ou la musulmane force l'acte de foi. Ainsi, «les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les véritez nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin : & c'est renverser la Providence, que de rejetter l'autorité de l'Eglise»[1]. Au lieu de briser le cercle, Malebranche n'a fait qu'en grossir les contours. D'où, quelques années plus tard, le cri d'alarme du Père André, pourtant proche de Malebranche à bien des égards, qui sent bien qu'un tel argument transforme le rationalisme peu ou prou en mysticisme : «Où est l'extravagant, qui a jamais dit qu'il fallait une foi surnaturelle pour croire l'existence des corps ? Il n'y a que des visionnaires...»[2].

Pour finir, Malebranche en vient à la dernière réflexion et aux trois passages du *Traité de la Nature et de la Grâce* incriminés et montre que l'ouvrage en question a été composé en faveur de lecteurs persuadés de l'existence des corps. Dès lors, le coup porté par Arnauld manque la cible visée. Malebranche mentionne quelques réponses en passant - ainsi, concernant la gloire divine, premier exemple pris par Arnauld, il concède que cela prouve, mais non démontre, l'existence des corps et que ce ne sont pas les créatures qui font la gloire du Créateur, mais l'incarnation de Jésus-Christ (pour Malebranche en effet, il y a «nécessité de l'union du Verbe à l'ouvrage de Dieu pour le sanctifier»[3]). Et surtout il renvoie le fardeau de la démonstration à son adversaire.

Ce qui est en jeu ici, c'est la conception même de la nature divine que Malebranche et Arnauld se font. Pour Malebranche, la distinction de facultés en Dieu (entendement, volonté) permet

---

François Pillon («L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle», p. 124-125) qui tente de résoudre l'aporie à l'aide de la non-contradiction. Dieu, selon lui, ne peut être à la fois l'auteur des apparences de la Bible et du Coran car il ne saurait proposer à la fois le vrai et le faux. «Mais, continue Pillon, si elles ne viennent ni de mon esprit ni de Dieu, les apparences de l'Alcoran supposent d'autres êtres que Dieu et mon esprit ; ce qui, sans qu'on aille plus loin, détruit l'hypothèse posée à l'origine. Je ne sais pas encore s'il y a des corps ; mais je sais que mon esprit n'est pas la seule créature existante. Je fais un pas de plus, le dernier, en reconnaissant aux apparences de la Bible des caractères exceptionnels, et je m'assure qu'entre toutes les autres, ces apparences sont vraiment produites par Dieu. Si Dieu en est l'auteur, comme il ne se peut qu'il ne soit véridique, je dois tenir pour vrai ce qui m'y est représenté ; et je conclus logiquement au réalisme qu'enseigne la Bible, c'est-à-dire Dieu même». L'argument ne tient pas pour la simple raison que Dieu peut tout à fait me donner l'apparence de plusieurs religions tout comme il peut poser dans l'être plusieurs fondateurs de religion. En cette matière, qui peut le plus peut le moins.

[1] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIe Entretien, article VIII, dans *Œuvres de Malebranche*, t. XII-XIII, p. 142.

[2] *Le Père André. Documents inédits*, Paris, Hachette, 1857, t. I, p. 216.

[3] Malebranche, *Réponse à M. Arnauld*, p. 448.

de penser la création comme un acte libre et non nécessaire[1]. Pour Arnauld, cette distinction ne tient pas puisqu'en Dieu entendement et volonté sont une seule et même chose : «Peut-on avoir des pensées plus indignes de Dieu que de s'imaginer un tel désaccord entre sa sagesse et sa volonté, *comme si sa volonté et sa sagesse n'étaient pas la même chose ?*»[2]. Or, pour Arnauld, si l'on effectue une distinction entre l'entendement (lieu des possibles) et la volonté (source de leur passage à l'existence) de Dieu, on voit comment la nécessité de l'un n'entraîne pas celle de l'autre. Dès lors, si notre union à la Raison divine nous permet de prendre connaissance de l'essence des choses matérielles, seule la foi nous assure de leur existence, ce qu'Arnauld refuse.

Le problème de l'existence des corps extérieurs ne se réduit pas, en cette fin de XVIIe siècle, à la controverse entre Arnauld et Malebranche. Le nom d'Edme Mariotte se doit également d'être mentionné[3]. Dans sa *Logique* (1678), assez fameuse en son temps, il montre que l'existence des corps extérieurs est difficilement prouvable, que la distinction entre la veille et le rêve est presque insoluble, et que rien ne peut être démontré tant que ces questions n'auront pas été résolues. Ainsi les propositions mathématiques ne sont valides que si l'existence des corps extérieurs est assurée : «on ne doit pas parler affirmativement ni de tout, ni de parties, ni de grandeur, s'il n'y a aucune réalité dans tout ce qui paroît. C'est pourquoi, si un esprit contentieux soutient que toutes nos apparences n'ont point d'objet réel, que nous n'avons aucun corps, &c., il ne faut pas disputer avec

---

[1] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIe Entretien, article V, dans *Œuvres de Malebranche*, t. XII-XIII, p. 137 : «La notion de l'Etre infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité, qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe ; qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps».

[2] Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, III, 10, dans *Œuvres d'Arnauld*, Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1782, t. XXXIX, p. 748. Cf. Denis Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, «Histoire de la philosophie», 1999, p. 268-299 et Christiane Frémont, «Arnauld et Malebranche, la querelle des idées», *Corpus*, 1987, p. 111-112.

[3] Locke pourrait l'être également, qui s'intéresse à la question dans l'*Essai* (IV, 2 et IV, 11) où il concède, lui aussi, que nous n'avons pas de certitude démonstrative de l'existence des corps extérieurs mais seulement une croyance hautement probable en sa faveur qu'il nomme une certitude *sensitive*. Dans son *Examen de la* vision en Dieu *de Malebranche* (sans doute rédigé entre 1693 et 1695, et qui ne paraîtra qu'en 1706 dans les *Posthumous Works of Mr. John Locke*), Locke s'en prend à la théorie épistémologique malebranchiste qui n'accorde aucun rôle causal véritable aux objets du monde extérieur lors de l'acte perceptif et lui préfère sa propre théorie où le corps agit réellement sur l'esprit, ce qui lui permet de conclure en faveur de l'existence réelle de celui-ci sans vraiment prendre l'hypothèse occasionaliste au sérieux. Dès lors, le scepticisme ontologique s'efface, n'étant pour Locke qu'une excroissance de l'esprit humain, qui serait sans objet s'il était possible de délimiter ses prétentions.

lui (...) Aussi ce n'est pas par raisonnement que nous croyons l'existence des choses qui nous paroissent ; mais parce que nous sommes naturellement disposés à croire leur existence avec une très-grande certitude»[1]. Bref, l'existence des corps extérieurs gît sans preuves.

Sur le même problème, on pourrait également évoquer la figure de l'abbé de Lanion. Auteur de *Méditations sur la Métaphysique*[2] parues en 1678 à Paris sous le pseudonyme de Guillaume Wander, Lanion se propose d'aller plus loin encore que Malebranche en n'accordant pas à l'existence du monde extérieur le sentiment intime que ce dernier lui concédait. Dans sa sixième méditation, il pousse la théorie occasionnaliste de la simplicité des voies à son terme : «Dieu qui agit toujours par les voies les plus simples, étant la cause immédiate de mes modifications, j'ai sujet de penser que ce serait un trop long détour à cet être infiniment sage, que de créer de l'étendue pour me donner des sensations qu'elle ne peut pas produire»[3]. La simplicité des voies divines nous place devant le dilemme suivant : renoncer ou à doubler les corps matériels de corps intelligibles, ou à doubler les corps intelligibles de corps matériels. Lanion, on s'en doute, opte pour la seconde possibilité. Seulement, Malebranche avait besoin des corps pour justifier son finalisme moral qui voyait dans la chair une épreuve à surmonter[4]. Lanion s'en passe aisément et montre que l'état d'épreuve peut se concevoir sans supposer de substance étendue (le corps n'étant pas, pour lui, indispensable au processus du salut). Reste là encore la foi : «Je m'accuserais d'imprudence d'avoir jugé autrefois qu'il existait hors de moi quelque autre être que Dieu (...) si la foi ne m'ordonnait de le croire»[5]. Mais cette foi s'oppose à la raison, et l'existence des corps se réduit à n'être qu'un pur mystère. D'où, à nouveau, le problème rencontré par Malebranche et cette fois mis

---

[1] *Œuvres de Mariotte*, Leide, 1717, t. II, p. 651.

[2] Cet ouvrage suit de près les *Méditations* cartésiennes, mais s'en écarte au niveau de la sixième et en introduit une septième s'intéressant au problème de l'existence d'autres esprits. L'ouvrage sera publié par la suite par Bayle dans son *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, et c'est ce même Bayle qui, au chapitre XXVI de sa *Réponse aux questions d'un provincial* (1703), rendra public le nom de Lanion.

[3] Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, sixième méditation. Cité par François Pillon, «L'idéalisme de Lanion», *L'Année philosophique*, 1895, p. 126. Même critique chez Locke, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, § 20. Sur la critique de Malebranche par Locke, cf. François Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, «Archives internationales d'histoire des idées», 1973, p. 204-246.

[4] Cette doctrine est expressément enseignée dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IVe Entretien, article XII.

[5] Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, dans Pierre Bayle, *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, Amsterdam, Desbordes, 1684, p. 301.

en lumière par Maxime Chastaing : «si, hors de la foi, je ne connais que des fantômes, comment puis-je me convertir à la foi, alors que je ne connais que des fantômes de prophètes, d'apôtres ou d'Écriture sainte ? Pour abandonner l'hypothèse qu'il n'y a en cet univers que Dieu et moi, il faut que je croie en Jésus-Christ ; mais, pour croire à la parole du Verbe incarné, ne dois-je point donner valeur à la parole sensible, existence à la chair et ainsi abandonner mon hypothèse ? Davantage, pour croire que Dieu a créé le ciel et la terre, pour croire aux Écritures de l'Ancien Testament, ne dois-je point être assuré qu'il y a d'autres écrivains que moi ? Pour croire que Dieu s'est fait homme, ne dois-je point savoir qu'il y a des hommes ? Le problème de la connaissance des corps me renvoie à celui de la connaissance d'autrui»[1].

Cette question de la connaissance d'autrui est résolue par Lanion par le recours, quelques années avant Arnauld, à l'argument de la parole. Le fait que des pensées naissent en nous sans dépendre de nous renvoie à l'existence hors de nous de sons proférés par d'autres que nous. Mais ne serait-ce pas Dieu qui nous parle ? Non, car le discours d'autrui, s'il nous apporte une forme de secours, ne saurait nous combler infiniment. C'est un discours limité qui trahit la finitude de notre interlocuteur et, par inversion, tout aussi bien la nôtre. Celui qui nous parle est notre semblable, et cela se confirme par le fait qu'il répond à nos questions et que nous engageons un dialogue. On voit alors pourquoi Lanion refuse la pensée aux animaux, incapables d'entrer en contact dialogique avec lui. Cela étant, l'argument proposé par Lanion ne se préoccupe que de l'existence d'esprits extérieurs à nous et non de l'union de ces esprits à un corps. Mais enfin, dira-t-on, Dieu tout-puissant ne pourrait-il pas ici encore nous induire en erreur et cette hypothèse ne serait-elle pas plus conforme à la théorie de la simplicité des voies et de l'économie divine ? Lanion le reconnaît : «Il est vrai que Dieu peut immédiatement et par lui seul entretenir ce commerce de pensées avec mon esprit»[2]. Néanmoins, «ces pensées sont telles qu'elles me portent naturellement à croire qu'il y a quelque esprit semblable au mien, qui les a conçues, et qui a voulu qu'elles me fussent communiquées»[3]. Parce que les sons qui nous proviennent s'accordent avec nos pensées, sont

[1] Maxime Chastaing, «L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 1951, p. 234-235.
[2] Pierre Bayle, *Recueil*, p. 304-305.
[3] *Ibid.*, p. 305.

semblables à ceux que nous formulons nous-mêmes et roulent sur des sujets identiques, ils doivent provenir d'un esprit similaire au nôtre, et donc prouver l'existence d'autrui. Or, Lanion sait bien que Dieu pourrait, en dernière analyse, en être seul responsable[1]. La métaphysique de Lanion n'échappe pas au cercle dénoncé par Arnauld puisque la foi suppose l'existence d'autrui, qui à son tour suppose la foi. Logiquement indémontrable dans les termes posés par le dualisme, l'existence du monde extérieur (corps ou esprits) reste problématique.

Même chose encore chez un occasionaliste italien, qui fut professeur de philosophie à Padoue, Michelangelo Fardella, et qui montre, dans l'appendice II de son *Universae Philosophiae Systema*[2], tout comme Lanion d'ailleurs, que la simplicité des voies divine interdit, d'une certaine manière, de poser dans l'être les qualités sensibles des objets que nous percevons (annonçant Berkeley, il va même jusqu'à penser que les qualités premières, que Descartes pensait indépendantes du sujet percevant, ne diffèrent pas ontologiquement des qualités secondes). «And, going farther than others, Fardella denied that even Scripture makes the existence of bodies certain ; for though the Bible speaks of bodies, we must not suppose it uses terms in the exact way of the metaphysician, for its aim is not the solution of metaphysical puzzles but the salvation of souls»[3]. Ainsi l'expression christique «Palpate et videte» n'est pas de l'ordre de la vérité philosophique mais simplement de l'ordre de l'exhortation faite aux illettrés, ce qui implique, selon Fardella, que l'Écriture ne peut être vue comme étant en faveur de l'existence d'un monde extérieur indépendant de ceux qui le perçoivent.

Même chose enfin, mais en Angleterre cette fois, chez John Norris et Arthur Collier[4]. Norris, disciple anglais de Malebranche, prétend, avec l'auteur de la *Recherche de la vérité*, que

---

[1] Le Père André, qui a vu la difficulté, allègue ici le fait que Dieu, n'étant point trompeur, ne peut pas nous induire à penser que les sons qui parviennent d'un autre esprit ne lui sont pas attribuables en réalité (*Œuvres*, Paris, Charpentier, 1843, p. 287).

[2] Michelangelo Fardella, *Universae Philosophiae Systema*, vol. I, Lugduni Batavorum, apud P. Vaulcurtum, 1691, Appendix II, prop. II-III. L'ouvrage de Fardella étant rare, c'est la mention qu'en fait Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* (article «Zénon d'Élée») qui popularisera ses idées.

[3] Charles McCracken, «Knowledge of the Existence of Body», p. 633.

[4] Nous laissons ici de côté le rôle joué par Henry Lee à la même époque, qui eut sans doute une influence considérable sur le jeune Berkeley, et dont l'ouvrage majeur (*Anti-Scepticism : or, Notes upon each Chapter of Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding*, London, 1702) s'en prend plus à la question de l'asbtraction chez Locke qu'à celle de l'existence du monde extérieur chez Descartes.

l'existence des corps extérieurs reste probable mais non certaine, et que ni les sens, ni la raison, ne peuvent témoigner en sa faveur. Mais, contre Malebranche et avec Arnauld et Fardella, il refuse de voir dans le texte révélé une preuve démonstrative de cette existence : «All I now inquire is whether I must not be beholden to my Sense to inform me whether *de facto* there be any such Revelation extant or no ? And I think it cannot be denied but that I must. For I have no other certainty of the Existence of my Bible, or of such Characters in it, than I have of other Bodies or of any of those Figures whereby they are modified»[1]. Plus inquiétant encore, Norris laisse sous-entendre que l'existence du monde matériel implique, d'une certaine façon, une dégradation dans l'ordre de la création puisque les qualités secondes, chatoyantes et sensuelles, pointeraient vers un être passif et inerte, la matière. «If neither sense nor reason nor revelation proves a material world, if our sensations or ideas have an intrinsic worth even if there is no matter, if matter is a dead, inactive, useless thing, then might a reader not be tempted to wonder why we should continue to suppose it to exist at all ?»[2]. Ce lecteur pourrait bien être Arthur Collier, pour qui Norris représentait, avec Descartes et Malebranche, un des maîtres de la philosophie nouvelle. En effet, Collier est le premier à refuser catégoriquement, dès 1703, l'existence de la matière[3] et à proposer neuf arguments censés réfuter l'existence du monde extérieur. De la certitude de l'existence du monde matériel chez Descartes, à sa possibilité chez Malebranche, nous voilà rendus à l'opposé de notre point de départ théorique, et forcé d'admettre, avec Collier, l'impossibilité prétendument démontrée de cette existence. En ce début de XVIIIe siècle, solipsisme et immatérialisme semblent apparaître comme deux positions philoosphiques cohérentes, voire légitimes.

On comprend alors que François Bernier, l'apologiste du gassendisme, ait pu, bien avant de prendre connaissance de toutes leurs ramifications intellectuelles françaises et anglaises, se moquer

---

[1] John Norris, *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, London, 1701, vol. I, p. 189-190.

[2] Charles Mc Cracken, «Stages on a Cartesian Road to Immaterialism», *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1, 1986, p. 34. Voir la réponse que Silvia Parigi formule à l'encontre de McCracken ; cf. «Is there a Cartesian Road to Immaterialism ?», dans G. Brykman (dir.), *Berkeley et le cartésianisme*, Nanterre, Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, «Le temps philosophique», 1997, p. 23-48.

[3] Du moins si l'on s'en tient à ce qu'il indique lui-même dans sa *Clavis Universalis : or, a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World* (London, 1713, p. 1), à savoir qu'il a attendu dix ans avant de publier ses réflexions. Sur les rapports entre Collier et Berkeley, voir l'article de R. Glauser, «Berkeley, Collier, et la distinction entre l'esprit fini et le corps», dans G. Brykman (dir.), *op. cit.*, p. 91-116.

des conclusions occasionnalistes : «Je ne sais si je dois vous dire que les Cartésiens, à force de spéculer sur leur grand principe : *Je pense, donc je suis*, en sont enfin venus, non seulement à croire qu'il est bien plus aisé à démontrer qu'il y ait des substances spirituelles que des corporelles, mais à douter qu'il y ait aucun corps dans la nature, et même à tenir pour probable qu'il n'y en ait point et que tout ne soit qu'esprit ; car comme cela sent un peu trop les Petites Maisons, peut-être croiriez-vous que ce ne seroit pas de bon et que ce ne seroit que pour rire, quoique j'en aie des témoignages d'auteurs imprimés qu'il ne me seroit pas difficile de nommer»[1]. Bref, les cartésiens, dont l'objectif avoué avait pourtant été de réfuter définitivement le pyrrhonisme, semblent bien avoir été à l'origine de sa résurgence sous une forme inédite.

## C) Retournement sceptique et déclin du cartésianisme

Comme l'a souligné à juste titre Popkin, «le scepticisme, qui avait jusque-là été anti-scolastique et anti-platonicien, devint anti-cartésien au cours de la deuxième moitié du XVIIe siècle»[2]. Seulement, la forme de ce scepticisme, en changeant d'adversaire, va évoluer. Si le scepticisme pré-cartésien s'en prenait aux positions dogmatiques qui prétendaient pouvoir connaître l'essence des choses et s'en tenait à ne concéder que l'existence des phénomènes, le scepticisme post-cartésien inclut dans ses critiques, comme on pouvait s'y attendre, la question de l'existence des corps extérieurs. D'où un déploiement double du scepticisme, en un scepticisme épistémique, où la théorie de la connaissance seule est visée, et un scepticisme ontologique, où la question de l'existence des corps extérieurs prend une place prépondérante.

Du côté du scepticisme épistémique, quelques représentants peuvent être mentionnés, comme Simon Foucher et John Sergeant. Si l'on en croit Felix Rabbe, «il semble que ce fut surtout par esprit d'opposition au cartésianisme que Foucher se trouva amené à tenter sa grande restauration de la philosophie académicienne»[3] qui le conduisit à publier en 1687 une *Apologie des*

---

[1] François Bernier, *Éclaircissement sur le livre de M. de La Ville*, édité par Bayle dans son *Recueil de pièces diverses* et réédité dans les *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1835, t. IV, p. 373.
[2] Richard Popkin, *op. cit.*, p. 27.
[3] Felix Rabbe, *L'abbé Simon Foucher chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon*, Paris, Didier, 1867, p. 21.

*Académiciens*. Réhabiliter le scepticisme académique revenait à miner la crédibilité accordée par ses contemporains au cartésianisme. Ce que Foucher reproche en général à la philosophie nouvelle, c'est de se fonder sur un dualisme substantiel et de recourir à une théorie des idées erronée[1]. À travers sa *Critique de la Recherche de la vérité* de Malebranche[2], il dénonce deux apories majeures : (1) les cartésiens ne peuvent, à partir de leurs propres principes, expliquer la relation causale existant entre l'âme et le corps puisqu'ils supposent ces deux substances ontologiquement différentes ; (2) dès lors, on ne peut à la fois affirmer la dissimilitude existant entre elles et accepter que les modifications de l'une (les idées) soient semblables ou représentent les modifications de l'autre (les objets matériels). Bref, les idées ne sauraient, selon la critique que Foucher adresse aux cartésiens, tenir lieu des choses dans notre esprit car un objet spirituel n'a aucune ressemblance avec un objet du monde physique, ce qui le conduit à penser «que ce que nous appelons l'idée d'un carré a plus de rapport à un carré qu'à un cercle et n'a cependant aucune étendue »[3].

En fait, la critique essentielle de Foucher est avant tout d'essence linguistique et repose sur l'équivocité des termes *semblable* et *représenter*. Ainsi, le fait que les idées puissent représenter les objets extérieurs sans leur ressembler est, pour Foucher, inintelligible[4]. En effet, comme l'a bien vu Henri Gouhier, «*représenter* signifie rendre une chose *présente*, c'est-à-dire faire le même effet que si elle agissait actuellement ou du moins en faire un *semblable* ; pour qu'une idée *représente* une

---

[1] À ce propos, voir l'analyse de Richard A. Watson, «The Breakdown of Cartesian Metaphysics», *Journal of the History of Philosophy*, I, 2, 1963, p. 177-197 ; analyse reprise dans *The Downfall of Cartesianism 1673-1712. A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 ; ouvrage lui-même repris dans *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Indianapolis Cambridge, Hackett, 1998 (second edition). Du même Watson, consulter également «Foucher's Mistake and Malebranche's Break : Ideas, Intelligible Extension and the End of Ontology», dans S. Brown (ed.), *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1991, p. 22-34. Cf. également Richard Popkin, «L'abbé Foucher et le problème des qualités premières», *XVIIe siècle*, 33, 1956, p. 633-647.

[2] Richard A. Watson et Marjorie Grene ont proposé récemment une version anglaise de ce court texte ; voir leur *Malebranche's First and Last Critics. Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Carbondale Edwardsville, Southern Illinois University Press, «*The Journal of the History of Philosophy* Monograph Series», 1995.

[3] Foucher, *Dissertation sur la Recherche de la vérité contenant l'Apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la Critique, etc., avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la Philosophie de M. Descartes*, Paris, 1687, p. 113.

[4] Leibniz, correspondant et ami de Foucher, a bien vu que ce dernier ne comprenait ni la nature des idées, ni leur vision en Dieu et apportera un correctif sur ce point en montrant qu'une relation est possible entre une chose non étendue et une chose étendue, comme celle qui permet de mesurer un angle par un arc. Cf. Felix Rabbe, *op. cit.*, p. XLI. Leibniz mentionne explicitement les thèses de Foucher dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, II, § 14.

chose, il faut donc qu'elle fasse dans notre âme un effet semblable à celui que cette chose y ferait et qu'elle soit elle-même semblable à cette chose. Foucher arrive donc devant un dilemme, manière d'argumenter qu'il chérit tout particulièrement : ou bien les idées peuvent *représenter* sans être *semblables*, et alors n'importe quelle idée peut représenter n'importe quoi - ou bien les idées *représentent* vraiment l'objet, parce qu'elles lui sont *semblables*, et il faut renoncer à la distinction cartésienne de la pensée et de l'étendue»[1]. Pour Foucher donc, s'il n'y a pas de rapport de ressemblance entre une idée spécifique et l'objet qu'elle représente, toute autre idée pourrait en tenir lieu, voire «toutes nos idées quelles qu'elles soient, pourraient représenter un seul et même objet, ce que l'on ne saurait soutenir»[2].

Cela étant, Foucher ne cherchait pas à ruiner toute théorie de la connaissance mais simplement à limiter les prétentions des cartésiens et à fournir un juste milieu acceptable, à l'opposé tant du cartésianisme, en qui il voyait poindre un nouveau dogmatisme, que du scepticisme absolu, renouant ainsi avec le scepticisme de la seconde Académie qu'il admirait sincèrement. Rien de plus faux donc que de voir en lui, comme l'a fait le Père André, le partisan d'une «secte, qui affecte de ne rien savoir, [et qui] cherche la vérité, non pour la trouver, mais pour se convaincre qu'on ne la trouve pas»[3]. Mais en refusant toute efficacité divine dans le processus de la connaissance, Foucher manquait bel et bien sa réfutation du cartésianisme car, chez Descartes comme chez Malebranche, c'est l'intervention divine qui permet à l'esprit, et ce *a priori*, de savoir que certaines de ses idées renvoient effectivement à des objets mondains existants. De plus, en accordant trop au statut représentatif de l'idée (l'idée devant être ontologiquement semblable à l'objet qu'elle représente), Foucher ne parvenait pas à comprendre réellement la théorie cartésienne de l'objectivité de l'idée.

---

[1] Henri Gouhier, «La première polémique de Malebranche», *Revue d'histoire de la philosophie*, 1, 1927, p. 38. On sait que Malebranche refusera de prendre au sérieux les critiques de Foucher («Je crois qu'il est plus avantageux à tous ceux qui n'auront rien de solide à m'opposer, de se taire, que de fatiguer le monde par des écrits qui blessent la charité, et qui sont inutiles à la recherche de la vérité», Préface au t. II de la *Recherche de la vérité*, 1675, p. XXX), prétextant, à juste titre, que Foucher n'avait pas vu l'originalité de sa doctrine par rapport à celle de Descartes, et que l'aide maladroite apportée par Desgabets (*Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides*, Paris, 1675) ne sera guère appréciée.

[2] Foucher, *Critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, Paris, 1675, p. 51.

[3] Yves Marie André, *La vie du R. P. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages*, publiée par le P. Ingold, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 21.

En métaphysique également, qui trop embrasse, mal étreint...

Proche de Foucher - n'écrivait-il pas à Nicaise, en lui annonçant la mort de ce dernier, que «le livre qu'il fit contre le P. Malebranche [lui] donna de l'estime pour lui»[1] - Huet ne cessera de s'en prendre aux partisans de Descartes en mêlant adroitement scepticisme épistémique et ontologique[2]. Pour lui aussi, Malebranche est condamnable en ce qu'il mélange trop souvent deux domaines, la foi et la raison, que son fidéisme veut nettement séparés[3]. Mais c'est surtout pour sa critique de Descartes seul que Huet est connu - notamment au travers de sa *Censura philosophiae Cartesianae*[4] et de ses *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*[5] - et pour son opposition franche à son système qui, si nous l'en croyons, l'avait séduit dans sa prime jeunesse. Et l'opposition est de style avant tout : «Descartes est l'homme de la table rase, d'un savoir inaugural et solitaire ; il est l'homme de l'invention individuelle et orgueilleuse qui se soustrait à la communauté des esprits tout en exigeant la reconnaissance d'une République des Lettres qu'il entend dominer autant qu'il la méprise. Huet, par opposition, est l'homme d'une culture savante constamment irriguée par la lecture ; il est l'homme dont la maison parisienne s'écroula sous le poids des livres ! D'où le désenchantement du vieil érudit auquel sa longue vie a

---

[1] Lettre du 25 juillet 1697 citée par Victor Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Paris, 1866, t. IV, p. 151. Dans ses remarques à l'égard de Malebranche, Huet écrit : «Avec quelle hauteur, et quel mépris n'a-t-il pas répondu à l'Auteur de la Critique, homme d'un esprit modéré et dont il avait été traité avec beaucoup d'honnêteté !» ; cf. Richard Popkin, «Bishop Pierre-Daniel Huet's Remarks on Malebranche», dans S. Brown (ed.), *op. cit*, p. 11.

[2] Sur Huet, voir Claude Barthomess, *Huet évêque d'Avranches ou le sceptique théologique*, Paris, Franck, 1850 ; Abbé Flottes, *Étude sur Daniel Huet évêque d'Avranches*, Montpellier-Avignon, Seguin, 1857 ; Pierre Dupront, *Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIe siècle*, Paris, Leroux, 1930 ; Léon Tolmer, *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) humaniste-physicien*, Bayeux, Colas, 1949 ; Suzanne Guellouz (éd.), *Pierre-Daniel Huet (1630-1721)*, Actes du colloque de Caen (12-13 nov. 1993), Paris/Tübingen/Seattle, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994 et le numéro de *XVIIe siècle* (avril-juin 1985) qui lui a été entièrement consacré.

[3] Voir la note qu'il place en marge d'un passage de la *Recherche de la vérité* : «J'avoüe qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lorsqu'on demande la raison des effets particuliers» ; cité par Popkin, «Bishop Pierre-Daniel Huet's Remarks on Malebranche», p. 19.

[4] L'ouvrage recevra une réponse sèche de Régis, *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii, Censura Philosophiae cartesianae servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, surtout à la Métaphysique*, Paris, Jean Cusson, 1691.

[5] Les *Nouveaux Mémoires* ont récemment été réédités par Claudine Poulouin chez Séquences, à Rezé. Ils se veulent une réponse au «prince des cartésiens», à savoir Pierre-Sylvain Régis, par le biais d'une fable philosophique qui présente un Descartes bien vivant, prêchant en Laponie. Parus en 1692, il s'inspirent de Cyrano de Bergerac qui, dans les pénultièmes pages des *Etats et Empires du Soleil* (Paris, C. de Sercy, 1662), avait rendu vie à Descartes, devenu l'ami très cher de Campanella, et du *Voiage du Monde de Descartes* (Paris, Simon Bernard, 1690) du P. Gabriel Daniel, succès de l'époque s'il en fut, et dont Berkeley s'inspirera pour un essai paru dans le *Guardian*.

imposé d'assister à la défaite d'une culture et d'une histoire savantes auxquelles il avait dévoué sa vie, en même temps qu'au triomphe d'un cartésianisme devenu l'arbitre de ce qui relève ou non du savoir véritable»[1]. Mais, au-delà du style, ce sont deux méthodes qui s'affrontent, deux conceptions du monde, deux philosophies. Huet récuse le cartésianisme dans son ensemble (métaphysique, physique, théologie), et c'est au fondement même de l'entreprise cartésienne, à savoir le doute, qu'il s'en prend le plus violemment. Pour lui, le *Cogito ergo sum* se réduit purement et simplement à une tautologie sur laquelle il est impossible de bâtir quoi que ce soit et la faillibilité de nos facultés (la mémoire notamment) interdit d'y voir un principe méthodologique[2]. De plus, cet exercice dubitatif ne peut être conçu comme un fondement mais simplement comme un approfondissement de l'ignorance de chacun. À partir de là se comprend sa critique des cartésiens, infidèles à la doctrine du maître (Geulincx excepté, mais Huet ne semble pas l'avoir lu) puisqu'ils ne doutent pas de celle-ci et l'acceptent sans aucune remise en question[3], et de Descartes lui-même, dont le doute n'est pas, pour Huet, entièrement sincère[4].

Mais les reproches qui nous intéressent le plus concernent le statut des idées, l'hypothèse du dieu trompeur, la question de l'existence des corps extérieurs et le refus d'un rationalisme arrogant. Opposé à l'innéisme et au dualisme strict qu'il suppose, Huet fait naître nos idées du rapport entre nos sens et les objets extérieurs qui les affectent, objets dont l'essence, conformément à son scepticisme épistémologique, nous est cachée : «je puis assurer que quiconque voudra se

---

[1] Claudine Poulouin, préface à son édition annotée des *Nouveaux Mémoires*, p. 28-29. Huet reproche également à Descartes non seulement de dénigrer l'érudition, mais d'oblitérer sournoisement les sources de sa propre pensée.

[2] Cf. Richard Popkin, «Pierre Bayle and Bishop Huet, the Master Sceptics», dans R. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, p. 409 : «Huet argues that 'I think therefore I am' is actually an inference whose truth depends on one's memory of thinking at the time when one realize one's existence. And as sceptics have pointed out over and over again, memory may be faulty. On the other hand, if one is immediately aware of thinking, then the realization concerning existence is just a possible future mental event. Hence, Huet contends, nobody can be aware and certain of both ingredients of the cogito at the same time, and hence it is not an indubitable truth».

[3] Voir ce que dit à ce propos Germain Malbreil, «Descartes censuré par Huet», *Revue philosophique*, 3, 1991, p. 325-326. Il est à noter que Huet est plus critique à l'égard des disciples de Descartes, incultes de la pire espèce selon lui et qui se servent du mépris cartésien professé à l'égard de la littérature pour camoufler leur propre ignorance, que de leur maître.

[4] Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, Amsterdam, Henri du Sauzet, 1723 (texte rédigé en 1690) : «Mais lors qu'il se porte pour nouvel inventeur de la Vérité, ayant commencé le Système de sa Philosophie par le doute, & ayant proposé les raisons de ce doute ; néanmoins incontinent après, comme si le chemin de la Vérité lui avoit été montré du Ciel, il cesse si absolument de douter, qu'il ne se met pas seulement en peine de resoudre les argumens qui l'avoient obligé de douter» (p. 86). Même critique aux pages 169-170 (Descartes est également cité aux pages 92, 194-197, 222, 234-235, 249-251, 269-272, 284, 294).

dépouiller de son amour propre, & developper, sans s'en faire accroire, les plus cachez replis de son Esprit, il ne trouvera en lui aucune Idée, qui ne se soit formée des especes des objets exterieurs»[1]. Inquiet de l'hypothèse du Dieu trompeur, Huet cherche à la circonscrire par le recours à des citations bibliques montrant que Dieu, source de la vérité, ne saurait être perfide. Acceptant néanmoins de prendre l'hypothèse au sérieux, il propose sa solution propre qui suppose un renversement du dogmatisme. Le fait que nous nous trompions, pour Huet, devrait nous conduire à suspendre notre jugement et non à proposer un système dogmatique en philosophie. D'où sa critique des prétentions rationalistes à outrepasser les bornes de nos connaissances[2]. Concernant la question de l'existence des corps extérieurs, Huet la mentionne en passant. Il l'évoque quand il en vient à s'attaquer au critère cartésien de l'évidence en montrant que l'esprit ne dispose pas d'un critère tel lui permettant de juger de l'évidence quand il est sain ou quand le sommeil, l'ivresse ou la folie ont une emprise sur lui. L'évidence, pour Huet, est, dans ces cas précis, rétrospective[3]. Dans le cas plus particulier du sommeil, Huet en vient à dire, quelques lignes plus loin, qu'il n'y a pas de marque certaine permettant de distinguer le songe de la veille. De plus, il ne peut exister de norme du vrai et du faux car l'évidence ne saurait être, selon Huet, à elle-même sa propre marque. Ce scepticisme à l'égard des facultés humaines, sens comme raison, devait conduire Huet à douter de l'existence des corps extérieurs dont seule la foi peut garantir avec assurance la réalité : «ma Raison ne pouvant me faire connoître avec une entiere évidence, & une parfaite certitude, s'il y a des corps, quelle est l'origine du monde, & plusieurs autres choses pareilles, après que j'ai reçû la Foi, tous

---

[1] Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, p. 197-198.

[2] Il y a du Rapin chez Huet, avec qui il partage son fidéisme. Auteur de *Réflexions sur la philosophie ancienne & moderne, & sur l'usage que l'on doit en faire pour la religion* (Paris, 1676), Rapin concédait aux Modernes une supériorité dans la physique (mais non en logique et en métaphysique), tout en restreignant la portée de celle-ci et en fixant des bornes aux connaissances humaines : «Ceux qui en ont le mieux parlé [de la physique], n'ont encore rien dit de raisonnable. Ainsi ne fatiguons point nos esprits à imaginer de nouveaux Systèmes (...) il y a de la sagesse à n'y penser pas davantage, & à se contenter d'admirer la profondeur de la science de Dieu, par un humble aveu de notre ignorance» (p. 164). Sur Rapin, voir Richard Popkin, «The Traditionalism, Modernism and Scepticism of René Rapin», *Studi e richerche di storia della filosofia*, 63, 1964, p. 3-16.

[3] Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, p. 78-79 : «Je dis de plus que ce qui paroît à l'Esprit dans le sommeil, dans l'yvresse, & dans la folie, n'a pas moins d'Evidence que ce qui paroît à l'Esprit quand on est éveillé, quand on est à jeun, & quand on est dans son bon Sens. Quand on est éveillé, quand l'yvresse est passée, ou que l'on est revenu de sa folie, on reconnoît véritablement que l'on étoit alors dans l'erreur ; mais l'on ne s'en apperçoit point dans le tems du sommeil, du vin, ou de la folie. On doute même quelquefois en dormant si l'on veille, ou si l'on dort ; & après y avoir fait réflexion, on croit quelquefois veiller, & voir avec une parfaite Evidence ce qui paroît à l'Esprit».

ces doutes s'évanouïssent, comme les spectres au lever du Soleil»[1]. On comprend alors que le scepticisme qu'il défend, à cheval entre critique épistémique et critique ontologique du cartésianisme, l'ait mené droit à un fidéisme radical.

S'il n'est pas, contrairement à Foucher ou Huet, disciple de Pyrrhon ou de l'Académie, John Sergeant n'en met pas moins au point un arsenal sceptique à l'encontre de la doctrine de ceux qu'il nomme les «idéistes», à savoir les partisans d'une théorie de l'idée représentative. Pour Sergeant, toute théorie de la connaissance fondée sur cette conception est intenable et aboutit logiquement au scepticisme. En lieu et place de l'idée représentative, Sergeant invoque la *notion*, censée tenir lieu dans l'esprit de l'objet lui-même - il y a donc identité ontologique entre la notion et l'objet, la notion étant l'objet en tant qu'il existe dans l'entendement, exception faite de leur manières d'être : «the *Notion* is the Thing, precisely according to what is *Common* to it both *in* the Understanding and *out of it*, abstractedly from both those *Manners of Existing*»[2]. Cette théorie est seule apte, selon Sergeant, à rendre possible la connaissance des choses extérieures, ce que ne peut faire toute doctrine fondée sur l'hypothèse d'idées représentatives : «(...) unless *Ideas*, or *Notions*, or whatever else we please to call them, be the *very things* in *our understanding*, and not meer *Resemblances* of them, they can never reach or engage the Thing *It self*, or give us *Knowledge* of it ; that is, they can never make us *know any thing* ; any more than a Picture can make us *know* a Man we never *saw*, nor ever *shall* or *can see* but by means of that Picture ; that is, *not at all*»[3]. Bref, les idées représentatives, par leur nature propre, sont incapables de nous faire connaître les objets dont elles sont les idées[4]. Cette incapacité s'explique aisément : «[Locke] calls it [l'idée] a *Resemblance*,

---

[1] Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, p. 182-183 (cf. également les p. 242-243).

[2] John Sergeant, *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists : or, the Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, London, R. Clavil, A. Roper and T. Meltalf, 1697, p. 38.

[3] *Ibid.*, p. 41.

[4] Thèse que Du Hamel avait déjà utilisé contre la philosophie de Régis et à laquelle ce dernier avait tenté de répondre en indiquant «que les tableaux different des idées, en ce que les idées font connoître simplement en faisant connoître, & que les tableaux font connoître en representant par des lineaments & par des couleurs semblables aux couleurs & aux lineamens de leur original» (Pierre-Sylvain Régis, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel sur le système cartésien de la philosophie de Mr Regis*, Paris, Jean Cusson, 1692, p. 11). Pour Régis, les idées ne sauraient ressembler aux choses car leur ressembler réellement les rendraient matérielles (les objets n'en sont que la «cause exemplaire métaphorique», c'est-à-dire qu'ils contiennent formellement tout ce que leurs idées font connaître) ; seules les sensations ont une quelconque ressemblance avec les objets qui en sont la cause.

*Portaiture*, *Image*, *Appearance*, and such like ; which still leave me more dissatisfied than ever : For, who can have the *first* knowledge of a thing by a *Picture*, or *Resemblance* of it ? Let any Man see the picture of a Tree, or an Apple, who *had* never seen those things themselves, nor ever *should* see them any *other* ways»[1]. Si, pour en rester à l'analogie du portrait, une peinture fait naître en nous l'idée de celui qui est peint c'est parce que ce référent renvoie à du connu antérieurement. Or, il ne saurait en aller de même pour une idée qui ne peut représenter l'objet puisque celui-ci n'a pas été connu antérieurement, car alors il aurait été connu immédiatement, et donc sans la médiation de l'idée, ce qui est absurde. Cela reviendrait en effet à dire que «des idées ne pourraient exercer de fonction de représentation à l'égard d'entités extérieures qu'à la condition que l'esprit connaisse déjà celles-ci sans le moyen d'idées, c'est-à-dire immédiatement»[2]. Ainsi, seule l'hypothèse d'une identité ontologique entre idées, ou plutôt notions, et objets, permet de résoudre les problèmes soulevés par la représentativité de l'idée. Mais si l'on s'acharne à maintenir une telle doctrine, alors, nous dit Sergeant, on se doit d'admettre que les idées représentatives ne peuvent nous donner une première connaissance des objets qu'elle représentent. Ne pouvant *présenter* ces objets, on voit mal comment elles pourraient dès lors les *re-présenter* ; le monde reste alors inatteignable et le scepticisme épistémique touche à son comble[3].

Si l'on délaisse désormais les arguments en faveur du scepticisme épistémique et que l'on s'intéresse cette fois au seul scepticisme ontologique, le nom de Foucher peut alors être de nouveau mentionné, même si c'est celui de Bayle qui méritera bientôt toute notre considération. Si Foucher peut être cité ici encore, c'est parce qu'il a formulé vers 1667, contre Rohault, un argument sérieux à l'encontre de l'ontologie cartésienne que Bayle, puis Berkeley, sauront reprendre. Si, comme le prétend notre Académicien, les qualités premières d'un objet sont tout autant perçues par les sens que les qualités secondes, pourquoi alors les concevoir comme externes à nous alors que les secondes sont nôtres ? En effet, poursuit-il à l'encontre des cartésiens, «vous reconnoissez que ces

---

[1] John Sergeant, *op. cit.*, p. 19-20.

[2] Richard Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Perception et scepticisme*, p. 192.

[3] L'argument porte à faux contre Descartes et Malebranche puisque ceux-ci, grâce à l'intermédiaire de Dieu (la véracité divine pour Descartes, la participation pour Malebranche), établissent un rapport de conformité entre l'idée et son objet et il ne peut s'appliquer qu'à des penseurs empiristes également partisans d'une doctrine de la représentativité de l'idée.

couleurs sont en nous ! mais la figure de ces couleurs, l'estendüe de ces couleurs, où est-elle ? sinon dans l'endroit où sont ces couleurs»[1], et donc en nous. Ce faisant, Foucher ouvrait la voie à une réduction ontologique des qualités premières aux qualités secondes, sans toutefois l'emprunter.

Il revient à Bayle d'avoir vu que l'argument de Foucher conduit directement à une remise en cause radicale de la philosophie cartésienne[2], voire fait des nouveaux philosophes, à leur insu, des disciples du scepticisme ontologique le plus outré, ce qui, par défaut, consolide le fidéisme[3]. Adversaire des philosophies systématiques - en cela, elle annonce les Lumières -, partisane du sacrifice de la raison aux dépens de la foi, l'entreprise baylienne peut se résumer au mot célèbre de la *Réponse aux questions d'un provincial* (§ CLXI) : «Il n'y a point de foi mieux établie sur la raison que celle qui est établie sur les ruines de la raison». Ainsi le pyrrhonisme, s'il est dévastateur en philosophie, «peut avoir ses usages pour obliger l'homme, par le sentiment de ses ténèbres, à implorer le secours d'en haut, et à se soumettre à l'autorité de la foi»[4]. Mais dans le cadre de la philosophie moderne, il conduit irrémédiablement à douter de l'existence des corps extérieurs. Un passage de Bayle tiré de l'article «Pyrrhon», quoique long, mérite d'être cité ici : «À peine connaissait-on dans nos écoles le nom de Sextus Empiricus ; les moyens de l'époque qu'il a proposé si subtilement n'y étaient pas moins inconnus que la terre australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé qui nous a ouvert les yeux. Le cartésianisme a mis la dernière main à l'œuvre ; et personne, parmi les bons philosophes, ne doute plus que les sceptiques n'aient raison de soutenir que les qualités des corps, qui frappent nos sens, ne sont que des apparences. Chacun de nous peut bien dire, *je sens de la chaleur à la présence du feu* ; mais non pas, *je sais que le feu est tel en lui-même qu'il me paraît*. Voilà quel était le style des anciens pyrrhoniens. Aujourd'hui la nouvelle

---

[1] Simon Foucher, *Nouvelle Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant la réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la Verité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant Anciens que Nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des Cartésiens*, Paris, Robert de la Caille, 1679, p. 46.

[2] Hume fera la même observation (*A Treatise of Human Nature*, book I, part 4).

[3] Richard Popkin apporte des arguments intéressants permettant de différencier le scepticisme de Bayle de celui de ses contemporains, et notamment celui des disciples de Montaigne («Pierre Bayle's Place in 17th Century Scepticism», dans P. Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Paris, Vrin, «Publications de l'Institut Français d'Amsterdam», 1959, p. 2-3. Sur le scepticisme de Bayle on lire encore avec profit François Pillon, «Le scepticisme de Bayle», *L'Année philosophique*, 1895, p. 146-194 ; Jean-Pierre Jossua, «Doute sceptique et doute méthodique chez Pierre Bayle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, p. 221-242 et Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999.

[4] Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Pyrrhon», Paris, Desoer, 1820, t. XII, p. 99, col. b.

philosophie tient un langage plus positif : la chaleur, l'odeur, les couleurs, etc. ne sont point dans les objets de nos sens ; ce sont des modifications de mon âme ; je sais que les corps ne sont point tels qu'ils me paraissent. On aurait bien voulu en excepter l'étendue et le mouvement ; mais on n'a pu ; car si les objets des sens nous paraissent colorés, chauds, froids, odorants, encore qu'ils ne le soient pas, pourquoi ne pourraient-ils point paraître étendus et figurés, en repos et en mouvement, quoiqu'ils n'eussent rien de tel ?[1] Bien plus, les objets des sens ne sauraient être la cause de mes sensations : je pourrais donc sentir le froid et le chaud ; voir des couleurs, des figures, de l'étendue, du mouvement, quoiqu'il n'y eût aucun corps dans l'univers. Je n'ai donc nulle bonne preuve de l'existence des corps. La seule preuve qu'on m'en peut donner doit être tirée de ce que Dieu me tromperait, s'il imprimait dans mon âme les idées que j'ai des corps ; mais cette preuve est fort faible ; elle prouve trop. Depuis le commencement du monde, tous les hommes, à la réserve peut-être d'un sur deux cent millions, croient fermement que les corps sont colorés, et c'est une erreur. Je demande, Dieu trompe-t-il les hommes par rapport à ces couleurs ? S'il les trompe à cet égard, rien n'empêche qu'il ne les trompe à l'égard de l'étendue»[2].

L'argumentation de Bayle est limpide et se déroule en quatre étapes distinctes, constituant un véritable dialogue entre deux abbés, l'un dogmatique et l'autre sceptique : (1) postulat des philosophes modernes : les qualités secondes ne sont pas dans les objets mais dans l'esprit qui les perçoit, seules les qualités premières ressortissent à l'objet ; (2) réponse sceptique : les qualités premières se réduisent aux qualités secondes, dès lors nous pouvons être affectés sans que les corps existent ; (3) réponse dogmatique : si cela était, Dieu serait trompeur ; (4) réponse sceptique, à valeur de conclusion : il le serait tout autant si cela n'était pas, car il a permis que l'humanité au cours de son histoire, exception faite de quelques individus exceptionnels, attribue aux corps extérieurs ces

[1] Et Bayle de citer ici Foucher en note : «L'abbé Foucher proposa cette objection dans sa *Critique de la Recherche de la Vérité* ; le père Malebranche n'y répondit pas. Il en sentit bien la force».

[2] *Ibid.*, t. XII, art. «Pyrrhon», remarque B, p. 102, col. a et b. Bossuet, préfigurant Reid et prévoyant sans doute les conséquences sceptiques de la distinction cartésienne entre qualités premières et secondes, est un des rares à la refuser : «Ceux donc qui diraient que la chaleur n'est point dans le feu, ni la froideur dans la glace, ni l'amertume dans l'absinthe, ni la blancheur dans la neige, parleraient fort impertinemment. Pour parler correctement, il faut dire que ce que ces mots signifient se trouve certainement dans tous ces sujets, mais que ces mots n'expliquent pas précisément ce que c'est, et que c'est chose à examiner» (*La Logique*, I, 10 dans *Œuvres choisies de Bossuet*, Paris, Roger et Chernoviz, s.d., t. I, p. 282-283). La position de Bossuet face au problème de l'existence des corps a été évoquée par Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868, troisième édition, t. II, p. 233.

qualités secondes qui ne relèvent que de nous. À cela s'ajoute, dans l'article «Zénon», une thèse reprise de Lanion, celle de la simplicité des voies : «Il y a deux axiomes philosophiques qui nous enseignent, l'un que la nature ne fait rien inutilement, l'autre que l'on fait inutilement par plus de moyens ce que l'on peut faire par moins de moyens avec la même commodité. Par ces deux axiomes, les cartésiens, dont je parle, peuvent soutenir qu'il n'existe point de corps ; car, soit qu'il en existe, soit qu'il n'en existe pas, Dieu peut nous communiquer également toutes les pensées que nous avons»[1]. Si Dieu doit éviter toute enflure ontologique et s'il est vrai que les corps ne nous affectent pas par eux-mêmes, alors il n'est pas nécessaire, voire il est contradictoire, qu'ils existent. Et Dieu ne serait pas pour autant trompeur, Bayle le sait, en lecteur attentif de Malebranche qu'il est. Resituant le débat pour ses contemporains, Bayle rappelle les arguments de Fardella et de Malebranche, ainsi que la réponse d'Arnauld à ce dernier, et montre que l'existence des corps ne lui paraît pas démontrable parce qu'elle est logiquement contradictoire. En effet, «si l'étendue existait, il ne serait pas possible que ses parties se touchassent, et il serait impossible qu'elles ne se pénétrassent point »[2]. Allons plus loin et acceptons l'hypothèse de l'existence de l'étendue. Si elle existe, elle doit être (1) ou composée de points mathématiques, (2) ou d'atomes, (3) ou de parties divisibles à l'infini. Or, aucune de ces trois propositions, mutuellement exclusives, ne tient au strict plan logique. Contre (1), les points mathématiques, on peut dire que joindre du néant à du néant ne créera jamais la moindre chose étendue. Contre (2), les atomes, corpuscules étendus et indivisibles, on peut démontrer que ces éléments ont un haut et un bas, un côté gauche et un côté droit, bref qu'ils sont composés de parties. L'objection peut sembler facile et pour qu'elle porte il faut ajouter qu'un corps ne saurait occuper deux lieux différents à la fois (définition de l'identité chez Locke), ce qui implique que toute étendue qui occupe plusieurs parties différenciées de l'espace contient

[1] *Ibid.*, t. XV, art. «Zénon», remarque H, p. 49, col. b et 50, col. a.

[2] *Ibid.*, t. XV, art. «Zénon», remarque G, p. 44, col. b. L'argument se comprend ainsi : si l'étendue est infiniment divisible, un corps ne devrait jamais être contigu à un autre (car chaque partie d'un corps devrait être séparée d'une autre partie par une infinité de parties, c'est la théorie du continu), mais en même temps les parties superficielles des objets devraient pénétrer celles des objets adjacents (comme l'expérience le démontre, quand les objets entrent en contact et se pénètrent mutuellement car, en raison de la divisibilité à l'infini, leurs extrémités sont elles-mêmes divisibles). On devrait alors en conclure que les objets du monde physique ont des contacts entre eux sans pour autant être contigus, ce qui est absurde. La divisibilité à l'infini entraîne d'autres conséquences tout aussi absurdes : le côté d'un carré contiendrait autant de points que sa diagonale, le mouvement serait impossible (les arguments de Zénon sont ici mobilisés), etc.

plusieurs corps. De plus, les atomes étant des êtres différents les uns des autres, ils sont séparés par le vide dans l'espace. Or, l'atome, prétendument insécable, comporte deux côtés qui ne sauraient se trouver dans le même espace, sinon ils seraient indiscernables. Dès lors, on doit en conclure que le côté droit de l'atome est différent de son côté gauche, et qu'il en est séparable dans l'espace. Bref, les atomes définis comme indivisibles sont bel et bien sécables. Contre (3), la divisibilité à l'infini, Bayle va se servir de l'hypothèse mathématique du continu. Entre une partie d'étendue et une autre, il réside une infinité de parties, tout comme entre le nombre 1 et le nombre 2, il existe une infinité de nombres. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de contact immédiat d'une partie à une autre. «Or, quand une chose ne peut avoir tout ce que son existence demande nécessairement, il est sûr que son existence est impossible ; puis donc que l'existence de l'étendue demande nécessairement le contact immédiat de ses parties, et que ce contact immédiat est impossible dans une étendue divisible à l'infini, il est évident que l'existence de cette étendue est impossible, et qu'ainsi cette étendue n'existe que mentalement»[1]. En outre, comment concevoir sans absurdité qu'un nombre infini de parties étendues, dont chacune est à la fois étendue et distincte des autres, puisse être contenu dans un espace cent millions de fois plus petit que la cent millième partie d'un grain d'orge ? La conclusion tombe, sous forme syllogistique : «Si l'étendue existait, elle serait composée ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l'infini. Or elle n'est composée ni de points mathématiques, ni de points physiques, ni de parties divisibles à l'infini. Donc elle n'existe point»[2]. La raison étant par sa nature propre corrosive, Bayle ne peut lui accorder la moindre créance pour prouver l'existence du monde extérieur. La foi peut-elle ici, comme chez Malebranche, permettre de nous garantir cette existence ? Non, car Bayle a lu Fardella, et il sait que tout fondement de la certitude de l'existence de l'étendue sur la foi est nul et non avenu car, «en supposant que Jésus-Christ s'est accommodé à la logique populaire, on ne peut point prouver par l'Écriture qu'il y ait des corps ; comment donc sera-t-on assuré par la foi qu'il y a des corps ?»[3]. Ainsi, « si la foi fournit une évidence, elle ne donne pas une certitude, car elle ne s'appuie

[1] *Ibid.*, t. XV, art. «Zénon», remarque G, p. 43, col. b.
[2] *Ibid.*, t. XV, art. «Zénon», remarque G, p. 43, col. a.
[3] *Ibid.*, t. XV, art. «Zénon», remarque H, p. 50, col b.

que sur des témoignages et des expériences, bref sur des vérités contingentes qui ne nous trompent pas, mais qui ne prouvent rien»[1]. Ni raison ni foi, l'existence des corps extérieurs reste une énigme digne des mystères théologiques[2] et le pyrrhonisme baylien invaincu, voire relayé par la pensée de Fontenelle, «esprit tutélaire de la religion du doute» et «trait d'union par excellence entre les savants de la fin du XVIIe et les 'philosophes' du XVIIIe siècle[3]. Chez lui, c'est le culte de la clarté qui, poussé à fond, touche à l'absurde et mène à l'agnosticisme : aucune connaissance n'est sûre, le critère de l'évidence ne vaut pas»[4].

En ce début du XVIIIe siècle, le cartésianisme paraît donc affaibli par son propre succès, voire discrédité. Alors qu'il prétendait réfuter le scepticisme, il n'a pu s'y opposer, et l'a même favorisé[5]. Certains disciples imprudents, Malebranche en tête, en sont venus à passer pour de purs sceptiques. À trop dominer la scène intellectuelle, le cartésianisme a renforcé deux positions théoriquement opposées, qu'il pensait pourtant combattre : l'idéalisme (le terme fait son apparition en 1702) et le matérialisme, et a fait renaître de ses cendres le phœnix du pyrrhonisme. Si l'expression n'était outrée et ne supposait une méconnaissance profonde de Berkeley, on pourrait dire, avec Robert Misrahi, «que les logiques fantaisistes d'un Berkeley [perçu comme le partisan d'un solipsisme idéaliste] et d'un Condillac [vu comme le promoteur d'un matérialisme radical] sont la caricature des implications dualistes du cartésianisme»[6]. En posant la question de la

---

[1] André Robinet, «L'aphilosophie de Pierre Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Bayle», dans Paul Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, p. 52-53. Élisabeth Labrousse pense, au contraire, que la foi nous en persuade (*Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme* [1964], Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1996, p. 205), mais cela va à l'encontre même du texte.

[2] Cf. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, p. 262-273.

[3] Sur le scepticisme à l'œuvre chez les savants du XVIIe siècle, cf. Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 201-204, 444-445 et 451-452.

[4] Giorgio Tonelli, *La pensée philosophique de Maupertuis, son milieu et ses sources*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987, p. 67.

[5] L'époque se posait réellement la question de savoir si la métaphysique cartésienne conduisait nécessairement ou non au scepticisme et de nombreuses dissertations traitent le thème : J. de Bryun, *Defensio doctrinae cartesianae de dubitatione et dubitandi modo*, Amsterdam, Elzevirium, 1670 ; J. A. Helwig, *Cartesium a scepticismo vindicatum*, Wittenbergae, J. M. Goderitschii, 1692 ; T. Bahr, *Dissertatio philosophica prior, exhibens Cartesium de omnibus dubitantem*, Gryphiswaldiae, D. B. Starckii, 1693 et *Dissertatio philosophica posterior, proponens Cartesium serio dubitantem*, Gryphiswaldiae, D. B. Starckii, 1693 ; P. de Villemandy, *Scepticismus debellatus*, Lyon, 1697 ; J. V. Bütxer, *De scepticorum praecipuis hypothesibus*, Kilonii, B. Reutheri, 1706, etc.

[6] Robert Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Delagrange Synthélabo, «Les empêcheurs de penser en rond», 1992, p. 24.

perception et du rapport entre sujet percevant et objet perçu, Descartes indiquait conjointement la voie d'une résolution spiritualiste et matérialiste du problème, réponses qui, par leurs excès propres, mettront à mal la solution cartésienne et poseront explicitement la question de l'existence du monde extérieur. Autre source importante de ce déclin, la question de l'âme des bêtes, issue elle aussi de la séparation entre *res extensa* et *res cogitans*, et qui divise âprement les penseurs de l'époque.

Du côté des spiritualistes, bien souvent partisans de la théorie des animaux machines, le saut vers le solipsisme était tentant, comme le montre bien la préface du *Nouveau traité de la mémoire* de De Billy[1] dans laquelle est souligné le caractère douteux de l'existence d'une autre conscience que la nôtre, doute redoublé en ce qui concerne des bêtes conçues comme dépourvues d'âmes. L'accusation de folie, bientôt d'égoïsme, court les cercles intellectuels européens, notamment parisiens et londoniens[2]. Et il serait difficile qu'il en aille autrement quand certains, à trop séparer âme et corps, ne parviennent plus à les réunir, ou si mal. C'est le cas de Delaube notamment, dans un texte du début du siècle (les *Réflexions morales et métaphisiques sur les religions et sur les connoissances de l'homme*) qui, ne trouvant pas preneur chez un éditeur, restera à l'état de simple manuscrit. Bien que rare[3], ce texte est d'importance car, en mélangeant un spiritualisme foncier à une ontologie naturaliste dans laquelle tous les êtres vivants sont égaux, il transcende les deux camps sur la question des animaux machines[4].

---

[1] J.-B.-M. De Billy, *Nouveau traité de la memoire, ou l'on explique d'une maniere nette et mecanique ses effets les plus surprenans*, Paris, J. Boudot, 1708.

[2] Matière et mouvement deviennent deux notions hautement problématiques à cette époque. Cf. ce qu'en dit un auteur anonyme de l'*Histoire de l'Académie des Sciences de Paris* en 1701 (p. 14) : «Les premières notions de la Physique, l'essence de la Matière, par exemple ; & la nature du Mouvement, quoique les plus simples en elles mêmes, ne sont pas les plus claires ; & ces Principes qu'il sembleroit qu'on devroit connoître parfaitement, avant que d'aller plus loin, demeurent cependant assez peu connus, & on ne laisse pas d'avancer».

[3] Voir ce qu'en dit à ce sujet Miguel Benítez, «*Liber ebendus de religione abolenda* : 'Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connoissances de l'homme'», *Lias*, 17, 1990, p. 163. Pour une analyse détaillée de ce manuscrit, voir notre «L'immatérialisme dans les manuscrits clandestins du siècle des Lumières», *Dialogue*, 3, 2000, p. 491-511. Nous citerons ici la copie de Grenoble ; le chiffre romain renvoie aux parties du traité, l'arabe au chapitre, suit ensuite le numéro du feuillet auquel nous faisons référence. Qu'il nous soit permis de remercier en passant Antony McKenna qui nous a fourni le texte de ce manuscrit.

[4] Delaube va même jusqu'à évoquer une supériorité animale possible, et ce dans la droite ligne de ce que Cureau de la Chambre, Ceriziers et Guillaume Lamy disaient déjà au siècle précédent. Et Delaube va plus loin encore ; face aux partisans des animaux-machines qui refusent d'accorder à l'animal un principe vital en arguant que leur «fonctionnement» biologique est semblable à celui d'un automate, il retourne l'argument et évoque bien avant La Mettrie la possibilité d'un homme-machine (I, 7, f. 94-95).

Lecteur de Malebranche, Delaube prétend lui aussi qu'il n'existe aucune démonstration en faveur de l'existence de la matière et des corps (préface, f. 6-7) et il les fait exister seulement dans ce principe actif qu'est l'esprit puisque l'âme «ne sauroit sentir que dans elle meme» (I, 2, f. 32). Pour Delaube, seul l'esprit se maintient dans l'être, ce qui implique que tous les êtres pensants sont à la fois co-éternels et dépendants de la Pensée divine (II, 9, f. 163) et que le monde matériel, incapable de prendre conscience de la magnificence divine, n'a aucun sens en lui-même. D'aucuns répondront que le monde matériel a été créé pour servir de demeure aux esprits. Soit, mais comment ce qui est indivisible et simple (l'esprit) pourrait-il être contenu dans ce qui est divisible à l'infini (le corps)? Il faut alors en conclure que le «moi invisible & pensant est different de cet autre moi visible que j'appelle corps» (II, 9, f. 167) et que l'immensité divine se charge de la préservation du moi corporel là où le moi spirituel n'y prend aucune part puisqu'une séparation ontologique radicale existe bel et bien entre les deux. Par là, Dieu se manifeste à nous en conservant notre moi corporel dans l'être. Mais il peut aussi se manifester à notre moi spirituel en éclairant notre entendement par la modération des plaisirs qui nous ramène à lui et nous rend moins dépendants de notre moi sensible, ce qui revient à «diminuer notre esclavage et à augmenter notre félicité» (II, 9, f. 170). D'où le stoïcisme foncier de Delaube, teinté d'un pessimisme que l'apologétique chrétienne de l'époque ne partage pas : «La vuë de tous ces objets visibles que j'appelle soleils, terre, planettes, hommes, animaux, fait elle partie de ma substance, ou est elle distincte de ma personne? Si j'interroge mon esprit il m'apprend qu'ils ne sont que des sensations de lui meme, les sens me disent le contraire, comment comprendre que tout cet univers sensible ne soit que mon esprit modifié, ou qu'il en soit distinct; l'un et l'autre sentiment sont egalement incompréhensibles, & font voir que nous portons un fonds d'ignorance incapable de rien nous apprendre de clair sur la Nature de ce monde qui sera toujours pour nous une enigme inpenetrable» (I, 3, f. 43-44).

Pour ceux qui ne sauraient se satisfaire d'une position aussi sceptique, la solution malebranchiste fondée sur la foi reste encore d'actualité, mais l'accusation de cercle vicieux lancée par Arnauld la mine peu à peu. Une trace en est perceptible dans les *Mémoires de Trévoux* quand paraît, en novembre 1704, des ***Reflexions sur la question si l'on est certain d'avoir un corps, &***

*qu'il y ait d'autres corps, que le nôtre* dans lesquelles un auteur anonyme tente de montrer que le cartésianisme mène tout droit au pyrrhonisme. Concédant la validité du *cogito*, il montre que celui-ci est le premier pas vers un solipsisme absolu puisqu'il ne peut rien prouver d'autre, la différence entre rêve et réalité étant trop ténue pour fonder quoi que ce soit : «L'existence de vôtre ame est la seule chose que vous puissiez sçavoir ; car pour connoître l'existence de Dieu, qui selon vous est le principe de toutes les autres connoissances, il faut être sûr que l'idée que vous en avez, n'est pas un songe, que vous pensez juste, & que vous ne rêvez pas quand vous raisonnez sur cette question, *y a-t-il un Dieu ?* Je vous defie, ajoutera le Pyrrhonien, de prouver que vous ne rêvez pas actuellement ; de le prouver dis-je, par aucun argument, qui ne dut vous convaincre aussi que vous avez un corps»[1]. Seul le sens commun peut nous permettre de ne pas mettre en doute l'existence de notre corps et des corps extérieurs et, ainsi, nous préserver «des meditations trop creuses [des] philosophes»[2] cartésiens qui ne peuvent résoudre, à partir de leur propre système, l'aporie de l'existence du monde externe.

Preuve, s'il en est, de l'importance du sujet chez les penseurs de ce début de siècle, un «auteur connu du public»[3], aux dires des *Mémoires de Trévoux*, se propose à son tour d'entrer en lice sur le sujet de l'existence des corps et de répondre à l'article paru quelques mois auparavant[4]. Après avoir rappelé qu'une telle hypothèse ruine la religion (le doute sur l'existence des corps étant également un doute exercé à l'encontre du texte sacré), l'auteur s'en prend au cartésianisme lui-

---

[1] *Mémoires de Trévoux*, novembre 1704, p. 1946.

[2] *Ibid.*, p. 1948. Comme nous le verrons, la théorie du sens commun, notamment chez Buffier, allait se révéler une réponse possible aux inconséquences du dualisme.

[3] S'agit-il de Leibniz ? Denis Moreau, à qui nous avons soumis ce passage des *Mémoires de Trévoux*, le pense à partir d'un indice laissé par l'auteur. Cet indice se réduit à la mention de critiques faites à Malebranche quand parurent les *Entretiens métaphysiques* et à celle des réponses que ce dernier a produites ; or, Leibniz fit paraître en juillet 1687 des objections par l'intermédiaire de Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (cf. Malebranche, *Œuvres*, t. XVIII, p. 453 *sq.* et le chap. IV de André Robinet, *Malebranche-Leibniz, relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955). Mais, à la lecture de l'ensemble du passage, son attribution à Leibniz nous semble contestable car le texte s'éloigne fortement de la solution que Leibniz propose au même problème par le recours à la liaison des phénomènes, qui distingue la réalité des songes, et au principe de raison (cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 2 et IV, 11, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 295 et 351). Voir aussi R. Wahl et J. Westphal, «Descartes, Leibniz and Berkeley on Whether We Can Dream Marks of the Waking State», *Studia Leibniziana*, 24, 2, 1992, p. 177-181. Fénelon, auteur en 1687 d'une *Réfutation du Père Malebranche*, pourrait également être évoqué, mais on ne sait pas s'il a fait parvenir son texte à Malebranche et aucune réponse de ce dernier n'est connue.

[4] Voir, à ce sujet, Emmy Allard, *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche in Journal de Trévoux, 1701-1715*, 1914, notamment p. 41-43.

même, à l'origine d'une telle hypothèse sacrilège. À partir d'une lecture biaisée de Descartes, il montre qu'une certitude morale ne saurait suffire sur ce chapitre, car seule une certitude métaphysique est apte à rendre évident ce qu'elle démontre. Or, en l'absence d'une telle certitude métaphysique, comment faire reposer l'acte de foi sur une simple certitude morale ? «La certitude morale de l'existence de JESUS-CHRIST suppose la certitude metaphysique de celle des corps ; & si celle-ci manque, l'autre ne sçauroit subsister»[1]. Peut-on alors se servir de Malebranche pour venir en aide à Descartes en arguant que la foi donne aux corps cette certitude métaphysique qui leur manquait ? Point du tout, répond l'auteur, qui reprend ici à son propos le cercle vicieux d'Arnauld : «Mais on veut non-seulement que j'établisse une foy ferme sur l'apparence des corps, on m'assûre encore que par la fermeté de cette foy, le doute que j'aurois de l'existence des corps, se convertira en certitude. Je dirois aussi à un homme qui voudroit bâtir, & dont le terrain ne seroit qu'un sable mouvant, bâtissez toûjours, élevez sur ce sable un édifice solide, vous verrez que la solidité de vôtre édifice changera ce sable dans une pierre ferme. Je ne sçai si on peut raisonner plus faux»[2]. Soit, mais qu'en est-il de la solution proposée pour contourner ce cercle vicieux ? Elle paraît bien faible mais répond néanmoins habilement aux cartésiens qui ne remettent pas en cause l'existence des sensations. Si sentir revient à percevoir par l'intermédiaire du corps, alors, puisque nous sommes affectés (que les corps extérieurs existent ou non), c'est que notre propre corps existe. De là, il est possible d'extrapoler et de conclure à l'existence du monde extérieur. Et l'exemple du rêve est ici débouté puisque les songes prouvent l'existence des corps du fait même que rêver suppose un corps. Pour autant, l'auteur de cet article des *Mémoires de Trévoux* ne paraît guère satisfait de son argumentation et termine sur une note quelque peu défaitiste, demandant aux philosophes de son temps de délaisser ces spéculations abstruses qui ne sauraient convaincre les athées («on ne gagne pas le cœur en fatigant l'esprit»[3]), voire qui conduisent à les confirmer dans leur opposition à la métaphysique de leur temps, alambiquée et stérile. Bref, le dualisme, malgré ses intentions déclarées, est plus nocif pour la foi que bénéfique parce qu'il crée de faux problèmes qui poussent

[1] *Mémoires de Trévoux*, juin 1705, p. 1060-1061.
[2] *Ibid.*, p. 1063.
[3] *Ibid.*, p. 1068.

certains esprits forts à rompre avec l'Église, alors qu'on espèrait pouvoir encore, par le sentiment et non la raison, les ramener dans le giron de la religion chrétienne.

Du côté des matérialistes, deux ouvrages parus la même année (1709) permettent de rendre compte des critiques portées à l'égard du cartésianisme en ce début de siècle et montrent déjà combien l'expérience, et notamment celle de l'enfance[1], est appelé à devenir un principe méthodologique d'importance. Mais s'ils s'en prennent au dualisme qui caractérise la philosophie moderne, il n'est pas question pour autant de fourbir des armes en faveur d'une critique de la religion. En effet, le sensualisme n'est pas incompatible avec la croyance en l'existence d'un être divin - Épicure l'avait montré - et peut, chez certains, admettre l'existence d'une âme immatérielle et donc immortelle. C'est le cas notamment du philosophe et mathématicien Robert Basselin.

Dans sa *Dissertation sur l'origine des idées*[2], Robert Basselin critique farouchement tant l'innéisme de Descartes que l'occasionnalisme et la vision en Dieu de Malebranche à partir du fait que, selon lui, «il est indigne d'un Philosophe, quand il se trouve embarrassé à expliquer quelque chose de naturel, de chercher un asyle dans Dieu, comme dans un Temple, ou prés d'un Autel (..). C'est une ressource qu'il faut laisser aux ignorans, si l'on ne veut pas être confondu avec eux ; mais sur-tout lorsque l'on se pique de rafiner & d'enrichir sur les Anciens, il ne faut point donner dans un subterfuge, évité avec soin & scrupule par tous les Anciens»[3]. Rien de plus facile que d'invoquer Dieu quand un problème semble insoluble, mais la facilité n'est nullement gage de la véracité d'un système philosophique. Basselin se propose alors la difficile tâche de faire découler tout l'ordre de la connaissance de la perception, préfigurant en ce sens les essais que feront quelques dizaines d'années plus tard les penseurs sensualistes à partir de l'hypothèse de la statue animée que l'on retrouvera de Boureau-Deslandes à Bonnet, en passant par Diderot et Condillac.

---

[1] La connaissance de la traduction française effectuée par Coste en 1700 (à moins qu'il ne s'agisse de la traduction latine effectuée en 1701 par Burridge, ce qui est également possible) de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke nous paraît évidente à la lecture de certains passages de nos deux auteurs, fort proches du livre I de l'*Essai*.

[2] Outre cette *Dissertation*, Basselin est l'auteur d'un *Traité démonstratif de la quadrature du cercle*, qui connaîtra plusieurs rééditions entre 1735 et 1739 chez Briasson, à Paris.

[3] Robert Basselin, *Dissertation sur l'origine des idées où l'on fait voir, contre Mr. Descartes, le Reverend Pere Malebranche, et Messieurs de Port-Royal, qu'elles nous viennent toutes des sens, & comment*, Paris, François Delaulne et Jean Musier, 1709.

Tous les objets de l'entendement, nous dit Basselin, se décomposent en deux sortes, les objets positifs (réellement existants) et les objets négatifs (le non être ou néant qui, contrairement à ce que pensait Descartes, est conceptualisable à travers l'expérience du manque et du vide). Les objets positifs se décomposent à leur tour en matériels et en spirituels ou insensibles (idées générales, universaux, idées morales et religieuses). Le plus difficile sera donc de justifier l'existence, dans l'entendement, d'objets spirituels à partir des sens seuls. Mais la théorie épistémologique de Basselin recourt ici à une nouvelle distinction entre méthode d'invention ou d'expérience (connaissance par les sens à proprement parler) et méthode de doctrine ou de créance (connaissance dérivée, à partir des lectures et des rencontres faites) qui va permettre d'en rendre compte. Concernant les idées générales et morales, Basselin n'est guère original et propose une théorie nominaliste conséquente qui les fait naître d'un processus de généralisation abstractif. Plus difficiles à faire découler de la sensation seule sont les idées religieuses, celles de Dieu et de l'âme. Dans le cas de l'idée de Dieu, la méthode de créance fondée ici sur le consentement universel paraît suffire, ce qui peut sembler, et Basselin paraît s'en douter, en contradiction avec le sensualisme défendu auparavant : «Il est vrai que l'idée de *chose* ou *d'être* lui [l'esprit] paraîtroit répugner avec *insensible, immateriel*, &c. s'il ne s'en rapportoit qu'à ce que l'expérience directe des sens lui fait connoître ; mais la confiance qu'il a dans les paroles de ceux qui lui font ces propositions : *Dieu est une chose insensible, immaterielle, infinie, increée*, &c. lui tient lieu de certitude experimentale ; & dès qu'il remarque constamment que la même persuasion est dans tous ceux à qui il parle, il ne lui vient pas même dans l'esprit de douter d'une vérité sur laquelle il ne fait néanmoins que former un acte de Foi, soit divine, soit humaine, suivant ces paroles de saint Paul : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est*»[1]. Même chose pour l'âme, dont la connaissance repose sur la méthode de créance, et donc sur le témoignage d'autrui. On assiste bien là à un renversement complet du cartésianisme, pour qui la connaissance de l'âme est plus assurée que celle du corps, et chez qui l'idée de Dieu, innée, permet de garantir l'existence du monde extérieur. Avec Basselin, le monde extérieur est chose assurée - à noter qu'il ne se donne pas la peine de fournir la moindre

[1] *Ibid.*, p. 63.

démonstration de son existence -, l'actualité de notre corps également comme lieu des sensations, seules restent problématiques l'existence de Dieu et de l'âme, découvertes à travers la médiation de la culture, ce qui a plutôt tendance à fragiliser les assises de la religion sans pour autant les remettre définitivement en question.

Docteur à la Faculté de médecine de Montpellier, Maubec, dans ses *Principes phisiques de la raison, et des passions des hommes*[1], entend, lui aussi, s'élever contre «les plus illustres philosophes de [son] siècle» à l'aide d'une doctrine sensualiste élaborée à partir d'une réflexion sur le processus de connaissance infantile, qui ne remet nullement en cause l'existence d'un Dieu créateur. Le discours est déjà celui d'un homme des Lumières. En effet, selon Maubec, si l'on suit avec précaution les enseignements de la nature et les faits donnés dans l'expérience, on doit admettre que les principes spirituels «sont purement mecaniques ; c'est-à-dire, que les inclinations de la volonté & les pensées de l'entendement sont des suites naturelles de la disposition des organes du corps»[2]. D'où la critique, dès le chapitre 3, du dualisme cartésien. Maubec s'est bien rendu compte du fait que Descartes, dans les *Méditations*, a fait de la pensée l'essence même de l'esprit, ce qui implique que l'esprit pense toujours. Or, nous dit Maubec, une telle thèse est contraire à l'expérience et à l'évidence. Prenons l'exemple de la vie intra-utérine : si l'âme pense toujours, elle doit alors penser à ce stade de l'existence, et ces pensées doivent naître spontanément, sans être causées par les objets extérieurs, et donc sans la médiation de l'excitation des fibres du cerveau (dans l'hypothèse où l'esprit ne serait pas réductible au cerveau). Maubec pousse son exemple à son terme : «Mais il est évident encore, que si l'ame produit elle-même quelques-unes de ces pensées, sans qu'elle y soit excitée par l'ébranlement des fibres du cerveau, ces pensées doivent subsister toûjours, puisque n'y ayant point de cause qui puisse les exciter, il n'y en a point aussi qui puisse les faire cesser. Ainsi comme nous sommes convaincus par notre propre expérience que nous n'avons point de pensée de cette nature, nous devons être convaincus aussi que notre esprit ne

[1] Maubec, *Principes phisiques de la raison, et des passions des hommes*, Paris, B. Girin, 1709. Maubec est également l'auteur d'un *Traité des humeurs et des obstructions*, Paris, d'Houry, 1702 et d'un *Traité de la dyssenterie, dans lequel on trouvera le plan d'un nouveau sistême de médecine, qui s'accorde avec les observations des anciens et les découvertes des modernes*, Paris, E. Delaune, 1712.
[2] *Ibid.*, p. 4.

pense pas toûjours, & que son essence ne consiste pas dans la pensée»[1]. La métaphysique cartésienne n'est donc qu'un roman, qui outrepasse le domaine de l'expérience, voire le contredit. D'où la volonté de Maubec de fonder sa propre théorie sur une étude de l'acquisition des connaissances au stade infantile pour rendre compte de toute l'épistémologie humaine, ce qui lui permet de disqualifier l'innéisme cartésien comme contraire à l'expérience[2]. Thèse épistémologique qui a pour conséquence de réduire l'individu à son extériorité et de dissoudre le moi puisque tout esprit dépend d'une constitution psychique qu'il ne s'est pas donnée, de rencontres extérieures dont il n'est pas, ou si peu, maître, et qui ont laissé dans son cerveau des traces indélébiles, et d'une éducation passivement reçue dont il est plus spectateur qu'acteur, trois types de causalité qui devraient, aux dires de Maubec, l'amener à la modestie. La thèse se résume aisément : «l'esprit humain ne raisonne qu'en consequence des impressions des sens, des idées & des prejugez qui sont gravez dans le cerveau»[3], qui ne cessent d'enfler avec l'âge. Reste néanmoins le problème de l'acquiescement à la vérité et du rejet des préjugés, que Maubec renvoie à un autre ouvrage qu'il signale déjà (*Méthode pour trouver la vérité, & pour la persuader aux autres*), mais qu'il n'a sans doute pas écrit. Reste également un autre problème, entraperçu par Maubec, mais non réglé et qui se posera aux penseurs matérialistes qui vont lui succéder. Si, «ce n'est que la superficie & l'écorce des objets qui frape nos sens ; & que l'interieur des corps ne fait aucune impression sur nos organes»[4] - Maubec souscrit ici à la distinction entre qualités secondes et qualités premières - alors les idées que nous délivre la sensation sont nôtres et ne renvoient pas à l'objet tel qu'il est en lui-même. Bref, si les spiritualistes semblaient condamnés au solipsisme et à l'impossibilité théorique de poser le monde extérieur dans l'être, les matérialistes se doivent, eux, de concéder que cette matière qui affecte leur sens leur sera à jamais inconnue dans son essence et que les idées qu'ils s'en font seront à tout jamais inadéquates à l'objet même qui fonde leur doctrine.

Dans ce contexte de crise intellectuelle[5], qui touche particulièrement les cercles savants

[1] *Ibid.*, p. 29.
[2] *Ibid.*, p. 196 : «les idées innées de Descartes sont des pures fictions, des hypotheses admises sans fondement, contredites par l'experience, que la raison nous oblige de rejetter».
[3] *Ibid.*, p. 127.
[4] *Ibid.*, p. 52.
[5] On comprend alors d'autant mieux l'emploi de ce terme par Paul Hazard dans son ouvrage majeur (*La crise de la*

anglais[1] et français, cartésianisme et malebranchisme, minés par des contradictions internes et attaqués de toutes parts, sont fortement contestés[2]. C'est justement à ce moment particulier que les premiers ouvrages de Berkeley vont traverser la Manche avec pour double ambition de résoudre les problèmes posés par le cartésianisme et de réfuter définitivement les objections des sceptiques.

---

*conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961).

[1] Le problème de la certitude intéressait également les penseurs anglais de l'époque comme l'a bien montré Henry G. van Leeuwen dans *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, «International Archives of the History of Ideas», 1970.

[2] Il est difficile de leur trouver des disciples fidèles après 1715, et à peine peut-on citer les noms de Keranflech et Gerdil pour Malebranche. Maupertuis va jusqu'à dire que «Malebranche n'eut plus un sectateur à sa mort» (*Œuvres*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1768, t. II, p. 261, expression plagiée par la suite par Para du Phanjas, *Cours de métaphysique*, Paris, 1779, t. I, p. 536). On comprend mieux alors le soupir d'un Caraccioli : «Qui nous donnera de revoir ce tems heureux, où Malebranche montroit à la terre les beautés solides de la vraie Philosophie ? L'univers maintenant auroit besoin d'un Sage tel que lui, pour rendre à notre âme les biens dont on veut la dépouiller. Les sens ont imposé silence à la raison d'une manière si étrange, que nous ne sommes plus que des ombres de nous-mêmes» (*Le Langage de la Raison*, Liège, Bassompierre, 1764, p. 196). A. Robinet s'attache à déterminer néanmoins cette influence, «La tradition malebranchiste au XVIIIe siècle», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 167-187.

# II. LA PREMIÈRE RÉCEPTION DE BERKELEY : CRÉATION DE LA LÉGENDE (1713-1732) ET DIFFUSION DE L'ŒUVRE (1733-1750)

Si la philosophie de Berkeley tente, elle aussi, de réfuter le scepticisme qui gangrène son époque, elle sera pourtant considérée, à la fin du XVIIIe siècle, comme un scepticisme radical, voire comme le faire-valoir d'une théorie (l'idéalisme) qui mène tout droit à l'athéisme[1]. Pour comprendre une évolution aussi surprenante, il convient de se placer dans le contexte même de la réception de l'immatérialisme sur le Continent et d'expliquer historiquement tous les détails qui ont mené à une telle lecture. Cela sous-entend que le scepticisme, au XVIIIe siècle, n'a pas été une question annexe, contrairement à ce qu'annonçait Popkin dans un article paru en 1963[2], cela du moins si l'on considère le scepticisme sous sa forme philosophique.

Bien évidemment, Popkin ne nie pas l'existence d'une crise sceptique réelle au début du siècle, crise qui se manifeste à la fois à travers la personne de Pierre Bayle, la publication posthume en 1721 du *Traité de la foiblesse de l'entendement humain* de Huet et l'effet produit dans la République des Lettres par l'édition des *Hypotyposes* de Sextus Empiricus fournie par Fabricius en 1718 ainsi que par la traduction française du même ouvrage faite par Claude Huart en 1725[3], traduction rééditée en 1735 et qui semble annoncer certaines intuitions humiennes[4]. Mais Popkin se refuse à penser que le scepticisme ait pu être un des traits dominants d'un siècle placé sous le signe du progrès des connaissances et des réalisations techniques, évolution exprimée dans toute sa

---

[1] Voir l'article «Berkeley» du *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (Paris, Grabit, 1799, p. 40) de Sylvain Maréchal : «BERKELEY, (G.), évêque irlandais. Son hypothèse, ou plus généralement la philosophie des *idéalistes*, poussée aussi loin qu'elle peut aller, conduit très directement à l'athéisme».

[2] Où il avançait l'idée selon laquelle «there was, perharps surprisingly, very little scepticism in the Enlightenment». Cf. R. H. Popkin, «Scepticism in the Enlightenment», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 26, 1963 ; réédité par la suite dans R. H. Popkin *et al*, *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 1-16. La citation se trouve à la p. 1.

[3] L'édition de Fabritius sera longuement commentée par Jean Le Clerc dans sa *Bibliothèque Ancienne et Moderne*, XIV, 1720, p. 1-113 et la traduction de Huart sera recensée dans les *Acta Eruditorum* en 1726 (Leipzig, p. 546-548) et dans les *Mémoires de Trévoux* en janvier 1727 (p. 36-62). Il faudra attendre 1779 pour que paraisse une traduction française d'une partie de *Adversus mathematicos* par Jean de Castillon, membre de l'Académie de Berlin, en complément à la traduction des *Académiques* de Cicéron (cf. la seconde partie de notre chapitre V).

[4] En effet, dans une des notes qu'il donne à sa traduction, Huart propose une analyse de la causalité qui paraît anticiper celle de Hume. Cf. Richard Popkin, «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time», *Joournal of the History of Ideas*, 54, 1, 1993, p. 138.

quintessence par le projet encyclopédique de Diderot et d'Alembert. Hume lui-même, seul représentant du scepticisme des Lumières aux yeux de Popkin, à l'exception de ses écrits historiques, ne sera pas pris au sérieux par les *philosophes* : «Hume, the sceptic, was a man completely alone in the gay, social whirl of the Paris salons»[1]. Et Popkin de conclure : «this survey of scepticism in the Enlightenment suggests, at least to me, that the Enlightenment was pretty much a hiatus in the continuous development of scepticism»[2]. Treize ans plus tard, la conclusion est identique quoique plus lacunaire : «In the mid-eighteenth century, Hume was the *only* living sceptic»[3]. Dès lors quel intérêt à évoquer la place du scepticisme au XVIIIe siècle, et plus particulièrement celle de l'égoïsme dont Berkeley passe pour être le chef, s'il est anecdotique dans la problématique des Lumières ? La réponse est évidente : il faut opposer Popkin à lui-même en tenant compte des travaux plus récents qu'il a effectués et dans lesquels il avoue, avec l'honnêteté intellectuelle qui lui est propre, s'être trompé.

C'est en 1992 que Popkin a fait paraître son travail intitulé «News Views on the Role of Scepticism in the Enlightenment»[4] dans lequel il reconnaît que le scepticisme des Lumières «was more basic and more pervasive than [he] had imagined, in spite of the scientific optimism and belief in the endless potential progress of human knowledge by leading thinkers»[5]. Et de citer les travaux de Giorgio Tonelli, Keith Baker et Ezequiel de Olaso allant dans le sens d'une réhabilitation de la dimension sceptique au sein de la pensée des Lumières. Giorgio Tonelli a le double mérite d'avoir insisté sur l'importance du scepticisme d'un point de vue global[6] tout en faisant sortir de l'ombre la

---

[1] *Ibid.*, p. 8. Même idée chez Laurence L. Bongie, «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», dans J. Van der Zande and R. H. Popkin, *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*, Dordrecht, Kluwer, «International Archives of the History of Ideas», 1998, p. 16.

[2] *Ibid.*, p. 13.

[3] R. Popkin, «Scepticism and Anti-scepticism in the Latter Part of the 18th Century», dans P. Fritz and R. Morton (eds.), *Woman in the 18th Century and Others Essays*, Toronto and Sarasota, Samuel Stevens Hakkert, 1976 ; réédité par la suite dans R. H. Popkin *et al*, *Scepticism in the Enlightenment*, p. 17-34. La citation se trouve p. 19.

[4] Article réédité dans R. H. Popkin *et al*, *Scepticism in the Enlightenment*, p. 157-172.

[5] *Ibid.*, p. 157. Aveu réédité plus tard, dans «Berkeley in the History of Scepticism», dans *Scepticism in the Enlightenment*, p. 173-186.

[6] Voir notamment son «The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment», *Diderot Studies*, 14, 1971 ; réédité dans R. H. Popkin *et al*, *Scepticism in the Enlightenment*, p. 35-50. Dans «La question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1959, p. 396-427 et «Critiques of the Notion of Substance prior to Kant», *Tijdschrift vor Philosophie*, 23, 1961, p. 285-301, Tonelli insiste également sur la prégnance du scepticisme au XVIIIe siècle.

figure de Pierre-Jacques Changeux[1], auteur d'un scepticisme particulier développé dans son *Traité des Extrémes*[2], qui, par son existence même, ruine la première thèse de Popkin voulant que Hume ait été le seul sceptique des Lumières. Pour Tonelli, la conception défendue par Ernst Cassirer[3] ou Paul Hazard[4] qui fait des Lumières l'époque dans laquelle la raison humaine, en révolte contre les chaînes imposées par la tradition et l'autorité, dégage ses propres règles dans l'ordre du savoir, ouvrant par là l'ère du progrès scientifique et de l'arraisonnement du monde, est à reconsidérer. Le dix-huitième siècle ne saurait en effet se réduire à ce schéma simplificateur qui, sous prétexte d'unifier, aplatit les faits pour mieux en rendre compte. Ce qui ne veut pas dire que cette théorie n'a pas une part de vrai, mais simplement qu'elle ne saurait suffire à expliquer seule toute la complexité d'une atmosphère intellectuelle qui, parce qu'elle se refuse au dogmatisme et au systématisme, ne saurait être vue qu'à partir d'un seul angle interprétatif. Tonelli a bien mis en avant le revers d'une telle médaille : si les Lumières représentent bien l'Âge de la Raison, il faut néanmoins préciser qu'il s'agit d'une raison élaborant ses propres limites et établissant avec prudence le domaine du savoir humain en assignant des bornes strictes à la connaissance. Bien sûr, en magnifiant les trois héros des siècles passés - Bacon, Locke et Newton - et en en faisant les porteurs des droits de l'esprit humain, mais aussi de ses devoirs à l'égard de ses propres limites en général et de l'expérience en particulier, les philosophes des Lumières pensaient sincèrement suivre la raison et non les préjugés ou la tradition, alors qu'ils ne faisaient en fait que remplacer une forme d'autorité par une autre[5]. Il faut néanmoins saluer l'introduction de limites dans le champ de la rationalité humaine, limites dont Tonelli donne sept exemples qui sont autant de thèses sceptiques à l'égard des potentialités de la raison humaine : (1) il est impossible de connaître les objets transcendant toute expérience humaine ; (2) il est impossible de connaître les choses qui nous entourent telles qu'elles sont en elles-mêmes

[1] Cf. G. Tonelli, «Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment», *Studia Leibnitiana*, 6, 1974 ; réédité dans R. H. Popkin *et al*, *Scepticism in the Enlightenment*, p. 51-68.

[2] *Traité des Extrémes, ou des élémens de la science de la réalité*, Amsterdam, 1767, 2 vol. Un résumé du livre de Changeux par Vallet a été publié en 1772 dans le dix-huitième volume de l'*Encyclopédie d'Yverdon* et a été reproduit dans le tome II du *Supplément* de l'*Encyclopédie* de Diderot en 1776 sous l'article «Extrême» (p. 928-932).

[3] E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

[4] P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.

[5] Voir notamment à ce propos l'article de Jean Mayer, «Illusions de la philosophie expérimentale au XVIIIe siècle», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 63, 1956, p. 353-363 et la critique qu'il fait des «statues animées» de Boureau-Deslandes, Diderot, Condillac et Bonnet.

; (3) la notion de substance est métaphysiquement inconcevable ; (4) la texture interne des corps et leurs propriétés les plus propres sont inconnaissables ; (5) la connaissance des causes nous est refusée (ce qui n'est pas sans importance dans le traitement de l'idée de finalité) ; (6) le recours aux hypothèses est à privilégier et l'utilisation du système à bannir ; (7) la notion d'infini nous est inaccessible. De là, il conclut à une nécessaire réévaluation du scepticisme au XVIIIe siècle.

Keith Barber, de son côté, a montré que celui qui semblait incarner la figure exemplaire de l'optimisme des Lumières, à savoir Condorcet, n'était peut-être pas aussi confiant dans les potentialités humaines qu'on aurait pu le penser au premier abord[1]. De son côté, Ezéquiel de Olaso, en s'interrogeant sur le scepticisme à l'œuvre dans la pensée rousseauiste[2], a laissé entendre que Hume ne pouvait être le seul représentant du scepticisme au XVIIIe siècle. Et Popkin, prenant acte de ces résultats, a lui même insisté sur un scepticisme de fin de siècle, exprimé notamment à travers la figure de Brissot de Warville.

Mais il nous semble également que d'autres travaux, inconnus de Popkin mais également de Tonelli, renforcent l'idée d'une prégnance sceptique forte au siècle des Lumières qui va au-delà de Changeux, Hume, Condorcet ou Brissot de Warville. On pourrait ainsi citer le fort courant sceptique qui s'exprime dans la littérature clandestine, et que Miguel Benítez[3] a étudié en détails. Son analyse rejoint d'ailleurs sur certains points notre critique de la position de Popkin, et nous n'en dégagerons que les conclusions qui nous paraissent les plus intéressantes. Tout d'abord, le scepticisme clandestin n'a nul souci, exception faite des *Argumens du Pirronisme*[4] (que l'on peut dater de la fin des années 1720), de systématicité. Il se veut une recherche de la vérité, ce qui implique un refus de

---

[1] Keith Barber, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975. Nous y reviendrons dans la première partie de notre cinquième chapitre.

[2] Nous nous pencherons plus en détail sur le scepticisme rousseauiste dans notre troisième chapitre.

[3] M. Benítez, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996 (notamment chap. 12 : «Le doute comme méthode : scepticisme et matérialisme dans la littérature clandestine», p. 307-342). Voir également les travaux de J. S. Spink, «'Pyrrhonien' et 'Sceptique' synonymes de 'matérialiste' dans la littérature clandestine», dans O. Bloch (dir.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, p. 143-148 ; G. Paganini, «Scepsi clandestina : i *Doutes des pyrrhoniens*», dans G. Canzani, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 83-122 et «Du bon usage du scepticisme : les *Doutes des pyrrhoniens*», dans A. McKenna et A. Mohu, *La philosophie clandestine à l'Âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1997, p. 292-306 ; et J.-P. Cavaillé, «Le retour des sceptiques», *Revue philosophique*, 2, 1998, p. 197-220.

[4] *Argumens du Pirronisme, Pour une Demoiselle qui vouloit apprendre les Principes philosophiques de cette Secte* (Douai, B.M. 702).

la systématicité qui ne peut mener, selon le Diderot des *Promenades de Cléobule*, qu'à l'idéalisme et au solipsisme. S'il ne cherche pas à présenter globalement les arguments déjà développés par Sextus Empiricus, c'est qu'il souhaite plutôt s'interroger exclusivement sur le phénomène religieux. On ne trouvera donc pas ici de critique globale de l'épistémologie de l'époque, du moins si l'on fait exception des *Réflexions morales et métaphysiques* de Delaube qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, proposent une vision immatérialiste du monde. En effet, dans les manuscrits sceptiques de l'âge classique, «le doute critique dont on se réclame préserve du dogmatisme, certes ; il trouve néanmoins dans la raison et dans l'expérience la garantie de la possibilité d'une connaissance que l'on sait limitée, mais pas au point de mettre en question l'existence même du monde matériel»[1]. Matérialisme, donc, mais non systématique et ouvert sur le mystère du monde qui ne se donne jamais entièrement à percevoir. Le probabilisme tient lieu de philosophie : il s'agit de soumettre nos hypothèses au jugement de l'expérience et de penser l'ignorance comme quête toujours recommencée de l'actualisation de nos connaissances.

Le «vrai» pyrrhonien qui se cache sous l'anonymat des manuscrits clandestins ne remet généralement pas en question l'existence de Dieu - si l'on fait exception du *Theophrastus redivivus* -, celle des hommes ou celle du monde sensible. Il cherche simplement à savoir «si tout ce que nous voyons, est tel qu'il nous paroît»[2]. Et le domaine particulier de son investigation est celui de la religion. Les *Doutes des Pirroniens*, manuscrit composé sans doute entre 1696 et 1711, après avoir confirmé l'existence de Dieu, en viennent à critiquer l'image que les hommes s'en forment et les attributs qu'ils lui confèrent. En lecteur averti de Hobbes et de Spinoza, l'auteur de ce manuscrit clandestin souligne habilement les liens indissolubles qui unissent pouvoirs civil et religieux et place l'origine de tout assujettissement en l'homme, dans sa méchanceté naturelle. Pour lui, Dieu ne peut être le garant de l'ordre moral puisqu'il n'a jamais promulgué de loi autre que la loi naturelle ; sa fonction est donc celle du créateur d'un ordre naturel inflexible auquel les hommes sont soumis comme le reste des créatures.

---

[1] M. Benítez, *op. cit.*, p. 310.

[2] *Doutes des Pirroniens*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 15191, f. 5.

[3] Voir, à ce propos, Gianni Paganini «Avant la *Promenade du sceptique* : Pyrrhonisme et clandestinité à l'aube des Lumières», dans G. Paganini et M. Bénitez (éd.), *Scepticisme, Lumières, Clandestinité*, Paris, Champion, 2000.

Tout cela indique bien que le scepticisme était fortement actif à l'aube du siècle des Lumières[3], notamment dans sa fonction critique, et que la thèse défendue au départ par Popkin est intenable. Au-delà des textes clandestins qui ne focalisent guère leur attention sur le scepticisme épistémologique, l'immatérialisme joue également un rôle non négligeable au XVIIIe siècle, car n'est-ce pas être sceptique que de douter de l'existence du monde extérieur ? Immatérialisme et scepticisme critique sont indissociables et représentent les deux faces de la médaille pyrhonnienne des Lumières, et c'est pourquoi nous nous attacherons, dans les pages qui vont suivre, à évoquer non seulement la réception de l'immatérialisme berkeleyen mais également à mentionner d'autres formes de scepticisme et à expliciter les réponses qui y ont été apportées.

## A) La création de la légende : les recensions tronquées (1713-1732)

### *1) Les revues savantes*

Si on laisse de côté les échos londoniens dont Percival s'est fait le rapporteur en 1710[1], et si l'on fait abstraction de la fidèle recension de l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* parue dans la *Bibliothèque choisie* de Le Clerc en 1711 pour la simple raison que cet ouvrage n'exprime pas réellement la théorie immatérialiste[2], ce n'est réellement qu'en 1711 qu'émerge, dans la République des Lettres, la figure de Berkeley à travers la recension que donne le *Journal des Sçavans* du *Traité des principes de la connaissance humaine*. L'auteur de la recension y évoque une hypothèse «étrange». Et comment ne pas trouver étrange une théorie qui prétend, selon lui, «qu'il n'existe ni corps ni matière,& qu'il n'y a point d'autre être ou substance que des *Esprits*»[3] et que toutes nos idées sont excitées en nous par un autre esprit que le nôtre et que ces mêmes idées

[1] Notamment attribués à William Whiston et Samuel Clarke, qui reçurent chacun une copie des *Principes*. Ils refusèrent tous deux d'engager la controverse avec Berkeley. Dans ses *Memoirs of Dr. Clarke*, Whiston avouera que, n'étant pas métaphysicien, il ne se sentait pas capable «to answer Mr. Berkeley's subtile *premises*, though [he] did not at all believe his absurd *conclusion*» et ajoutera que Clarke avait refusé également de le faire (cf. Joseph Stock, *An Account of the Life of George Berkeley*, London, 1776, p. 52-53). Malgré tout, Clarke, quelques années plus tard, mentionnera le nom de Berkeley dans ses *Remarks on Human Liberty* dans lesquelles il tracera une analogie entre la preuve de la liberté humaine dans le domaine moral et celle en faveur de l'existence du monde extérieur.

[2] Jean Le Clerc, *Bibliothèque Choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle*, Amsterdam, Henri Schelte, 1711, t. XXII, 1ère partie, p. 58-88. Sur cette recension, voir le très instructif article de P. Bellemare et D. Raynor, «Berkeley's Letters to Le Clerc (1711)», *Hermathena*, 1988, p. 7-23. Voir également la brève recension du *Journal des Sçavans* d'août 1711 (Amsterdam, vol. L, p. 209-210).

[3] *Journal des Sçavans*, XXIX, 10 juillet 1711, Paris, chez la veuve de Jean Cusson, p. 463.

cessent d'exister quand elles ne sont plus perçues - ce qui revient à dire que certaines idées dépendent de nous (ce qui était refusé précédemment) et d'autres non ? Un lecteur du Continent auquel le monde littéraire anglophone est refusé à cause de la barrière de la langue obtient donc une image tronquée de Berkeley. Et que dire encore du dernier exemple donné par l'auteur de cette recension qui dit que le vin *idéal* de Cana est aussi bon que le vin *réel* (alors que Berkeley dit explicitement au § 84 des *Principes* que le vin perçu est le *vrai* vin). Comme l'écrit Harry Bracken : «Thus a reader of the review might very well brand Berkeley a sceptic or an idealist (or egomist) according to whether he was more impressed with the denial of reality or the affirmation of (subjective) ideas»[1].

La recension des *Dialogues* que fait paraître Samuel Masson à la même époque dans l'*Histoire critique de la République des Lettres, tant ancienne que moderne*, recension passée inaperçue, est tout aussi critiquable. On peut en effet y lire que «Mr. *Berkeley*, Membre du Collége de la Trinité à *Dublin*, a fait imprimer ici un Ouvrage, où il explique à fond le sentiment qu'il n'avait presque fait qu'indiquer il y a trois ou quatre ans, sur la *non-existence* de la *Matiére*. Vous savez qu'on avoit objecté au Pére *Malebranche*, que pour son principe, *que nous voyons tout en Dieu*, il n'étoit pas possible de démontrer ni de s'asseurer de l'existence des Corps ; & que ce Pére n'a pas crû pouvoir se mieux tirer de cette difficulté, qu'en ayant recours à la Révélation. Mr. *Berkeley* ne se trouve pas dans cet embarras ; car il croit & soutient que tout est esprit dans le Monde, & que toutes les idées que nous avons des Corps, ou de la Matiére, n'ont rien de réel hors de nous qui leur ressemble ; qu'en un mot, ce que les Philosophes appellent *substance materielle, étenduë solide*, &c. n'a point d'existence réelle & effective : & ce sentiment lui paroît le plus propre de tous, pour fermer la bouche aux Athées, & aux Pyrrhoniens, & les réduire au silence sur le sujet de la Providence divine, & de la spiritualité de l'âme»[2].

La recension des *Trois dialogues* parue dans le *Journal Litéraire* au printemps 1713 peut effectivement, comme le pense Bracken, être qualifiée à l'inverse d'objective car elle évite toute

---

[1] Harry Bracken, *op. cit.*, p. 11.
[2] *Histoire critique de la République des Lettres, tant ancienne que moderne*, t. VI, Utrecht, G. a Poolsum, 1713, p. 356-357.

caricature. Si ce point peut lui être concédé, un bémol se doit d'être apporté car l'auteur de cette recension ne prend pas réellement au sérieux l'immatérialisme[1]. Il y voit «un grand nombre de Paradoxes et de conséquences absurdes et insoutenables»[2] et, s'il souligne l'intelligence de Berkeley, il se refuse pourtant à partager les conséquences de son immatérialisme. Néanmoins, saluons ici une tentative de restitution honnête de la pensée de l'auteur étudié. Toujours au printemps 1713 paraît une brève recension des *Trois dialogues* dans les *Memoirs of Literature*[3] qui expose les conséquences immatérialistes à l'égard de la religion chrétienne en citant un passage du troisième *Dialogue* dans lequel Berkeley cherche à montrer que sa philosophie n'est pas en désaccord avec le texte de la Genèse, mais sans en fournir le moindre commentaire.

La recension de la *Clavis Universalis* de Collier faite sans parti pris par les *Acta Eruditorum* de Leipzig est l'occasion de souligner la proximité de pensée entre l'auteur et Berkeley, et d'insister sur la pertinence de leurs hypothèses philosophiques respectives : «On peut donc dire de cette œuvre [la *Clavis Universalis*] qu'elle mérite les plus grands éloges, non moins d'ailleurs que celle du contemporain du présent auteur, à savoir George Berkeley, qui en arrive à peu près à la même conclusion, à l'aide toutefois d'arguments différents, dans ses *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*»[4]. Une même honnêteté sera perceptible une dizaine d'années plus tard, toujours dans les *Acta Eruditorum*, en 1727, dans une recension évoquant une réédition des *Dialogues*. Mais là encore, le sérieux et la longueur du compte-rendu tranchent avec le ton laconique et quelque peu ironique du commentaire final où l'immatérialisme n'est plus considéré à sa juste valeur puisque, à en croire les *Acta Eruditorum*, il ne s'agit que «d'un mélange philosophique des doctrines de *Descartes*, *Malebranche* et *Spinoza*» (*ex Cartesii, Malebranchii & Spinosa philosophiarum mixtura*)[5].

---

[1] Bémol qu'apportent également Ch. McCracken et I. Tipton, *Berkeley's Principles and Dialogues. Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 180.

[2] *Journal Litéraire*, mai-juin 1713, t. I, La Haye, chez T. Johnson, 1715, p. 159.

[3] *Memoirs of Literature*, June 1713, vol. III, 1713, p. 157-158. Le texte sera repris à l'identique en 1722 (p. 426-429) lors de la recension de la seconde édition des *Trois dialogues* qui sera également annoncée dans *The Monthly Catalogue*, 21, 1724-1725, p. 10-11.

[4] *Acta Eruditorum*, Supplementa, vol. VI, 1717, p. 244-249. Le passage latin se lit comme suit : «Haec sunt paradoxa Autoris nostri, quae procul dubio non majori plausu excipientur, quam illa, quae in eandem sententiam, aliis tamen argumentis, conterraneus ejus, Georgius Berkeley in tribus Dialogis inter Hylam & Philoonum».

[5] *Acta Eruditorum*, août 1727, p. 383.

Deux années plus tard, James Arbuckle effectue un lien similaire entre immatérialisme et occasionalisme : «The Book goes pretty much upon the Principles of the famous Father *Malebranche* ; but in an uncommon Strain of thinking, carries the Matter much farther, than I believe that Author, or any of his Followers ever imagined»[1]. Cette recension est d'une partialité dommageable. On peut y lire que Berkeley a réduit les qualités premières des objets aux qualités secondes qui sont fictives (*fictitious*), que l'Univers est une vision que Dieu imprime dans nos esprits et n'a pas de réalité externe à eux, que nous vivons dans un monde idéal, etc. Une critique identique se retrouve dans la *Bibliothèque italique* de 1732 lors de la recension de la traduction italienne de l'*Essai sur la vision* auquel a été joint le discours préliminaire des *Principes de la connaissance humaine*. Là encore, on s'interroge sur la finalité de l'entreprise berkeleyenne et sur le besoin de nier l'existence des corps extérieurs. Berkeley passe alors pour «vanter l'*Idéalisme*, comme le Systême le plus propre à refuter les Athées & les Incrédules»[2], et se voit dénigré en tant que philosophe quelque peu original qui, à trop souhaiter s'élever au-delà du sens commun - ce qui est, on le sait, l'opposé même du projet berkeleyen, qui souhaitait réconcilier philosophie et sens commun -, n'a connu qu'une chute mémorable et, à se vouloir génial, est passé pour fou.

Système extravagant, pure excroissance théorique du cartésianisme et du malebranchisme, voire du spinozisme, l'immatérialisme ne semble pas pris au sérieux par ceux-là même qui l'introduisent, par leurs recensions, au sein de la République des Lettres. Si une possible analogie entre spinozisme et immatérialisme peut à juste titre paraître douteuse, celle unissant immatérialisme et malebranchisme était à cette époque, on le voit, monnaie courante. Il faut revenir à l'année 1713 pour comprendre ce travestissement de la pensée berkeleyenne, date à laquelle s'est mis en place un amalgame conceptuel entre malebranchisme et immatérialisme, qui a fait du second une continuation hardie du premier.

---

[1] James Arbuckle, *The Tribune*, Part 2, London, 1729, p. 149. Il est possible que l'auteur ait su que Berkeley avait écrit sous couvert de l'anonymat dans le *Guardian* car son songe philosophique rapelle quelque peu le voyage berkeleyen dans la glande pinéale d'un libre penseur - exemple pris, comme Berkeley le reconnaît lui-même, du *Voyage du monde de Descartes* du P. Daniel (Paris, Nicolas Pepie, 1702, nouvelle édition, notamment p. 20-32). Il est également possible que la vignette de la traduction française des *Trois dialogues* où est figuré un philosophe se moquant d'un enfant s'observant dans un miroir soit inspirée d'un passage de ce texte (p. 151).

[2] *Bibliothèque italique*, XIII, janvier-avril 1732, p. 184.

*2) Les* Mémoires de Trévoux *et les raisons de l'opposition des Jésuites*

Au moment où paraissent les premières recensions, les Jésuites sont en lutte contre le cartésianisme en général, et contre le malebranchisme en particulier, et Berkeley sera l'instrument permettant de discréditer par l'absurde l'occasionnalisme. Si la mathématique et la physique cartésiennes convenaient à un certain nombre de membres de la Compagnie de Jésus[1], il n'en allait pas de même pour la métaphysique, critiquée par le corps entier, à l'exception notable des Pères Vatier et Mesland. Ce qui pose problème aux Jésuites, c'est la séparation ontologique radicale que Descartes a introduite entre la *res extensa* et la *res cogitans*. D'une part, cette distinction ne permet plus, selon eux, d'expliquer le comportement animal autrement qu'en termes mécaniques, ce qui leur semble absurde[2] ; d'autre part, le phénomène de la Transsubstantiation, transposé dans la philosophie cartésienne, est inexplicable et, aux yeux du P. Valois, conduit tout droit au calvinisme[3], comme Arnauld l'avait signalé à Descartes[4]. Selon la position adoptée par le Concile de Trente, le corps de Jésus-Christ est tout entier dans l'hostie, ce qui implique que la substance de son corps s'y trouve sans l'étendue de ce dernier. Le corps christique est donc présent en ayant perdu son étendue sans perdre pour autant sa substance. D'où l'on voit qu'il est impossible, dans ce cas, de définir la substance corporelle par l'étendue. Descartes répondra à l'objection dans ses *Réponses*[5]

---

[1] Citons, par exemple, les noms des Pères Fournier, Noël, Deriennes, de la Chaize, Le Valois (connu aussi sous le pseudonyme de Louis de La Ville), Rapin, Regnault, de Baudory et Paulian.

[2] Voir, à ce propos, les ouvrages du P. Pardies (*Discours de la connoissance des bestes*, Paris, 1672), de La Grange (*Les principes de la philosophie*, Paris, G. Josse, 1675) et du P. Daniel (*Nouvelles difficultez proposées par un Péripatéticien à l'auteur du* Voyage du Monde de Descartes *touchant la connoissance des bestes*, Paris, 1693).

[3] Le Valois, *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie, avec une Dissertation sur la prétendue possibilité des choses impossibles*, Paris, 1680. Voir aussi le *Recueil de pièces curieuses pour servir à l'histoire du cartésianisme* publié par Bayle à Amsterdam en 1684 qui contient plusieurs documents attestant de «l'émotion causée par le livre du P. Valois» (Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3ème éd., Paris, Delagrave, 1868, vol. I, p. 463). Sur la question eucharistique dans le cartésianisme, voir Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924 ; Richard A. Watson, *The Breakdown of Cartesianism*, p. 155-170 ; «Transubstantiation Among the Cartesians», dans T. M. Lennon, J. M. Nicholas and J. W. Davis, *Problems of Cartesianism*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982, et, dans le même ouvrage, Ronald Laymon, «Transubstantiation : Test Case for Descartes's Theory of Space», p. 149-170 ; et surtout Michel Adam, *L'eucharistie chez les penseurs français du XVIIe siècle*, Hildesheim, Olms, 2000.

[4] Arnauld, *Quatrièmes objections aux* Méditations métaphysiques, AT IX, p. 169.

[5] Descartes, *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT IX, p. 194.

et à travers sa correspondance avec Mesland[1], en évoquant une théorie de la superficie qui ne convaincra pas vraiment ses contemporains.

Dès lors, partisans et adversaires de Descartes vont tenter de sauver ou de condamner la philosophie cartésienne sur cette question théologique. Descartes mort, les Pères Viogué et Poisson, peu satisfaits par les réponses apportées à Arnauld, demandent des précisions. Clerselier et Rohault, partisans de la nouvelle philosophie, vont alors diffuser les lettres de Descartes à Mesland consacrées à la Transsubstantiation sans pour autant oser les publier[2]. Desgabets est le premier à franchir le pas, et son intervention a sans nul doute eu une influence certaine sur la mise à l'Index des *Méditations métaphysiques* en 1663[3], les Jésuites ayant fait parvenir au Roi une brochure de ce dernier[4] censée abattre les réticences des jansénistes à l'égard de ce point très particulier de la doctrine cartésienne, brochure qui valut aux cartésiens d'être inquiétés et à Desgabets d'être sévèrement sanctionné. À partir de là, les textes consacrés à la question se multiplient[5], mais le plus important semble être celui du P. Le Valois paru en 1680, qui s'en prend à la fois aux disciples fidèles de Descartes (Clerselier, La Forge, Rohault, Desgabets) et à Malebranche, persuadé que l'équivalence entre substance et étendue ruine la possibilité de la présence de Dieu au monde par l'immensité de son essence[6].

Ainsi, la doctrine eucharistique cartésienne, en s'en prenant aux explications scolastiques sans pour autant parvenir à les renverser, prêtait le flanc à la critique. Mais la mise à l'Index ne

---

[1] Descartes, *Lettre à Mesland du 9 février 1645*, AT IV, p. 168.

[2] Le P. Maignan tente de concilier physique cartésienne et mystère eucharistique dans son *Cursus philosophicus*, Toulouse, 1653 ; le P. Duhamel (*De consensu veteris et novae philosophiae*, 1663) et le P. Poisson (*Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670) de les dissocier.

[3] Voir Leonora Cohen Rosenfield, «Peripatetic Adversaries of Cartesianism in 17th Century France», *Review of Religion*, 22, 1957, p. 20 : «Descartes' unorthodox view of the sacrament, deemed dangerous by the Church, was indubitably one of the reasons for his condemnation by Rome».

[4] Desgabets, *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le Très Saint Sacrement de l'Autel, où il est traité en peu de mots de l'opinion qui enseigne que la matière du pain est changée en celle du corps de J.-C. par son union substantielle à son âme et à sa personne divine*, s. n., 1671.

[5] Bossuet écrit un *Examen d'une nouvelle explication du mystère eucharistique* (1674 ou 1675) ; Rochon, une *Lettre d'un philosophe à un cartésien* (1672) et La Grange des *Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes* (1675), textes critiques sur la question. Rohault tente de défendre Descartes dans ses *Entretiens de philosophie* de 1671. Cf. également Pierre Cally, *Institutio philosophiae*, Caen, 1674.

[6] Sur tout ceci, voir F. Jansen, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1924, col. 1422 *sq.* et l'article très instructif de Henri Gouhier, «Philosophie chrétienne et théologie. À propos de la seconde polémique de Malebranche», *Études d'histoire de la philosophie française*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976, p. 114-156.

suffisait pas, il fallait empêcher le cartésianisme de se répandre, parce qu'il remettait en cause les acquis temporels des Jésuites, passés maîtres dans l'art d'éduquer et peu enclins à se voir retirer un tel privilège et à voir leurs Collèges se vider, et parce que les Jansénistes, ennemis de toujours, semblaient s'en accommoder fort bien. En 1682, la Congrégation Générale défend à ses membres d'enseigner les «opinions nouvelles». En 1706, elle édicte une liste de trente propositions interdites au sein des Collèges, avec pour sanction l'inaptitude à l'enseignement de la théologie et de la philosophie[1]. Ce qui dérange profondément les Jésuites, c'est que le cartésianisme concède trop à la raison et trop peu à la foi et qu'il peut ainsi mener à un rationalisme absolu (spinozisme), voire à l'athéisme.

L'opposition à l'occasionalisme fut encore plus grande, même si la philosophie de Malebranche avait, contrairement à celle de Descartes, une orientation religieuse très prononcée. Si l'on fait exception du Père André[2], la Compagnie fera bloc contre la théorie des causes occasionnelles et celle de la vision en Dieu, et les attaques des *Mémoires de Trévoux* en sont la marque[3]. Mais c'est la lecture que Bayle fit de l'occasionnalisme qui les alarma, ce dernier annonçant qu'il menait à la négation totale du libre arbitre, et donc au spinozisme[4]. «Dans leur dévouement à ce qu'ils croient être la bonne cause, ils ne s'attardent pas à nuancer le portrait. Il s'agit plutôt d'en faire voir tous les côtés sombres»[5], dont le spinozisme, mais également l'immatérialisme. On peut dès lors aisément comprendre l'emploi très particulier que les Jésuites vont faire de la personne même de Berkeley en le présentant comme le disciple anglais de Malebranche qui a osé surpasser son maître et dont la théorie sert à prouver explicitement les excès

---

[1] Ces propositions se trouvent chez Gaston Sortais, «Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle[s]», *Archives de philosophie*, 6, 3, 1928, p. 37-40. À noter celle qui porte le numéro 5, dirigée contre Malebranche : «Sans la foi divine personne ne peut être certain de l'existence des corps, pas même du sien» (*Non nisi per fidem divinam certo cognoscere quisquam potest quod aliqua existant corpora, ne suum quidem*).

[2] Le Père Rodolphe du Tertre, attiré par le malebranchisme, fut par la suite l'un de ses plus coriaces adversaires. Cf. sa *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M...., Auteur de la Recherche de la Vérité*, Paris, Raymond Mazieres, 1715, 2 vol.

[3] Sur ce point, voir Alfred R. Desautels, *Les* Mémoires de *Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle 1701-1734*, Roma, Institutum historicum, 1956, p. 18-26. Il est surprenant que cet ouvrage ne mentionne pas l'opposition à Berkeley comme archétype des critiques des Jésuites à l'encontre de Malebranche.

[4] Sur les rapports entre Malebranche et Spinoza, voir notre «Correspondre avec Mairan. Malebranche lecteur de Spinoza», *De Philosophia*, 14, 2, 1998, p. 233-252.

[5] Desautels, *op. cit.*, p. 23.

de l'occasionnalisme.

Ainsi, la recension du *Traité* dans les *Mémoires de Trévoux* de mai 1713 peut-elle présenter Berkeley comme «un Malbranchiste de bonne foi» qui «a poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au-delà du sens commun, & [qui] en a conclu, qu'il n'y a, ni corps, ni matiere, & que les esprits seuls existent»[1]. Le *Traité* est donc l'aboutissement logique des débats internes au cartésianisme : la matière, d'abord existante, puis possible, et enfin douteuse, ne pouvait, pour finir, que disparaître. Au moins Berkeley possédait-il sur ses prédécesseurs l'avantage de la sincérité, puisque ces derniers déclaraient ne pas pouvoir prouver l'existence de la matière, tout en prétendant tout de même, par le recours à la foi, réelle son existence. Mais l'auteur de ce passage, que nous pensons être le Père Tournemine, directeur des *Mémoires* à cette époque[2], ne se contente pas de cet aveu et s'autorise à écrire que «tout ce que nous imaginons de corporel ne sont que des idées qu'un autre esprit nous imprime, & qui n'ont point d'existence hors de nous, & cessent d'être quand on cesse de les appercevoir»[3]. La fin de la recension évoque un «Malbranchiste qui va plus loin que Mr. Berkley» et qui pense être «le seul être créé qui existe»[4].

C'est là la thèse de ceux que l'on a qualifiés d'«égoïstes» et dont on a vainement cherché la trace. Que savons-nous de ces partisans du solipsisme ? Bien peu de choses, en vérité. Le terme, créé par Addison[5] en 1714, possède, au départ, une consonance morale. L'égoïste, ou plutôt «égotiste» (telle est l'expression qu'emploie Addison), est celui qui aime parler de lui, afficher son moi, écrire ses mémoires. Très vite, le terme acquiert une signification métaphysique qui en fait un synonyme de solipsiste et, dès 1719, Wolff évoque une «Secte d'Égoïstes» existant à Paris, individus qui «refusent l'existence de toutes choses mais admettent celle de l'Ego (*das Ich*)»[6]. Doté

---

[1] *Mémoires de Trévoux*, mai 1713, p. 921.

[2] Lewis Robinson le pense aussi («Le 'Cogito' cartésien», p. 319). Jean-Robert Armogathe le suppose également (cf. sa note intitulée «Le solipsisme au 18e siècle», dans Jean Meslier, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, t. III, 1972, p. 383-384).

[3] *Mémoires de Trévoux*, mai 1713, p. 921-922.

[4] *Ibid.* Buffier évoque un «philosophe de grand nom» soutenant une thèse similaire dans le cinquième entretien de ses *Elémens de métaphisique* de 1724.

[5] Addison attribue l'invention de ce terme aux Jansénistes de Port-Royal sans raison. Cf. *The Spectator* [2 juillet 1714], London, J. and R. Tonson and S. Draper, 1747, p. 36-37. Traduction française dans *Le Spectateur ou Le Socrate Moderne*, Paris, F.-G. L'Hermite, 1726, t. VI, p. 10-11.

[6] Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle, 1719, § 2 (voir aussi le § 944). Cf. aussi *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, Halae Magdeburgensis, 1724, p. 75.

du statut de secte par ses adversaires, affublé de fondateurs dont l'existence et la pensée sont obscures, critiqué de toutes parts, ce mouvement semble n'avoir eu de réalité que dans l'esprit de ses détracteurs et le Père Armogathe a fort bien fait de parler ici d'une «secte fantôme»[1]. Selon ce dernier, «il faut distinguer deux groupes d'ombres : les grands ancêtres, que nul n'accuse d'être les chefs de la secte, mais qui ont semé dans leurs philosophies les germes du mal ; et les inconnus, Jean Brunet, Gaspard Langenhert, qui auraient fondé, organisé, dominé, utilisé la *secte*. Les accusateurs savent distinguer ; il le fallait, d'ailleurs, car on ne pouvait attribuer tous les maux à un 'sophiste hollandois' (Lefebvre de Beauvray, à propos de Langenhert) inconnu, mais il était difficile d'agir de même à l'égard de Malebranche ou de Hume. Une attaque plus subtile est réservée à ces grands noms : on supposera qu'ils ne sont pas allés jusqu'au bout de leur doctrine, par prudence - et on les accuse de dissimulation - ou par myopie - quitte à les accuser d'ignorance. C'est à leurs disciples qu'on s'en prendra, coupables d'avoir déformé la pensée d'un imprudent ou d'un distrait. On agitera derrière ces ombres une foule confuse de *sectateurs* coupable des pires excès et couverts du nom de leurs maîtres. L'Égoïsme, déjà subtil, sera diffus, et c'est dans la plus grande confusion des concepts et des systèmes que son existence sera signalée, tour à tour, dans un panorama philosophique, chez Descartes, chez Spinoza, chez Malebranche, chez Leibniz, chez Berkeley et chez Hume»[2].

Wolff, qui signale l'existence de la secte dès 1719, lui fait une place en tant que variante subtile de l'idéalisme dans le schéma des systèmes de philosophie qu'il trace dans les paragraphes 32 à 43 du chapitre premier de la *Psychologia rationalis* de 1734[3]. Pour Wolff, tous les philosophes sont ou bien sceptiques, ou bien dogmatiques. Les dogmatiques se divisent en dualistes et monistes, les monistes en matérialistes et idéalistes, et les idéalistes en pluralistes (ceux qui conçoivent d'autres esprits existants, dont Berkeley, selon Wolff, fait partie[4]) et en égoïstes. Cet

---

[1] Jean-Robert Armogathe, *Une secte fantôme au dix-huitième siècle : les Égoïstes*, Paris, 1970 (mémoire de maîtrise, exemplaire dactylographié, disponible à la Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, côte Mémoires 1970_15). Nous remercions le Père Armogathe de nous avoir donné l'autorisation de lire son manuscrit.

[2] *Ibid.*, p. 118-119.

[3] Ce schéma se trouve également dans la préface datée du 23 décembre 1719 de *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen.*

[4] Wolff, *Psychologia rationalis*, Francfort et Leipzig, 1734, § 36, p. 25 : «Les Idéalistes sont ceux qui n'accordent seulement qu'une existence idéale des corps dans nos esprits, et ainsi nient l'existence réelle du monde et des corps.

ouvrage nous apprend également l'existence d'un égoïste, disciple de Malebranche[1], qui aurait professé sa doctrine à Paris et qui y aurait recruté, contre toute attente, plusieurs disciples, sans pour autant nous en fournir le nom. Quelques années auparavant, Pfaff exposait l'histoire de la secte dans une dissertation intitulée *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*[2], et nommait cette fois inspirateurs (Descartes, et surtout Malebranche) et chefs (Fardella, Berkeley[3] et Collier), sans néanmoins, dans le cas de Berkeley, citer une seule de ses œuvres et en s'en tenant uniquement aux recensions qui en avaient été faites par le *Journal des Sçavans*, le *Journal Litéraire* et les *Mémoires de Trévoux*. Ce souci d'associer Berkeley aux égoïstes aura une certaine résonance en Allemagne[4] puisque la classification proposée par Wolff, parfois jointe au texte de Pfaff, sera citée par Fabricius (*Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae*, Hambourg, 1725, p. 482), Reimmann (*Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesiae, 1725, p. 427), Carpov (*Idealismus ex concessis explosus*, Weimar, 1740, § 37 et 42), Eschenbach (*Samlung der vorehmsten Schrifsteller die Würklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen*[5], Rostock, 1756, Anhang § 2, 10 et 17) et Hednings (*Geschichte von den Seelen der Menschen und Tiere*, Halle, 1774, p. 145). Il s'agit ainsi, pour les universitaires germaniques, de s'opposer à l'idéalisme cartésien en en dénonçant les travers possibles.

En France, le but est différent, et c'est Malebranche plus que Descartes que l'on souhaite

---

Parmi les Idéalistes, George Berkeley (...) s'est très justement qualifié ainsi récemment dans ses *Trois Dialogues* (...) de 1713».

[1] *Psychologia rationalis*, § 38 : «Fuit paucis abhinc annis assecla quidam Malebranchii Parisis, qui Egoismum professus (quod mirum videra poterat), asseclas et ipse nactus est».

[2] Pfaff, *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*, Tübingen, 1722.

[3] *Ibid.*, p. 17-18 : «Et en Irlande, George Berkeley a publié à Dublin, l'année 1710, un traité en anglais sur les *Principes de la connaissance humaine*, et trois ans plus tard à Londres, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, dans lesquels son seul but est de prouver que les corps [*corpora*] ne peuvent être ni être donnés ; que seuls les esprits existent ; et que ce que nous appelons corps n'est rien d'autre que des idées qui ne peuvent avoir d'existence en dehors des esprits qui les possèdent. Ce sont les mots même de l'auteur, et il ajoute que c'est là le seul principe dont l'affirmation peut réduire au silence les athées et les sceptiques et ramener les hommes au sens commun. Le seul à défendre ce paradoxe qu'est l'*Idéalisme* en Angleterre est Arthur Collier». Pfaff lie donc Collier et Berkeley (rapprochement déjà fait en 1717 par l'auteur de la recension de la *Clavis universalis* dans les *Acta Eruditorum*).

[4] Sur la réception de l'immatérialisme en Allemagne, on se reportera à l'intéressant article de Wolfgang Breidert, «Die Rezeption Berkeleys in Deutschland im 18. Jahrhundert», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 223-241.

[5] Cet ouvrage n'est en fait qu'une traduction critique de la *Clavis* et des *Dialogues*. C'est sans doute par lui que Kant a eu accès à Berkeley. Selon Jessop, il s'agit d'une traduction de l'édition française et non de l'original anglais. Popkin nous apprend de son côté qu'Eschenbach aurait voulu au départ traduire Sextus Empiricus mais aurait préféré à la place traduire deux penseurs contemporains qui, croyait-il, défendaient le scepticisme.

atteindre, d'où ce souci de lui trouver des disciples extravagants ou de montrer que son système conduit logiquement au solipsisme. Parmi ces disciples supposés, un certain Jean Brunet, médecin de son état, peut être évoqué. Il aurait fait paraître, à la suite de lectures chez l'abbé de Cordemoy[1], fils du célèbre philosophe, un *Projet d'une nouvelle métaphysique* en 1703[2], signalé par Flachat de Saint-Sauveur (pseudonyme, selon Barbier, de Jérôme Du Perrier et d'Anthelme de Tricaud) dans des *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes* datées de 1704. On pouvait découvrir dans ce *Projet* une nouvelle philosophie qui avait «pour principe fondamental, *que luy seul* [Brunet] *existe dans le monde ; que sa pensée est la cause de l'existence de toutes les créatures* ; que quand par mal-heur pour le genre humain, *il cesse d'y penser, elles sont anéanties* (...) M. Brunet, qui le croiroit, n'est pas mesme persuadé de l'existence de son corps, sa pensée est la seule chose qui existe véritablement : on luy a quelque fois demandé, que si on luy donnoit des coup de baston, s'il seroit persuadé par cette sensible experience, qu'il y auroit & des bastons & des hommes qui existassent : il répond à cette objection, *que cette épreuve luy feroit beaucoup de mal ; mais que les hommes & les bastons n'existeroient pas pour cela, parce que toutes ces choses n'existeroient qu'autant qu'il y penseroit.* En ce cas là il pourroit raisonnablement se dispenser des operations de l'esprit & faire un petit sommeil (...) Mons. Brunet, comme on voit est un homme à découvertes, & ce n'est pas un de ces Philosophes ordinaires, qui s'en tiennent aux principes communs & aux routes battuës ; il a également abjuré le Peripatetisme, le Cartesianisme & la Philosophie des Atomistes ; toutes les sectes l'ont voulu avoir, mais presumant assez de la fecondité de son génie, il en a voulu faire une à part : il ne faut pas douter qu'il y réussisse, puisque je ne sçache pas qu'avant luy, personne n'ayt avancé de telles opinions»[3].

Lewis Robinson, prenant plus ou moins au sérieux la caricature présentée, voyait en Brunet non pas un disciple de Malebranche mais bel et bien un précurseur de Fichte[4], et donc un partisan

---

[1] Le détail a son importance, car on y lisait des dissertations en faveur de la doctrine occasionaliste.

[2] L'ouvrage aurait paru chez la Veuve Horthemels, mais, jusqu'à nos jours, personne n'a réussi à en trouver la moindre copie.

[3] Flachat de Saint-Sauveur, *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*, Rouen & Paris, Pierre Giffart, deuxième partie, 1704 [et non 1706 comme cela est indiqué par erreur dans les deux premières parties et non dans la troisième], p. 356-358.

[4] Lewis Robinson, «Le *Cogito* cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne», p. 322, et surtout «Un solipsiste au XVIIIe siècle», *L'Année philosophique*, 1913, p. 15-30. Le rapport à Fichte était déjà évoqué dans l'article «Brunet»

de l'idéalisme. Maxime Chastaing s'y oppose, quoique brièvement[1]. Nous penchons ici en faveur de Chastaing à partir de notre lecture des écrits antérieurs au *Projet d'une métaphysique nouvelle*. Néanmoins, étant donné qu'il s'agit des notes du médecin Brunet et que ces notes ont été rédigées plusieurs années auparavant, la part des choses est difficile à faire. Plusieurs citations penchent pour un sensualisme certain et une opposition tranchée au dualisme[2], le but étant, pour Brunet, de proposer une doctrine nouvelle : «je m'attache uniquement à considerer comment le Corps se prépare à exposer à l'esprit l'idée *Tranquile* de l'étenduë. Et sans m'engager dans la discussion de l'Hipotese des Gassendistes ou des Cartesiens, me reservant à les examiner une autre fois sur quelques vûës Métaphisiques [sans doute dans le *Projet*], j'espere, par des preuves de fait, persuader contre ceux-ci, que *les impressions ressemblent parfaitement à leurs objets* ; & contre les premiers, que *nous ne voions veritablement que les parties de notre Corps & par ses modifications*»[3]. À dire vrai, les textes de philosophie naturelle de Brunet ont un air de ressemblance avec l'immatérialisme berkeleyen. Comme chez Berkeley, nous sommes affectés par des objets extérieurs dont l'essence se réduit aux impressions qu'ils forment en nous[4] ; comme chez Berkeley encore, il existe une hétérogénéité des sensations (les impressions de la vue ne sont pas celles du toucher). Mais le parallèle le plus saisissant, et qui n'a pas été remarqué, se situe dans la perception des distances et à travers l'exemple choisi par Brunet pour nous la rendre plus sensible : «Un enfant qui n'a aucune experience sur quoi il puisse comparer l'action presente d'un objet sur ses yeux ; ou

---

de la *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, Michaud, 1812, t. VI, p. 115. Voir également la brève note de J. Larguier des Bancels, «Sur un malebranchiste peu connu», *Revue philosophique*, 1951, p. 566.

[1] Maxime Chastaing, «Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 143, 1953, p. 219-243.

[2] Cf. la préface du *Projet de médecine, contenant un recueil de tout ce qui s'observe d'utile à la Pratique : avec un Jugement de tous les Ouvrages qui ont rapport à la Théorie de cette science*, Paris, Laurent d'Hourry, 1695, p. VII-VIII : «les idées obscures que de nouveaux Philosophes ont de la Matiere & de l'Esprit leur ayant fait concevoir comme un miracle perpétuel l'alliance de ces êtres, de laquelle ils ne peuvent soupçonner d'autre Auteur que celui même de la Nature, le faisant agir en cela d'une maniére bizarre, particuliére et peu digne, ce semble, d'une souveraine Sagesse : en rectifiant ces idées on pourra montrer que ce rapport de l'un à l'autre à son origine dans leur essence propre, & que les objets se font appercevoir dans les lieux où ils sont trés-distinctement exprimez ; c'est-à-dire dans les organes des Sens».

[3] Brunet, *Supplément du volume des Journaux de Médecine de l'année M. DC. LXXXVI. ou Nouvelles conjectures sur les Organes des Sens où l'on propose un nouveau Sistême d'optique, avec une théorie particulière du mouvement*, Paris, Daniel Horthemels, 1687, p. 5.

[4] *Ibid.*, p. 184 : «C'est la fonction essentielle de tous les sens de nous representer les choses comme elles sont en elles mêmes, & l'on ne doit rien décider touchant les objets qui nous environnent que sur ce qui s'en imprime dans les organes».

bien un homme aveugle dés sa naissance à qui les yeux ne viendroient que de s'ouvrir, verroient donc toutes choses sur eux-mêmes»[1]. Seulement la coïncidence est fortuite, Brunet ne parvenant pas à voir toute la richesse d'une théorie de l'hétérogénéité des sensations et bornant son explication au seul sens de la vue.

Reste un texte étonnant, une «Théorie particulière du mouvement», où les soupçons de Robinson peuvent être confirmés. On y lit d'entrée : «en considerant qu'aucune chose ne peut se quitter & sortir d'elle-même, l'on reconnoît assez que nostre esprit n'imagine rien des substances qui different de lui, si elles ne lui sont *inspiritualisées*»[2]. Brunet pose donc une distinction entre son esprit et le monde environnant, qu'il ne remet nullement en question car, dit-il, il est «bien séant de [le] mettre hors de nous»[3]. Cependant, nous ne pouvons sortir de nous-mêmes et c'est pourquoi «chacun doit chercher dans son fond la raison & la cause des apparences du monde imaginaire où il préside seul»[4]. D'où suit une tentative de définition de l'esprit comme lieu à la fois de la conscience et des idées de l'entendement et de l'imagination[5], idées qui se différencient par leur forme et non par leur objectivité et qui *représentent* les choses extérieures telles qu'elles nous apparaissent, qui ne diffèrent entre elles que par leur situation dans l'espace et leur figure. Ces corps extérieurs sont composés d'atomes, ils sont en mouvement ou en repos, et occupent tout l'espace disponible, exception faite du vide qui les sépare les uns des autres. Ceci est déduit par la pensée seule, qui n'a besoin du monde extérieur que comme confirmation de ce qu'elle déduit *a priori*. Seulement Brunet nous laisse à ce stade de l'analyse, prétextant un prochain ouvrage qui en tirera toutes les conséquences et réconciliera l'idéalisme absolu qu'il présente ici avec le sensualisme défendu en 1695. On ne peut donc pas faire de Brunet, à partir de ces seuls écrits, un solipsiste.

Autre égoïste prétendu, Gaspard Langenhert. D'origine hollandaise, il s'établit à Paris en juin 1697, où il aurait professé, aux dires de Lefebvre de Beauvray, l'égoïsme : «Tandis que ceux-ci

---

[1] *Ibid.*, p. 163. Brunet évoque également, quelques lignes plus loin, l'exemple de la tour carrée vue ronde de loin.
[2] *Ibid.*, p. 209.
[3] *Ibid.*, p. 210.
[4] *Ibid.*
[5] Ce que cherche à exprimer Brunet, quoique maladroitement, et ce bien avant Kant, c'est que le Je ne se réduit pas à ses propres modifications («l'être pensant n'est point cette persuasion que j'en ai, quand je m'apperçoi que je pense, quoi qu'elle en soit le sujet & la substance spirituelle», *ibid.*, p. 211).

[les idéalistes], à l'exemple de *Berkley*, n'apperçoivent que l'existence des Esprits, ceux-là [les matérialistes] ne voient que celle des Corps. Quelques-uns, qui se croient plus raisonnables que les autres & qui le sont encore moins, n'admettent de réalité, que celle de leur être propre et individuel. Ce dernier sistême sous le nom d'*Egoïsme*, a été soutenu de nos jours, & même à Paris, assés publiquement par un Sophiste Hollandais, nommé *Langluer*»[1]. Visiblement inspirée de la classification wolffienne, cette indication a-t-elle vraiment une légitimité ? Il est tout aussi difficile de le prétendre ici qu'il le fût précédemment dans le cas de Brunet. On sait pourtant que Langenhert a été proche des thèses cartésiennes, qu'il a annoté le *Compendium physicae* de Geulincx, et qu'il a rédigé une ébauche de réfutation de l'*Éthique* restée manuscrite[2]. On sait également qu'il a ouvert à Paris, en 1701, une école de philosophie au sein de laquelle il se proposait de présenter une doctrine nouvelle. Il nous en reste un *Nouveau philosophe* qui, il est vrai, annonce bien que «hors de notre esprit, point de corps»[3], mais en passant et de façon détournée. Ce même passage pourrait être allégué non seulement dans le sens d'une théorie égoïste mais également dans un sens kantien puisque qu'il parle d'une science des phénomènes, «prouvée par le sentiment intérieur (...) et appuyée sur la vérité de la physique». Bref, le flou doctrinal, tant dans le cas de Brunet que de Langenhert, interdit toute conclusion définitive. Qu'importe, il reste Berkeley, dont les textes circulent au grand jour et qu'on peut qualifier d'égoïste, terme qui ne cessera de se propager[4] et qui

---

[1] Lefebvre de Beauvray, *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connoissances relatives à l'Économie Morale, Civile & Politique*, Amsterdam, 1770, art. «Métaphysique», p. 328. Jean-Baptiste Audry, dans sa *Vie de Malebranche*, évoque également un «Gaspar Langenhert, sophiste hollandois qui vînt à Paris en 1700 répandre le système bizarre des *egomets* ou égoïstes dont il étoit le chef».

[2] Cette réfutation (*Gaspari Langenhert philosophi methodus refutandi opus posthumum Benedicti de Spinoza*) se trouve dans les papiers du séminaire de Saint-Sulpice (Mazarine, ms. 1119, 2e cahier, fol. 1-17). Cf. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française*, p. 235-240.

[3] *Le Nouveau Philosophe*, Paris, André Cramoisy, 1701-1702, IVe dialogue, p. 88. D'après Lefebvre de Beauvray, c'est l'abbé Regnier Desmarais qui est l'auteur de la traduction française du *Philosophus novus*. Ce même Lefebvre de Beauvray nous apprend que Langenhert aurait aussi composé un *Nuda Veritas* dont l'abbé Crousaz aurait été le dernier détenteur.

[4] Des analogies de pensée seront faites avec la pensée indienne, ainsi dans les articles «Sens intime» et «Existence» de l'*Encyclopédie* qui parlent de «sages indiens». En fait, la référence provient d'une lettre du Père Pons en date du 23 novembre 1740, qui mentionne l'École de Vedântam («ce qui la distingue des autres, c'est l'opinion de l'unité simple d'un être existant, qui n'est autre que le *moi* ou l'ame. Rien n'existe que ce moi») et l'École de Sankiam, qui postule une nature spirituelle et une nature matérielle, la spirituelle revêtant différentes formes dont «*l'égoïté* par laquelle chacun dit *moi*, je suis tel, & non un autre». Cf. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* [1743], nouvelle édition, Paris, Merigot, 1781, t. XIV, p. 84 et 88. Les *Mémoires de Trévoux*, qui en fournissent un compte-rendu dès octobre 1743, ne manqueront pas de faire le rapprochement avec Berkeley : «On sera

deviendra le symbole de l'opposant rêvé des adversaires de l'idéalisme. D'Alembert signera l'article de l'*Encyclopédie* portant son nom[1], Euler lui consacrera deux de ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*[2], l'abbé Sauri un passage significatif de son *Cours complet de philosophie*[3]. Dès lors, le nom de Berkeley sera bien souvent associé à cette doctrine fantasque, ce qui scellera le destin de l'immatérialisme, et les Jésuites en portent seuls la responsabilité.

En effet, dès décembre 1713, les *Mémoires de Trévoux* ont repris leur travail de dénigrement, cette fois-ci lors de la recension des *Dialogues entre Hylas et Philonous* : «M. Berkley continuë de soutenir obstinément *qu'il n'y a point de corps, & que le monde matériel n'est qu'un monde intelligible*»[4]. En utilisant une terminologie malebranchiste, les Jésuites venaient de lier de manière définitive immatérialisme et occasionalisme. Mais ces recensions ne suffisaient pas, il fallait frapper plus fort et réfuter définitivement cette philosophie nouvelle. C'est chose faite cinq ans plus tard lorsque paraissent chez Estienne, dirigées par Ramsay, les *Œuvres philosophiques* de Fénelon, auxquelles Tournemine joint des *Réflexions sur l'athéisme* déjà parues en 1713[5], mais

---

moins étonné de voir cette folie régner dans les Indes, quand on fera attention, que de nos jours dans ce siécle, dont on vante si fort les lumiéres, & dans cette partie du monde, où la Philosophie a fait ces progrès, dont on admire si fort les merveilles, des hommes d'ailleurs célébres par leurs connoissances et leur esprit, en outrant les principes de Malebranche leur Maître, ont poussé l'extravagance jusqu'à se persuader, qu'il n'existoit ni corps ni monde Physique hors de Dieu, & que ces objets qui frappent nos sens, n'étoient proprement que les idées de ces mêmes objets qui en contenoient toute la réalité, & qui étoient identifiées à l'Etre, à la substance même de Dieu» (p. 2644). Pluquet en fera encore mention dans son *Examen du fatalisme*, Paris, 1757, t. I, p. 215-217.

[1] *Encyclopédie*, art. «Égoïstes», t. V, 1755, p. 431, col. b. : «L'Égoïsme est le Pyrrhonisme poussé aussi loin qu'il peut aller. Berkley, parmi les modernes, a fait tout ce qu'il pouvait pour l'établir». Le terme apparaît dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie françoise* de 1762, dont la définition est inspirée de celle de l'*Encyclopédie*, dans la sixième édition du *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771, vol. 3, p. 599 où l'auteur de l'article tente de réfuter la doctrine des *egomets* en invoquant la véracité divine et dans le *Dictionnaire critique de la langue française* de Féraud, Marseille, 1787, t. II, p. 38, mais le sens métaphysique du terme a presque disparu en faveur de sa seule connotation morale. Pour sa part, l'édition du *Grand Dictionnaire Historique* (vol. II, p. 356) de Louis Moréri parue à Paris en 1759 rapelle, à l'entrée «Berklei (George)», son rapport à Malebranche : «Il goûta beaucoup les systêmes du père Malebranche touchant l'existence des corps, & enchérit même sur lui dans son traité des principes de l'entendement humain».

[2] Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie* [1768-1772], éd. Émile Saisset, Paris, Charpentier, 1843, p. 244-248.

[3] Abbé Sauri, *Cours complet de philosophie, en français, contenant la logique et la métaphysique à l'usage des gens du monde*, Paris, 1773, t. I, p. 69 et t. III, p. 45. Qu'il nous soit permis ici de remercier Jean Deprun pour nous avoir signalé l'existence de ce texte.

[4] *Mémoires de Trévoux*, décembre 1713, p. 2198.

[5] Ces réflexions avaient provoquées l'ire de Malebranche car Tournemine semblait le soupçonner ici d'athéisme et de spinozisme. En effet, à partir de sa propre lecture de la *Démonstration*, il montre comment la vision en Dieu peut préfigurer l'athéisme. Malebranche en demanda raison à Fénelon, qui prétexta ne pas avoir lu la préface de Tournemine. Il publiera toutefois un désaveu dans les *Mémoires* en novembre 1713, guère convaincant («On dit qu'il y a de prétendus athées cartésiens et malebranchistes ; c'est un fait et le dire ce n'est pas attaquer le R. P. Malebranche. On ajoute, et il ne peut pas s'en offenser, qu'il devrait renoncer à des expressions qui le favorisent ; ne

cette fois augmentées de trois pages contre les spinozistes et de six contre Berkeley[1], reprises quelques mois plus tard dans les *Mémoires de Trévoux* de janvier 1719[2]. Pourquoi tant d'acharnement ? Simplement parce que l'immatérialisme semble alors prendre le pas sur le spinozisme et séduire l'*intelligentsia*. Le meneur de cette secte d'immatérialistes, Berkeley, prend le contre-pied exact du spinozisme, du moins de celui que Tournemine s'est créé de toutes pièces[3], en affirmant que tout est esprit là où Spinoza disait que tout était matière. Dès lors, le monde matériel n'est qu'une fantasmagorie qui n'existe que dans l'esprit de celui qui le pense et qui se présente à lui selon une nécessité toute naturelle[4]. Ce naturalisme est, pour Tournemine, significatif d'un profond immoralisme, et surtout d'un athéisme radical qui renverse toute preuve cosmologique de l'existence de Dieu : «l'impiété se flatte de s'être par ce nouveau Systême délivré de tout devoir & de tout remors ; d'avoir ôté aux vrais Philosophes tous les moyens de prouver l'existence de Dieu, de s'être mise enfin dans un repos que rien ne peut troubler. On pressoit les impies par la démonstration tirée de la structure de chaque corps en particulier, & de la construction entiére du Monde sensible, ils l'anéantissent, c'est la plus courte voie pour se débarrasser de la démonstration. Dans leur Systême point de liaison entre les Etres pensans, chacun est un Monde indépendant des autres»[5]. Heureusement, Tournemine en est persuadé, ce système, par ses excès mêmes, n'aura guère de sectateurs. D'une part, parce qu'il est opposé au sens commun ; d'autre part, parce que la présence en nous d'idées qui ne sont pas de nous implique l'existence d'un Dieu tout-puissant (mais cela, et Tournemine ne le voit pas, ne permet pas de conclure que le monde a été créé) ; et

---

plus dire que Dieu est tout être, est l'être en général...»). Néanmoins, la troisième édition de 1713 ne contiendra plus la préface de Tournemine. Cf. Yves Marie André, *La vie du R. P. Malebranche*, p. 355-366 ; Albert Cherel, *Fénelon au XVIIIe siècle en France (1715-1820). Son prestige, son influence*, Paris, Hachette, 1917, p. 81-82 et Henk Hillenaar, *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, Martinus Nijhoff, «Archives internationales d'histoire des idées», 1967, p. 286-287.

[1] C'est sans doute le § 59 de la seconde partie de la *Démonstration* qui a sans doute incliné Tournemine à s'en prendre à Berkeley. Pour sa part, Fénelon semble ne pas avoir pris connaissance de la doctrine immatérialiste et avoir été peu concerné par le pyrrhonisme (outre le passage du *Dialogue des morts* cité précédemment - note 3, p. 31-, on trouve une réfutation rapide du pyrrhonisme dans le *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, chap. I).

[2] *Mémoires de Trévoux*, janvier 1719, p. 49-54.

[3] Sur cette lecture du spinozisme au XVIIIe siècle, voir notre «Deux cas de réception biaisée au siècle des Lumières : Spinoza et Berkeley», *Actes du XIVe Congrès Interaméricain de Philosophie*, Puebla, 2000.

[4] Fénelon, *Œuvres philosophiques* [1718], Amsterdam, Zacharie Chatelain, p. 364 : «tout immateriels qu'on nous suppose, nous sommes aussi machine que quand on nous supposoit tout materiels».

[5] *Ibid.*, p. 364-365. L'existence d'un égoïste est d'ailleurs évoquée dans la phrase suivante, dans les mêmes termes que dans les *Mémoires de Trévoux* de 1713.

enfin parce que tout immatérialiste conséquent doit ou reconnaître que son esprit a été créé (ce qui suppose de remonter à une première cause, ce que les athées refusent) ou qu'il est éternel, mais en ce cas, il est un moment où il ne pensait pas et il n'est actif que depuis un certain temps, ce qui implique de faire intervenir la temporalité au sein même de l'éternité, ce qui est absurde. Bref, Tournemine conclut en montrant qu'il s'agit là de «suppositions bizarres dont on ne voit aucun fondement ; en vérité les Incrédules voudroient nous faire croire des choses plus incroyables que tous les mystéres»[1].

Tournemine n'a pas lu une traître ligne des ouvrages de Berkeley, cela paraît évident[2]. Néanmoins, son avis aura un retentissement certain, les *Œuvres philosophiques* de Fénelon étant largement diffusées et rééditées onze fois entre 1712 et 1740. *L'Europe savante*, donnant une recension de l'ouvrage en avril 1719, fera écho aux propos de Tournemine. Berkeley y est décrit comme l'auteur du système des Immatérialistes, doctrine qui prêche que «tout est Esprit ; le Monde n'est qu'un composé d'Etres pensans ; tout ce que nous croions voir, sentir, de corporel, n'est qu'un Fantôme que notre Esprit se fabrique, ou plûtôt, qui naît dans nous par la nécessité naturelle qui nous a fait naître»[3]. L'influence de Tournemine a été également indirecte, et joua sans doute un rôle dans la réception que firent à l'immatérialisme le Père Buffier (co-fondateur, avec Tournemine, des *Mémoires de Trévoux*[4]) et le chevalier de Ramsay.

«Dans l'histoire de la littérature, certains grands noms s'élèvent au-dessus de tout le reste et semblent représenter à eux seuls les idées et les tendances d'une époque. Souvent, on fait trop peu de cas des hommes de second plan. Ils sont ignorés ou laissés dans l'ombre. Mais ils ont accompli une œuvre préparatoire, ne serait-ce que d'avoir rapporté l'état d'esprit d'un milieu et, à ce titre, ils méritent une place plus considérable. Le P. Buffier appartient à cette catégorie»[5]. Et il lui appartient

---

[1] *Ibid.*, p. 368.

[2] Il y a du bigot chez le Père Tournemine. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les «Réflexions du Père Tournemine sur l'Athéïsme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile», *Mémoires de Trévoux*, janvier 1717, p. 36-39.

[3] *L'Europe savante*, La Haye, A. de Rogissart, avril 1719, t. VIII, seconde partie, art. I., p. 189.

[4] Gustave Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762*, Paris, Boivin, 1936, p. 28.

[5] Frances K. Montgomery, *La vie et l'œuvre du Père Buffier*, Paris, Association du doctorat, 1930, p. 5. Sur Buffier, voir également Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier*, Barcelona, 1957 ; Kathleen Sonia Wilkins, *A Study of the Works of Claude Buffier*, dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 66, Genève, Théodore Besterman, 1969 ; Louise Marcil-Lacoste, «Un philosophe du sens

d'autant plus qu'il est bien un témoin de l'état d'esprit de son temps, en ce qu'il a vu très tôt que le sentiment intime cartésien (le *cogito*) conduisait au solipsisme. Dans son *Traité des premières véritez et de la source de nos jugemens* de 1724, ouvrage réédité la même année et qui devint aussitôt célèbre, il tente de fournir une certitude dans l'ordre de la connaissance, qui l'amène, par contre-coup, à s'en prendre au scepticisme. Si les sceptiques, selon Buffier, ont été contraints d'accepter le *cogito*, ils s'en tiennent désormais uniquement à ce sentiment intime de leur existence, que l'exercice de la pensée rend nécessaire. Mais hors du *cogito*, point de connaissance certaine. Dès lors, tout ce qui n'est pas enveloppé dans la définition même du *cogito* est douteux. «Ainsi quand on leur demande s'il est évidemment certain, qu'il y ait des corps & que nous en recevions les impressions, ils répondent nettement que non ; & que nous n'avons là-dessus aucune certitude évidente : puisque nous n'avons point ces connoissances par un sentiment intime de notre propre expérience, ni par aucune conséquence nécessaire qui en soit tirée : *c'est ce qu'un philosophe Anglois n'a point fait dificulté de publier*»[1]. Or, nous dit Buffier, une telle conséquence est inévitable, car le témoignage des sens est recusé (les corps n'existant pas), l'autorité humaine ou divine contestée (puisque toute autorité agit sur nous par l'intermédiaire des sens), et l'action immédiate de Dieu problématique (puisque la supposition même de Dieu implique un être différent de celui qui se croit seul existant ; ce qui est contradictoire avec le sentiment intime qui pose comme seule évidence l'activité de la conscience du sujet). Bref, les partisans du sentiment intime peuvent, en toute bonne foi, poser l'inexistence hors d'eux du monde extérieur. Ils peuvent même réfuter un des arguments du Père Tournemine, celui de la temporalité. Tournemine, on s'en souvient, posait le dilemme suivant : l'immatérialiste doit reconnaître que son esprit a été créé (ce qui implique que Dieu existe et donc qu'il n'est pas le seul être existant) ou qu'il est éternel, mais alors comment expliquer qu'il ne pense pas toujours et qu'il n'a pas toujours pensé ? Et Buffier de lui répondre,

---

commun, Claude Buffier (1661-1737), et la distinction kantienne des jugements *a priori*», P. Laberge, F. Duchesneau et B. E. Morrisey (éd.), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976 et *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers*, Kingston and Montreal, Mc Gill-Queen's University Press, 1982.

[1] Buffier, *Traité des premieres véritez ; et de la source de nos jugemens*, part. I, chap. II, [1724], repris dans *Cours de science sur des principes nouveaux et simples ; pour former le langage, l'esprit et le cœur, dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, Guillaume Cavelier & Pierre-François Giffart, 1732, p. 560. C'est nous qui soulignons.

poussant l'égoïsme à son terme, que la perception qui rend évident le sentiment intime de l'existence propre d'un solipsiste se doit d'être toujours actuelle, c'est-à-dire vécue au présent, le souvenir n'existant que s'il est perçu *hic et nunc*, ce qui explique que le passé n'a de sens qu'au présent. Or, parce que la mémoire est faillible et finie, elle ne peut rendre compte que d'une partie de l'existence et non de sa totalité. Dès lors, tout ce qui porte sur le passé est sujet à caution : «chacun de nous doit être persuadé qu'il n'a aucune certitude évidente s'il n'a point éternellement subsisté ; puisqu'il pourroit avoir subsisté de la sorte sans qu'il s'en ressouvienne. Que si on lui représente qu'il a été produit, il pourra répondre qu'il n'en a point de certitude évidente. Car avoir été produit est une chose passée, & n'est pas la perception ni le sentiment intime de ce qui se passe actuellement en nous»[1]. Il semble donc que l'égoïsme soit irréfutable une fois posé le sentiment intime. Reste le bon sens, que Buffier désigne sous l'expression de *sens commun*, seul apte à renverser cette position non par des arguments mais par l'exposition de l'extravagance de sa conclusion qui n'est autre que le pyrrhonisme absolu qui dissout toute existence autre que celle du sujet pensant. Parce que le sens commun existe - en tant que défini comme «la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux [appréciez la nuance, qui permet de rendre compte de l'existence des égoïstes] ; pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison ; un jugement commun & uniforme, sur des objets diférens du sentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe anterieur»[2] -, il peut dépasser le solipsisme et fonder des vérités premières[3], indépendantes du sentiment intime et dotées d'une évidence presque aussi forte[4] pour la plus grande majorité des individus, et dont la plus évidente pose, avant l'existence de Dieu[5], celle «d'autres êtres, & d'autres

---

[1] *Ibid.*, p. 561-562.

[2] *Ibid*, p. 564. Reid retrouvera cette intuition de Buffier. Voir ce qu'en dit William Hamilton dans ses notes au tome II des *Philosophical Works* de Thomas Reid, Hildesheim, Olms Verlag, 1967, p. 754. Buffier est mentionné à deux reprises par Reid, dans le t. I, p. 423 et 467-468.

[3] Les premières vérités sont définies par trois caractéristiques : elles sont communes à la majorité des hommes ; elles déterminent nécessairement l'entendement et elles ne s'appuient sur aucun principe antérieur.

[4] Buffier distingue ainsi la certitude du sentiment intime de la vraisemblance au suprême degré des vérités premières.

[5] Buffier est radicalement opposé à l'innéisme. Pour lui, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par son idée est impossible puisque le sentiment intime ne peut rien prouver d'autre que l'existence en nous de nos pensées. D'où, avant Kant, sa critique, dans des termes proches, de l'argument ontologique ; cf., à ce propos, notre «De l'utilisation critique d'un exemple monétaire en philosophie : Kant face à Buffier», *Kant-Studien*, 3, 2000, p. 356-365.

hommes que moi». Pour clore le débat avec les sceptiques, il suffira de dire que le solipsisme n'est pas une vérité première (un sentiment naturel), qu'il s'agit d'une proposition philosophique acquise par un raisonnement complexe que le sens commun récuse. Ce qui paraît quelque peu faible, car le sens commun est aussi naturellement persuadé que la terre tourne autour du soleil, et seul un raisonnement là aussi complexe peut rectifier ce que le sentiment naturel nous persuade de croire. De plus, comment distinguer, au niveau même du sentiment naturel pris comme vérité première, le songe de la veille, ces deux états étant tout aussi naturels l'un que l'autre ? La réponse de Buffier est, également sur ce point, insuffisante. Elle consiste à dire que les idées qui se forment dans le rêve renvoient à des corps perçus antérieurement car il ne saurait y avoir d'idées sans corps. Comment cela convaincrait-il un égoïste, persuadé que les corps n'ont aucune action causale sur l'esprit, que ce soit pendant la veille ou pendant le sommeil ?

La solution que propose Buffier en dernier recours n'est guère plus convaincante. Elle repose sur la définition de ce qu'est une première vérité, à savoir un sentiment dicté à l'esprit par la nature et le sens commun. Comme il s'agit d'une première vérité, il ne saurait y avoir de proposition antérieure à celle-ci, ou de principe dont elle dépend ; c'est un axiome, au sens aristotélicien du terme. Seulement, cela n'est vrai que parce que Buffier le veut ainsi ; Descartes, pour sa part, n'a vu aucune contradiction à faire découler l'existence des corps extérieurs du sentiment intime, par la médiation, il est vrai, du Dieu vérace. La résolution du problème de l'existence du monde extérieur par Buffier se réduit à dire que les corps existent parce que c'est une première vérité, et que c'est une première vérité parce que le consentement quasi universel des hommes dans le temps et l'espace le prouve[1]. Quant à ceux qui, à force de réflexions, parviendront au sentiment contraire, c'est tout simplement qu'ils auront perdu le sens commun. Bref, les égoïstes sont ou bien fous (et Buffier va même jusqu'à dire qu'on a interné des hommes pour moins que cela), ou bien railleurs. Mais, dans tous les cas, la publication de leurs sentiments n'a eu aucun effet sur l'opinion que les hommes se

[1] *Ibid.*, p. 572, col. b : «[cette vérité] a été si universellement reçue parmi tous les hommes, dans tous les tems & dans tous les pays du monde, & par toutes sortes d'esprits, que ceux qui attaqueroient la certitude évidente de l'existence des corps ne se trouveroient pas un contre mille, & même contre cent mille».

faisaient de l'existence hors d'eux de corps étendus, et eux-mêmes, dans la pratique, ne s'en tiennent point à leurs principes.

Un an plus tard, dans le cinquième entretien des *Élémens de métaphisique à la portée de tout le monde*, qui, comme celui entre Hylas et Philonous, a lieu dans un jardin, Buffier s'intéresse de nouveau au problème de l'existence des corps extérieurs à partir d'une distinction entre vérités internes ou idéales (les vérités géométriques et mathématiques) et vérités externes. Après qu'Eugène eût rappelé que «d'illustres philosophes de notre temps» ont fait de l'existence des corps extérieurs une vérité interne et non externe, Téandre, porte-parole de Buffier, va tenter de montrer que cette proposition ne tient pas. À Eugène qui demande une démonstration en ce sens, Téandre est obligé de répondre, avec Malebranche, qu'il n'y en a point. Cela se comprend aisément dans le système de Buffier puisque l'existence des corps extérieurs est un axiome, et qu'un axiome ne se démontre pas. Seulement, Eugène a raison de pousser Téandre dans ses derniers retranchements en lui montrant que les égoïstes ne s'accordent pas avec lui pour dire qu'il s'agit ici d'une première vérité. Et Berkeley d'être cité en exemple, seulement, entre-temps, il est devenu écossais : «Un écrivain Ecossois a publié, dit-on, un ouvrage pour prouver qu'il n'avoit aucune évidence de l'éxistence d'aucun être que de lui : & encore de lui, en tant qu'*esprit* ; mais non de lui, en tant que *corps* : n'aïant aucune démonstration véritable de l'éxistence d'aucun corps»[1]. Après avoir souligné l'extravagance d'une telle opinion, Téandre se voit mis dans l'obligation d'y répondre. Il propose une solution nouvelle, qui ne se trouvait pas dans le *Traité des premières véritez* : «Ou bien il y a quelque chose de vrai, ou bien il n'y a rien de vrai touchant l'existence des choses hors de nous. S'il n'y a rien de vrai, toutes les pensées & les raisonnemens des hommes sur toutes les choses du monde, se trouveront autant de faussetez et d'illusions. En ce cas on pourroit demander, comment ce principe illusoire est venu si universellement dans la tête de tous les hommes ?»[2]. Ce raisonnement est une pure pétition de principe qui ne porte pas, puisque l'égoïste dénie également, comme l'indique en réponse Eugène, l'existence d'autres esprits que le sien. D'où la volonté d'Eugène de

[1] Buffier, *Élémens de métaphisique à la portée de tout le monde* [1725], repris dans *Cours de science sur des principes nouveaux et simples*, p. 924. Ces entretiens ont été traduits en anglais et annotés par S. V. Bokil dans *Indian Philosophical Quarterly*, 2, 1980.
[2] *Ibid.*

fournir à son tour une preuve de cette existence, qui se fonde sur la foi. Mais c'est à Téandre de le confondre à son tour, en dénonçant le cercle vicieux d'un tel recours. Nouvelle hypothèse d'Eugène : si l'égoïste est conséquent, il ne peut expliquer la présence en lui de la notion d'autre puisqu'il se pense seul existant. Jubilation de Téandre, qui trouve l'hypothèse subtile et judicieuse : «cette idée d'*autre* que soi, qui est dans chacun de nous, est ou naturelle en nous, ou venue d'ailleurs. Si elle vient même d'ailleurs que de nous, il éxiste donc quelque chose d'autre que nous ; & si elle est naturelle en nous, c'est donc la nature qui nous porte à l'admettre, & à juger qu'elle est vraie. Sans cela, seroit-il possible d'imaginer comment & pourquoi chacun de nous étant nécessairement le seul être, l'idée d'un autre être nous soit venue à l'esprit ?»[1]. Seulement, d'une part l'égoïste dénie toute existence à une nature autre que lui, d'autre part, il lui était loisible de se forger l'idée d'*autre* par analogie (une idée, par exemple, étant différente d'une autre idée). Reste, une fois encore, le sens commun pour départager la question. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, il ne saurait suffire. La raillerie paraît alors se présenter comme la solution ultime à un problème insoluble par la raison seule : «si lui [l'égoïste], ou chacun de nous est le seul être au monde, il ne faut point penser à l'entretenir ; car pour un entretien, il faut être au moins deux en ce monde»[2].

Avant de conclure sur la réception de l'immatérialisme effectuée par les Jésuites entre 1713 et 1733, il faut dire un mot du chevalier de Ramsay. S'il n'est pas jésuite lui-même[3], Ramsay entretient pourtant des relations proches avec la Compagnie[4] et accepte d'inclure, lorsqu'il publie en 1718 les *Œuvres philosophiques* de Fénelon, les remarques critiques de Tournemine à l'encontre de Spinoza et de Berkeley. Il saura s'en souvenir dans ses *Voyages de Cyrus* (1727), écrits à l'imitation du *Télémaque* de son maître Fénelon, ouvrage dans lequel il décrit allégoriquement sa

---

[1] *Ibid.*, p. 925.

[2] *Ibid.*, p. 926.

[3] Il est plutôt Franc-Maçon. Voir J. Berteloot, *Les Francs-Maçons devant l'histoire*, Paris, Éditions Monde Nouveau, «Hommes et cité», 1949, 2 t. (notamment t. I, chap. IX et X). Sur Ramsay, on lira avec profit Albert Cherel, *Un aventurier religieux au XVIIIe siècle. André-Michel Ramsay*, Paris, Librairie académique, «Histoire de l'idée de tolérance», 1926 (l'ouvrage est une reprise abrégée de *Fénelon au XVIIIe siècle en France*) et A. de Compigny des Bordes de Villiers de l'Isle-Adam, G. Gleize et A. Prénat, *Fénelon et le chevalier de Ramsay*, Paris, Vald. Rasmussen, 1929.

[4] Il fera d'ailleurs paraître dans les *Mémoires de Trévoux* le «Psychomètre ou Réflexions sur les différens caracteres de l'Esprit» en avril 1735 (p. 694-720) dans lequel il parle de Tournemine en des termes élogieux (p. 699).

quête de la vérité religieuse et rappelle métaphoriquement la querelle du quiétisme. Quoi d'étonnant alors à ce que l'on y retrouve une mention de la doctrine des *égomistes* dans le récit que fait Pythagore à Cyrus d'une discussion qu'il a eue avec Anaximandre par le passé ? Ce récit vaut la peine d'être brièvement mentionné, car il est un miroir des conceptions de l'époque sur le problème de l'existence des corps extérieurs. Ramsay a fait d'Anaximandre un pyrrhonien qui doute de tout, que Pythagore va tenter de ramener à la raison. Son doute radical le porte à nier l'existence du monde extérieur, et Pythagore lui concède qu'il n'existe aucune démonstration géométrique et métaphysique en sa faveur - l'héritage de Malebranche, sur ce point, est incontestable. Mais il n'en reste pas moins que son existence, si elle n'est pas démontrée, est prouvée[1]. Et cette preuve, c'est celle de Buffier : «Je crois qu'il y a des corps, non sur le témoignage d'un seul, ni de plusieurs sens, mais sur le consentement unanime de tous les sens, dans tous les hommes, dans tous les tems, & dans tous les lieux»[2]. Mais l'effet du discours de Pythagore sur Anaximandre est nul et son pyrrhonisme se transforme inéluctablement en égoïsme : «Depuis mon départ de Samos, j'apprens qu'il est tombé dans l'égarement que j'avois prévû ; à force de ne vouloir rien croire que ce qu'on peut démontrer avec une évidence géométrique, il est parvenu non seulement à douter des vérités les plus certaines, mais même à croire les plus grandes absurdités. Il soutient sans aucune allégorie que tout ce qu'il voit n'est qu'un songe ; que tous les hommes qui l'entourent sont des fantômes ; que c'est lui-même qui se parle, & qui se répond ; que le ciel & la terre, les astres, & les élémens, les plantes & les arbres ne sont que des illusions, & enfin qu'il n'y a rien de réel que lui. Il vouloit d'abord anéantir l'essence divine, pour substituer à sa place une nature aveugle ; à présent il a détruit cette nature même, pour soutenir qu'il est le seul Etre qui existe dans l'univers»[3].

Le *Discours sur la Mythologie*, joint en appendice aux *Voyages de Cyrus*, permet de mieux comprendre l'analogie historique esquissée entre Anaximandre et les égoïstes. Pour Ramsay, en

---

[1] Ramsay, *Les Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la Mythologie*, Paris, Gabriel-François Quillau, 1727, p. 23, note b : «*La source du Pyrrhonisme vient de ce que l'on ne distingue pas entre une* démonstration, *une* preuve, *& une* probabilité. *Une* démonstration *suppose l'idée contradictoire impossible ; Une* preuve *de fait est où toutes les raisons portent à croire, sans qu'il y ait aucun prétexte de douter ; Une* probabilité *est où les raisons de croire sont plus fortes, que celles de douter*».

[2] *Ibid.*, p. 24.

[3] *Ibid.*, p. 27-28. Ramsay ajoute ceci en note : «*Les Egomistes se servent aujourd'hui de ce langage, & Carneades autrefois parloit à peu près de même, pour prouver qu'on ne peut être assuré de rien que de sa propre existence*».

effet, les doctrines philosophiques forgées par l'esprit humain se déclinent sous des formes identiques à des périodes différentes de l'histoire, et il existe des «maladies périodiques pour l'esprit, comme pour les corps»[1]. Parmi ces maladies, le pyrrhonisme, auquel les atomistes se lièrent ; cette union donna naissance à l'égoïsme, renouvelé aujourd'hui par les disciples de Bruno, Vanini et Spinoza[2]. Mais comme chaque maladie ne va pas sans antidote, Malebranche[3], Leibniz, Bentley et Clarke tâchent de s'y opposer, comme le faisait l'ancienne théologie face aux sceptiques et aux atomistes. Ce passage trouvera un écho à la fin du siècle puisqu'il sera plagié par Maximilien Malebranche dans ses *Observations sur l'incrédulité des philosophes modernes*[4] de 1771.

De Tournemine à Ramsay, de 1713 à 1727, les Jésuites et leurs alliés auront dénoncé avec force la pente fatale qui conduit du cartésianisme au scepticisme, puis du scepticisme à l'égoïsme. La question eucharistique a sans doute joué car faire de l'apparaître le lieu même de l'être, c'est rendre incompréhensible le dogme de la transsubstantiation. Comment rendre compte de la présence christique dans un morceau de pain qui ne vaut que pour lui-même et ne saurait manifester *réellement* autre chose ? L'immatérialisme, sur ce point très particulier, ne pouvait qu'embarrasser les Jésuites et être aussi sévèrement condamné que le cartésianisme. Mais d'autres raisons expliquent cette opposition : d'abord l'égoïsme peut être vu comme une excroissance du malebranchisme[5], ce qui permet de condamner la doctrine de l'Oratorien ; ensuite, il est pernicieux en ce qu'il conduit à l'athéisme puisqu'il ruine la preuve cosmologique (la preuve ontologique étant,

---

[1] *Ibid.*, p. 46.

[2] *Ibid.*, p. 46 : «Quelques Spinosistes sentant que l'évidence leur échappe à tout moment dans les prétendues démonstrations de leur maître, sont tombés dans une espece de Pyrrhonisme insensé, nommé l'*Egomisme*, où chacun se croit le seul être existent [sic]». La lecture que fait Ramsay de Spinoza est très originale. Pour lui, il ne faut point y voir un matérialisme grossier, mais un idéalisme absolu, proche du malebranchisme, dans lequel l'existence de la matière est impossible et où les esprits finis sont des idées ou des formes consubstantielles de la divinité. Cf. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, p. 402-407. Ramsay évoquera de nouveau Spinoza et Berkeley dans *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow, Robert and Andrew Foulis, 1749, 2 t.

[3] L'avis de Ramsay concernant Malebranche, contrairement à celui des Jésuites, est souvent positif. Cf. «Le Psychomètre», p. 709-714.

[4] Maximilien Malebranche, *Observations sur l'incrédulité des philosophes modernes pour servir d'introduction à l'exposition de la doctrine catholique*, Sedan & Paris, François Jaquemart & Desprez, 1771, p. 25-28.

[5] Idée que reprend, à la même époque (en 1725 pour être précis), Bolingbroke qui, regrettant de ne pas avoir encore rencontré Berkeley personnellement, avoue à Swift qu'il «would not by any means lose the opportunity of knowing a man who can espouse in good earnest the system of Father Malebranche» (cité par A. C. Fraser, *The Life and Letters of George Berkeley*, Oxford, 1871, p. 118). Les *Letters or Essays adressed to Alexander Pope* du même Bolingbroke lieront également les deux hommes en en faisant des génies poétiques à l'imagination trop vive (cf. *The Works of Lord Bolingbroke*, Philadelphia, Carey and Hart, 1841, t. III, p. 71, 134, 314, 323 et 455).

pour les Jésuites, sans pertinence, le cogito ne pouvant sortir de son énonciation propre) ; enfin, il est dangereux pour l'ordre établi, politique et religieux, puisqu'il en nie l'existence. Un pas de plus et l'égoïsme est une forme de libertinage. Voilà une bonne raison de s'intéresser à la réception que fit de l'égoïsme, en ce début de XVIIIe siècle, la pensée matérialiste.

*3) Réception contrastée : matérialisme et spiritualisme*

Si les matérialistes[1] du siècle des Lumières s'entendent tous sur le primat de la matière sur l'esprit, il reste néanmoins possible, en suivant en cela Olivier Bloch, de distinguer historiquement deux courants dont le milieu du siècle marque la différence : un matérialisme masqué qui s'exprime avant tout durant la première moitié du siècle dans la littérature clandestine et dans quelques ouvrages originaux (ceux de Boulainviller, de Maillet, du curé Meslier) et qui cherche majoritairement à toucher une élite privilégiée à l'aide de références antiques et renaissantes ; et un matérialisme triomphant, celui de la seconde moitié du siècle, dont les porte-parole osent de plus en plus s'exprimer au grand jour en critiquant ouvertement les schèmes spiritualistes et les conventions sociales et politiques (La Mettrie, Diderot, Helvétius, d'Holbach), et souhaitent s'adresser au plus grand nombre en tenant compte des découvertes scientifiques de leur temps[2]. Dans cette critique du spiritualisme ne pouvait pas ne pas figurer une attaque en règle de la pensée berkeleyenne qui semblait réduire l'existence des choses extérieures à une simple modification de notre esprit percevant et, par là, nous enfermer dans le solipsisme.

Un mot donc sur le matérialisme du début du siècle et sur ses rapports tant à l'occasionnalisme qu'à l'immatérialisme. Concernant l'occasionnalisme, il est fortement critiqué par le médecin Abraham Gaultier dans un texte de 1714 défendant un monisme matérialiste d'inspiration biologique, à savoir la *Réponse en forme de dissertation à un théologien*[3]. Ce texte a

---

[1] Le mot est de Leibniz qui, dans ses *Répliques aux réflexions de Bayle* de 1702, écrivait, à propos de sa doctrine de l'harmonie préétablie : «ce qui fait voir que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes, se réunit ici» (Leibniz, *Opera philosophica*, éd. J. E. Erdmann, Berlin, 1840, t. I, p. 186a ; cité par Olivier Bloch dans *Matière à histoires*, Paris, Vrin, «Histoire de la philosophie», 1997, p. 23).

[2] Cf. Olivier Bloch, *Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

[3] *Réponse en forme de dissertation à un théologien qui demande ce que veulent dire les Sceptiques, qui cherchent la verité partout dans la Nature, comme dans les écrits des Philosophes ; lors qu'ils pensent que la Vie & la Mort*

eu une influence importante sur la pensée des Lumières grâce à sa circulation sous forme d'extraits manuscrits sous le titre de *Nouvelle philosophie sceptique* et de *Parité de la Vie et de la Mort*, avant d'être imprimé sous ce dernier titre en 1770 avec bon nombre de modifications[1] (ainsi trouvera-t-on une référence à Berkeley dans le texte de 1770 qui n'existait pas dans celui de 1714). Partisan du phénoménisme (seules les apparences des choses nous sont connues, non les choses elles-mêmes ; seuls les effets, non les causes), Gaultier pense qu'il se «trouve en nous un fond d'incertitude insurmontable ; puisque les choses nous paroissent diversement, selon la diversité de nos organes»[2]. Le texte de 1770 continuera dans la même veine en ajoutant que «c'est de cette diversité de manieres de voir & de sentir qu'est née la multitude des systêmes, & je ne doute point que leurs Auteurs ne fussent pénétrés de la vérité des opinions qu'ils avançoient. Platon voyoit l'Hylée, Epicure les Atomes, Leibniz les Monades ; l'Immatérialiste Barklai ne voyoit rien»[3]. On comprend alors aisément que le tempérament de Malebranche devait lui sembler fort particulier, fondé entièrement sur l'imagination et non sur la raison. D'où sa critique de cette forme de philosophie dogmatique qui prétend expliquer l'ordre naturel à partir de quelques principes, sans tenir compte ni de l'expérience, ni de la nature, et qui, à vouloir tout expliquer, n'explique en fait absolument rien.

Dans une histoire des traces laissées par l'immatérialisme sur le premier matérialisme des Lumières, l'oubli de Meslier serait une faute. En effet, Meslier, lors de sa rédaction d'un commentaire précis de la préface des *Œuvres philosophiques* de Fénelon de 1718 dans laquelle le Père Tournemine s'en prenait rudement aux conséquences athées de l'immatérialisme, a rencontré la doctrine immatérialiste. Là où notre jésuite écrit que «dans ce systême [l'immatérialisme] je crois seulement que je suis, que je pense, ou plûtôt que je rêve, que mes idées n'ont aucune réalité, aucune vérité, ainsi plus de foi humaine, plus de loi, plus de principes, plus de regle de morale»[4], Meslier

---

*sont la même chose*, Nyort, Jean Elies, 1714.

[1] Cf. *Parité de la vie et de la mort. La* Réponse *du médecin Gaultier*, textes rassemblés, présentés et commentés par Olivier Bloch, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1993. Du même Bloch, voir *Matière à histoires*, p. 255-286.

[2] *Réponse en forme de dissertation*, p. 106.

[3] *Parité de la Vie & de la Mort*, 1770, p. 72.

[4] *Mémoires de Trévoux*, janvier 1719, p. 51. Le texte de 1718, légèrement différent, est cité par Henry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1713-1734*, La Haye, Nijhoff, revised edition, 1963, p. 109.

note : «Il faut être plus fou que sage pour entrer dans de tels sentiments»[1]. Par là, il rejoint la critique du pyrrhonisme développée dans son célèbre mémoire où il associe le refus réel de l'existence des corps extérieurs à une pure et simple folie et où il montre que les pyrrhoniens conséquents se jouent et ne pensent pas réellement à ce qu'ils avancent : «le pyrrhonisme ne va pas jusques à douter de telles choses, ainsi on peut dire qu'il est plus imaginaire que reel, et que c'est plutot un jeu d'esprit qu'une veritable persuasion de l'âme»[2].

Du côté des adversaires du matérialisme, la lecture de l'immatérialisme est tout aussi critique. Le nom de Leibniz est le premier à retenir puisque ce dernier a réellement pris connaissance de l'œuvre de Berkeley. À Des Bosses, qui a évoqué Berkeley dans sa lettre du 20 septembre 1714 en parlant d'un philosophe anglais, Leibniz répond le 15 mars 1715 : «cet Irlandais qui attaque la réalité des corps ne semble pas avancer des arguments appropriés, et il ne s'explique pas non plus suffisamment. Je le soupçonne d'être de ce genre d'hommes qui souhaitent être connus pour leurs paradoxes»[3]. Si Leibniz rectifie ici l'identité de cet auteur étranger que dénonce Des Bosses, c'est parce qu'il connaît son œuvre. En effet, Leibniz a lu le *Traité des principes de la connaissance humaine*, et les annotations qu'il a prises permettent de le situer face à l'immatérialisme[4] puisqu'il y compare, dans sa note terminale, sa pensée à celle de Berkeley : «Il y a plusieurs choses ici qui sont justes et me rejoignent. Mais elles sont exprimées sous la forme de paradoxes. En effet, il n'est pas nécessaire de dire que la matière n'est rien mais il est suffisant de dire qu'elle est un phénomène, tout comme l'arc-en-ciel ; ni de dire que ce n'est pas une substance, mais le résultat des substances ; ni de dire encore que l'espace n'est pas plus réel que le temps, c'est-à-dire que l'espace n'est rien d'autre que l'ordre des coexistants, tout comme le temps est l'ordre des choses qui ont existé

---

[1] *Anti-Fénelon. Notes inédites sur la* Démonstration de l'Existence de Dieu *de Fénelon et les* Réflexions sur l'athéisme *Du Père Tournemine*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Anthropos, 1972, p. 351.

[2] *Mémoire de Jean Meslier*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Anthropos, 1972, p. 187.

[3] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, t. II, p. 492 : «Qui in Hybernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes affere idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspicor esse ex eo hominum genere, qui per Paradoxa cognosci volunt». Le passage de Des Bosses se trouve p. 487 : «Equidem, Illustrissime Domine, Hypothesim corpora ad sola phaenomen redigentem tanquam ingeniosum paradoxum suscipio, sed ut candide fatear, absolute admittere non posse videor ; illam ab Anglo philosopho nuper acute propugnatam, a multis eruditis male exceptam intellexi». Cf. Christiane Frémont, *L'être et la relation avec 35 lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1981, p. 191.

[4] André Robinet, «Leibniz : lecture du *Treatise* de Berkeley», *Les études philosophiques*, 2, 1983, p. 217-223.

auparavant. Les seules substances véritables sont les monades, c'est-à-dire les êtres percevants (*percipientia*). Mais l'auteur aurait dû aller plus loin, jusqu'à l'infinité des monades, qui constituent tout, et jusqu'à leur harmonie préétablie. Il rejette maladroitement, ou à la rigueur en vain, les idées abstraites, réduit les idées aux images et condamne les subtilités arithmétiques et géométriques. Le pire est qu'il rejette également la division à l'infini de l'étendue, même s'il pouvait avec justesse rejeter les quantités infinitésimales»[1]. Malgré une proximité de pensée reconnue dès la première ligne, Leibniz reproche à l'immatérialisme de pousser son phénoménisme trop loin en déclarant la matière inexistante tout en lui reprochant de ne pas aller assez loin et de ne pas conclure, à partir de ses principes, à l'harmonie préétablie. Enfin, il lui reproche ses thèses mathématiques, vues comme des paradoxes insoutenables[2]. S'il existe bien des affinités entre les deux penseurs, c'est néanmoins l'opposition qui l'emporte sur le terrain de l'ontologie. Alors que chez Leibniz, le principe de continuité est à l'œuvre dans la nature (continuité entre les êtres, équivocité possible entre les perceptions, persistance temporelle), chez Berkeley, au contraire, la rupture est affirmée (rupture entre esprits percevants et choses perçues, entre des sensations hétérogènes entre elles, discontinuité existentielle) ; opposition qui se redouble sur le terrain de la théologie, le Dieu de Leibniz n'étant pas celui de Berkeley. Il est donc fallacieux de rapprocher les deux doctrines comme l'a fait, au nom de Toland, Samuel Masson en 1716[3], l'année même de la mort de Leibniz. Dans la

---

[1] Nous traduisons ici le texte latin rapporté par Robinet, p. 218 : «*Multa haec rectè et ad sensum muem. Sed* παραδοξοτερως *expressa. Neque enim opus est ut dicamus materiam esse nihil, sed sufficit, ut dicamus esse phaenomenon ut iris ; nec esse substantiam, sed resultatum substantiarum ; spatium non magis esse reale quam tempus, id est nihil aliud esse quam ordinem coexistentiarum ut tempus ordinem subexistentiarum. Verae substantiae sunt Monades, seu percipientia. Sed autori longius praecedendum erat, nempe ad monades infinitas omnia constituentes, harmoniamque earum praestabilitam. Male aut saltem frustra rejicit ideas abstractas, ideas restringit ad imaginationes, contemnit subtilitates arithmeticae et geometricae. Pessime rejicit divisionem extensi in infinitum ; etsi recte rejiciat quantitates infinitesimales*».

[2] Sur les rapports entre Leibniz et Berkeley, voir Willy Kabitz, «Leibniz und Berkeley», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophischte-Historische Klasse, Berlin, 1932, p. 623-636 ; J. J. MacIntosh, «Leibniz and Berkeley», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970-1971, p. 147-163 ; Margareth Wilson, «The Phenomenalims of Leibniz and Berkeley», dans E. Sosa (ed.), *Essays in the Philosophy of George Berkeley*, Boston, Reidel, 1987, p. 3-22 et Geneviève Brykman, «Leibniz et les 'paradoxes' de Berkeley», dans R. Bouveresse (dir.), *Perspectives sur Leibniz*, Paris, Vrin, 1999, p. 97-114.

[3] Publiant les *Remarques critiques sur le Système de M. Leibniz de l'Harmonie préétablie, où l'on recherche en passant pourquoi les systèmes métaphysiques des mathématiciens ont moins de clarté que ceux des autres* (1703) de Toland, Samuel Masson, là où Toland critique le fait que Leibniz fasse de la matière une «ombre», voire un «rien», ajoute en note : «M. Berkely [sic], Theologien & Mathematicien Irlandois, a fait un ouvrage pour prouver qu'il n'y a ni *matiere*, ni *corps*, dans le monde ; mais que tout est *Esprit*» (*Histoire critique de la République des*

réponse que celui-ci lui fait, qui est également le dernier texte écrit du vivant de Leibniz, l'opposition à l'immatérialisme est de nouveau marquée : «Je n'ai garde aussi de dire que la matière est une *ombre*, et même un *rien*. Ce sont des expressions outrées. Elle est un amas, *non substantia, sed substantiatum*, comme serait une armée, un troupeau ; et en tant qu'on la considère comme faisant une chose, c'est un phénomène, très véritable en effet, mais dont notre conception fait l'*unité*»[1].

Sectateur du spiritualisme, proche de Leibniz plus que Descartes en ce qui a trait à sa physique, Gamaches fait paraître en 1721 un *Sistême du mouvement* contemporain à la publication du *De Motu* de Berkeley[2]. Dès l'avertissement, Gamaches nous rappelle qu'expliquer le mouvement, c'est d'abord admettre l'existence des corps extérieurs, existence dont nous ne sommes assurés que par provision. En effet, le doute est permis car nous ne voyons pas les corps en eux-mêmes mais simplement par la médiation d'idées ou d'images qui peuvent aussi bien être causées par des objets extérieurs que par notre entendement. Et même si les corps existaient, nous ne pourrons jamais le savoir car «il faudra toûjours convenir que les qualités sensibles qui nous font distinguer ces objets, ne sont en eux que des qualités apparentes, dont nous possedons toute la réalité»[3]. Bref, la distinction entre qualités premières et qualités secondes conduit à un scepticisme épistémique et ontologique indépassable.

Spiritualiste également, Jean Denyse, professeur de philosophie au Collège de Montaigu de Paris, se pose à son tour la question de l'existence des corps extérieurs, qu'il suppose résolue d'avance car «il est clair de soi-même que l'idée de ce monde visible renferme l'étendue» et que cette existence étant si unanimement partagée, «qu'entreprendre de la prouver, c'est apprêter à rire plutôt que philosopher»[4]. Trois arguments sont censés légitimer ce refus de voir se poser un

---

*Lettres, tant ancienne que moderne*, t. XI, Utrecht, G. a Poolsum, 1716, p. 117-118). La référence à Berkeley n'est donc pas de Toland comme semble le croire Christiane Frémont ; cf. les p. 296 et 305 de l'édition de textes de Leibniz de la période 1703-1716 qu'elle a fait paraître chez Flammarion, «GF», 1996.

[1] Leibniz, *Réponse aux remarques critiques sur l'harmonie préétablie* [1716], dans *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 299 (le texte se trouve dans les *Philosophische Schriften*, VI, p. 624-629).

[2] Cette coïncidence de date s'explique aisément, Berkeley et Gamaches ayant participé au concours de l'Académie des Sciences de Paris qui avait pour thème la cause du mouvement, concours que de Crousaz remporta.

[3] Gamaches, *Sistême du mouvement*, Paris, Jean-Michel Garnier, 1721, p. III-IV.

[4] Jean Denyse, *La Nature expliquée par le raisonnement et par l'experience*, Paris, Jombert, Caillau, Monge & Prault, 1719, t. I, p. 133.

problème là où on a décrété qu'il ne pouvait y en avoir : (1) le consentement universel, qui est tout de même restreint par l'existence des égoïstes[1] ; (2) la contradiction logique : à supposer que le monde n'existe pas, il est néanmoins nécessaire de reconnaître son existence pour pouvoir en parler ; (3) le recours à l'axiome, ici qualifié de principe, qui permet d'oblitérer la question sans la résoudre puisque dire que l'existence des corps est un postulat de départ implique qu'elle ne peut faire l'objet d'une démonstration probante[2].

Jean-Pierre de Crousaz, celui-là même qui remporta le prix de l'Académie des Sciences de Paris où Gamaches et Berkeley avaient concouru sans succès[3], va également contribuer à faire du problème de l'existence des corps extérieurs la question de l'heure. Dans l'édition anglaise de sa *Logique* parue à Londres en 1724, il s'interroge sur la perception et en vient au délicat problème de la distinction entre rêve et réalité. Ceux qui cherchent à nous persuader que notre vie durant la veille est un songe doivent être déboutés et considérés comme fous ; une même attitude doit être prise à l'égard des partisans du solipsisme : «un Auteur moderne prétend renverser le Pyrrhonisme, en niant l'existence des Corps, & en n'admettant que celle des Esprits. S'il a dessein d'imposer par là au reste des hommes, & qu'il espère d'y réüssir, il en a bien mauvaise opinion ; & s'il pense comme il parle, il ne se donne pas une grande idée de son Bon Sens, & il faut qu'il suppose le Cerveau des autres hommes renversé autant que le sien l'est effectivement»[4]. Sinon, si l'on accepte de prendre au sérieux cette doctrine, alors c'en est fait des sciences dont l'objet est corporel.

---

[1] *Ibid.*, p. 133 : «c'est une chose assez connue de tout le monde pour être persuadé que tous jusqu'aux femmes & enfans en conviendront, à la reserve de quelques cervelles creuses lesquelles s'enfoncent en des doutes abstraits qui résultent de certaines difficultez auxquelles personne ne donne de bonnes solutions, quoique ces difficultez n'empêchent pas de voir la vérité».

[2] *Ibid.*, p. 134 : «Parce que les démonstrations que les Philosophes prétendent donner de l'existence des corps, ne prouvent rien, & que nous ne savons point cette existence autrement que les personnes sans lettres & sans étude, c'est pourquoi il faut s'en servir comme d'un principe, sans entreprendre de la prouver».

[3] Son *Essay sur le mouvement où il est traité de sa nature, de son origine, de sa communication, des chocs des corps qu'on suppose parfaitement solides, du plein & du vuide, & de la nature de la réaction* ne paraîtra qu'en 1728, à La Haye, chez Alberts & Vander Kloot. Il défenddes thèses assez proches du *De motu*, notamment p. 28-31.

[4] Jean-Pierre de Crousaz, *Logique, ou systeme de reflexions qui peuvent contribuer à la netteté & à l'étendue de nos Connoissances*, Part. I, Sect. I, Chap. IV, Lausanne & Genève, Marc-Michel Bousquet & Comp., quatrième édition, 1741. Le passage ne se trouve pas dans la première édition de 1712 et, selon Bracken (note de la page 2), n'apparaît qu'en 1724 dans l'édition anglaise de l'ouvrage parue à Londres. Même citation, à peu de choses près, dans l'*Examen du pyrrhonisme ancien & moderne*, La Haye, Pierre de Hondt, 1733 (dont la *Bibliothèque germanique* annonçait la parution dès 1724, dans le t. VII, p. 222, et donnait le plan dans le t. XVIII de 1729, p. 99-104 avant d'en proposer la recension en deux parties dans le t. XXVII, 1733, p. 14-36, et le t. XXVIII, 1734, p. 105-126).

Comment être persuadé que nos sensations ne sont pas de simples jeux de notre esprit mais bien des signes indiquant la présence d'objets extérieurs ? Pour y répondre, Crousaz n'innove point, et recourt à l'argument de la bonté divine qui rend possible une corrélation réelle entre le sujet et l'objet, en disqualifiant la tentation d'invoquer la foi, argument dont il connaît la circularité.

La même année, le problème se pose pour s'Gravesande, qui, l'évoquant lors d'un *Discours sur l'évidence* prononcé à Leyde, rappelle que c'est une question qui n'est pas originale puisqu'elle recoupe un exercice scolastique[1]. Pour y répondre, s'Gravesande va distinguer l'évidence métaphysique de l'évidence morale et montrer que la croyance en l'existence de corps extérieurs ressortit au deuxième type d'évidence. L'évidence morale, contrairement à l'évidence métaphysique à laquelle nous sommes obligés d'acquiescer, n'est pas la marque caractéristique de la vérité. Elle porte sur les idées des choses que les hommes se font, et sur les moyens dont cela se produit : (1) par les sens ; (2) par le témoignage d'autrui ; (3) par l'analogie. À lui seul, chacun de ces trois moyens est incapable de dire le vrai : (1) les sens sont faillibles et le rêve permet de douter de la liaison nécessaire entre l'action d'un objet et la naissance corrélative d'une idée dans l'esprit ; (2) les hommes sont menteurs ; (3) l'analogie est trompeuse car elle porte sur ce qui n'est pas encore. Seulement, si l'on corrige ces différents moyens, il est possible de parvenir à une grande probabilité. Pour passer de cette probabilité à la certitude, il est nécessaire de poser un Dieu qui ne soit point trompeur : «Il n'implique nullement contradiction, à considérer la chose en elle-même, que nos Sens, le Témoignage, & l'Analogie nous trompent, quand même nous prendrions toutes les précautions possibles, pour nous en empêcher, mais il est contradictoire que Dieu ait voulu que ces trois choses servissent de fondement à notre persuasion, & nous jetassent cependant dans l'erreur, malgré toutes les précautions que nous pourrions prendre»[2]. Ainsi, si l'évidence métaphysique repose sur une nécessité logique et est éternelle, l'évidence morale repose sur la volonté divine et a

---

[1] Turgot nous apprend que cette question se formule sous la forme suivante : «Les qualités sensibles ne sont pas dans les corps, quoique nous les y rapportions ; donc aussi, les corps peuvent bien ne pas exister quoique, etc.» (*Remarques critiques sur les* Réflexions philosophiques *de Maupertuis* sur l'origine des langues et la signification des mots [1750], dans G. Schelle (éd.), *Œuvres de Turgot*, Paris, Alcan, 1913, t. I, p. 174).

[2] s'Gravesande, *Discours sur l'évidence* [1724], dans *Œuvres philosophiques et Mathématiques*, 2 t., Amsterdam, Marc Michel Rey, 1774, t. II, p. 339. Voir également l'*Introduction à la philosophie* [1737, le texte latin est de 1736], dans les *Œuvres philosophiques et Mathématiques*, t. II, p. 67 et 80-88.

été librement instituée. Parce que Dieu est vérace, nos sens perçoivent bien quelque chose d'extérieur à eux, le témoignage des hommes peut être exact, et l'analogie est fondée car les lois naturelles sont générales et constantes. Dès lors, l'égoïste n'est plus l'ennemi. Il est obligé de reconnaître qu'il existe hors de lui quelque chose qui, en lui, produit des idées, que ce quelque chose soit ou non connu dans son essence. Il importe seulement de reconnaître que la présence d'idées en nous est conditionnée par une cause externe - que cette cause diffère ou non des qualités secondes que nous en percevons n'est guère important. Dès lors, «rien au monde n'est plus frivole, ni plus inutile que toutes les discussions où sont entrés ceux qui nient l'existence des corps»[1].

En règle générale, une vingtaine d'années après la publication de ces premiers ouvrages, la réputation de Berkeley semble faite et son immatérialisme s'est insensiblement mué, pour ses lecteurs matérialistes ou spiritualistes, en solipsisme. Pourtant, Leibniz avait compris le premier la philosophie de Berkeley autrement, et la jugeait plus favorablement. Mais l'avertissement de Leibniz ne pouvait être entendu parce qu'il se bornait aux notes marginales issues de sa lecture des *Principes*. Restait la possibilité d'une lecture plus objective effectuée par le premier encyclopédiste du XVIIIe siècle, Ephraïm Chambers. En tant que vulgarisateur des opinions philosophiques de son temps, son avis se devait d'être guidé par l'impartialité. Mais l'objectivité requise ne fut pas au rendez-vous, et le choix des extraits proposé par Chambers, comme l'a bien vu Bracken, «constitutes an alteration in Berkeley's message and may account in part for the later eighteenth century interpretation of his immaterialism»[2]. En effet, la *Cyclopedia* de Chambers, en ce qui a trait à la réception de l'immatérialisme, aura une influence certaine tant sur ses contemporains anglo-saxons (Andrew Baxter l'aura sous les yeux quand il écrira son *Enquiry into the Nature of the Human Soul*) que français (l'article «Corps» que d'Alembert rédigera pour l'*Encyclopédie* reprendra en grande part l'article «Body» de la *Cyclopedia*), et, plus généralement, sur son siècle, la *Cyclopedia* connaissant sa cinquième édition dès 1743 et l'*Encyclopédie* n'ayant été, au départ, conçue que comme une simple adaptation de l'ouvrage en langue française.

Tirant des *Principes* de quoi alimenter ses articles «Abstraction», «Body», «External» et

[1] *Discours sur l'évidence*, p. 329.
[2] Bracken, *op. cit.*, p. 51.

«Matter» et mentionnant également Berkeley dans les articles «Existence» et «Fallacy», Chambers avait en main de quoi comprendre les fondements de la théorie berkeleyenne. Pourtant, il ne vit dans l'immatérialisme qu'une forme d'égoïsme. Pour parvenir à une telle lecture, il n'a pas hésité, dans les citations que la *Cyclopedia* reprend des *Principes*, à gommer délibérément certains passages, et notamment ceux qui font de Dieu l'esprit éternel omni-percevant qui maintient dans l'être les corps extérieurs que les esprits finis ne perçoivent pas ou plus. Ainsi peut-il écrire que «The ingenious Mr. *Berkeley* has a quite different System [que celui de Locke, à propos de l'existence des corps]. External Bodies, he contends, have no *Existence* but in a Mind perceiving them ; that is, they only *exist*, quatenus they are perceiv'd ; there *Existere* is *percipi*. They have no *Existence*, nor Shadow of *Existence* out of our Minds»[1].

Dès lors, pour des lecteurs peu familiers avec les textes de Berkeley, il devenait facile de voir exposé ici une forme nouvelle de scepticisme, celle-là même qui avait tant effrayé les Jésuites, et avec raison. Il semble que ce soit un écrivain, et non un philosophe - ce qui n'importe guère quand on sait combien est ténue au XVIIIe siècle la frontière entre ces deux disciplines -, qui ait tiré toutes les conséquences d'une telle doctrine. Dans le livre 14 du tome VI du *Philosophe anglois, ou Histoire de monsieur Cleveland*, roman paru entre 1731 et 1739, l'abbé Prévost met en scène une dispute entre un spiritualiste et un matérialiste. Au matérialiste qui prétend que l'existence de l'âme gît sans preuve, le spiritualiste, en lecteur averti de Malebranche, répond que l'existence des corps est indubitable sans pour autant être démontrable et que donc, *a contrario*, cela vaut pour l'âme. À ce point précis de la dispute, le matérialiste va retourner subtilement l'argument : «Ce qu'il y a de sûr, et qui porte trop légèrement à ne pas douter de l'existence des corps, c'est une action sensible dont on ne peut nier effectivement la réalité : mais on en concluroit mal qu'elle suppose nécessairement des corps, puisqu'il est certain qu'elle pourroit être produite autrement. De même on ne vous niera point tous les effets qui vous font croire qu'il existe des ames : nous pensons, nous désirons, cela est clair ; mais il n'est pas besoin de supposer des ames pour des effets qui peuvent exister sans

[1] Chambers, *Cyclopedia, or an Universal Dictionary of the Art and Sciences*, «Existence», London, J. & J. Knapton, 1728. Cité par Bracken, *op. cit.*, p. 56.

elles»[1]. Si nos sensations ne renvoient pas nécessairement à des causes extérieures à nous, il en va de même pour nos processus internes qui peuvent tout aussi bien exister sans supposer l'existence d'une entité (l'âme ou le moi) qui en serait la substance. Ce renversement, qui était déjà à l'œuvre dans la recension des *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* par le *Journal Litéraire* de mai-juin 1713[2] et qui fait irrémédiablement penser à Hume[3], justifie à lui seul l'opposition jésuite. L'immatérialisme est dangereux, non seulement parce qu'il ruine la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, mais aussi parce qu'il amène, à travers un retournement conceptuel, à nier l'existence de l'âme, et donc son immortalité, et conduit directement à l'athéisme ou, à tout le moins, au scepticisme. D'où la volonté des Jésuites, mais ils ne furent pas les seuls, à vouloir faire de l'immatérialisme un solipsisme pur, à savoir une théorie philosophique intenable qui, par ses conséquences absurdes, amènerait ses lecteurs à s'en détacher, voire à la réfuter.

Avant que de voir si la parution en langue française de certains ouvrages de Berkeley allait modifier ou non le jugement que les lecteurs français commençaient à se former de l'immatérialisme, il serait bon de voir si la doctrine même de Berkeley prêtait le flanc aux critiques portées contre elle.

*4) Berkeley face à ses images*

Entre 1711 et le début des années 1730, la figure de Berkeley fut à la fois interprétée de bien des manières et accusée de bien des travers. Si l'on peut laisser de côté, pour des raisons évidentes, les accusations de spinozisme[4] et d'athéisme[1], il nous paraît intéressant de nous pencher plus

---

[1] Antoine-François Prévost, *Le Philosophe anglois, ou Histoire de monsieur Cleveland* [1731-1739], t. VI, livre 14, Londres, P. Vaillant, 1777, p. 82-83.

[2] Notamment aux pages 152-153 : «Pour faire une seule remarque sur tous ces raisonnemens, nous nous contenterons de dire, que l'Auteur ne prend pas garde aux différentes relations que les objets peuvent avoir avec nous : quand ces relations changent, quoi qu'un objet reste le même en soi, il ne reste pas le même à notre égard. L'exemple de la chaleur ne prouve rien ; on auroit tort de dire que la chaleur n'est pas dans l'eau, si l'on n'avoit pour le prouver, que la raison dont notre Auteur vient de parler. Auroit-on bonne grace, par exemple, quand M. *Berkeley* retient une chose, pendant qu'il en oublie une autre, d'en conclure, que la mémoire n'est pas une faculté de son ame ? Et ne seroit-on pas injuste, en détruisant de cette maniére les autres facultez, de soûtenir qu'il n'a du tout point d'ame ? Lui-même ayant déjà annihilé son corps, que deviendroit-il ?».

[3] Cf. David Raynor, «Hume and Berkeley's *Three Dialogues*», dans M. A. Stewart (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 235 *sq.*

[4] Seul Ramsay semble avoir fait de l'immatérialisme une suite logique du spinozisme effectuée par le biais du malebranchisme. Cf. *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow, Robert and Andrew

spécialement sur les deux accusations qui furent formulées avec le plus d'instance, et qui faisaient de Berkeley un disciple de Malebranche ou de Pyrrhon.

Si l'influence de Malebranche sur la philosophie de Berkeley est indéniable[2], elle ne fait pas pour autant de ce dernier un de ses sectateurs. Berkeley a senti très tôt l'écart qui le séparait de l'Oratorien comme le confirme une note de ses *Philosophical Commentaries* : «Malebranch in his Illustration [le Sixième Éclaircissement de la *Recherche*] differs widely from me. He doubts of the existence of Bodies I doubt not in the least of this»[3]. Mais c'est que Malebranche est, pour Berkeley, un des nombreux disciples de Descartes, dont il se sent également éloigné. Ainsi, nous dit-il, «I agree in Nothing with the Cartesians as to the existence of Bodies & qualities»[4] et il va même jusqu'à penser que le scepticisme ontologique, dans sa forme moderne extrême que constitue l'égoïsme, est attribuable au cartésianisme : «Tis plain the Moderns must by their own Principles own there are no Bodies i.e. no sort of Bodies without the Mind i.e. unperceived»[5]. Seulement, il sait pertinemment que la promotion d'un système immatérialiste pouvait être maladroitement

---

Foulis, 1749, t. I, p. 239-249 et 280 ; t. II, p. 523 et 538. G. Brykman s'est intéressée aux rapports entre Berkeley et Spinoza dans «Berkeley, lecteur et critique de Spinoza», *Recherches sur le XVIIIe siècle*, CNRS, Paris, 1978.

[1] Sur la réfutation de l'athéisme par Berkeley, voir A. L. Leroy, «La pensée religieuse de Berkeley et sa philosophie», *Revue philosophique*, 62, 1947, p. 244-247 et «Berkeley avocat de Dieu contre les 'matérialistes' et les libertins», *Actes du XIe Congrès international de philosophie*, 13, 1953, p. 72-77 ; G. Brykman, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, Paris, Vrin, 1984, 2 t. et G. Hanratty, «A Voice in the Wilderness : Berkeley's Response to Enlightenment», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32, 3, 1990, p. 319-337.

[2] Cf. A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche*, Oxford, Oxford University Press, 1934 et son article «Malebranche et le Trinity College de Dublin», *Revue philosophique*, 1938, p. 147-181 ; T. E. Jessop, «Malebranche and Berkeley», *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 1, 1938, p. 121-142 ; E. Leroux, «Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley», *Revue de métaphysique et de morale*, 45, 1938, p. 437-448 ; A. Dunlevy Fritz, «Malebranche and the Immaterialism of Berkeley», *Review of Metaphysics*, 3, 1949, p. 59-80 et «Berkeley's Self : Its Origin in Malebranche», *Journal of the History of Ideas*, 5, 1954, p. 554-572 ; M. Gueroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier, 1956 ; H. M. Bracken, «Berkeley and Malebranche on Ideas», *Modern Schoolman*, 41, 1963, p. 1-15 et *Berkeley*, New York, St. Martin's Press, 1974 ; G. Brykman, «Berkeley : sa lecture de Malebranche à travers le *Dictionnaire* de Bayle», *Revue internationale de philosophie*, 114, 4, 1975, p. 496-514 ; J. Pucelle, *Berkeley ou l'itinéraire de l'âme à Dieu*, Paris, Seghers, 1967 et «Berkeley a-t-il été influencé par Malebranche ?», *Études philosophiques*, 1, 1979, p. 19-38 ; L. E. Loeb, *From Descartes to Hume : Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1981 ; Ch. J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, part II, chapter 6, p. 205-253 ; Nicholas Jolley, «Berkeley, Malebranche, and Vision in God», *Journal of the History of Philosophy*, 34, 4, 1996, p. 535-548.

[3] Berkeley, *Philosophical Commentaries* (désormais *PC*), 800, dans *Works*, vol. I, p. 96 (*Œuvres*, vol. I, p. 130). Voir également les numéros 358, 424 et 686.

[4] *PC*, 424a, dans *Works*, vol. I, p. 53 (*Œuvres*, vol. I, p. 78).

[5] *PC*, 874, dans *Works*, vol. I, p. 103 (*Œuvres*, vol. I, p. 139).

associée à la doctrine de la vision en Dieu. Percival lui avait mentionné dès 1710 que l'*intelligensia* londonienne voyait en lui un disciple de Malebranche et de Norris, ce à quoi il ne pouvait que s'opposer : «As to what is said of ranking me with Father Malebranche and Mr. Norris, whose writings are thought too fine spun to be of any great use to mankind, I have this answer : that I think the notions I embrace are not in the least coincident with, or agreeing with, theirs, but indeed plainly inconsistent with them in the main points, insomuch that I know few writers whom I take myself at bottom to differ more from than them. Fine spun metaphysics are what I on all occasions declare against, and if anyone shall shew me anything of that sort in my *Treatise* I will willingly correct it»[1]. D'où ce souci très net, chez Berkeley, de se démarquer de Malebranche. Ainsi, dans le § 148 des *Principes*, remet-il en question la théorie de la vision en Dieu en arguant qu'elle est incompréhensible, option qu'il privilégie à nouveau dans le § 14 du quatrième dialogue de l'*Alciphron*[2]. Mais il faudra attendre l'édition amendée des *Dialogues entre Hylas et Philonous* de 1734 pour que Berkeley tente réellement de prendre ses distances à l'égard de l'Oratorien, bien qu'il ait eu conscience que cette clarification arrivait bien tard : «I shall not therefore be surprised if some men imagine that I run into the enthusiasm of Malebranche, though in truth I am very remote from it»[3]. Et Berkeley explique leurs principaux désaccords concernant l'abstraction des idées générales, l'existence d'un monde extérieur absolu, les erreurs des sens, la nature des êtres étendus, leurs formes et figures véritables, etc., avant de conclure en disant que «there are no principles more fundamentally opposite than his and mine»[4]. Mais l'opposition tracée entre les deux doctrines - et opposition il y a[5], notamment en ce qui concerne la causalité productive des esprits (Berkeley

[1] Lettre à Percival du 27 novembre 1710, dans *Works*, vol. VIII, p. 41.

[2] Berkeley, *The Principles of Human Knowledge* (désormais *Princ.*), § 148, dans *Works*, vol. II, p. 109 (*Œuvres*, vol. I, p. 402) et *Alciphron*, Dial. 4, § 14, dans *Works*, vol. III, p. 159 (*Œuvres*, vol. III, p. 181-182).

[3] Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Phylonous* (désormais *Dial.*), II, dans *Works*, vol. II, p. 214 (*Œuvres*, vol. II, p. 87).

[4] *Ibid.*

[5] Cf. Luce and Jessop, introduction aux *Dial.*, dans *Works*, vol. II, p. 153-154 : «Malebranche regarded sensations as modifications of the mind that has them, and as cognitively worthless, indeed as deceitful. Consequently he sought the physical outside the sensory, but because of his Cartesian dualism he was precluded from allowing that it could affect our minds. Since only reason knows, and since objects are abstract, and since it cannot have even cognitive contact with the corporeal, all that it can apprehend is 'intelligible matter', the essences or Ideas or material things in the mind of God, where we apprehend them by rational intuition. The material world itself, inaccessible, inert, and functionless, can give no evidence of itself ; we believe it because of a 'natural propensity' to do so, and we ought to

l'accorde à tous, Malebranche à Dieu seul), la distinction entre idées et sensations (qui n'existe que chez Malebranche), la nature des idées et de la matière, l'existence des corps extérieurs (évidente pour Berkeley, ne reposant que sur la foi pour Malebranche) - semble quelque peu forcée, et indique la prise de conscience par Berkeley que certains éléments de son système pouvaient amener des lecteurs peu scrupuleux à voir en lui un partisan de l'occasionnalisme. En effet, certains traits communs existent bel et bien. Tout d'abord, Berkeley et Malebranche s'accordent pour soumettre l'ordre naturel à la causalité divine[1] et voient dans cet ordre une *révélation naturelle* (Malebranche) ou un *langage que Dieu nous parle* (Berkeley) ayant pour but de préserver notre existence. Ensuite, Berkeley s'est inspiré de Malebranche pour élaborer sa critique de la notion de matière, reprenant des exemples de la *Recherche de la vérité* fondés sur la notion de relativité perceptive, tout comme il s'est inspiré de sa conception des sensations à partir de laquelle il a élaboré sa doctrine propre des idées. De plus, il est partisan d'une forme d'occasionnalisme qui, il est vrai, se limite aux phénomènes naturels, n'allant pas, comme chez l'Oratorien, jusqu'à déposséder les esprits finis de tout efficace propre[2]. Cela étant, malgré ces points de convergence qui font de la philosophie de Malebranche une inspiration, au même titre que celle de Locke, pour l'immatérialisme berkeleyen, il est injustifié néanmoins de faire de l'évêque de Cloyne un de ses disciples. Que l'amalgame ait été fait par ses contemporains, cela peut se comprendre si l'on en reste au fait qu'ils privilégièrent plutôt la lecture partiale des recensions de ses ouvrages à l'œuvre même, faisant de l'immatérialisme - doctrine qui dénie l'existence d'un substrat matériel mais non celle du monde extérieur - un *incorporalisme*[3]. Et encore, pour être juste, faudrait-il atténuer cette lecture unissant Malebranche et Berkeley à la vue d'une anecdote, sans fondement aucun, que rapporte Joseph Stock dans *An Account of the Life of George Berkeley*. À en croire ce dernier, de passage à Paris, «Mr. Berkeley

---

believe it because of the testimony of Scripture. Every one of these positions is contrary, in spirit as well as in meaning, to Berkeley's».

[1] Cf. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, p. 212 : «For Berkeley, as for Malebranche, *nature*, in the truest sense, is nothing but a series of effects that occur 'according to certain fixed and general laws'. And those laws of nature are themselves nothing more in reality than the will of God».

[2] Cf. *PC*, 548 : «We move our Legs our selves. 'tis we that will their movement. Here I differ from Malebranch», dans *Works*, vol. I, p. 69 (*Œuvres*, vol. I, p. 97).

[3] Ce terme, qui malheureusement n'est plus usité, existait néanmoins au XVIIIe siècle, du moins en anglais. Joseph Berington le mentionne dans son *Immaterialism Delineated : or, A View of the First Principles of Things*, London, G. Robinson and J. Fisk, 1779, p. 348 quand il évoque le fait que Pythagore passait pour être un «Incorporealist».

took care to pay his respects to his rival in metaphysical sagacity, the illustrious Pere Malebranche. He found this ingenious father in his cell, cooking in a small pipkin a medicine for a disorder with which he was then troubled, an inflammation on the lungs. The conversation naturally turned on our author's system, of which the other had received some knowledge from a translation just published. But the issue of this debate proved tragical to poor Malebranche. - In the heat of disputation he raised his voice so high, and gave way so freely to the natural impetuosity of a man of parts and a Frenchman, that he brought on himself a violent increase of his disorder, which carried him off a few days after»[1]. Anecdote qui fit dire à certains, dont De Quincey (qui reprendra le thème dans *Murder Considered as one of the Fine Arts*), que Berkeley avait été la cause occasionnelle de la mort de l'occasionnaliste, trait d'esprit non fondé puisque la visite n'a sans doute pas eu lieu[2], mais qui prouve bien que le rapport de maître à disciple entre Malebranche et Berkeley n'était pas partagé par tous ses contemporains[3].

Le refus d'être associé aux sceptiques est tout aussi clair chez Berkeley, et il se manifeste également dès les carnets de note de jeunesse: «Mem. that I take notice that I do not fall in with Sceptics Fardella etc, in yet I make bodies to exist certainly, which they doubt of»[4]. Ou encore : «I am the farthest from Scepticism of any man. I know with an intuitive knowledge the existence of

---

[1] Joseph Stock, *An Account of the Life of George Berkeley, D. D. Late Bishop of Cloyne in Ireland*, London, J. Murray, 1776, p. 8-9. Anecdote reprise par J. F. Adry dans son *Précis de la vie de Malebranche* (1795 ?), dans *Œuvres de Malebranche*, t. XX, p. 361. Le Père André, sans doute mieux informé, ne fait pas état de cette rencontre.

[2] Dans une lettre à Percival datée du 24 novembre 1713 (*Works*, vol. VIII, p. 74), Berkeley annonce qu'il va rendre visite à Malebranche, puis il réitère cette affirmation dans une lettre écrite le lendemain à Prior (*Works*, vol. VIII, p. 76), mais ses lettres postérieures à ces deux correspondants ne font jamais état d'une semblable visite, ce qui laisse à penser que cette dernière n'a jamais eu lieu. De toute façon, cette visite est antérieure de deux ans à la mort de Malebranche, et donc, à supposer qu'elle ait été effective, elle ne saurait avoir eu une incidence sur son décès.

[3] Il pourrait être plus judicieux de s'interroger sur d'éventuels rapports entre Berkeley et Scheibler qui, dans son *Opus metaphysicum* (L. I, Cap. XXII, Tit. XV, Art. I), évoquait deux objections à l'encontre de l'idée de matière, la première se fondant sur le fait qu'Aristote lui-même disait de cette notion qu'elle était un *non ens*, et la seconde montrant qu'étant inactive, la matière ne pouvait être une substance car toute substance implique des opérations. L'ouvrage était disponible dans la March Library de Dublin (tout comme ceux de Huet, Norris, Sergeant, ainsi que certaines parties de la controverse entre Arnauld et Malebranche, et la réponse de Malebranche à Foucher). Berkeley a donc pu y avoir accès et il aurait pu de nouveau s'y intéresser après 1713 et la parution de *Clavis Universalis* de Collier qui en fait explicitement mention.

[4] *PC*, 79, dans *Works*, vol. I, p. 15 (*Œuvres*, vol. I, p. 34). Sur Berkeley et le scepticisme, on lira avec profit : R. Popkin, «Berkeley and Pyrrhonism», dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 297-318 et «Berkeley in the History of Scepticism», dans *Scepticism in the Enlightenment*, p. 173-186 ; G. Lebrun, «Berkeley ou le sceptique malgré lui», *Manuscrito*, 11, 2, 1988, p. 33-48 ; G. Hanratty, «A Voice in the Wilderness : Berkeley's Response to Enlightenment» ; et R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle*, troisième partie, p. 241-326.

other things as well as my own Soul. This is what Locke nor scarce any other Thinking Philosopher will pretend to»[1]. Et quant à ceux qui auraient voulu voir en l'immatérialisme un incorporalisme, c'est-à-dire une forme d'égoïsme, Berkeley, à travers son porte-parole qu'est Philonous, refuse tout amalgame: «You talked often as if you thought I maintained the non-existence of sensible things: whereas in truth no one can be more thoroughly assured of their existence than I am : and it is you with no doubt ; I should have said, positively deny it. Every thing that is seen, felt, heard, or any way perceived by the senses, is on the principles I embrace, a real being, but not on yours[2]» ; réponse qui illumine Hylas et l'amène à confesser son erreur de compréhension : «In denying matter, at first glimpse I am tempted to imagine you deny the things we see and feel ; but upon reflexion find there is no ground for it»[3]. Berkeley, on le voit, est loin d'être sceptique. Au contraire, le scepticisme est, avec l'athéisme, l'adversaire qu'il prétend combattre[4]. Ce scepticisme, pour lui, est présent chez tous ses prédécesseurs[5], et il a pris conscience de ce fait en lisant Bayle. En effet, à travers sa lecture du *Dictionnaire historique et critique*, il a pu se rendre compte que les philosophes modernes, en distinguant qualités premières et secondes, ce qui est perçu et ce qui est, tombaient dans le piège tendu par les sceptiques et étaient menés au pyrrhonisme sans pour autant se considérer eux-mêmes comme sceptiques. «Thus, in spite of the titanic efforts of Descartes, Locke, and Malebranche to support their denial of the existence of sensible qualities without advocating the Pyrrhonian doubt that anything at all exists - by means of appealing to God's perfection, a *je ne sais quoi*, or the authority of scriptural revelation - they are all turned into advocates of Pyrrhonism»[6]. Seule restait, aux yeux de Berkeley, une unique solution, la sienne, qui consistait à faire des apparences les choses mêmes et à identifier perception et existence. C'est là son grand Principe : *esse est percipi aut percipere* ; être, c'est être perçu ou percevoir. En ce sens, la sensibilité ne saurait être une faculté source d'erreurs : «it being a manifest contradiction, that any sensible object should be immediately

---

[1] *PC*, 563, dans *Works*, vol. I, p. 70 (*Œuvres*, vol. I, p. 99). Voir également les entrées 547 et 606.
[2] Effectivement, le partisan de l'existence d'une substance matérielle ne voit pas dans les perceptions qu'il a des choses extérieures leur être même.
[3] *Dial.*, dans *Works*, vol. II, p. 260-261 (*Œuvres*, t. II, p. 146).
[4] Les sous-titres des *Principes* et des *Trois Dialogues* sont éloquents sur ce point.
[5] G. A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, Macmillan & Co., 1923, p. 57-59 et 70.
[6] Popkin, «Berkeley and Pyrrhonism», p. 307.

perceived by sight or touch, and at the same time have no existence in Nature, since the very existence of an unthinking being consists in *being perceived*»[1]. Pour y parvenir, suivant l'exemple fourni par Bayle, il suffisait à Berkeley de réduire les qualités premières des choses à leur qualités secondes, ce qui lui fournissait un double avantage : (1) la liaison entre sujet connaissant et objet connu devenait immédiate, ce qui lui permettait de dire que l'esprit apercevait bel et bien la nature réelle des objets extérieurs ; (2) cette forme de réalisme perceptif permettait également de battre en brèche définitivement le pyrrhonisme issu des inconséquences de la philosophie moderne[2]. Autre innovation d'importance, la réduction des choses aux idées. Une fois encore, pour échapper au pyrrhonisme qui affleure dans les articles «Pyrrhon» et «Zénon» du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, Berkeley se voit contraint de rompre avec ces prédécesseurs. Alors que ceux-ci faisaient des idées un intermédiaire entre sujet et objet, Berkeley fait des objets immédiats de la perception des *idées* et utilise les deux termes indifféremment. Dès lors, si les choses se réduisent aux idées, si les objets de la perception ne sont rien d'autre que ce qu'ils manifestent, on doit en conclure que le support qui les maintient dans l'être n'est pas matériel mais spirituel[3]. Dieu est seule cause productive du monde qu'il nous donne à voir, et ce monde est essentiellement une théophanie, un langage que Dieu nous tient[4]. La constance et la régularité de ce langage - ce que Berkeley appelle la *rerum natura* -, sont la meilleure preuve de l'existence de celui qui l'a institué[5]. Mais si l'on refuse de faire ce pas en direction de l'immatérialisme, alors le scepticisme moderne conduira immanquablement à l'athéisme : «rise of Idolatry, rise of Epicurism & Hobbism, dispute

---

[1] *Principles*, dans *Works*, vol. II, p. 79 (*Œuvres*, vol. I, p. 365).

[2] *Principles*, dans *Works*, vol. II, p. 79 (*Œuvres*, vol. I, p. 364-365) : «So long as we attribute a real existence to unthinking things, distinct from their being perceived, it is not only impossible for us to know with evidence the nature of any real unthinking being, but even that it exists. Hence it is, that we see philosophers distrust their senses, and doubt of the existence of heaven and earth, or every thing they see or feel, even in their own bodies. And after all their labour and struggle of thought, they are forced to own, we cannot attain to any self-evident or demonstrative knowledge of the existence of sensible things».

[3] *Dial.*, II, dans *Works*, vol. II, p. 212 (*Œuvres*, vol. II, p. 84) : «To me it is evident (...) that sensible things cannot exist otherwise than in a mind or a spirit. Whence I conclude, not that they have no real existence, but that seeing they depend not on my thought, and have an existence distinct from being perceived by me, *there must be other mind wherein they exist.* As sure therefore as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent spirit who contains and supports it».

[4] Cf. Roselyne Dégremont, *Berkeley. L'immatérialisme*, Paris, Ellipses, «Philo-philosophes», 1999, p. 30-32.

[5] *Alciphron*, IV, 12, dans *Works*, vol. III, p. 157 (*Œuvres*, vol. III, p. 179). Voltaire, nous le verrons, appréciait cette preuve.

about divisibility of matter &c expounded by material substances»[1]. Et ce sera, pour Berkeley, la fin de la civilisation chrétienne[2]. Son œuvre ne peut se comprendre sans cet arrière-fond apologétique qui nous place face à un choix cornélien : être un fils spirituel de l'Évangile ou un des pourceaux d'Épicure[3]. Or, sans le vouloir, la philosophie moderne nous entraîne dans le camp d'Épicure, non seulement au plan moral mais également au plan scientifique. En effet, la métaphysique moderne semble postuler qu'il existe un monde caché, thème que la philosophie naturelle reprend, qui évoque une vraie nature des choses inaccessible à notre sensibilité. Newton est un représentant, aux yeux de Berkeley, de ces scientifiques dualistes puisqu'il postule l'existence d'entités cachées et d'une causalité qui nous reste inconnue[4] (force gravitationnelle, espace et temps absolus, mouvement absolu), et la philosophie corpusculaire témoigne d'une telle perversion[5] : «The corpuscularian philosophy, based on mathematical abstraction, thus gave rise to a sceptical dissolution of knowledge and an impoverisher natural philosophy. Even more crucially for Berkeley, it was on the creaking platform of the corpuscularian philosophy that the free thinkers had elaborated their contemptuous dismissal of first philosophy and theology»[6]. En effet, en coupant la philosophie naturelle de toute idée de causalité finaliste, les partisans de la théorie corpusculaire rejetaient hors du monde toute idée de Providence pour y instaurer à la place un fatalisme nécessitariste déniant toute liberté humaine et toute dignité personnelle, thèses auxquelles la pensée de Berkeley, de ses écrits de jeunesse à ses derniers ouvrages, s'oppose, et qui donne le ton de l'ensemble de sa philosophie.

Néanmoins, en refusant l'existence de substances corporelles indépendantes de tout esprit

---

[1] *PC*, 17, dans *Works*, vol. I, p. 10 (*Œuvres*, vol. I, p. 28).

[2] Voir, sur ce point, notre «L'immatérialisme, allié naturel ou ennemi désigné des philosophes chrétiens ?», à paraître dans *Dix-huitième siècle*, 34, 2002.

[3] *Alciphron*, V, 5, dans *Works*, vol. III, p. 179 (*Œuvres*, vol. III, p. 205) : «Let any man who thinks in earnest but consider these things, and then say which he thinks deserveth best of mankind - he who recommends, or he who runs down Christianity ? Which he thinks likelier to lead a happy life, to be a hopeful son, an honest dealer, a worthy patriot - he who sincerely believes the Gospel, or he who believes no one tittle of it ? He who aims at being a child of God, or he who is contented to be thought, and to be, one of Epicurus's hogs ?».

[4] *Principles*, § 101-103, dans *Works*, vol. I, p. 85-86 (*Œuvres*, vol. I, p. 372-373). Cf., à ce propos, Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976, p. 34-39.

[5] Sur Berkeley et la philosophie corpusculaire, cf. G. Moked, *Particles and Ideas. Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

[6] G. Hanratty, «A Voice in the Wilderness : Berkeley's Response to Enlightenment», p. 334.

percevant, Berkeley pouvait bien passer pour sceptique, comme Hume le comprit : «tous ses arguments [ceux de Berkeley], bien que leur intention soit autre, sont en réalité purement sceptiques»[1]. En effet, et contrairement à ce que pensait Berkeley, ils ne rejoignent pas le sens commun qui continue de voir derrière les apparences qu'il reçoit des choses, un substrat matériel qui en est le garant. De plus, trois problèmes non résolus par les matérialistes se posent également aux sectateurs de l'immatérialisme : (1) celui de l'existence d'autres esprits que le nôtre ; (2) celui de la différence entre le rêve et la réalité ; (3) celui de la création *ex nihilo* du monde.

Si Berkeley pose les choses ou idées dans l'être, il ne résout pas pour autant définitivement la question de l'existence d'autres esprits que le sien. Selon Luce[2], c'est la deuxième partie des *Principes*, celle-là même qui a été perdue lors de son voyage en Italie, qui aurait dû apporter une solution à cette question. Mais il est trop facile de résoudre le problème en postulant d'emblée qu'il ne se pose pas. Or, il a bel et bien lieu d'être, Berkeley ayant conscience que la réduction des choses aux idées implique l'impossibilité, dans le cadre de son dualisme très particulier (qui oppose plutôt passivité à activité que corps à esprit), d'avoir une idée de notre esprit, de celui d'autrui et, *a fortiori*, de Dieu : «We comprehend our own existence by inward feeling or reflexion, 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»[3]. Et le § 145 des *Principes* explicitera ce thème en montrant que la connaissance des autres esprits est médiate, et qu'elle s'effectue par signes. En effet, les idées sensibles n'étant pas archétypales[4], au sens traditionnel du terme (celui qu'emploie Cudworth par exemple, en opposant archétype et ectype, modèle et copie, et non celui mis en avant par Locke où l'archétype signifie la chose dépouillée de ses qualités secondes), les

---

[1] Hume, First Enquiry, dans *Hume's Enquiries*, Oxford, L. A. Selby Bigg, 1894, p. 155.

[2] A. A. Luce, «Berkeley's Search for Truth», *Hermathena*, 82, 1953, p. 23. Sur le problème de l'existence d'autres esprits dans la philosophie berkeleyenne, cf. D. Grey, «The Solipsism of Bishop Berkeley», *Philosophical Quarterly*, 2, 1952, p. 338-349 et, du même auteur, «Berkeley on Other Selves : A Study in Fugue», *Philosophical Quarterly*, 4, 1954, p. 28-44.

[3] *Principles*, § 89, dans *Works*, vol. II, p. 80 (*Œuvres*, vol. I, p. 365-366).

[4] Il ne saurait y avoir de relation archétypale, dans un sens platonicien, chez Berkeley puisqu'il n'existe qu'un seul monde, celui qui est perçu par les esprits ou l'Esprit (seule est acceptée une relation archétype/ectype dans le cas de la relation entre idées de la sensation et idées de l'imagination et dans celle du reflet). Ce qui n'implique pas que Dieu perçoive les *mêmes* choses que nous (d'ailleurs les esprits eux-mêmes ne perçoivent pas les mêmes choses), mais simplement qu'il n'a pas eu à créer des choses à partir d'archétypes présents dans son entendement.

hommes ne peuvent communiquer immédiatement à travers le biais de la sagesse divine[1]. Ils ont donc recours à des signes, qui sont des combinaisons d'idées signalant la présence hors de nous d'agents semblables à nous. C'est parce qu'autrui agit, et qu'il ne saurait y avoir action sans intention spirituelle, que nous pouvons prendre conscience de son existence réelle. De même pour l'existence de Dieu, qui se manifeste par son action. Comme il n'est pas en notre pouvoir de faire naître hors de nous le cours entier des choses, et que ce pouvoir n'est pas attribuable à des esprits semblables aux nôtres, on doit en venir à l'existence d'une cause spirituelle qui les maintient dans l'être, ou plutôt dans l'apparaître. On en conclut donc que la connaissance de Dieu est tout aussi évidente que celle des autres hommes, voire qu'elle est plus évidente car nécessaire au commerce des esprits : «For it is evident that in affecting other persons, the will of man hath no other object, than barely the motion of the limbs of his body ; but that such a motion should be attended by, or excite any idea in the mind of another, depends wholly on the will of the Creator. He alone it is who *upholding all things by the Word of his Power*, maintains that intercourse between spirits, whereby they are able to perceive the existence of each other»[2]. Mais cette connaissance ne nous fournit qu'une notion de l'esprit, qu'il soit humain ou divin, non son idée.

Quant à la question des perceptions réelles et rêvées, là encore, Berkeley s'y est intéressé très tôt, allant jusqu'à affirmer dans son carnet de note que, pour lui, «the grand, puzzling question whether I sleep or wake ? Easy solv'd»[3]. La raison en est simple puisque le contenu de pensée entre les idées de la veille et celles du rêve ne s'équivaut pas, celles de la veille étant distinctes (en quoi elles diffèrent de celles qui nous affectent pendant notre sommeil, qui sont indécises, désordonnées

---

[1] Berkeley évoque la notion d'archétype dans les *Dialogues* et dans sa *Correspondance avec Johnson*. Sur ce point, cf. J. D. Mabbott, «The Place of God in Berkeley's Philosophy», *Journal of Philosophical Studies*, 1931, p. 18-29 ; Ch. McCracken, «What Does Berkeley's God See in the Quad ?», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, p. 280-292 ; G. Brykman, «La notion d'archétype selon Berkeley», *Recherches sur le XVIIe siècle*, 7, 1983, «Berkeley and Archetypes», dans E. Sosa (éd.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Boston, Reidel, 1987, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, chap. 8, p. 299-308 et «Leibniz et les 'paradoxes' de Berkeley», p. 112 ; R. Dégremont, «Berkeley et la question des archétypes en son temps», dans R. Bouveresse-Quilliot (dir.), *Berkeley*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, «Cahiers d'histoire de la philosophie», 1, 2000, p. 37-64.

[2] *Principles*, § 147, dans *Works*, vol. II, p. 108 (*Œuvres*, vol. I, p. 401). Cf. également *Alciphron*, IV, 5, dans *Works*, vol. III, p. 147 (*Œuvres*, vol. III, p. 168).

[3] *PC*, 479, dans *Works*, vol. I, p. 60 (*Œuvres*, vol. I, p. 87). Sur le problème du rêve dans la philosophie moderne, cf. Jean-Marie Beyssade, «L'expérience du rêve et l'extériorité (De Descartes à Berkeley)», *Revue philosophique*, 3, 1986, p. 339-353.

et confuses), indépendantes de nous et imprimées en notre esprit par l'Esprit divin (en quoi elles diffèrent de celles de l'imagination qui dépendent de notre volonté). De plus, autre possibilité de distinguer le rêve de la veille que Leibniz avait déjà employée, les idées que nous prenons du monde quand nous sommes conscients sont ordonnées entre elles, alors que celles du rêve ne présentent aucune connexion entre elles et n'expriment aucun lien avec notre passé ou notre futur. Enfin, il est faux de penser que, sur ce point, l'immatérialiste se distingue du matérialiste, et les solutions que le second met en œuvre pour résoudre ce point litigieux valent également ici : «In short, by whatever method you distinguish *things* from *chimeras* on your own scheme, the same, it is evident, will hold also upon mine»[1]. Seulement la réponse de Berkeley tourne court ici, tout comme celle du matérialiste, face à un adversaire égoïste qui supposerait les idées du rêve tout aussi liées et distinctes que celles de la veille.

Concernant le problème de la création, qui se pose explicitement dans le cadre d'une doctrine immatérialiste, il est à souligner une fois encore que cette question a intéressé Berkeley très tôt ; une fois son Principe découvert, il a cherché à le faire fonctionner en accord avec le texte biblique. Dès les carnets de note de jeunesse, Berkeley s'intéresse à la théorie des homéomères[2] qui auraient permis à Anaxagore, selon Bayle (remarque C de l'article «Anaxagore» du *Dictionnaire*), de constituer le monde, et dont il s'inspirera pour sa propre doctrine des *minima sensibilia*[3]. S'il fait d'Anaxagore le «plus sage des philosophes», c'est parce que ce dernier ne laisse pas l'atomisme fonctionner seul mais lui joint un *Nous* ordonnateur d'un chaos corpusculaire qui lui préexiste et qu'il classifie mais qu'il ne crée pas. Berkeley ne peut que se sentir proche d'une telle conception, lui qui refuse de reconnaître en la matière un principe propre de mouvement et d'organisation[4] et qui propose une doctrine originale de la création. Cette originalité a été perçue

[1] *Dial.*, III, dans *Works*, vol. II, p. 235 (*Œuvres*, vol. II, p. 114). Voir aussi *Principes*, § 28 et 33.
[2] *PC*, 60, dans *Works*, vol. I, p. 13 (*Œuvres*, vol. I, p. 32).
[3] Cf. D. Raynor, «*Minima Sensibilia* in Berkeley and Hume», *Dialogue*, 19, 1980, p. 196-199 et la critique qu'en fait J. A. Roblés, *Estudios berkeleyanos*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, «Cuadernos», 1990, p. 39-54 ; R. Dégremont, *Berkeley. L'idée de nature*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1995.
[4] Voir sur ce point le très instructif § 32 du *De Motu* (*Works*, vol. IV, p. 39 ; *Œuvres*, vol. II, p. 165) qui rapproche le texte révélé de la philosophie païenne (Anaxagore bien sûr, mais aussi Platon et Aristote) et de la mécanique moderne (Newton). Sur Anaxagore, cf. *Alciphron*, IV, 18 (*Works*, vol. III, p. 165 ; *Œuvres*, vol. III, p. 188) et *Siris*, § 320 (*Works*, vol. V, p. 147 ; *Œuvres*, vol. IV, p. 267).

très tôt par certains de ses lecteurs, comme la femme de son ami Percival, qui se demande dès 1710 comment l'immatérialisme peut être concilié avec la doctrine biblique d'une création *ex nihilo*. Berkeley prend la peine de lui répondre en détail dans sa lettre du 6 septembre 1710[1] et lui garantit que sa philosophie ne remet pas en question le récit de Moïse, bien au contraire. Sentant néanmoins que ce point peut être perçu comme une difficulté redoutable portée à l'encontre de ses principes, Berkeley va chercher à clarifier sa position dans le final du troisième dialogue qui met en présence Hylas et Philonous. Il semble clair pour Hylas que la création ne saurait être une création d'idées et que le dogme requiert l'émergence *ex nihilo* de choses réelles, de substances matérielles. Seulement, lui rappelle Philonous, il faut s'entendre sur les termes employés ; si par idée on entend les objets immédiats de l'entendement, à savoir ces choses sensibles qui ne peuvent exister sans être perçues, alors «these things are ideas»[2]. Berkeley l'affirme, le récit de la Genèse est authentique, à condition qu'on l'interprète correctement et qu'on ne voie pas dans les choses qu'il mentionne (soleil, lune, étoiles, etc.) des substances matérielles mais des idées perçues. Car la création est avant tout une révélation perceptive, les idées divines se donnant à percevoir à un moment temporel précis : «All objects are eternally known by God, or which is the same thing, have an eternal existence in his mind : but when things before imperceptible to creatures, are by a decree of God, made perceptible to them ; then are they said to begin a relative existence, with respect to created minds»[3]. Mais cela suppose, et Hylas le voit bien, un retournement complet du texte biblique, l'homme devant être pensé créé en premier pour pouvoir percevoir celle des autres choses. Une telle réfutation ne vaudrait, dit Philonous, que si l'espèce humaine à elle seule constituait l'ensemble des esprits ; or, l'existence possible d'autres esprits invalide la contradiction qu'Hylas semblait déceler entre le récit mosaïque et le discours immatérialiste. De plus, l'émergence perceptive des choses pourrait très

---

[1] Dans *Works*, vol. VIII, p. 37-38. À la même époque, dans une lettre datée du 11 septembre 1710, John Chamberlayne écrit à Percival : «I believe Mr. Berkeley's doctrine of ideas does, beside other absurdities, solve that unphilosophical notion of the creation of matter from nothing» (Rand, *Berkeley and Percival*, note de la p. 11). Sur la création au sein de l'immatérialisme, cf. *PC*, 60, 64, 293, 339, 436, 723 et la conclusion du troisième des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Voir également le livre de N. Baladi, *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1945, p. 141-148 et 219-221.

[2] *Dial.*, III, dans *Works*, vol. II, p. 251 (*Œuvres*, vol. II, p. 133).

[3] *Dial.*, III, dans *Works*, vol. II, p. 252 (*Œuvres*, vol. II, p. 135).

bien avoir lieu sans que les hommes soient encore présents, comme il arrive qu'une végétation se développe dans un endroit désertique ou au tréfonds des océans sans être perçue par eux. Ainsi la création est-elle, dans le système de Berkeley, un événement relatif aux esprits qui en prennent connaissance, ce qui permet aux idées-choses d'être simultanément éternelles (dans l'intellect divin) et temporelles (pour les esprits humains), leur temporalité dépendant du bon vouloir divin qui les pose dans l'être selon un ordre providentiel précis qui n'est autre que celui manifesté par les lois naturelles du monde dans lequel nous vivons. Et l'immatérialisme, pour Berkeley, est la seule théorie philosophique qui permette de concilier rationnellement création de choses sensibles et esprit divin insensible. Postuler l'existence d'un monde matériel créé *ex nihilo*, ce n'est pas seulement une faute philosophique, c'est également une erreur théologique, qui ne peut conduire qu'à l'athéisme : «But allowing matter to exist, and the notion of the absolute existence to be as clear as light ; yet was this ever known to make the Creation more credible ? Nay hath it not furnished the *atheists* and *infidels* of all ages, with the most plausible argument against a Creation ? That a corporeal substance, which hath an absolute existence without the minds of spirits, should be produced out of nothing by the mere will of a spirit, hath been looked upon as a thing so contrary to all reason, so impossible and absurd, that not only the most celebrated among the ancients, but even divers modern and Christian philosophers have thought matter coeternal with the Deity»[1]. Et pourtant Hylas ne paraît pas convaincu, et doute que l'explication de Philonous soit celle qui se rapproche le plus du sens commun, doute partagé aujourd'hui encore par David Berman[2]. Philonous doit alors jouer le tout pour le tout : soit Hylas accepte l'immatérialisme, qui ne remet pas en cause les dogmes de la religion mais les solidifie et redonne un souffle nouveau à la morale chrétienne, qui dissout les grands problèmes physiques qui se posent dans le cadre du matérialisme (divisibilité de la matière à l'infini, explication de la causalité et du mouvement des corps, etc.), qui répond aux questions métaphysiques de l'heure (l'abstraction, les formes substantielles, les principes hylarchiques, les natures plastiques, la substance et l'accident, le principe d'individuation, la possibilité pour la

[1] *Dial.*, III, dans *Works*, vol. II, p. 256 (*Œuvres*, vol. II, p. 141). Cf. *Principles*, § 92.

[2] David Berman, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 44 : «Clearly, this is very far from common sense ; hence on this issue Berkeley can hardly say, as he does in *Commentaries*, no. 405, 'I side in all things with the Mob'».

matière de penser, l'origine des idées, l'interaction réelle entre matière et esprit) et qui rend les mathématiques plus claires et plus faciles ; soit il postule l'existence d'une substance matérielle imperceptible et néanmoins existante, ce qui le conduira immanquablement au scepticisme puis à l'athéisme. Mais, pourrait-on rétorquer à Philonous, ce qu'Hylas ne fait pas, une philosophie se juge-t-elle aux conséquences pratiques qu'elle promeut ou à la vérité qu'elle expose ? La question de la création des choses *ex nihilo*, qui pousse l'immatérialisme à son terme, fragilise la position berkeleyenne[1]. Certains lecteurs du siècle des Lumières ne s'y tromperont pas.

## B) La diffusion de l'œuvre : de l'*Alciphron* aux *Dialogues entre Hylas et Philonous*

En 1733, l'égoïsme parait désormais bien vivant, et l'attribution de sa direction à Berkeley manifeste. Andrew Baxter fait même explicitement le lien - «Dean Berkeley, I think, is not far from owning this»[2] - dans la longue section de son *Enquiry into the Nature of the Human Soul* qu'il consacre à Berkeley. Ce texte est important car nous avons là un auteur qui a réellement lu Berkeley, du moins qui est familier avec la première édition des *Principes*, et qui ne se contente pas des recensions et ouvrages parus antérieurement, même s'il fait grand cas de la *Cyclopedia* de Chambers et des *Voyages de Cyrus* de Ramsay, textes qui ont tendanciellement interprété l'immatérialisme en faveur d'un solipsisme. «The section is interesting in that it reveals to us the sort of impact Berkeley's *Principles* had on a metaphysician of some ability and influence living in a world, so far as he could see, dominated on the one hand by a Malebranchian type of rationalism, on the other by Baylean Pyrrhonism, with Locke seen as leaning towards the latter»[3]. Son importance se justifie par les oppositions qu'il manifeste à l'égard de l'immatérialisme, qui tiennent plus à une incompréhension de la nouveauté philosophique qu'il examine qu'à une partialité manifeste (sa manière de citer Berkeley laisse néanmoins grandement à désirer). Huit erreurs majeures de lecture peuvent être décelées : (1) Baxter ne fait aucune différence entre immatérialisme

[1] James Spiegel a tenté tout récemment de concilier immatérialisme et doctrine chrétienne, mais sans emporter notre conviction. Cf. son «The Theological Orthodoxy of Berkeley's Immaterialism», *Faith and Philosophy*, 13, 2, 1996, p. 216-235.
[2] Andrew Baxter, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul* [1733], third edition, London, A. Millar, 1745, p. 258-259.
[3] H. Bracken, *The Early Reception of Berkeley Immaterialism*, p. 59.

et incorporalisme (p. 247) ; (2) il pense que l'existence des choses hors d'un esprit (et non de tout esprit) est impossible selon Berkeley (p. 247 et 266) ; (3) il ne comprend pas l'usage que fait Berkeley des notions d'activité et de passivité (p. 258) ; (4) il croit que Berkeley doute du témoignage des sens (p. 263) ; (5) il prend trop littéralement la réduction des choses en idées et fait ainsi de l'immatérialisme un égoïsme absolu où l'existence du monde extérieur et des autres esprits est incompréhensible (p. 265, 285, 310 et 320) ; (6) il n'entend pas le fonctionnement de la causalité divine (p. 270) ; (7) il se méprend sur la valeur du *Principe* et pense que le monde disparaît dès que notre esprit ne le perçoit plus (p. 273) ; (8) il interprète à l'inverse la théorie des *minima sensibilia* (p. 279-280).

Malgré ces erreurs interprétatives, Baxter propose des arguments intéressants. Ainsi pose-t-il le problème de l'animal dans un cadre immatérialiste[1] (p. 266-267), ou celui de la perception d'une «même» chose par différentes personnes[2] (p. 274), ou celui de l'antériorité du concept de matière («if matter had not been possible at least, no man would ever had any idea of it at all»[3]), ou encore, avant Hume, celui du rapport entre qualités premières et secondes (si l'on refuse d'attribuer des qualités inhérentes à la substance corporelle, pourquoi en attribuerait-on à la substance spirituelle ?), qui fait s'évanouir toute substance, et Dieu avec. Car, pour Baxter, l'immatérialisme mène tout autant au scepticisme qu'à l'athéisme. En effet, en prétextant l'inexistence de la matière pour réfuter les sceptiques, Berkeley ne fait que renforcer leur position : «This is, I think, as if one should advance, that the best way for a woman to silence those, who may attack her reputation, is to turn a common prostitute. He [Berkeley] puts us into a way of denying all things, that we may get rid of the absurdity of those who deny some things»[4]. Bref, en supprimant la matière, Berkeley rend non seulement impossible la science physique et compliquée la tâche des mathématiciens (p. 286),

[1] Problème intéressant - faut-il ou non attribuer un esprit aux animaux ? - et que Berkeley n'a mentionné qu'en passant. Il est dommageable que parmi la masse de commentaires existant sur la philosophie berkeleyenne, aucun texte ne se soit consacré entièrement à cette problématique centrale aux XVIIe et XVIIIe siècle, au moment même où la question des animaux-machines monopolise le débat philosophique.

[2] Sur le concept de «mêmeté» dans la philosophie de Berkeley, cf. R. Dégremont, «La notion de 'sameness' chez Berkeley», dans G. Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Publications du Département de Philosophie de l'Université Paris X-Nanterre, «Le temps philosophique», 1999, p. 49-70.

[3] Baxter, *op. cit.*, p. 278.

[4] Baxter, *op. cit.*, p. 263.

mais, en supposant que l'immatérialiste n'a besoin que de lui-même pour percevoir, il dénie tout rôle causal divin, impiété qui mène à l'athéisme. Ou, à l'inverse, s'il lui accorde ce rôle causal, il faudra dire que Dieu fait tout, et donc qu'il est responsable des crimes qui se commettent dans le monde, ce qui est tout aussi impie[1]. Or, pour Baxter, seul le postulat de l'existence de la matière peut être vu comme la preuve irréfutable de l'existence d'un Dieu créateur et providentiel et, sans cette existence, l'athéisme est invincible. Son opposition à Berkeley, à partir de ce point de vue théorique, n'en est que plus compréhensible.

Ainsi, l'image que Baxter se forme de Berkeley est celle d'un philosophe inconséquent qui a voulu pousser le scepticisme à son terme, allant par-là même à l'encontre du sens commun (alors que, on s'en souvient, le but de Berkeley était de faire coïncider son système avec les idées du commun des mortels). Pour ce faire, il aurait abusé de l'argument du rêve (amplement évoqué par Baxter, qui fournit à ce propos des réponses aussi inattendues qu'originales), tout en sachant par avance que son système n'était qu'un jeu de l'esprit puisqu'on ne peut tenir une position aussi radicale, et vouloir la faire partager, sans croire implicitement à l'existence d'autres êtres que soi. À l'inverse, l'attitude de Baxter est en faveur de l'existence réelle de la substance matérielle et propose une vision du monde fortement imprégnée de la lecture des *Méditations* cartésiennes où l'argument du Dieu véracе prend une place capitale et où la matière permet seule de justifier la Providence divine (p. 291). Peut-être Baxter est-il néanmoins plus réservé que Descartes, en ce qu'il fait de la matière un être essentiellement nécessaire mais possiblement contingent - cette contingence expliquant les formes de scepticisme absurdes qui se manifestent à son époque -, et de son existence une *possibilité raisonnable* (p. 293) et non une certitude morale. Cette réserve tient aussi au fait que Baxter reconnaît la difficulté inhérente au dualisme, à savoir l'explication de l'action d'une substance sur une autre qui lui est essentiellement différente, et qu'il explique l'émergence de l'idéalisme de cette difficulté même[2].

---

[1] Berkeley réfute cette objection dans les *Trois dialogues* (in *Works*, vol. II, p. 236-237 ; *Œuvres*, vol. II, p. 115) et dans sa *Correspondance avec Johnson*, dans sa lettre en date du 25 novembre 1729 (*Works*, vol. II, p. 281 ; *Œuvres*, vol. II, p. 200).

[2] Baxter, *op. cit.*, p. 309 : «The reason, I believe, why those *Philosophers* affirmed that God excited the ideas of matter, and material action in our minds, was, because we cannot formally conceive the manner how *matter* affects *spirit*, or how spirit acts on *matter*».

Cette première réfutation de l'immatérialisme en langue anglaise a son importance puisqu'elle sera au cœur de nombreuses controverses et qu'elle aura une influence non négligeable sur la pensée écossaise des Lumières[1]. Elle nous permet également de voir combien fut difficile, pour les penseurs du XVIIIe siècle, une compréhension objective d'un système philosophique original qui ne se laissait pas ramener aux grandes théories du passé, ce qui explique son assimilation à une position solipsiste. Assimilation que commet cette même année 1733, mais cette fois-ci en France, François Cartaud de la Villate lorsqu'il mentionne l'existence d'une secte, «celle des Immatérialistes, qui a beaucoup de partisans en Angleterre ; quoiqu'ils pensent que l'existence des Corps n'est pas bien démontrée, & que le plus grand nombre d'entr'eux affirment positivement qu'il n'y en a point, que tout est idéal, ou n'existe qu'en idée»[2], sans se donner la peine d'en indiquer les membres, ni de prendre le temps de réfuter une doctrine qui lui paraît absurde dans la pratique («on ne doit pas se laisser perir de faim dans l'incertitude où on est s'il existe des Corps»).

Mais c'est sans doute la publication de l'*Alciphron* en 1732, puis sa traduction en français en 1734, qui va permettre une connaissance plus approfondie des thèses berkeleyennes. C'est du moins ce que confirment les auteurs du *Nouveau dictionnaire historique* pour qui Berkeley «commença à être connu en France par le livre intitulé : *Alciphron*, ou *Le petit Philosophe*», dans lequel on trouve, «comme dans tous les autres ouvrages de l'auteur, des opinions singuliéres. Les objections contre les vérités fondamentales de la religion, y sont poussées avec une force capable de faire illusion ; & l'on a besoin de méditer les réponses pour en sentir toute la solidité»[3]. Mais tous les lecteurs étaient-ils capables de telles méditations ? On peut en douter quand on sait que la parution de cet ouvrage fut fort controversée, et qu'elle souleva des critiques dans tous les camps,

---

[1] Sur les débats entraînés par la publication de l'ouvrage, cf. Bracken, *op. cit.*, note 1 de la page 60. Sur son influence sur la pensée écossaise, cf. Fraser, *op. cit.*, vol. I, p. lxxi : «Baxter, moreover was a Scot ; and his criticism is interesting as a foretaste of the protracted discussion of the 'ideal theory' by Reid and his friends, and later on by Hamilton».

[2] François Cartaud de la Villate, *Pensées critiques sur l'existence des mathématiques*, Paris, Osmont et Clousier, 1733, p. 144.

[3] Chaudon (et *al.*), *Nouveau dictionnaire historique ; ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des Talens, des Vertus, des Forfaits, des Erreurs, &c. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours. Et dans laquelle on expose avec impartialité ce que les Écrivains les plus judicieux ont pensé sur le caractère, les mœurs & les Ouvrages des Hommes célèbres dans tous les genres*, 6ème éd., Caen, G. Le Roy, 1786, t. II, p. 151.

Berkeley ayant choisi de s'en prendre autant aux déistes et matérialistes (Collins, Toland, Mandeville et Shaftesbury) qu'à des théologiens reconnus (William King et Peter Brown). Des deux côtés, on crie à la partialité de l'auteur et on dénonce sa tendance à simplifier les thèses qu'il expose[1]. Mais ce qui fâche le plus, c'est le brio avec lequel Berkeley prête sa plume aux arguments de ses adversaires, et rares seront ceux à avoir pris l'ouvrage pour ce qu'il est, à savoir une nouvelle réfutation de l'athéisme et du scepticisme[2]. Cela peut sans doute expliquer, et ce fait n'est guère connu, que la traduction française de l'*Alciphron* n'a pas eu le droit d'entrer légalement en France et a donc été distribuée clandestinement par l'éditeur[3], ce qui ne pouvait qu'inciter des lecteurs peu scrupuleux à y voir un ouvrage censé attaquer la religion. Ce que fit l'auteur de la recension des *Mémoires de Trévoux*, qui perçut pourtant bien l'objectif avoué de Berkeley tout en pensant impossible sa réalisation[4] ; ce que fit aussi l'abbé Desfontaines, sans la même clairvoyance

---

[1] Si Mandeville s'est fait justice lui-même (*A Letter to Dion, Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or the Minute Philosopher*, London, J. Roberts, 1732), Shafesterbury, mort à cette date, a trouvé ses défenseurs en Benjamin Hoadley (auteur anonyme de *A Vindication of Lord Shaftsbury's Writings and Character ; against the Author of a Book, called* Alciphron, *or* The Minute Philosopher, paru dans les numéros 676 et 677 du *London Journal*, 10 et 17 juin 1732) et en un auteur anonyme (*A Vindication of the Reverend D. B....y from the scandalous imputation of being Author of a Late Book intitled Alciphron or the Minute Philosopher, to which is subjoined the Prediction of the late Earl of Shaftesbury concerning that Book*, London, 1734). Du côté des théologiens et des penseurs religieux, John Hervey fait paraître anonymement *Some Remarks on the Minute Philosopher in a Letter from a Country Clergyman to his Friend in London* (London, J. Roberts, 1732) et Peter Browne s'en prend explicitement à Berkeley dans le dernier chapitre de *Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things natural and human* (London, 1732) dont la *Bibliothèque britannique*, en en fournissant le compte-rendu, mentionnera l'opposition à Berkeley (t. IV, première partie, La Haye, Pierre de Hondt, 1734, p. 1-19). P. Pittion et D. Berman ont fait paraître dans *Mind* (78, 1969, p. 375-392) une lettre qui pourrait être de Berkeley et datée de 1733, qui fournit à la fois une réponse à l'ouvrage de Browne et un éclaircissement aux théories développées dans les sections 17 à 21 du quatrième dialogue de l'*Alciphron*.

[2] Seuls le *Journal Litéraire* (La Haye, XXII, 1734, p. 67-76) et les *Nova Acta Eruditorum* (Leipzig, 1737, p. 135-136) feront cet effort en fournissant à leurs lecteurs un état de fait objectif. Prévost ne s'y est pas trompé même s'il a tendance à exagérer son propos en disant que Berkeley, avec l'*Alciphron*, «alloit déclarer aux Infideles de Londres la guerre qu'il n'avoit pû porter à ceux de l'Amerique» (*Le Pour et le Contre*, t. IV, Paris, Didot, 1734, p. 77).

[3] Voici ce que l'on peut lire dans le *Registre des Livres d'Impression Etrangère presentez pour la permission de débiter, 1718 [-1746]* (B.N., Ms. fr. 21, 990) : «966. Alciphron ou Le petit Philosophe (...). P[résenté] par Rollin fils pour débit[er]. dist[ribué] à M. Le Rouge. Refusé le 24 mai 1734» (f. 23ro). Cf. Desfontaines, *La Voltairomanie*, éd. critique de M. H. Waddicor, Exeter, University of Exeter, 1983, note des p. 10-11 : «Il s'agit peut-être de l'abbé Jean Baptiste Noël Le Rouge, auteur d'un *Traité dogmatique sur les faux miracles du temps*, 1737, et qui était, selon Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, vol. IV, col. 791), 'docteur en Sorbonne'».

[4] Et cela pour deux raisons qui vont de pair : (1) les arguments apportés par les incrédules sont mal réfutés et peuvent créer le doute chez les lecteurs ; (2) une vraie réfutation ne peut se concevoir qu'en régime catholique. Cf. *Mémoires de Trévoux*, avril 1735, p. 762 : «Celui qui réfute l'Athée est un Protestant. Il ne combat donc point armé du bouclier & sous les étendarts [sic] de l'Eglise Catholique. Est-il étonnant qu'il ne puisse repousser tous les traits de l'incrédule, contre l'objet de la foi, son motif & sa certitude ; contre l'autorité des Ecritures, contre la foiblesse & l'impuissance de la raison humaine pour se déterminer en fait de Religion ?».

toutefois, et à ses dépens.

### *1°) «Écrasez l'infâme» : la place de Berkeley dans le combat Voltaire-Desfontaines*

Dès la parution de l'*Alciphron* à Londres en 1732, Voltaire en possède une copie grâce à Andrew Pitt et, dans sa lettre de remerciements, il n'oublie pas de rappeler, au détour d'une critique, que l'auteur ne lui est pas inconnu[1] : «En beaucoup d'endroits il est captieux et subtil plutôt que solide et judicieux : j'ai connu l'auteur ; c'est certainement un philosophe instruit et un esprit subtil»[2]. L'année suivante, il lit les *Some Remarks on the Minute philosopher* que John Hervey lui a fait parvenir, qui critiquent l'*Alciphron*, sans se douter que ce texte est dudit Hervey lui-même. Il y répond et évoque au passage les sermons de Berkeley sur l'obéissance passive qu'il est, à notre connaissance, le seul philosophe des Lumières à connaître[3]. Il en rejette l'esprit conformiste et s'interdit la traduction d'un tel ouvrage. Ce n'est qu'en 1735 que la figure de Berkeley prend un relief particulier dans l'œuvre de Voltaire. Elle va dès lors se trouver irrémédiablement liée à celle de Desfontaines, et servira à révéler l'esprit d'un de ses adversaires les plus acharnés[4]. Une explication s'impose ici. En 1735, Pierre-François Guyot Desfontaines fait paraître chez Chaubert, à Paris, ses *Observations sur les écrits modernes* où il n'épargne pas le philosophe de Cirey. Mais voilà que dans la huitième lettre du premier tome il lui prend l'envie d'écrire quelques mots sur l'*Alciphron*, dont nous donnons ici la substance : «On a dit depuis longtemps, qu'il n'y a point d'opinion extravagante, qui n'ait trouvé quelque partisan ; voici un Livre bien propre à confirmer la justesse de

---

[1] Sur la possibilité d'une rencontre entre Berkeley et Voltaire, voir notre «La figure de Berkeley dans la pensée de Voltaire», *Dix-huitième siècle*, 33, 2001.

[2] *Lettre à Andrew Pitt* (Best. D558), dans *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 86, p. 274. Toutes nos références aux œuvres de Voltaire renvoient aux *Œuvres complètes de Voltaire* (désormais *OCV*) éditées par la Voltaire Foundation, à l'exception de certains textes que nous citerons à partir des *Œuvres complètes* de Voltaire (notées *OV*), éd. Moland (Paris, 1877-1885, 51 tomes). En ce qui concerne la correspondance voltairienne, nous indiquerons entre parenthèses la référence à l'édition Besterman.

[3] Par contre, il ne semble pas que Voltaire ait eu une quelconque connaissance de la traduction du *Discourse addressed to Magistrates* parue en 1738 dans la *Bibliothèque britannique*. Pour une réédition commentée et actualisée de cette traduction, voir notre «Un cas d'apologétique appliquée : le *Discours aux Magistrats* de Berkeley», à paraître dans les *Archives de philosophie*.

[4] Une analyse plus détaillée de l'opposition entre Voltaire et Desfontaines se trouve dans l'édition critique que M. H. Waddicora donnée de *La Voltairomanie* de Desfontaines (Exeter, University of Exeter, 1983). Malgré un traitement remarquable de leur opposition, il est regrettable que Waddicor n'ait malheureusement pas eu connaissance du second tome des *Querelles littéraires* d'Augustin Simon Irailh (Paris, 1761) qui évoque explicitement ce débat.

cette observation. C'est un tissu de Sophismes libertins, forgés à plaisir pour détruire les principes les plus sûrs et les plus élevés de la Morale, de la Politique et même de la Religion. Deux esprits forts essayent dans des conversations, de les accréditer, et des contradicteurs en affectant d'opposer de faibles raisons, font bien voir que c'est un jeu de leur part»[1]. Il y a là bien sûr méprise totale quant au but recherché par l'ouvrage de Berkeley. Se servant de cette recension maladroite, l'esprit acerbe de Voltaire et son ironie coutumière vont se déchaîner. Dès lors «il y aura toujours un mot contre Desfontaines, abbé ingrat et critique malveillant, dans les écrits en vers ou en prose de Voltaire»[2].

Le ton est donné dès septembre 1735 dans une lettre à Pierre-Robert le Cornier de Cideville, où, évoquant Desfontaines, cet ancien directeur du *Journal des Savants* qu'il a aidé à faire libérer de Bicêtre, Voltaire écrit : «Ce pauvre homme, qui veut se donner pour entendre l'anglais, donne l'extrait d'un livre anglais fait en faveur de la religion, comme d'un livre d'athéisme. Il n'y a pas une de ses feuilles qui ne fourmille de fautes. Je me repens bien de l'avoir tiré de Bicêtre, et de lui avoir sauvé la Grêve. Il vaut mieux, après tout, brûler un prêtre que d'ennuyer le public. *Oportet aliquem mori pro populo* [«Il faut qu'un homme meure pour le peuple», saint Jean, XVIII, 14]. Si je l'avais laissé cuire, j'aurais épargné au public bien des sottises»[3]. Même attaque quinze jours plus tard, et presque au mot près, dans une lettre à Nicolas-Claude Thieriot : «Je vous avoue, mon cher ami, que je suis indigné des brochures de l'abbé des Fontaines (...) Il veut faire l'extrait d'un ouvrage anglais, intitulé Alciphron du docteur Barclay, qui passe pour un saint dans sa communion. Ce livre est un dialogue en faveur de la religion chrétienne. Il y a un interlocuteur qui est un incrédule. L'abbé des Fontaines prend les sentiments de cet interlocuteur pour les sentiments de l'auteur, et traite hardiment Barclay d'athée. Il loue les plus mauvais ouvrages, du même fonds, d'iniquité et de mauvais goût dont il condamne les bons. Je crois bien que le public éclairé me vengera de ses impertinentes critiques»[4].

---

[1] Desfontaines, *Observations sur les écrits modernes*, t. I, Lettre huitième, Paris, Chaubert, 1735, p. 179.
[2] Jacques Domenech, «Un long cortège d'ennemis», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 42.
[3] Lettre à M. de Cideville du 20 septembre 1735 (Best. D915), dans *OCV*, t. 87, p. 208.
[4] Lettre à M. Thieriot du 4 octobre 1735 (Best. D924), dans *OCV*, t. 87, p. 221-222. Faute relevée également par l'abbé Joannet dans son *Journal chrétien*, Paris, Michel Lambert, mai 1759, p. 92 : «M. l'Abbé *Desfontaines* parla de l'*Alciphron*, dans ses *Observations Litteraires*, comme d'un Livre impie. C'est une méprise si grossiere qu'elle

On voit dans ces deux lettres tout l'attirail dramatique mis en œuvre par Voltaire pour briser net les attaques de son adversaire. Une argumentation *ad hominem* rondement menée doit permettre de porter un coup fatal aux critiques de Desfontaines. En premier lieu, Voltaire n'oublie pas de préciser ce que ce dernier lui doit, ou lui devrait s'il était un véritable gentilhomme : c'est donc un ingrat. Or, le voilà qui s'en prend à son sauveteur en personne : l'ingratitude se double d'une mauvaise foi évidente. Il suffit alors à Voltaire de signaler le manque de finesse et de culture de son adversaire pour en faire un barbare avant de critiquer son incompétence : le pauvre Desfontaines n'est-il pas ignorant de la philosophie anglaise pour faire d'un saint un athée ? Enfin, recensant et critiquant un ouvrage, il n'est même pas au fait de ce dont il traite, ne maîtrisant pas suffisamment la langue de l'auteur : c'est donc, à n'en pas douter, un imbécile. Bref, il n'a pas sa place dans la République des Lettres et devrait, pour son propre bien, n'en doutons pas, la quitter au plus vite... Mais Voltaire n'en reste pas là, ce serait mal connaître sa fougue coutumière. Dans le *Préservatif*, sous couvert de l'anonymat, il dépasse toute mesure. Reprenant le texte même de Desfontaines édité trois ans auparavant, Voltaire s'arrange pour faire croire qu'il vient juste de paraître, ce qui donne toute son actualité à une critique qu'il veut décisive. Une fois le texte de Desfontaines cité, Voltaire poursuit : «Ne croirait-on pas sur cet exposé que cet ouvrage, intitulé *le Petit Philosophe, ou Alciphron*, est la production de quelque coquin enfermé dans un hôpital pour ses mauvaises mœurs ? On sera bien surpris quand on saura que c'est un livre saint, rempli des plus forts arguments contre les libertins, composé par M. l'évêque de Cloyne, ci-devant missionnaire en Amérique. Celui qui a fait cet infâme portrait de ce saint livre fait bien voir par là qu'il n'a lu aucun des livres dont il a la hardiesse de parler»[1]. Malgré l'excès du propos, on se doit de noter l'information concernant le projet des Bermudes, ce qui laisse entendre qu'à cette date Voltaire avait une connaissance assez précise des faits et gestes de l'auteur des *Dialogues entre Hylas et Philonous*, comme le confirme l'année suivante un passage du *Mémoire du Sieur de Voltaire* : «cet homme dans qui l'amour du bien public est la passion dominante, cet homme qui a fondé une mission pour civiliser l'Amérique

---

mériteroit à peine d'être relevée [sic], si ce Livre étoit plus connu en France. Nous ne craignons point d'en conseiller la lecture, comme de l'un des meilleurs Ouvrages que nous connoissions contre l'impiété. Il est d'ailleurs très-ingénieux & très-agréable».

[1] *Le Préservatif*, 1738, dans *OV*, t. 33, p. 385.

septentrionale, est l'auteur d'un livre dans le goût de celui de M. l'abbé de Houteville, d'un écrit plein d'esprit et de sagesse en faveur de la religion chrétienne»[1].

L'affront ne s'arrête pas là. En réplique à Voltaire, Desfontaines fait paraître *La Voltairomanie* (1738) et *Le Médiateur* (1739). Deux passages de *La Voltairomanie* nous intéressent tout particulièrement puisqu'ils sont reliés à Berkeley. Devant justifier sa lecture erronée de l'*Alciphron*, Desfontaines, au lieu de reconnaître sa bévue, contre-attaque. D'une part, il rappelle que la traduction de l'ouvrage de Berkeley n'a «point eu l'entrée en France, et a été regardée comme un Livre dangereux pour la foi»[2], ce qui est tout à fait exact, nous l'avons vu, et, d'autre part, il persiste et signe en avouant qu'après avoir de nouveau jeté un œil sur le texte de l'*Alciphron*, il n'y a vu encore qu'un «Livre pernicieux» qui «débite des plaisanteries plates, ou plutôt des blasphèmes horribles, contre la Religion Chrétienne, tels que la vile canaille de Londres serait capable d'en débiter dans un cabaret»[3]. C'est au tour de Voltaire de répondre, toujours sous couvert de l'anonymat. On se doute bien que la pseudo-rétractation de Desfontaines ne peut que l'encourager dans sa critique : «Le sieur de Voltaire, ami depuis longtemps de milord Berkeley, a détruit hautement, dans vingt de ses lettres, cette scandaleuse méprise (...) Qu'aurait fait alors un auteur qui aurait eu du respect pour la vérité ? Il se fût rétracté, il eût remercié le sieur de Voltaire. Mais à sa place les honnêtes gens seront pour nous ; ils feront ce que M. de Voltaire a fait pour l'évêque de Cloyne ; tout homme de lettres doit justifier l'homme de lettres calomnié, comme tout citoyen doit secourir le citoyen qu'on assassine»[4].

La dispute fait grand bruit et, contrairement à ce que Voltaire avait espéré, les gens de lettres se lassent de son ironie blessante et penchent désormais du côté de Desfontaines. Pour eux, Voltaire a dépassé les limites acceptables de la bienséance littéraire. Il va dès lors devoir adoucir sa position et faire amende honorable. Ainsi, il annonce à l'abbé d'Olivet, son ancien maître à Louis le Grand, qu'il n'a pris aucune part à la composition du *Préservatif*, sous-entendant par là que les outrages dont est victime Desfontaines ne peuvent lui être imputés : «Pour punir l'abbé Desfontaines, je ne

[1] *Mémoire du Sieur de Voltaire*, Première partie, 6 février 1739, dans *OV*, t. 23, p. 30.
[2] Voir *La Voltairomanie*, éd. Waddicor, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 22-23.
[4] *Mémoire du Sieur de Voltaire*, Première partie, 6 février 1739, dans *OV*, t. 23, p. 30.

voudrais qu'une chose, lui démontrer que je n'ai pas plus de part que vous au préservatif. L'auteur de cet écrit a fait usage de deux lettres que vous connaissez il y a longtemps, l'une sur l'évêque de Cloine Barklay, auteur de l'Alcyphron, l'autre, sur l'affaire de Bicêtre. Une ou deux personnes ont aidé l'auteur à brocher ce préservatif, qui n'est qu'une table des matières et non point un ouvrage. J'en ay en main la preuve démonstrative que je vous ferai voir si l'abbé Desfontaines, qui me doit la vie, qui pour toute reconnaissance m'a tant outragé, était capable de sentir son tort et de se corriger ; il ne faudrait pas d'autre réponse»[1]. On comprend ici que la mauvaise foi légendaire de Voltaire, il est vrai dictée par la plus élémentaire des prudences[2], donne raison au sentiment de méfiance qui anime les biographes de Berkeley concernant une hypothétique rencontre.

Conscient d'être allé trop loin, Voltaire va peu à peu cesser d'utiliser Berkeley pour critiquer Desfontaines. Ce qui ne veut pas dire que Berkeley n'est plus présent dans l'œuvre voltairienne, mais seulement qu'il perd sa dimension critique. Il est désormais utilisé pour lui-même, pour son optique ou sa métaphysique, comme nous le préciserons par la suite. Néanmoins, trois traces subsistent encore d'une utilisation à usage critique de Berkeley. Une lettre de 1766, tout d'abord, qui signale encore la bévue de Desfontaines, montre que désormais l'ironie n'y est plus - d'ailleurs, après juillet 1739, Voltaire n'évoque que très rarement Desfontaines et la mort de ce dernier en 1745 semble être passée inaperçue au sein de la République des Lettres. On est déjà dans l'ordre du souvenir, de la mémoire, du *bon temps* : «Chaque siècle a ses vices dominants. Je crois que la calomnie est celui du nôtre (...) Cela me fait souvenir d'un abbé Desfontaines, écrivain de feuilles périodiques, qui en rendant compte du *minute philosopher* du célèbre Barclai, évêque de Cloane, crût sur le titre que c'était un livre de plaisanteries contre la religion, et traita le vieil évêque de Cloane comme un jeune libertin, sans avoir lu son ouvrage»[3]. L'ajout de 1771 fait aux *Questions sur l'*Encyclopédie à propos de l'article «Critique» du *Dictionnaire philosophique* (1764) ne nous

[1] Lettre à M. l'abbé d'Olivet, 19 janvier 1739 (Best. D1797), dans *OCV*, t. 90, p. 95.
[2] C'est là rejoindre l'abbé Jean Boulier qui montre dans «Voltaire et Dieu», *Europe*, 37, 361-362, 1959, p. 46, le nécessaire louvoiement entre vérité et mensonge chez Voltaire : «L'homme a vécu dans le bruit, les bravos et les sifflets. *Tragediante... comediante*, et de là ce premier reproche d'être un Scapin de la pensée, pire, un Tartuffe. Que de désaveux, de protestations tout au long de sa correspondance. Il ment effrontément. Quand est-il sincère ? C'est juger trop à la légère. Les désaveux étaient obligatoires en ces temps de littérature clandestine».
[3] Lettre à M. Contant Dorville du 11 février 1766 (Best. D13165), dans *OCV*, t. 114, p. 91.

apprend rien de plus[1], et il faudra attendre 1776 pour que l'ironie perce à nouveau. Mais si le mordant se fait encore sentir une dernière fois, c'est qu'il s'agit d'un nouvel adversaire et non plus de Desfontaines, qui ne fait que répéter l'erreur du précédent. C'est que Louis-Antoine Caraccioli vient de faire paraître ses *Lettres du pape Ganganelli*, soi-disant écrites en français, et qui font de Berkeley, cela devient courant, un «illustre fou qui s'imagine que le monde n'a rien de matériel, et que tous les corps n'existent qu'idéalement»[2]. L'ironie du vieux Voltaire vaut bien celle de sa jeunesse : «Voici donc aujourd'hui les Lettres du pape Ganganelli. Elles sont en français quoiqu'il n'ait jamais écrit en cette langue. Il faut que Ganganelli ait eu incognito le don des langues dans le cours de sa vie (...) Il prend Berkeley, évêque de Cloine pour un de ceux qui ont écrit contre la religion chrétienne, il le met dans le rang de Spinoza et de Baile. Il ne sait pas que Berkeley a été un des plus profonds écrivains qui aient défendu le christianisme»[3].

*2°) D'une traduction à l'autre : 1734-1744*

La confrontation Voltaire-Desfontaines à propos de l'*Alciphron* a donc permis à Berkeley de se faire un nom en France et la controverse qui entoure la publication de l'*Analyste* en Angleterre dans les années 1735-1736 renforcera cet écho de l'autre côté de la Manche. Mais ces textes n'exposent pas directement *l'immatérialisme combattant* (l'expression est de Geneviève Brykman) qui s'exprime dans les *Principes* et les *Dialogues*, et ils ne permettent donc pas encore au public français de se familiariser avec la pensée berkelyenne dans ce qu'elle a de plus radical et novateur. Mais si l'immatérialisme n'occupe pas le devant de la scène, la question du scepticisme, et celle, plus restreinte, de l'égoïsme, reste d'actualité en cette fin de première moitié du XVIIIe siècle. On en trouve notamment un écho dans les *Lettres juives* (1736-1738) du marquis d'Argens qui rappellent la position de Malebranche à ce sujet et qui indiquent qu'il «n'a pû se persuader démonstrativement qu'il existât des corps» et montrent que l'idéalisme est désormais passé de mode et que

[1] «L'ex-jésuite Guyot-Desfontaines (...) attaquait les hommes les plus estimables à tort et à travers, sans avoir seulement lu ni pu lire les ouvrages de mathématiques et de physique dont il rendait compte. Il prit un jour l'*Alciphron* de Berkeley, évêque de Cloyne, pour un livre contre la religion», dans *OV*, t. 18, p. 290.
[2] Les *Lettres intéressantes du pape Clément XIV, traduites de l'italien et du latin* [1775], composées en français par Louis Antoine Caraccioli, nouvelle édition, Paris, 1776, t. I, p. 44.
[3] Lettre à [?], 2 mai 1776 (Best. D20099), dans *OCV*, t. 127, p. 122-123.

l'empirisme vaut mieux : «Penses-tu, mon cher Isaac, que Locke eut jamais voulu prouver, qu'il n'existoit que Dieu et notre esprit ? Il étoit trop sage, pour se laisser tromper à ces sublimes illusions»[1]. Cette sagesse qu'invoque le marquis d'Argens, celle d'une philosophie raisonnable et sensée, est exposée en long dans sa *Philosophie du bon sens*. Partisan d'un scepticisme modéré qui confère à la raison certaines lettres de noblesse sans pour autant la surestimer (d'où l'importance de l'humour comme thérapie philosophique chez d'Argens, qui permet une certaine distanciation avec tout dogmatisme[2]), le marquis d'Argens se différencie des pyrrhoniens qui remettent en cause l'existence des choses extérieures, et il rejette sur ce point l'enseignement malebranchiste. Faire reposer l'existence du monde sur la foi, c'est incliner vers le pyrrhonisme puisque, comme l'a montré Arnauld qu'il cite ici à son avantage, la foi ne peut se passer du secours des sens dans ce domaine : «N'est-il pas plus clair que le jour, que l'on doit être assuré qu'il y a des corps, avant que d'avoir la foi, puisque cette foi suppose absolument l'existence des corps, des Prophètes, des Apôtres ? Tous ces saints personnages n'ont-ils donc été que des fantômes ? Si je n'ai aucune preuve, par l'évidence, de leur existence réelle & corporelle, que devient donc l'authenticité de l'Ecriture, celle des Miracles, celle de la Tradition ?»[3]. D'Argens reste donc ici du côté du bon sens, et se contente d'alléguer que les sensations que nous éprouvons ont irrémédiablement une cause hors de nous, même si l'essence de cette cause ne nous est pas connue et que nous n'en connaissons que certaines manifestations phénoménales : «La nature ne se manifeste à nous, que par des sensations ; les réflexions qu'elles occasionnent dans notre esprit ne pourront nous conduire qu'à découvrir certains rapports produits par ces mêmes sensations. Nous connoissons plusieurs propriétés essentielles (...) de la matiere, comme d'être étendue, impénétrable, divisible,

---

[1] D'Argens, *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur et ses correspondans en divers endroits*, La Haye, P. Paupie, 1738, t. IV, lettre 139, p. 175 et 178.

[2] Ce qui indignera Damiron pour qui la philosophie du bon sens s'amuse «à faire pièce à la raison par la foi et à la foi par la raison, à les trahir toutes deux, sans être plus fidèle à l'une qu'à l'autre» («Mémoire sur le marquis d'Argens», dans *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1968, p. 104-105). Sur l'humour et l'ironie comme propédeutiques philosophiques chez d'Argens, voir Guillaume Pigeard de Gurbert, «La philosophie du bon sens de Boyer d'Argens», dans A. McKenna et A. Mothu (dir.), *op. cit.*, p. 367-374.

[3] D'Argens, *La Philosophie du bon-sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines* [1737], La Haye, P. Paupie, onzième édition, 1768, t. III, p. 288-289. Les paragraphes qui suivent rappellent l'enjeu du débat Arnauld-Malebranche.

indifférente pour le repos, ou pour le mouvement : les notions que nous avons de la lumiere sont-elles plus propres à nous instruire de *sa nature intime*, que celles que nous avons de la matiere ? Je suis assuré du contraire»[1]. Parce qu'il possède des bornes naturelles infranchissables, l'esprit humain ne peut connaître l'essence intime du monde perçu. Ce constat est dans l'ensemble partagé par la grande majorité des philosophes des Lumières pour qui toute métaphysique bien pensée est avant tout une exposition de ce que sont les facultés humaines, de leur développement et de leurs limites[2].

La pensée de d'Argens se heurte à la faillibilité cognitive de l'esprit humain et pose ainsi le problème des degrés de certitude de la connaissance, problème formulé par Descartes et qui se posera à la pensée moderne dans son ensemble. Rien d'étonnant à ce qu'il soit évoqué à la même époque en des termes matérialistes (et non déistes, comme chez d'Argens) par Boureau-Deslandes, qui lui consacre un essai anonyme[3]. Reprenant la distinction cartésienne entre certitude métaphysique, physique et morale, Boureau-Deslandes renverse l'édifice chrétien du savoir et fait de la foi une certitude morale (témoignage des autres hommes) et non métaphysique, ce type de certitude étant réservé aux seules vérités de type logique ou mathématique, les perceptions sensibles n'ayant, elles, de certitude que physique. Si chacune de ces trois sortes de certitude a sa forme d'évidence, on doit cependant admettre que seules les vérités logiques et mathématiques peuvent être considérées comme nécessaires. Quant aux deux autres sortes de connaissance (par les sens et par le témoignage d'autrui), «un homme raisonnable [peut] et [doit] s'en contenter»[4]. Mais un égoïste peut-il se satisfaire de cette évidence ? Non, bien sur, et Boureau-Deslandes le sent bien, qui ajoute : «Qu'il y ait des gens au Monde, qui doutent absolument de tout, & qui n'osent se persuader qu'ils

---

[1] D'Argens, *Mémoires secrets de la République des Lettres, ou Le théatre de la vérité*, Amsterdam, Neaulme, 1744, t. IV, Lettre douzième, p. 339-340. Cette même lettre, en relatant l'expérience de Cheselden, mentionne Berkeley (p. 321-325). Voir également la lettre 154 des *Lettres juives* et Newell R. Bush, *The Marquis d'Argens and his Philosophical Correspondence. A Critical Study of d'Argens'* Lettres juives, Lettres cabalistiques *and* Lettres chinoises, Ann Arbor, Edwards Brothers Inc, 1953, p. 150-151.

[2] Cf. notre «Entre roman et histoire : la métaphysique au siècle des Lumières», dans L. Langlois et J.-M. Narbonne (dir.), *La Métaphysique. Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, p. 337-345.

[3] Boureau-Deslandes, *De la certitude des connoissances humaines, ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison & de la foi ; avec un parallèle entre l'une & l'autre, traduit de l'Anglois par F.A.D.L.V.*, Londres, William Robinson, 1741.

[4] *Ibid.*, p. 5.

pensent, ni qu'ils existent, c'est ce qu'on ne sauroit imaginer, à moins qu'on ne leur suppose le cerveau troublé. On ne peut jamais venir à bout d'étouffer entiérement les sentimens de la nature. Il y a des préventions, qu'on soutient avec chaleur, dès que quelqu'un les conteste, mais qu'on ne suit point du tout, lorsqu'on cesse d'y faire une attention expresse»[1]. C'est là retrouver de vieux arguments - la folie des solipsistes, le sentiment de la nature, le pyrrhonisme comme simple jeu de l'esprit - et ne pas vraiment affronter la difficulté. Boureau-Delandes s'en est sans doute aperçu de lui-même en travaillant sur son *Histoire critique de la Philosophie* dans laquelle il expose la doctrine de Pyrrhon et reprend de Sextus la définition des dix tropes. Face au problème du solipsisme, il est nettement moins radical et dogmatique que dans son ouvrage précédent, et il va même jusqu'à concéder l'irréfutabilité de cette thèse métaphysique, concession à laquelle il était obligé de venir à partir de sa propre définition de la certitude physique. Mentionnant les apories de Zénon à l'encontre de la possibilité du mouvement, il montre que son argumentation aurait été plus efficace encore si Zénon avait pensé d'abord à réfuter l'existence des corps extérieurs[2]. En effet, sans corps, point de mouvement. Or, la raison n'a aucune preuve en faveur de l'existence de ceux-ci - seule la Révélation pourrait en donner, point sur lequel Boureau-Deslandes se rapproche de Malebranche - puisqu'elle n'est sûre que de l'existence de notre moi et de ses modifications, modifications qui ne renvoient pas nécessairement à des choses extérieures à lui : «Mais quand rien n'existeroit dans la Nature, ce moi pourroit avoir les mêmes modifications, pourroit sentir de la douleur ou de la joye : & en cela Dieu ne nous feroit aucun outrage ni aucune injure, puisqu'il ne me doit rien, & qu'au fond les perceptions que j'ai des corps, ne sont point relatives à des Etres réels, ces perceptions pouvant très-bien s'accorder avec des Etres que je croirois seulement exister, sans qu'il existassent en effet»[3]. Seule la postulation du monisme permet d'échapper à l'égoïsme qui condamne toute forme de dualisme à rendre la matière inerte et inefficace, monisme dont l'hypothèse de la statue animée va tester la possibilité. Car, fidèle en cela au Voltaire lecteur

[1] *Ibid.*, p. 5-6.

[2] Que le problème de l'existence des corps naisse ici de l'exposition des arguments éléates laisse à penser que Boureau-Deslandes avait sans doute en tête l'article «Zénon» du *Dictionnaire historique et critique.*

[3] Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la Philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrez, & des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems*, Londres, Jean Nourse, 1742, t. II, p. 317-318.

volontairement partial de l'*Essai* (IV,3,§ 6) de Locke, Boureau-Deslandes va postuler que la pensée peut provenir de la matière, et, poussant son hypothèse à son terme et dépassant sur ce point le déisme voltairien, en conclure à l'adéquation de Dieu et de la Nature en des termes spinozistes : «Il y a apparence que le *Tout*, que le vrai Etre doit contenir toutes les modifications possibles ; & par conséquent il ne doit pas moins penser qu'être étendu, moins raisonner que se mouvoir, moins avoir des sentimens qu'être figuré &c. Qui dit tout ne fait aucune exception»[1]. Dans ce cadre moniste, et dans ce cadre seulement, la question de l'existence des corps ne pose plus problème. Boureau-Deslandes se contente simplement de montrer comment la pensée, chez une statue au départ immobile puis animée, se forme et se développe, et il va jusqu'à faire du plaisir un argument supplémentaire en faveur de l'existence des corps matériels.

Pour un partisan de la Religion révélée comme le P. du Tertre, l'égoïsme est une doctrine tout aussi problématique[2]. Dans le septième de ses *Entretiens sur la religion*[3], il définit trois formes d'athéisme : le matérialisme, l'immatérialisme et une doctrine mixte qui regroupe les disciples de Spinoza. En ce qui concerne ceux qu'il qualifie d'«Immatériels», il reconnaît, contre un grand nombre de ses contemporains, la pertinence de cette doctrine et voit en ses sectateurs des esprits forts, disciples un peu trop hardis de Malebranche. Mais prendre trop au sérieux cette hypothèse reviendrait à basculer dans l'athéisme et à nier toute efficacité divine, et donc à refuser la preuve cosmologique : «ces imaginatifs prétendent du moins être bien retranchés contre les preuves de la Divinité, qu'on tire de l'existence & de la beauté du monde corporel»[4]. La description qu'il donne de leur philosophie en fait une théorie de l'*époché*, les égoïstes refusant, par peur de se tromper, de reconnaître l'existence d'aucune substance, matérielle ou spirituelle, la leur mise à part. Deux arguments sont mis en avant pour les réfuter : (1) ils ne peuvent être considérés comme seuls

[1] Boureau-Deslandes, *Pigmalion ou la statue animée*, Londres, S. Harding, 1741. Réédité dans Rolf Geissler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Freïhaufklärung*, Berlin, Rütter & Loening, 1967, p. 125.

[2] Autre penseur chrétien à mentionner le problème à l'époque, Godefroi Décoré, dans ses *Elémens des sciences principales, qui sont la Métaphysique, la Logique, et les Mathématiques universelles*, Leide, Boudouin Vander, 1749. Pour lui, les *Idéalistes* reconnaissent et l'existence de Dieu et celle des esprits, mais nient celle des corps en soutenant que ce ne sont que des apparences dont nos idées sont les représentations. D'où la question qu'il leur pose : «Vit-on jamais des *Apparences de rien* ?» (p. 76).

[3] Rodolphe du Tertre, *Entretiens sur la Religion, où l'on établit les fondemens de la Religion révélée. Contre les Athées & les Déïstes*, Paris, Clousier, David, Durand & Damonneville, 1743.

[4] *Ibid.*, t. I, p. 325.

existant puisque les modifications qui les affectent sans qu'ils puissent les en empêcher supposent l'existence d'un ordre naturel qui leur est extérieur ; (2) ils ne peuvent être les seules substances, car cela suppose qu'ils se sont eux-mêmes créés et que leur essence est donc nécessaire et immuable ; or, leur esprit étant perpétuellement affecté de modifications nouvelles et différentes, on doit en conclure qu'ils ont été créés et que leur existence contingente est soumise à celle d'un être nécessaire. L'influence jésuite, et notamment celle de Tournemine, est ici plus qu'évidente.

Si la question de l'existence des corps extérieurs tourmente tout à la fois les esprits religieux, déistes et matérialistes du début des années 1740, le lien n'est toutefois pas fait avec l'hypothèse berkeleyenne[1]. Seul le nom de Hyacinthe Cordonnier, plus connu sous le pseudonyme de Thémiseul de Saint-Hyacinthe, fait mentir ce constat car non seulement il mentionne Berkeley mais il semble aussi avoir parcouru son œuvre[2]. Ainsi critique-t-il le jugement partial porté par Tournemine à l'encontre de Berkeley[3] et cite-t-il la seconde édition anglaise des *Dialogues* parue à Londres en 1725 dans son «testament spirituel»[4] que sont les *Recherches philosophiques*. Mais lire et comprendre un auteur sont deux choses bien différentes, et Saint-Hyacinthe en fournit ici l'exemple, qui ne fait aucune différence entre immatérialisme et égoïsme. En effet, selon lui, le Berkeley des *Dialogues* «détruit le Monde matériel, comme inutile à tous les sentimens & à toutes les idées que peuvent avoir des Etres purement spirituels»[5], alors que ces mêmes *Dialogues* avaient pour tâche d'enseigner à Hylas que ce sont bien les choses qui donnent naissance à nos idées, que nos idées ne sont d'ailleurs rien d'autre que ce que les sens nous font percevoir. Autre erreur de

---

[1] À l'exception des *Mémoires de Trévoux* dont nous avons parlé précédemment et qui, donnant au mois d'octobre 1743 la recension des *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, rappelleront l'extravagance de certains disciples de Malebranche, dont Berkeley.

[2] Ainsi, dans une lettre de Desmaizeaux datée du 23 octobre 1737, il demande à celui-ci de lui fournir «les deux livres de métaphysique du Doct. Barclay» (British Museum, B.M. Mss. Add. 4284-161).

[3] Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques, sur la nécessité de s'assurer par soi-meme de la verité ; sur la certitude de nos connoissances ; et sur la nature des etres*, Rotterdam & La Haye, Alex. Johnson, 1743, p. 95 : [sa philosophie n'est point faite] pour conduire à l'Athéïsme par une voye nouvelle, ainsi qu'il en est injustement accusé dans une dissertation qu'on a ajoutée à la fin de *la Démonstration de l'existence de Dieu de Mr. De Cambray* ; mais au contraire pour guerir de l'Athéïsme. Mr. Berkeley, maintenant Evêque en Irlande, est un Ecclésiastique si pieux qu'il a voulu faire dans les *Bermudes* des établissemens de Religion, & que dans cette vûë il s'est exposé avec beaucoup de dépense aux risques et aux peines d'un si long voyage».

[4] Nous empruntons l'expression à Elisabeth Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe 1684-1746*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1984, p. 162 (expression reprise p. 176).

[5] *Ibid.*, p. 95.

lecture notable : en rappelant la distinction wolffienne entre idéalistes monistes et idéalistes pluralistes (dont Berkeley fait partie), Saint-Hyacinthe ne thématise pas cette dualité et fait de ces deux sous-ensembles un dérivé unique de l'égoïsme, secte, nous dit-il, qui «est à la vérité si petite, que je douterois qu'il y en eût si je n'en avois vû un ou peut-être deux»[1], mais les noms de ses deux disciples nous resteront une fois encore inconnus. Et, dans des termes qui consonent fortement avec ceux que Diderot emploiera six ans plus tard dans la *Lettre sur les aveugles*, Saint-Hyacinthe reconnaît à cette doctrine une «extrême probabilité» qui frise l'irréfutabilité : «Il faut pourtant convenir, que quelqu'extravagante que cette opinion paroisse d'abord (...), à l'examiner par le raisonnement, c'est une des plus difficiles à refuter, si même on le peut»[2].

Le peut-on vraiment ? Saint-Hyacinthe mentionne l'existence en tout être d'un «sentiment prédéterminant» qui le force à reconnaître l'existence des choses extérieures, mais convient qu'il n'existe aucune preuve argumentative de celle-ci. Cela étant, ce sentiment naturel devrait nous permettre de conclure que les égoïstes ne soutiennent la thèse du solipsisme que par jeu et non réellement, et qu'ils suivent le train commun quand il s'agit d'agir. Saint-Hyacinthe est-il pour autant un penseur sceptique comme l'affirmait Tonelli[3] en 1978 ? C'est aller trop vite en conjectures et ne pas voir dans les *Recherches philosophiques* une tentative de fonder un système ordonnée de connaissances - l'ouvrage est d'ailleurs écrit *more goemetrico* - et passer sous silence les pages (nombreuses !) qui prennent le scepticisme pour adversaire, et qui affirment l'existence de l'étendue comme substrat des choses, et d'une étendue fort proche de l'étendue intelligible malebranchiste. En fait, si l'égoïsme inquiète réellement Saint-Hyacinthe, c'est sous sa forme morale et non métaphysique, et ce d'autant plus que la première est aussi partagée que l'autre l'est peu.

### *3°) D'une édition à l'autre : 1744-1750*

---

[1] *Ibid.*, p. 94. La suite du texte (p. 96) mentionnera le cas de Gorgias tiré des *Hypotyposes* (II, 6, § 58) auquel Sextus Empiricus attribue la thèse de l'inexistence de toutes choses.
[2] *Ibid.*, p. 94-95.
[3] Tonelli, «Thémiseul de Saint-Hyacinthe (H. Cordonnier, 1684-1746). A Smiling Sceptic», *International Studies in Philosophy*, 1978, 10, p. 163-166.

La parution de la traduction française de l'*Alciphron* semble avoir peu modifié le jugement que l'on se fait de Berkeley en cette première partie du XVIIIe siècle, et cela peut s'expliquer par le fait que cet ouvrage de la maturité n'expose plus l'immatérialisme militant des années de jeunesse. Avec la parution de la première traduction française des *Dialogues entre Hylas et Philonous* par de Gua de Malves en 1744, il aurait dû en être autrement. Mais cette édition passa quasi inaperçue, son format in-octavo la rendant peu maniable, à tel point que Jessop dit ne pas en avoir découvert la moindre copie[1] et que le monde universitaire semble s'accorder sur son inexistence et prendre 1750 pour date de la première traduction en langue française (alors qu'il s'agit tout simplement de la parution de l'édition in-douze). Or, la date de 1744 est attestée à la fois par Saverien[2], qui cite cette édition quand il s'en prend à Berkeley, et par Adry[3]. Ceci rend donc troublante l'hypothèse d'une première publication en 1750. Malgré tout, nous n'en disconvenons pas, cette édition a sans doute connu une diffusion très restreinte - nous n'avons pu, à notre tour, mettre la main sur un seul exemplaire - alors que la publication l'année suivante de la traduction française de la *Siris* attribuée à Boullier (le nom de André Cantwel ne peut pas être pour autant écarté[4]) aura, elle, une influence considérable.

Quelles sont les raisons qui ont poussé de Gua de Malves à effectuer une telle traduction à ce moment précis ? Nous n'avons aucune certitude à ce propos et penchons pour y voir peut-être un écho d'une possible lecture des *Recherches philosophiques* de Saint-Hyacinthe, ou une simple curiosité à l'égard d'un philosophe que l'on avait tendance à faire passer pour le chef d'une secte que tous s'accordaient à reconnaître existante sans pour autant pouvoir en nommer les membres influents. Cette traduction, quoique généralement bien faite, ne prend en compte que le texte de la première édition des *Dialogues*, d'où le fait que la précision apportée par Berkeley par rapport à

---

[1] Dans *A Bibliography of George Berkeley* (p. 17), Jessop renvoie à H. R. Mead (*A Bibliography of George Berkeley*, Berkeley, 1910) qui mentionne une édition de 1745. La *Bibliographie universelle ancienne et moderne* (p. 576) évoque, elle, à l'article «Gua de Malves (Jean-Paul de)», les deux dates de 1744 et 1750.

[2] Saverien, *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique, où l'on traite de l'origine, du progrès de ces deux sciences & des Arts qui en dépendent*, art. «Corps», Paris, Rollin & Jombert, 1753, t. I, p. 225. Le passage du troisième dialogue qu'il cite, et qui se situe selon lui aux pages 56-58 de l'édition 1744 (dont le lieu de publication est manquant), se trouve aux pages 205-207 de l'édition 1750 parue à Amsterdam.

[3] J. F. Adry, *Précis de la vie de Malebranche*, dans *Œuvres de Malebranche*, t. XX, p. 361 : «La traduction de l'abbé de Gua avoit paru dès 1744».

[4] Chaudon en fait le traducteur de la *Siris* dans l'article «Berkelei» de son *Nouveau dictionnaire historique*.

Malebranche soit *de facto* passée à la trappe, ce qui ne sera pas sans influence quant à la réception réservée à cette traduction. De Gua de Malves y a joint quelques pages de son cru (p. XIII-XVI) censées rendre compte de trois vignettes insérées au début de chaque dialogue qui ont pour but de les résumer. Or, un court passage nous intéresse ici, qui montre que de Gua de Malves n'a pas saisi entièrement l'esprit de l'auteur qu'il a tâché de traduire : «Le second dialogue est employé à exposer le sentiment de l'Auteur (...), sçavoir, *que les choses corporelles ont une existence réelle dans les esprits qui les apperçoivent ; mais qu'elles ne sçauroient exister hors de tous les esprits à la fois, même de l'esprit infini de Dieu ; & que par conséquent la Matiere, prise suivant l'usage ordinaire du mot, non seulement n'existe point, mais seroit même absolument impossible*»[1]. On reconnaît là une fois encore l'assimilation entre immatérialisme et incorporalisme et l'on voit que le grand principe berkeleyen (*esse est percipi aut percipere*) n'a pas été compris - sinon, de Gua de Malves n'aurait pu envisager une existence des choses possible hors de toute perception spirituelle.

En juin 1746, de Gua de Malves se voit attribuer par le libraire parisien Le Breton la direction de l'édition d'un *Dictionnaire universel des arts et des sciences* reprenant en grande partie les ouvrages de Chambers (*Cyclopedia*) et Harris (*Lexicon technologicum*), tâche pour laquelle il se voit assisté de Diderot[2] et d'Alembert. Comment penser que ce rapprochement entre les trois hommes n'ait pas eu de suite ? Est-ce un hasard si le nom de Berkeley est présent pour la première fois dans l'œuvre diderotienne dès début 1747 dans la *Promenade du sceptique*, ouvrage dans lequel un personnage a pour nom *Alciphron* et dans lequel un égoïste se permet d'intervenir dans les débats philosophiques ? Est-ce encore un hasard si Diderot fait référence aux *Dialogues* dans la *Lettre sur les aveugles* de 1749 (qui dit textuellement d'ailleurs *qu'il serait bon que Condillac les lise*, ce qui laisse supposer que l'ouvrage a paru) ? Bien sûr, l'édition de la traduction de la *Cyclopedia* pouvait amener Diderot à lire les articles mentionnant Berkeley, mais cette lecture

---

[1] *Dialogues entre Hylas et Philonous, dont le but est de démontrer clairement la réalité & la perfection de l'entendement humain, la nature incorporelle de l'ame, et la providence immédiate de la Divinité, contre les sceptiques et les athées, et d'ouvrir une methode pour rendre les Sciences plus aisées, plus utiles, & plus abregées* ; par Georges Berkeley, Associé au Collège de la Trinité à Dublin, & pourvu depuis par S. M. B. de l'Evêché de Cloane, traduit de l'Anglois [par de Gua de Malves], Amsterdam, 1750, p. XIV.

[2] D'après Arthur M. Wilson (*Diderot. Sa vie et son œuvre*, Paris, Laffont Ramsay, «Bouquins», 1985, p. 65-68), Diderot aurait connu de Gua de Malves dès fin 1745 ou début 1746.

s'expliquerait mieux s'il avait eu à en donner l'adaptation française. Or ce sera d'Alembert, et non Diderot, qui fournira une refonte de certains d'entre eux («Abstraction», «Corps» et «Matière» notamment). On peut donc penser que le contact établi entre les deux hommes a pu avoir une influence sur Diderot.

Mais ce qui va plus que tout faire de Berkeley un interlocuteur de poids des *philosophes*, c'est la parution, au tout début de l'année 1750, de la seconde édition des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Dès le mois de janvier, le *Mercure de France* en fait mention et, malgré l'objectivité voulue, commet quelques erreurs de lecture, dont notamment celles, courantes, de la confusion entre immatérialisme et incorporalisme et de la réduction trop stricte des choses aux idées. Cela est d'autant plus surprenant que l'auteur de la recension cite un passage de Berkeley accordant bel et bien une existence *réelle* au monde sensible. Mais la réputation déjà acquise par Berkeley à cette époque explique sans doute cette lecture tronquée. Ce qui est particulièrement mis en valeur dans cette recension, c'est cela même dont Berkeley avait eu à se défendre par le passé, à savoir la conciliation de l'immatérialisme avec le dogme de la création. Les arguments apportés par Philonous paraissent ingénieux, mais insuffisants, et l'immatérialisme, quoique solidement argumenté, ne convaincra que peu de lecteurs : «Il est difficile de porter la subtilité de la Dialectique plus loin que la porte *Philonoïis*. Cependant nous avons de la peine à croire qu'il acquiere un grand nombre de partisans à l'opinion de l'Immatérialisme»[1]. Le compte-rendu s'achève sur deux questions censées embarrasser Berkeley[2], mais qui témoignent simplement du fait que l'immatérialisme a été pris pour une doctrine équivalente à celle de l'égoïsme.

Même chose dans les *Mémoires de Trévoux* de mars 1750 - «Le but unique qu'il paroît se proposer, & pour lequel il réunit toutes les forces de son esprit, & employe les raisonnemens de la plus autère Dialectique, est de prouver non seulement la non-existence, mais même l'impossibilité

---

[1] *Mercure de France*, janvier 1750, p. 163-164.

[2] *Ibid.*, p. 164 : «Puisque les choses sensibles ne sont que des idées, les sensations sont des perceptions, & les aveugles nés devroient avoir, comme les autres hommes, la peerception des couleurs ; pourquoi leur est-elle refusée ? Dans l'hypothese de l'existence de la matiere, on explique facilement pourquoi nous éprouvons certains sentimens de douleur & de plaisir, & l'esprit le moins philosophe apperçoit qu'ils nous ont été donnés pour nous avertir de ce qui peut être utile ou nuisible à la conservation de notre corps. S'il n'y a en nous qu'une substance purement spirituelle, de quelle utilité nous peuvent être nos differentes sensations ?».

des corps & de la matière»[1] -, qui ne prennent pas au sérieux le projet de Berkeley, allant même jusqu'à inventer une anectode pour le discréditer - et à travers lui s'en prendre une fois encore à Malebranche -, anecdote selon laquelle Coste, le traducteur de l'*Essai* de Locke, aurait avoué à un confident qu'il tenait de Berkeley lui-même «qu'il n'avoit fait cet ouvrage que pour faire sentir les conséquences absurdes & ridicules qui suivoient de la doctrine de Malebranche. Il n'est pas impossible aussi que M. Berkeley, qui aimoit la doctrine du Philosophe François, ait voulu faire voir la fécondité de ses principes, & que désabusé ensuite ou par ses réfléxions [sic], ou par celles de ses amis, il ait pris, comme les autres, le parti de rire des Mondes intelligibles de Malebranche»[2]. Bref, l'ouvrage ne doit pas être pris au sérieux, d'une part parce que l'auteur lui-même ne croit pas à ce qu'il avance, et d'autre part parce que nous avons une *certitude métaphysique* de l'existence des corps (celle qui nous provient du fait que, Dieu n'étant pas trompeur, les sensations qui nous proviennent des corps extérieurs renvoient bien à des choses qui existent indépendamment de nous - argument dont Descartes faisait une certitude morale et non métaphysique). De plus, une telle théorie ne peut rendre compte de la question de la création et les arguments développés par Philonous pour y faire face «feroient rire, s'il étoit permis de rire dans un sujet si grave & si sérieux»[3] car, en remettant en cause l'existence de la matière, ils ruinent toute preuve cosmologique.

Une opinion plus ou moins similaire se trouve dans les *Nouvelles Littéraires* de l'abbé Raynal, envoyées régulièrement à la Duchesse Dorothée, résidant alors à la cour de Saxe-Gotha. Dans la recension qu'il donne des *Dialogues* (sans nul doute écrite avant le 18 mai 1750), l'abbé Raynal prend le parti de restituer au mieux la philosophie de l'immatérialisme[4], tout en la rapprochant néanmoins du scepticisme antique et du malebranchisme. S'il en donne un compte-rendu acceptable et détaillé, Raynal ne parvient pourtant pas à saisir toutes les nuances de l'immatérialisme et pense que Berkeley considère «l'univers entier comme une vaste scène d'illusions» et que son erreur vient du fait «qu'il nie l'existence de la matière, parce qu'il n'en

[1] *Mémoires de Trévoux*, mars 1750, p. 676.
[2] *Ibid.*, p. 677-678. L'auteur de cette recension fait tout son possible pour lier ensemble Malebranche et Berkeley et pour faire du second le disciple du premier (cf. p. 683-684).
[3] *Ibid.*, p. 690.
[4] Sur tout ceci, cf. notre «L'abbé Raynal, Author of an Unnoticed Review of Berkeley's *Dialogues*», *Berkeley Newsletter*, 15, 1997-1998, p. 14-18.

connaît ni la nature ni les propriétés, à peu près comme ces pyrrhoniens qui doutaient de tout parce qu'ils rencontraient partout des difficultés, comme si ne pas connaître le fond des choses était une raison pour en nier la réalité»[1]. Au lieu de ne voir derrière les qualités des objets ce néant vers lequel pointe l'immatérialisme, Raynal préfère, comme les penseurs de son temps, y découvrir un *je ne sais quoi* censé les soutenir dans l'être. Pour finir, comme Diderot l'avait fait dans la *Lettre sur les aveugles* un an auparavant, Raynal encourage à son tour Condillac à réfuter Berkeley.

De 1713 à 1750, que de travestissements subis par l'immatérialisme. Berkeley en est responsable pour une part, ayant mal défini ses concepts[2] et insisté trop tard sur les différences fondamentales existant entre immatérialisme et occasionnalisme. Mais ses lecteurs portent également une part de responsabilité, qui n'ont voulu voir souvent dans son œuvre que ce qu'ils souhaitaient y lire (le cas des Jésuites est ici probant, qui *utilisent* sans cesse Berkeley pour atteindre Malebranche) sans chercher à saisir l'originalité d'une pensée radicalement nouvelle et irréductible aux schèmes philosophiques passés. Reste à voir comment les *philosophes* des Lumières, placés devant l'ultimatum de réfuter l'immatérialisme (c'est le cas nommément pour Condillac, mais cela l'est également pour tous les penseurs matérialistes), recevront cette philosophie et la combattront.

---

[1] M. Tourneux, *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, Paris, Garnier, 1877, vol. I, p. 382.

[2] Défaut signalé également par Otis Fellows, «George Berkeley, His Door and the *Philosophes*», p. 56 : «To add to the difficulty, Berkeley, like so many British metaphysicians of the day, had an extensive vocabulary, where specific words were frequently lacking in precision or terms had startlingly new meanings».

# III. BERKELEY ET LES PHILOSOPHES DES LUMIÈRES

Peu avant le milieu du siècle, Diderot, on le sait, était un habitué de l'hôtel du *Panier fleuri* où il dînait chaque semaine en compagnie de Condillac et de Rousseau[1]. Il est fort probable que c'est dans ce contexte que l'immatérialisme est devenu un sujet de conversation privilégié, auquel Turgot et d'Alembert ont dû prendre part. L'apparition de la figure de Berkeley dans leurs œuvres respectives date des mêmes années[2], et il est difficile d'expliquer une telle coïncidence sans supposer que l'immatérialisme était un sujet d'intérêt commun et Berkeley, selon l'expression de Jacques Wendel, leur «véritable bête noire»[3]. Pour Popkin, nos philosophes «saw Berkeley as offering an extreme sceptical view, and/or a crazy metaphysics, while they, on the other hand, were offering 'reasonable' sceptical views»[4]. Mais avant que Berkeley ne devienne le sujet d'intérêt des salons et cafés parisiens, Voltaire avait aperçu l'importance de l'immatérialisme, non seulement pour réfuter ses adversaires de plume, mais également pour la constitution de sa propre philosophie.

## A) Voltaire

Si les rapports entre Voltaire et l'Angleterre ont fait l'objet d'analyses nombreuses et instructives[5], ils n'ont été éclairés, dans l'étude des influences philosophiques sur l'œuvre voltairienne, que des noms de Toland, Collins, Woolston, Tindal, Bolingbroke[6], Clarke[7], Locke,

---

[1] Voir le récit qu'en fait Rousseau dans le livre VII des *Confessions*, dans *Œuvres complètes*, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, t. I, p. 347.

[2] Si la parution de l'édition 1750 de la traduction des *Dialogues* par de Gua de Malves a eu un effet considérable sur la pensée des Lumières, l'annonce de la mort de Berkeley passera, elle, quasi inaperçue. Seul Maty, dans son *Journal britannique* des mois de janvier et février 1753, l'évoquera en rappelant que «le grand objet de ses travaux litteraires paroit avoir été la défense de la Religion. Il combattit l'existence des Corps, pour se distinguer davantage de ceux qui attaquent celle des Esprits» (La Haye, chez H. Scheurleer, 1753, t. X, p. 230-232 ; le passage cité se trouve p. 231).

[3] Jacques Wendel, *Turgot et l'*Encyclopédie, Ph.D thesis, Ohio State University, p. 171.

[4] Popkin, «Berkeley in the History of Scepticism», p. 175.

[5] Voir, par exemple, Édouard Sonet, *Voltaire et l'influence anglaise*, Rennes, 1926, rééd. Genève, Slatkine, 1970 ; Charles Dédéyan, *Voltaire et la pensée anglaise*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1956 ; André Michel Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, 3 vol. ; ou encore l'ouvrage collectif *Voltaire and the English*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979.

[6] Concernant les rapports de Voltaire avec Toland, Collins, Woolston, Tindal et Bolingbroke, voir Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, Oxford, The Marston Press, 1963.

[7] W. H. Barber, «Voltaire and Samuel Clarke», dans *Voltaire and the English*, p. 47-61.

Pope ou encore Newton[1]. Berkeley est ici absent[2], ce qui doit étonner tant sa figure est présente dans la pensée voltairienne, qu'elle soit utilisée positivement, comme nous l'avons vu dans le cas de l'opposition à Desfontaines, ou négativement, comme repoussoir philosophique.

Les biographes de Voltaire sont, pour la plupart, formels. Lors de son exil en Angleterre de mai 1726 à octobre 1728, épisode qui fait suite à son altercation avec le Chevalier de Rohan, Voltaire, réfugié en terre étrangère, aurait rencontré les grands esprits du sol anglais, et notamment Berkeley[3]. Pourquoi en douter alors que Voltaire, à deux reprises, en fait explicitement mention et qu'il rappelle, plus de trente ans après cet exil involontaire, avoir eu «il y a longtemps, quelques conversations avec lui»[4] ? Comment lui donner tort puisqu'il est certain que Berkeley, à cette date, se trouvait également à Londres ? Seulement il s'agit de Voltaire, et ses allégations sont toujours sujettes à caution. C'est pourquoi les biographes de Berkeley à l'inverse, et Luce en tête, n'accordent guère de crédit à une telle rencontre. Eux aussi, d'ailleurs, peuvent se prévaloir d'arguments convaincants. Comment expliquer, en effet, que le *nom* même de Voltaire n'apparaisse jamais dans l'œuvre de l'évêque de Cloyne ? Il faut dire, à la décharge des biographes des deux camps, que connaître Berkeley avait une importance certaine pour un jeune homme avide d'afficher sa profonde connaissance de l'*intelligentsia* d'outre Manche, connaissance qui lui permettrait, de retour en France et grâce à la publication de ses *Lettres philosophiques*, de prendre sa revanche à l'égard d'une société lettrée qui l'avait si misérablement abandonné à son sort[5]. Mais à l'inverse, connaître Voltaire, pour Berkeley, n'avait guère d'importance. En effet, ses interlocuteurs français naturels restent les partisans de Descartes ou de Malebranche, ou à la rigueur des lecteurs

---

[1] Paolo Casini, «Briarée en miniature : Voltaire et Newton» et W. H. Barber, «Voltaire et Newton» dans *Voltaire and the English*, p. 63-77 et 193-202.

[2] Dédéyan le mentionne bien p. 146-150 mais il ne propose pas d'analyse exhaustive de l'influence de Berkeley sur la pensée voltairienne. De son côté, Sonet ne l'évoque même pas et l'article de Robert Niklaus, «Voltaire et l'empirisme anglais» (*Revue Internationale de philosophie*, 48, 187, 1994, p. 9-24) n'apporte rien à ce sujet.

[3] C'est notamment l'avis de G. Lanson, *Voltaire*, Paris, Hachette, 1960, p. 38 ; I. O. Walde, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 154 ; R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 130 ; A. M. Rousseau, *op. cit.*, vol. I, p. 132 et de P. Lepape, *Voltaire le conquérant. Naissance des intellectuels au siècle des Lumières*, Paris, Seuil, «Points», 1997, p. 104.

[4] *Dictionnaire philosophique*, article «Corps», dans *OCV*, t. 35, p. 646.

[5] Voir R. Pomeau, «Les *Lettres philosophiques* : le projet de Voltaire», *Voltaire and the English*, p. 11-24 et Ch. Mervaud, «Le mythe anglais des *Lettres philosophiques*», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 305, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, p. 1668-1671.

protestants exilés en Hollande comme, par exemple, Le Clerc, mais non un bouillant jeune homme tout féru des idées newtoniennes. Si rencontre il y eut, c'était celle de deux époques, de deux traditions philosophiques, qui n'étaient plus en mesure de se comprendre. Berkeley ne pouvait apprécier Voltaire, cet esprit léger et cette âme vagabonde dont l'ironie est une arme plus que la réflexion métaphysique qui l'ennuie, alors que Voltaire, au contraire, pouvait tirer parti de l'optique berkeleyenne, de sa critique de Newton et de sa théorie perceptive, et ce sans le trahir. Bref, la relation était vouée à ne fonctionner que dans un seul sens, et cela explique peut-être que l'un ait évoqué l'autre à maintes reprises alors que l'inverse ne s'est pas produit.

Il reste de bon ton aujourd'hui encore de refuser le titre de *philosophe* à Voltaire. C'est, nous semble-t-il, une injustice flagrante à l'égard d'un homme qui a cherché toute sa vie la vérité sans hésiter, et, quand elle se refusait à lui, a avoué son ignorance[1]. En quoi la doctrine philosophique de Berkeley pouvait-elle enrichir ses recherches philosophiques ? Elle lui fournissait tout d'abord une théorie de la vision originale et prometteuse, qu'il n'aura de cesse de promouvoir. Mais elle lui permettait surtout d'expliciter sa physique fondée sur la notion d'impénétrabilité, constitutive de l'étendue. Voltaire, en bon lecteur de Berkeley, sait pertinemment que l'auteur du *Minute Philosopher* s'est fait fort de détruire la notion philosophique de «matière», qui, chez Descartes, se réduisait simplement à celle de «substance étendue». Or, montre Berkeley, il n'y a aucune différence substantielle entre les qualités premières (étendue, solidité) et les qualités secondes (couleurs, odeur, chaleur, etc.), ce qui veut dire qu'elles sont aussi subjectives les unes que les autres. Dès lors, à en croire Berkeley, un être omnipercevant est nécessaire pour poser le monde dans son existence. Si Voltaire a trouvé cette preuve de l'existence de Dieu intéressante, il rejette néanmoins la subjectivation des qualités premières, et notamment de l'étendue, qu'il pense être, à la suite de Descartes et de Locke, constitutive de l'essence des corps. Les notes marginales que Voltaire a rédigées sur son exemplaire des *Dialogues* permettent de comprendre pourquoi il s'oppose fermement à toute négation de la matière et montre combien il aurait souhaité prendre la place d'Hylas pour réfuter Philonous. Ainsi, quand Philonous force Hylas à lui concéder que, selon

[1] Même idée chez G. Pellissier, *Voltaire philosophe*, Paris, A. Colin, 1908 ; J.-R. Carré, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Paris, Boivin, 1938 et Ch. Porset, «La 'philosophie' de Voltaire», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 53-62.

ses principes, «aucune propriété réelle & inhérente de tel objet que ce pût être, ne sçauroit changer, sans qu'il arrivât quelque changement à l'objet même», Voltaire récuse un tel relativisme et ne saurait y voir une réfutation définitive. En effet, l'exemple utilisé par Berkeley - qui recourt à la notion de relativité perceptive (la montagne que perçoit une mite ne nous affecte pas de la même manière et nous paraît moins gigantesque qu'elle ne l'est pour un être microscopique, tout comme elle paraîtrait minuscule à un être la surpassant grandement par la taille) - lui semble pur et simple paralogisme car la différence de perceptions que plusieurs catégories d'êtres peuvent prendre d'un même objet n'implique pas pour autant que cet objet dépende *seulement* de celles-ci : «Voilà où est le sophisme de tout le livre. Un corps vu sous des dimensions différentes conserve toujours tant de fois sa largeur, sa hauteur, etc. pour la mite et pour l'homme. Il a donc une étendue réelle *indépendante* de notre sensation»[1]. Et cette relativité perceptive, que Berkeley attribue quelques paragraphes plus loin à la notion de mouvement, lui semble tout aussi contestable. Reprenant certaines des conclusions de Zénon d'Élée, Philonous parvient à faire dire à Hylas qu'un corps peut se mouvoir à la fois lentement et vite, ce qui est proprement absurde. Voltaire contourne l'absurdité en montrant qu'il s'agit là d'un problème de proportion mal défini qu'Hylas ne saisit pas. Mais le plus important est à venir quelques lignes plus bas quand Philonous s'en prend à la notion de solidité, dont il pose pour synonymes la dureté et la résistance, et montre qu'elle est entièrement relative à la sensibilité (ce qui est mou pour un animal peut être dur pour un autre) et qu'elle ne réside donc pas dans les objets eux-mêmes. Voltaire est en droit de contester que solidité et dureté ne sont pas des termes équivalents («solidité n'est pas dureté : l'eau est solide physiquement»[2]) et d'accorder à la matière comme seul attribut substantiel l'impénétrabilité. Voltaire sera tout aussi catégorique à l'égard du phénoménisme de Maupertuis qui prêche une doctrine assez similaire[3] quand il fera paraître, en 1752, son ironique *Histoire du docteur Akakia* : «Le candidat se trompe quand il dit que l'étendue n'est qu'une perception de notre âme. S'il fait jamais de bonnes études, il verra que l'étendue n'est pas comme le son et les couleurs, qui n'existent que dans nos sensations,

[1] *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979, t. I, p. 296. C'est nous qui soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 297.
[3] Les similitudes et les dissemblances entre la philosophie de Maupertuis et celle de Berkeley seront abordées dans le prochain chapitre.

comme le sait tout écolier». Bref, pour Voltaire, la réduction des qualités premières (et de l'étendue, vue comme impénétrable) aux qualités secondes est une faute philosophique.

En insistant sur le concept d'impénétrabilité, Voltaire ne fait que renouer avec la thèse défendue une quinzaine d'années auparavant dans le chapitre IV du *Traité de métaphysique* qui cherchait à prouver l'existence des objets extérieurs, sans pour autant mentionner le nom de Berkeley. Il faut dire qu'ici l'adversaire désigné n'est pas l'immatérialiste mais le sceptique (Sextus Empiricus est d'ailleurs évoqué). Après une pointe d'ironie qui n'est pas sans rappeler le trait décoché par Arnauld contre Malebranche dans sa *Lettre à M. le Marquis de Roucy*, Voltaire va mettre en branle une série d'arguments pour convaincre son lecteur de l'existence des corps extérieurs et prendre au sérieux les tropes sceptiques. Contre ceux qui pensent qu'une distinction entre rêve et réalité est impossible, Voltaire montre que le rêve procède toujours de la veille et que les sensations éprouvées en dormant ne sont dues qu'au travail de la mémoire alors que celles qui nous affectent durant le jour ne dépendent en rien du jeu intellectuel (un feu qui nous brûle effectivement diffère grandement de l'idée ou du rêve du même feu qui nous brûle). Contre ceux qui invoquent l'argument des sens trompeurs pour leur récuser tout crédit, Voltaire invoque que le tact seul nous renseigne sur le monde et qu'il nous «donne l'idée de la matière» en nous la faisant concevoir comme impénétrable, et donc extérieure à nous. Cela suffit-il vraiment ? On pourrait sans conteste concevoir un système dualiste dans lequel un Dieu trompeur nous ferait croire que les objets extérieurs nous affectent sans qu'il en soit pour autant réellement ainsi (celui de la Seconde *Méditation* cartésienne par exemple), et Voltaire s'en doute. D'où, de nouveau, mais en final cette fois, une touche ironique : «Quoi qu'il en soit, comme mon principal but est ici d'examiner l'homme sociable, et que je ne puis être sociable s'il n'y a une société, et par conséquent des objets hors de nous, les pyrrhoniens me permettront de commencer par croire fermement qu'il y a des corps, sans quoi il faudrait que je refusasse l'existence de ces messieurs»[1].

Cette ironie est tout aussi présente dans l'article «Corps» du *Dictionnaire philosophique* de 1764 : «Selon ce docteur [Berkeley], dix mille hommes tués par dix mille coups de canon ne sont

[1] *Traité de métaphysique*, chap. IV, dans *OCV*, t. 14, p. 418.

dans le fond que dix mille appréhensions de notre entendement[1] ; et quand un homme fait un enfant à sa femme, ce n'est qu'une idée qui se loge dans une autre idée, dont il naîtra une troisième idée»[2]. Mais une réfutation plus fondamentale suit, qui porte une fois encore sur le refus du relativisme sensoriel prôné par Philonous dans le premier *Dialogue*, du moins au niveau des qualités premières (étendue et solidité) qui ne dépendent pas de la perception que nous en prenons. Et Voltaire de conclure laconiquement : «Le paradoxe de Berkeley ne vaut pas la peine d'être réfuté»[3]. Bref, nouveau Zénon d'Élée et digne successeur de Bayle, Berkeley ne mérite pas d'être confondu par un raisonnement mais par l'expérience. D'où la conclusion en demi-teinte que propose Voltaire, qui témoigne bien de l'impossibilité d'une réfutation en règle de l'immatérialisme berkeleyen et qui tourne à la farce, phénomène par trop caractéristique de la position voltairienne face à la métaphysique[4] : «Nous sommes tous comme la plupart des dames de Paris ; elles font grande chère sans savoir ce qui entre dans les ragoûts ; de même nous jouissons des corps, sans savoir ce qui les compose. De quoi est fait le corps ? de parties, et ces parties se résolvent en d'autres parties. Que sont ces dernières parties ? Toujours des corps ; vous divisez sans cesse, et vous n'avancez jamais»[5].

Les dernières années verront un Voltaire moins sûr de lui quant à la question de l'existence des corps. Comme l'écrit René Pomeau : «À partir du *Philosophe ignorant*, le vieillard de Ferney procède à une révision générale de sa métaphysique, dans laquelle l'influence de Malebranche et celle de Spinoza l'emportent sur celle de Locke»[6]. Les sarcasmes de jeunesse adressés à l'occasionalisme et à l'immatérialisme sont désormais bien loin. «Une matière brute ne peut

---

[1] Nouvelle reprise de l'argument célèbre développé par Arnaud contre Malebranche dans sa *Lettre au Marquis de Roucy* et que Voltaire évoquera de nouveau quand il voudra dénoncer l'immanentisme spinoziste. Sur Voltaire et Spinoza, cf. P. Hazard, «Voltaire et Spinoza», *Modern Philology*, 38, 3, 1941, p. 351-364 et Ch. Porset, «Notes sur Voltaire et Spinoza», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, «Philosophie», 1990, p. 225-240.

[2] *Dictionnaire philosophique*, article «Corps», dans *OCV*, t. 35, p. 645. Cet article sera repris avec une nouvelle introduction dans les *Questions sur l'Encyclopédie*.

[3] *Ibid.*

[4] Y. Belaval, «Quand Voltaire rencontre Leibniz», dans *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, «Tel», 1993, p. 242 : «On ne parle pas de Voltaire quand on oublie son ironie. Dès qu'il s'agit de la métaphysique - *sauf pour la liberté* - cette ironie tourne à la farce». Sur Voltaire et Leibniz, cf. Paul Hazard, «Voltaire et Leibniz», Académie royale de Belgique, *Bulletin de la classe des Lettres*, cinquième série, 1937, p. 435-449.

[5] *Dictionnaire philosophique*, article «Corps», dans *OCV*, t. 35, p. 646-647.

[6] René Pomeau, *Voltaire*, Paris, Seuil, «Écrivains de toujours», 1994, p. 43-44.

envoyer des pensées dans ma tête ; mes pensées ne viennent pas de moi, car elles arrivent malgré moi, et souvent s'enfuient de même. On sait assez qu'il n'y a nulle ressemblance, nul rapport entre les objets et nos idées et nos sensations. Certes, il y avait quelque chose de sublime dans ce Malebranche, qui osait prétendre que nous voyons tout dans Dieu même ; mais n'y avait-il rien de sublime dans les Stoïciens, qui pensaient que c'est Dieu qui agit en nous, et que nous possédons un rayon de sa substance ? Entre le rêve de Malebranche et le rêve des Stoïciens, où est la réalité ? Je retombe dans l'ignorance, qui est l'apanage de ma nature ; et j'adore Dieu par qui je pense, sans savoir comment je pense»[1].

Ce que cherche à dire ici Voltaire, c'est que les corps extérieurs sont la cause occasionnelle de nos idées et de nos sensations, Dieu seul en étant la véritable cause. Et il en va de même pour le mouvement. Ce pourquoi, en affinité avec la doctrine occasionnaliste, Voltaire peut écrire, dans son *Tout en Dieu*, qui est un commentaire de la philosophie de Malebranche, que «Dieu fait tout», et que nous dépendons en tout de lui : «Puisque que nous sommes ainsi sous sa main, Malebranche, malgré toutes ses erreurs, a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes dans Dieu, que nous voyons tout dans Dieu, comme St. Paul le dit dans le langage de la théologie, et Aratus et Caton dans celui de la morale. Que pouvons-nous donc entendre par ces mots, *voir tout en Dieu ?* Ou ce sont des paroles vides de sens, ou elles signifient que Dieu nous donne toutes nos idées. Que veut dire, recevoir une idée ? Ce n'est pas nous qui la créons quand nous la recevons ; donc c'est Dieu qui la crée ; de même que ce n'est pas nous qui créons le mouvement, c'est Dieu qui le fait. Tout est donc une action de Dieu sur les créatures»[2]. L'influence de Malebranche est ici évidente, mais Voltaire ne va pas jusqu'à partager sa conception de la vision en Dieu. En fait, il est beaucoup plus proche de Berkeley que de Malebranche, même s'il ne fait pas lui-même le lien. Pourtant, une trentaine d'années auparavant, Voltaire avait célébré la preuve de l'existence de Dieu développée dans l'*Alciphron* (IV, 12) en concédant qu'elle était le plus «bel argument de l'existence de Dieu

[1] *Le Philosophe ignorant*, dans *OV*, t. 26, p. 63.
[2] *Tout en Dieu. Commentaire sur Malebranche*, dans *OV*, t. 28, p. 96. Voir aussi l'article très complet de Ian W. Alexander («Voltaire and Metaphysics», *Philosophy*, 19, 1944, p. 19-48) qui retrace l'évolution intellectuelle de Voltaire à l'égard de la métaphysique des *Lettres philosophiques* à *Tout en Dieu*.

tiré de l'existence de notre âme»[1], et qu'elle valait, et de loin, ceux fournis par Platon dans le *Phédon*. Or, cette preuve, rappelons-le, explicite l'analogie entre langage humain et langage divin et fait de l'ordre naturel la langue divine. Voltaire, à la fin de sa vie, se rapproche d'une telle position et accorde une certaine crédibilité à l'occasionnalisme, sans néanmoins renoncer à un matérialisme foncier, même s'il lui est impossible de dire comment la matière, dont il postule l'existence, agit sur des sens qui ne sont affectés que par des qualités secondes : «Nous ne savons rien sur le fond de ce sujet, de cette substance étendue, solide, divisible, mobile, figurée, etc. Je ne la connais pas plus que le sujet pensant, sentant et voulant ; mais ce sujet n'en existe pas moins, puisqu'il a des propriétés essentielles dont il ne peut être dépouillé»[2].

Conclusion aporétique, sans doute, et c'est bien souvent le cas avec Voltaire, persuadé que «la vraie philosophie est de savoir s'arrêter où il faut»[3]. On peut bien sûr s'en offusquer, mais c'est là le résultat du déni de toute système imposé du dehors sans libre examen. Car, pour Voltaire, «un homme qui reçoit sa religion sans examen ne diffère pas d'un bœuf qu'on attelle»[4] et il en va de même, bien sûr, pour la métaphysique. Il n'empêche, la pauvreté de la critique philosophique voltairienne face à Berkeley est évidente[5], mais elle est fille d'une liberté d'esprit assez unique dans l'histoire de la philosophie et qui accepte de reposer sur l'ignorance. Pour Voltaire, en effet, «la vraie sagesse consiste à accepter que certaines questions restent sans réponse»[6].

Le cas de Berkeley illustre bien cette indépendance d'esprit aristocratique voltairienne qui sait prendre chez l'auteur anglais ce qui lui semble juste (sa théorie de la vision) tout en rejetant ce qui lui apparaît tronqué (son immatérialisme). Là est sa grandeur philosophique, mais peut-être aussi sa faiblesse, car la pensée de Voltaire n'est pas exempte de préjugés elle aussi[7] même si elle

---

[1] *Discours de M. de Voltaire en réponse aux invectives et outrages de ses détracteurs*, *OV*, t. 32, p. 462-463.
[2] *Dictionnaire philosophique*, art. «Corps», *OCV*, t. 35, p. 646.
[3] *Traité de métaphysique*, chapitre III («Que les idées viennent par les sens»), dans *OCV*, t. 14, p. 444.
[4] Abbé Jean Boulier, «Voltaire et Dieu», *Europe*, 37, 361-362, 1959, p. 60.
[5] Voir, par exemple, ce qu'en dit Paul Hazard à propos de sa lecture de Spinoza, qui pourrait s'appliquer *mutatis mutandis* ici à Berkeley : «Trop intelligent pour ne pas deviner ses richesses obscures, Voltaire est trop rapide, trop pressé, trop superficiel, pour la suivre jusque dans ses parties les plus abstruses et les moins facilement pénétrables», *art. cit.*, p. 360.
[6] Stéphane Pujol, «Voltaire docteur ou docteur», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 97.
[7] Ainsi en sciences naturelles était-il attaché au fixisme et hostile à l'idée d'évolution pour défendre l'idée de création. Cf. Jean Varloot, «Voltaire et le matérialisme», *Europe*, 37, 361-362, 1959, p. 72-75.

croit ses positions philosophiques fermement fondées sur l'expérience. Et cette faiblesse fait également que tout système philosophique, pour lui, «est aussi valable qu'un autre, car aucun en particulier n'a de valeur»[1], celui de Berkeley pas plus que ceux de Leibniz ou de Spinoza. On comprend dès lors que s'interroger sur une rencontre réelle entre les deux hommes n'a guère d'importance puisque les philosophes n'ont pas besoin d'entrevue effective pour philosopher, ce que l'exemple de la figure de Berkeley dans la pensée de Voltaire démontre à notre avis amplement, et que l'histoire de la philosophie dans son ensemble ne fait que confirmer.

## B) Le *Panier fleuri* : autour de l'*Encyclopédie*

### *1°) Turgot*

À en croire son plus célèbre biographe, Condorcet, «M. Turgot disait souvent qu'un homme qui n'avait jamais regardé la question de l'existence des objets extérieurs comme un objet difficile et digne d'occuper notre curiosité, ne ferait jamais de progrès en métaphysique»[2]. Ce délicat problème a très tôt occupé l'attention de Turgot, qui lui a consacré jeune deux *Lettres à l'abbé de... sur le système de Berkeley*[3] que l'on peut dater de 1750 et dont la publication sera posthume, et l'article «Existence» de l'*Encyclopédie*[4] (1756) dont la conclusion logique aurait été, selon Turgot, un article sur l'«Immatérialité» qu'il ne fournira jamais à une entreprise (l'*Encyclopédie*) désormais condamnée par le gouvernement et qui prenait peu à peu, selon lui, l'allure d'une «secte»[5].

---

[1] Charles Dédéyan, *op. cit.*, p. 150. Cf. Charles Porset, «La 'philosophie' de Voltaire», *art. cit.*, p. 54-55.

[2] *Œuvres de Condorcet*, éd. O'Connor-Arago, Paris, Didot, 1847, t. V, p. 172, note 1. L'importance de ce problème, du moins aux yeux de Turgot, n'a pas attiré l'attention des ouvrages consacrés à sa pensée. Si certains commentateurs font de la réfutation de l'immatérialisme un appendice de sa métaphysique, d'autres vont jusqu'à ne pas la mentionner alors qu'ils prétendent évoquer la philosophie de ce dernier. C'est le cas d'Antonio Lenarda (auteur d'un «Turgot filosofo», dans L. S. Olschki, *Atti e memorie dell'Academia toscana di scienze e lettera La Colombiara*, 41, 1976, p. 213-271) dont l'analyse se borne à l'évocation des notions de progrès et de «perfectibilité». Sur ce point, nous rejoignons la critique de Bruno Miglio, «Studi recenti su Turgot», *Rivista di filosofia*, 69, p. 353. En France, l'ouvrage de Claude Morilhat (*La prise de conscience du capitalisme. Économie et philosophie chez Turgot*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988) sacrifie malheureusement le philosophe à l'économiste.

[3] Dans Schelle (éd.), *Œuvres de Turgot et document le concernant, avec biographie et notes*, Paris, Alcan, 1913, t. I, p. 185-193.

[4] *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 517-538. Sur Turgot et Berkeley, cf. notre «Turgot ou la pensée fragmentée. Étude d'une critique de l'immatérialisme berkeleyen», *Études maritainiennes*, 15, 1999, p. 157-167.

[5] C'est là la thèse de Cavanaugh dans «Turgot and the *Encyclopédie*», pp. 27 et 29-30, qui est sans doute vraisemblable même si d'autres aspects ont pu jouer. L'article «Immatérialisme» de l'*Encyclopédie* est attribuable à l'abbé Yvon et non à Turgot.

Pour bien comprendre l'opposition de Turgot aux thèses immatérialistes, il faut étudier non seulement les textes où il s'oppose nommément à Berkeley, mais également sa réfutation des *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* de Maupertuis. Car, pour Turgot, Berkeley et Maupertuis mènent un combat identique, quoique perdu d'avance, en faveur du phénoménisme. En effet, toute doctrine phénoméniste est erronée puisque les objets existent indépendamment des perceptions que nous en prenons, ce qui indique que certaines qualités leur sont propres, et cela même si elles nous restent inconnaissables parce qu'imperceptibles. Pour Turgot, la fausseté des philosophies de Maupertuis et de Berkeley tient au fait qu'elles ont trop accordé à l'hétérogénéité des sensations[1] dans leur traitement du langage, pensant que chaque terme avait pour cause de son origine linguistique les sensations que nous en prenions, ce qui amenait immanquablement à réduire sa signification à celles-ci. Or, nous dit Turgot, l'origine des mots est autre, et la dénomination va au-delà de la perception : «le premier dessein du langage et le premier pas est d'exprimer les objets et non les perceptions ; ce second dessein ne vient à l'esprit que lorsque, dans le sang-froid du retour sur soi-même, la perception elle-même devient un objet de perception. Cela paraîtra d'autant plus évident que nos premières idées sont des sensations et que, par l'effet naturel des sensations, nous les rapportons promptement aux objets extérieurs»[2]. L'unité des sensations est du côté de l'objet, non du sujet, et c'est cette unité objective que le mot désigne, et cela vaut tant pour les choses matérielles que spirituelles : «C'est l'idée *d'être* en général et non celle de *substance* qui répond à ce qu'il y a d'uniforme, non dans les perceptions, mais dans les objets ; c'est l'idée de *moi* qui est la seule chose uniforme dans les perceptions»[3]. Sans cette uniformité objective et subjective, le solipsisme est la règle. En effet, si l'on considère les sensations comme indépendantes des objets qui en sont la marque, il est impossible de sortir de soi et de se prononcer sur toute existence autre que la sienne. Reste alors à postuler sous une forme très

[1] Hétérogénéité qu'il refuse dans le cas du problème de Molyneux, et ce dans les mêmes termes que Boullier qu'il suit sans doute ici (cf. chapitre suivant) - la lecture de *Essai sur l'âme des bêtes* a sans doute été à l'origine de son intérêt pour les *Dialogues* de Berkeley.

[2] Turgot, *Remarques critiques sur les* Réflexions philosophiques *de Maupertuis* sur l'origine des langues et la signification des mots [1750], *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 162. Cf. aussi p. 173-174 : «Maupertuis suppose partout que nous cherchons des mots pour nos perceptions. Au contraire, ce sont les *choses* que nous cherchons surtout à exprimer».

[3] *Ibid.*, p. 166-167.

traditionnelle[1], comme le fait Turgot, un substrat subsistant en soi et indépendant des sensations que nous prenons de certaines de ses qualités. Quel est-il ? La réponse que Turgot apporte à cette question est celle d'un homme de son siècle, prudente et vague à la fois : «C'est ce que nous ne pouvons savoir, sans connaître la nature des choses, dont, hélas ! nous ne connaissons que les rapports. Vouloir dire quelque chose de plus, c'est confondre les bornes de notre esprit et celles de la nature»[2]. Mais cet aveu d'impuissance est propédeutique et non définitif, toute la pensée de Turgot s'ordonnant autour des notions de progrès et de perfectibilité[3] des connaissances, ce qui laisse à penser que l'avenir pourra peut-être pallier les errements épistémologiques de son siècle et apporter, là où il ne voit qu'une conjecture fort probable, une certitude inébranlable.

Turgot a tendance à ne voir en Maupertuis que le disciple français de Berkeley, et à associer leurs deux doctrines sans en distinguer ni la portée différente, ni la finalité divergente. Les reproches qu'adresse Turgot à Berkeley sont multiples et portent tous la marque d'un homme qui tient pour chose assurée l'existence absolue du monde extérieur. À les observer de près, on remarque qu'ils reposent sur trois piliers - à savoir l'optique, la physique et la métaphysique - qui cherchent à édifier de manière stable l'existence réelle d'un monde autre que celui perçu par nos propres sensations. Alors que Berkeley avançait l'hypothèse d'une combinaison des sensations par l'être percevant, le moi ou l'esprit, Turgot veut que cette combinaison ait lieu du côté de l'objet, du moins en ce qui concerne ses qualités premières qui lui sont intrinsèques tout comme ses qualités secondes lui sont étrangères et ne dépendent que de nos propres perceptions. Le *substratum* des sensations est donc du côté de l'objet, non de l'esprit. C'est pourquoi un objet vu et touché en même temps est «cause commune de mes deux sensations»[4], ce qui implique une irréductibilité objective certaine. En effet, le double contact garantit la permanence dans l'être et la vraisemblance des perceptions. Alors que chez Descartes c'est le jugement qui «redresse» le bâton tordu dans l'eau, chez Turgot c'est un sens qui fonde la certitude des autres. Il peut certes tromper, mais l'union perceptive de plusieurs

[1] Turgot reprend en effet en faveur de l'existence des corps extérieurs l'argumentation cartésienne du Dieu vérace, la notion d'inclination naturelle et l'idée du sens commun.
[2] *Ibid.*, p. 168.
[3] Notion dont d'ailleurs Turgot est l'inventeur comme le rappelle Simone Goyard-Fabre, «L'optimisme juridique au XVIII[e] siècle : ses raisons, ses limites», *De Philosophia*, 13, 1, 1997, p. 59.
[4] *Première Lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, dans *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 186.

sens est gage de réalité objective. Toutefois Turgot n'en reste pas là, puisqu'il avance qu'un sens seul peut être source de certitude, du moins grâce au rapport entre théorie et pratique.

Cela est bien clair en optique pour Turgot. À supposer que par abstraction on parvienne à concevoir l'idée selon laquelle l'introduction dans le champ de la vision d'un verre convexe modifiera l'objet extérieur réel, on ne peut savoir à l'avance, sans expérimentation, s'il en ira bien ainsi. Expérience faite, la supposition réflexive se voit confirmée. «Or, quelle absurdité d'imaginer que des suppositions toutes chimériques puissent mener à des conclusions toutes vérifiées par l'expérience»[1]. L'expérience, ce maître mot des Lumières, confirme bel et bien la théorie, ce qui montre l'importance du sensible dans la quête du vrai et son rôle de garant de l'indépendance des corps à l'égard de la perception sensorielle. En bref, n'importe quel microscope réfute Berkeley puisque ce dernier, selon Turgot, n'admet comme existant que ce qui est perçu... Et c'est bien ce qu'écrit Turgot : «Mes rayons visuels, mon objet, mon œil, mon microscope, existent véritablement hors de moi : ces rayons visuels que je n'avais fait que supposer, qui, dans Berkeley, n'existent même pas, puisqu'ils ne sont point aperçus, sont donc le principe qui lie tout l'ordre de mes sensations»[2]. On voit que le grand principe berkeleyen déjà présent dans ses *Notes philosophiques* de jeunesse, et qui veut qu'exister soit être perçu (*percipi*) ou percevoir (*percipere*), est ici pris à la lettre. Un exemple tiré de l'article «Existence» le montre assez bien : «Mais, puisque Rome et Londres existent pour nous lorsque nous sommes à Paris, puisque nous jugeons leur être existant indépendamment de nos sensations et de notre propre *existence*, l'ordre de nos sensations qui se présentent à nous les unes hors des autres, et l'ordre des êtres placés dans l'espace à des distances réelles les unes des autres, forment donc deux ordres de choses, deux mondes séparés, dont un au moins (c'est l'ordre réel) est absolument indépendant de l'autre»[3]. Pour que le monde se maintienne dans l'être, il faut lui supposer une indépendance réelle à l'égard de nos sensations, sinon ce que nous voyons en face de nous disparaîtrait dès que nous tournerions la tête. L'optique suppose donc une ontologie substantialiste selon laquelle les phénomènes extérieurs sont posés de

[1] *Ibid.*, p. 187.
[2] *Deuxième Lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, dans *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 189.
[3] Art. «Existence», dans *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 532-533.

manière stable dans l'existence, et non un héraclitéisme perceptif où le monde n'est qu'évanescence perpétuelle.

En physique, l'existence des corps est tout aussi capitale car, sans elle, toute science de la nature «est anéantie»[1]. En effet, le monde serait insensé si nous étions à jamais enfermés dans notre moi, si les choses extérieures n'étaient que pur et simple rêve. Quelle serait la finalité d'une nature immatérielle ? Quel avantage pourrait tirer une divinité de l'existence non réelle de ce qui nous affecte ? Pourquoi nous faire hurler de douleur si le feu qui nous brûle est irréel ? Un Dieu sage et bon le permettrait-il ? Nous serions bel et bien confrontés à une incompréhensible et «insoutenable légèreté de l'être». «En un mot, nous dit Turgot parvenu à cette même conclusion, tout est expliqué en supposant l'existence des corps ; tout est obscur - et bizarre - en la niant»[2]. Mais supposition n'est pas raison et Berkeley attend encore d'être réfuté. Invoquer la bonté divine ne saurait suffire, même si parfois Turgot semble s'en contenter[3]. Reste donc à trouver un principe inébranlable, et c'est celui de causalité ou d'induction qui consiste à partir des effets pour remonter à leurs causes. «L'argumentation de Turgot repose sur un syllogisme que l'on pourrait résumer ainsi : il n'y a pas d'effets sans causes, or les sensations sont des effets, elles ont donc des causes»[4]. Mais cela suffit-il à prouver que ces causes sont bel et bien externes ? Un rêve n'est-il pas constitué également par un enchaînement d'idées ? Il faut donc poursuivre l'investigation, et Turgot le sait bien. Le raisonnement inductif ne peut à lui seul, on le comprend, démontrer l'existence d'un monde extérieur à nos sensations. Pour qu'il soit concluant, il convient d'adjoindre l'idée de répétition : «Pourquoi éprouve-t-on une série successive d'impressions semblables, quand on va plusieurs fois dans le même lieu ? La réponse est bien simple, c'est que les mêmes objets s'y retrouvent, et que ces objets étant les causes de nos impressions, les mêmes causes produisent nécessairement les mêmes effets sur notre sensibilité, qui reste aussi la même. Mais si nous nions l'existence des

---

[1] *Première Lettre*, p. 187.
[2] *Deuxième Lettre*, p. 190.
[3] «Combien de sensations désagréables surtout qui nous avertissent des dangers de notre corps, et qui ne seraient de la part de Dieu qu'un jeu cruel, si les corps n'existaient pas ! Voilà donc les objets extérieurs *démontrés* à nous existants» (*Deuxième Lettre*, p. 190).
[4] Jacques Wendel, *op. cit.*, p. 182.

objets extérieurs, il est impossible de saisir la raison de cette série d'impressions semblables»[1]. Voilà sans doute pourquoi Turgot prévoyait d'être l'auteur de l'article «Mémoire» dans l'*Encyclopédie*, car seule cette faculté, selon lui, permet d'attribuer l'être aux apparences sensibles qui affectent nos sens. Dès lors, le monde extérieur acquiert toute sa profondeur et sa richesse et le moi qui s'en croyait seul créateur devient une infime partie d'un tout qui existe objectivement. «Il est vrai que ce système est toujours lié avec nous, par la conscience de nos pensées présentes ; mais il n'en est pas moins vrai que nous n'en sommes pas parties essentielles, qu'il existait avant nous, qu'il existera encore après nous, et que, par conséquent, le rapport qu'il a avec nous n'est pas nécessaire pour qu'il existe, et l'est seulement pour que son *existence* nous soit connue»[2]. C'est donc distinguer ici un monde en soi d'un monde pour nous, des choses en soi de choses perçues. Seule cette distinction, non effectuée par Maupertuis et Berkeley selon Turgot[3], permet de comprendre comment des phénomènes non perçus existent bel et bien, et même à l'intérieur de notre propre corps. Quant à ceux qui ne seraient pas convaincus par l'argumentation, il reste à Turgot la raillerie : «Je conçois bien que j'ai besoin, si je mange, d'un estomac et de viscères pour digérer : mais si je ne mange pas, ou si je ne mange qu'*en idée*, si mon estomac, que je ne vois point, *n'est rien*, pourquoi celui qui ouvrira mon corps aurait-il cette idée d'un estomac aussi peu utile pour lui que pour moi ?»[4]. La physique repose sur des lois naturelles fondées en dernière instance sur des relations causales entre corps externes, qui peuvent être ou non perçues par nous. Berkeley réfuté, l'existence du monde physique prouvée, ses rapports de causalité établis, Turgot peut délaisser la physique pour la métaphysique.

La métaphysique a pour vocation première de nous procurer une explication plausible et globale de l'ordre du réel, là où la physique ne nous en propose qu'une vision limitée. Or, ce réel, au siècle des Philosophes, renvoie en premier lieu à l'univers sensible. La métaphysique des Lumières repose sur l'adage scolastique qui veut que *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*.

---

[1] A. Mastier, *Turgot, sa vie et sa doctrine*, Paris, Guillaumin et Durand, 1862, p. 188.
[2] Art. «Existence», p. 530.
[3] Cf. notre «Existence et temporalité au siècle des Lumières. Turgot lecteur de Maupertuis et Berkeley», *Carrefour*, 22, 2, 2000, p. 119-129.
[4] *Deuxième Lettre*, p. 189-190 ; cf. le même argument dans *Première Lettre*, p. 187.

Tout part des sens même si tout ne s'y réduit pas : Turgot n'est pas Condillac. Par la perception du monde extérieur, le moi se construit peu à peu par attention et réflexion sur les signes naturels sans pour autant être amené à sortir de lui-même. Tout le problème est de savoir comment l'esprit d'un homme peut être en contact avec celui d'autrui. Comment Berkeley peut-il donc expliquer la concordance entre les idées de différents hommes puisque chacun d'entre eux ne parle que de ce qu'il perçoit et que ce qu'il perçoit est irréductible à sa propre perception et ne saurait être identique à celle d'autrui ? Est-il dès lors possible de communier dans une perception identique des choses ? À quoi cela sert-il de rencontrer autrui si c'est pour ne jamais le comprendre intimement puisqu'il ne connaît que ses propres sensations, en rien semblables aux miennes ? Avec Malebranche - car pour les philosophes du siècle des Lumières Berkeley est «un malebranchiste de bonne foi» -, Berkeley nous dit que nous voyons toutes choses en Dieu. Mais cela ne résout pas le problème, bien au contraire : «d'où vient que je vois un objet assez grand et qu'un homme qui sera plus éloigné le verra plus petit ? Si la distance, l'objet, les rayons de lumière et mon œil n'existent point ; si l'ordre de nos idées, si la réalité des choses est dans l'ordre des idées de Dieu, pourquoi différents hommes voient-ils le même objet différemment, ou si ce n'est point le même objet qu'ils voient, quel est le lien commun de leurs sensations ? Je ne vois que la volonté arbitraire de Dieu»[1]. Il faudrait logiquement en conclure que du Malin Génie cartésien nous voilà conduit au Grand Farceur berkeleyen qui met en branle un nombre infini de séries causales pour nous faire croire à une réalité aussi chimérique que nos songes quotidiens. Bref, nous aurions affaire au Dieu d'Héraclite, à un enfant qui se joue de nous. Mais autrui va enfin permettre de «faire voir le ridicule du système»[2]. En effet, si ce sont les idées de Dieu qui causent celles que tous les hommes ont en eux, comment expliquer que notre idée d'une chose diffère de celle d'autrui ? C'est bien que leur référent externe est indépendant de nous et cela implique également que notre idée d'une chose nous est personnelle et qu'elle ne dépend que de nos perceptions. Il est ainsi impossible de voir les idées des choses en Dieu sinon nous verrions tous strictement les mêmes choses. Le sensualisme réfute définitivement la doctrine de la vision en Dieu. On comprend là encore pourquoi Turgot projetait d'écrire un article

[1] *Première Lettre*, p. 187.
[2] *Deuxième Lettre*, p. 193.

sur la notion d'«Identité personnelle». Le monde est un tissu d'indiscernables issus de la profusion infinie de la nature. Cela vaut bien évidemment aussi pour les hommes qui se distinguent tous entre eux : «Un arrangement heureux des fibres du cerveau, plus ou moins de force et de délicatesse dans les organes des sens et de la mémoire, un certain degré de vitesse dans le sang, voilà probablement, nous dit Turgot, la seule différence que la nature met entre les hommes»[1].

Le réel est un ensemble d'êtres en relation causale les uns avec les autres mais qui ne se réduisent pas simplement à leur phénoménalité. Ils possèdent une profondeur intrinsèque qui en fait des *substances*. C'est ce que Maupertuis et Berkeley, selon Turgot, n'ont pas compris qui confondent *une* substance et *la* substance. Une substance, pour Turgot, c'est une somme de flux de perceptions qui existe dans la réalité : ce peut être un esprit ou un être sensible. Un arbre, en tant qu'on le considère dans son intégralité, est une substance «car le mot de substance est un nom que les hommes ont donné à l'objet existant hors d'eux auquel se rapportent leurs différentes perceptions»[2]. La substance, au contraire, est un mot vague dont l'étymologie nous rappelle la provenance. C'est parce qu'on a pensé la substance comme un *substratum* qu'on a été amené à la distinguer de ses modes ou qualités secondes qui se distinguent par leur évanescence et leur rapport à un esprit percevant. Dans ce second sens, la substance c'est ce qui persiste à travers ses modifications. Mais quelle est-elle réellement ? «Les Cartésiens, voyant qu'on ne pouvait dépouiller les corps de l'étendue en ont conclu que c'était en cela que consistait la substance des corps. Mais, est-ce l'étendue qui est la substance, ou n'est-elle pas elle-même le résultat de plusieurs substances, comme le veulent les Leibniziens ? Et qu'est-ce qui fait que les *monades* sont substances ?»[3]. Nous n'en savons rien et là est la limite actuelle de nos connaissances. Le tort de Berkeley, aux yeux de Turgot, est donc d'avoir voulu outrepasser les bornes de l'esprit humain en croyant pouvoir rejeter définitivement la substance étendue parce qu'il ne pouvait la comprendre.

Sur ce point, Turgot est dans le vrai car le but de Berkeley a toujours été de nier la possibilité d'un quelconque *substratum* matériel. Mais cette négation n'entraîne pas pour autant celle du

[1] *Recherches sur les causes du progrès et de la décadence des sciences et des arts ou Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, dans *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 139.
[2] *Remarques critiques sur les* Réflexions philosophiques *de Maupertuis*, t. I, p. 167.
[3] *Ibid.*, p. 168.

monde sensible comme semble le croire un peu rapidement Turgot. En effet, la réfutation de l'immatérialisme par Turgot pèche sur deux points : elle manque de profondeur, ce qui veut tout simplement dire qu'elle n'est pas convaincante, et elle se trompe d'adversaire en réfutant une forme d'incorporalisme et non l'immatérialisme berkeleyen. L'on comprend mal d'ailleurs comment une telle réfutation ait pu être autant célébrée au siècle des Lumières, et de manière si outrancière. C'est ainsi que Condorcet, pour ne citer que lui, voit dans l'article «Existence» «un grand pas dans la connaissance la plus intime de l'esprit humain et presque le seul qu'on ait fait depuis Locke»[1]. Seuls les «biographes-hagiographes» (l'expression est de Morilhat) peuvent admettre qu'il s'agit vraiment là d'une pensée forte. Il est vrai, la tentative de réfutation est originale et en tout état de cause supérieure à celles de Diderot, d'Alembert et Voltaire. On dénote également chez Turgot une lecture attentive de la *Théorie de la vision* et des *Principes de la connaissance humaine* et on sait désormais, grâce au travail de Takumi Tsuda[2], que Turgot possédait dans sa bibliothèque un exemplaire des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Il n'empêche : Turgot intente bel et bien à Berkeley un faux procès. Il crée un Berkeley disciple de Descartes et Malebranche pour qui l'existence du monde sensible est problématique. Or, ce que Berkeley refuse ce n'est pas l'existence d'un monde sensible indépendant de nous mais indépendant de tout esprit, fût-ce celui de Dieu : «When I deny sensible things an existence out of the mind, I do not mean my mind in particular, but all minds. Now it is plain they have an existence exterior to my mind, since I find them by experience to be independent to it. There is therefore some other mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceving them : as likewise they did before my birth, and would do after my supposed annihilation. And as the same is true, with regard to all other finite created spirits ; it necessarily follows, there is an *omnipresent eternal Mind*, which knows and comprehends all things, and exhibits them to our view in such a manner, and according to such rules

[1] *Vie de Turgot*, p. 25. Cf. aussi Alfred Neymarck (*Turgot et ses doctrines*, Paris, Guillaumin, 1885, t. I, p. 38) ; Léon Say (*Turgot*, Paris, Hachette, «Les grands écrivains français», p. 36-37) et Claude-Joseph Gignoux qui reproduit sans vergogne le texte de Say dans son *Turgot*, Paris, Fayard, 1945, p. 33.

[2] Takumi Tsuda, *Catalogue des livres de la Bibliothèque de Turgot d'après le catalogue manuscrit conservé dans la Bibliothèque nationale, Paris*, Université Hitotsubashi, Institut d'Études Économiques, 1974, t. I, p. 54.

as he himself hath ordained, and are by us termed the *Laws of Nature*»[1]. Il n'y a absolument rien là de malebranchiste, bien au contraire. Il s'agit pas de voir en Dieu mais selon les lois de la nature que Dieu a décrétées telles. Si Turgot l'avait compris, il aurait peut-être pu alors apercevoir les nombreuses similitudes qui existent entre ses intuitions philosophiques et celles de Berkeley. Car tous deux refusent le voile des mots abstraits et la sophistication scolastique du langage, tous deux s'attachent également à distinguer les perceptions réelles des fictions de l'imagination ou du rêve et à faire du moi cette substance particulière qui éprouve douleur et plaisir. Mais ils se rejoignent encore dans leur valorisation de la notion de finalité en physique dans un siècle où le fatalisme l'emporte peu à peu. Cette évolution qui amène les philosophes des Lumières à délaisser le finalisme pour l'indéterminisme peut être symbolisée par l'opposition entre Condorcet et Turgot. Malgré le respect qu'il doit à son maître et ami, Condorcet n'hésitera pas à lui dire, alors que ce dernier évoque encore et toujours sur la finalité à l'œuvre dans la nature, cette phrase cruelle que Turgot ne lui pardonnera jamais : «Je n'aime pas que vous tombiez de la physique dans la mythologie»[2].

Là même où Berkeley et Turgot auraient pu s'entendre pour battre en brèche le matérialisme qui gangrène leur époque, l'incompréhension a malheureusement fait que le ministre n'a pas su comprendre l'évêque et qu'il a même pensé que sa métaphysique inductive le réfutait définitivement. Faire d'un allié potentiel un ennemi irréductible, c'est là l'erreur de Turgot ; ce sera aussi celle de Rousseau.

*2) Rousseau*

Pour Rousseau, la doctrine à combattre n'est pas prioritairement celle qui doute de l'existence des corps, mais celle qui remet en question les conditions de la pensée elle-même, à savoir le pyrrhonisme, auquel il s'oppose catégoriquement. En effet, à ses yeux, le scepticisme n'est qu'un dogmatisme issu d'esprits arrogants qui n'ont voulu, en le théorisant, que se distinguer du

[1] Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, dans *Works*, t. II, p. 230-231 (*Œuvres*, t. II, p. 108).
[2] Cité par Alfred Neymarck, *Turgot et ses doctrines*, t. II, p. 19.

commun[1] ; il n'est pas un acte de doute mais un acte de refus, le pyrrhonien n'étant qu'un individu «qui se fait un pitoyable mérite de ne rien croire»[2], et qui soutient contre vents et marées une telle position. D'où la célèbre expression de Rousseau : «je ne connois personne de si dogmatique que les sceptiques d'aujourd'hui»[3]. Un tel mot se comprend aisément pour qui connaît l'anthropologie rousseauiste. En effet, pour Rousseau, une attitude telle que celle prônée par les sceptiques, à savoir l'*époché*, n'a aucun fondement naturel. L'homme est être de croyance et non de doute : «Le doute sur les choses qu'il importe de connoître est un état trop violent pour l'esprit humain ; il n'y résiste pas longtems, il se décide malgré lui de maniére ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire»[4]. Dès lors, le scepticisme tout comme l'égoïsme sont des positions intenables. À moins que l'on accepte de prendre l'égoïsme au sérieux comme dogmatisme, et Berkeley comme adversaire.

C'est en 1750, année de la parution en langue française de la seconde édition des *Dialogues entre Hylas et Philonous*, que la figure de Berkeley émerge dans l'œuvre de Rousseau. Confondue avec celle des philosophes dogmatiques et sectaires, elle ne possède que peu de relief et Rousseau ne voit pas l'intérêt d'en fournir une critique[5]. Il s'agit simplement pour lui de regretter le fait que, étant publiés, de tels textes opposés au sens commun vont se maintenir dans l'être indéfiniment, la typographie permettant à ces écrits chimériques de perdurer. Même chose sept ans plus tard, dans les *Lettres morales*, où l'arrogance sectaire est de nouveau dénoncée : «Chaque secte est la seule qui ait trouvé la vérité. Chaque Livre contient exclusivement les preceptes de la sagesse, chaque auteur est le seul qui nous enseigne ce qui est bien. L'un nous prouve qu'il n'y a point de corps, un

---

[1] Voir à ce propos le texte explicite de la préface de *Narcisse*, où Rousseau montre que Pyrrhon, tout comme les atomistes et les cyniques, n'a professé sa doctrine que pour s'opposer au sens commun (cf. *Œuvres complètes*, t. II, p. 965). Voir également le texte de la *Nouvelle Héloïse*, V, 5, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 592 et *Émile*, IV, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 568. Toutes nos références aux textes de Rousseau renverront à l'édition en cinq volumes établie par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1959-1995.

[2] *Pensées d'un cœur droit*, LXV, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 1312 (nous n'entrerons pas ici dans le débat sur l'authenticité de ce texte).

[3] *Émile* (manuscrit Fabre), variante (b), dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1283.

[4] *Émile*, IV, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 567-568. Voir également *Lettre à Voltaire*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1070-1071.

[5] Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, seconde partie, dans *Œuvres complètes*, t. III, p. 27 : «Que contiennent les écrits des philosophes les plus connus ? Quelles sont les Leçons de ces amis de la sagesse ? À les entendre, ne les prendroit-on pas pour une troupe de charlatans criant, chacun de son côté sur une place publique ; Venez-à-moi, c'est moi seul qui ne trompe point ? L'un prétend qu'il n'y a point de corps et que tout est en représentation [Berkeley]. L'autre [La Mettrie], qu'il n'y a d'autre substance que la matiere ni d'autre Dieu que le monde...».

autre qu'il n'y a point d'ames, un autre que l'ame n'a nul rapport au corps, un autre que l'homme est une bête, un autre que Dieu est un miroir. Il n'y a point de maxime si absurde que quelque auteur de réputation n'ait avancée ; point d'axiome si évident qui n'ait été combatu par quelqu'un d'eux ; tout est bien pourvu qu'on dise autrement que les autres et l'on trouve toujours des raisons pour soutenir ce qui est nouveau préférablement à ce qui est vrai»[1]. Ce qui exaspère Rousseau au plus haut point, c'est que la philosophie, reine des sciences, perde toute utilité et se contente d'être un pur jeu intellectuel, nocif en lui-même puisqu'il divise entre eux ceux qui le pratiquent et ne procure absolument aucun avantage concret[2]. Par là Rousseau retrouve la critique développée par les premiers lecteurs de Berkeley qui voyaient dans l'immatérialisme un goût pour la nouveauté et non pour la vérité.

Un réel changement dans l'attitude rousseauiste à l'égard de Berkeley intervient en 1761, dans la *Nouvelle Héloïse*. L'adversaire est là reconnu dans ses capacités argumentatives mais la réfutation proposée paraît bien mince. La *simplicité* tient lieu de raison démonstrative, et Rousseau semble bien proche d'utiliser ici le pari pascalien : «L'Evêque de Cloyne a démontré que sans rien changer aux apparences, la matière et les corps pourroient ne pas exister ; est-ce assés pour affirmer qu'ils n'existent pas ? En tout ceci la seule apparence coûte plus que la réalité ; je m'en tiens à ce qui est plus simple»[3]. Rousseau choisit donc de postuler l'existence de la matière parce qu'elle rend compte, par la causalité, des sensations et que cela paraît plus simple à concevoir qu'un système occasionnaliste ou égoïste dans lequel les choses extérieures n'auraient pas d'action causale. Dans l'*Émile*, paru l'année suivante, un affinement est perceptible : désormais nulle distinction entre réalité et apparence n'est requise pour rejeter l'égoïsme. Il suffit de s'interroger sur le statut perceptif à l'œuvre chez tout être humain. Nous sommes affectés sans le vouloir, nous ne pouvons ni produire ni anéantir nos sensations, ce qui signifie que nous n'en sommes pas maîtres. Il existe donc quelque chose hors de nous ; qu'importe s'il ne s'agit que d'apparences ne renvoyant à aucun substrat ou de substrat dont nous ne percevons que les apparences. Allons même plus loin : si ces

[1] *Lettres morales* (lettre 2), dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1089.
[2] Voir à ce propos ce que dit Alexis Philonenko dans *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, Le traité du mal*, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1984, vol. I, p. 102-103.
[3] *Nouvelle Héloïse*, VI, 7, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 684.

apparences ne sont que des idées, comme le veut Berkeley, elles n'en sont pas moins différentes de nous. Et Rousseau de conclure : «Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matiére, et toutes les portions de matiére que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi. Leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chiméres»[1]. Parce que le perçu diffère du percevant - ce sur quoi Berkeley aurait été d'accord -, la présence du monde se révèle à nous dans sa plénitude, que cette dernière soit faite de phénomènes ou de substances.

Soit, mais cela suffit-il si l'on s'en tient simplement au sensualisme ? Non, bien sûr, et Rousseau le sait bien. Si le sensualisme est premier - «J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la premiére vérité qui me frape, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer»[2] -, il ne peut être le tout de l'expérience, sinon il nous serait impossible de transcender le phénoménal et nous en serions réduits à l'explication de la statue animée proposé par Condillac, explication encore acceptée en 1756[3] mais que Rousseau récuse désormais. Seule la postulation de la conscience, et d'une conscience percevante qui diffère de ce qu'elle perçoit, permet d'échapper à l'égoïsme et à sa conséquence solipsiste. Au contraire, les philosophes matérialistes et sensualistes, qui ne distinguent pas la conscience de ses perceptions puisqu'ils la font émerger de ces dernières et l'y réduisent, sont à jamais enfermés dans le paralogisme berkeleyen. C'est ce que Rousseau évite en postulant l'existence d'un sentiment interne garant de notre liberté et de notre indépendance, comme il l'explique à M. de Franquières en 1769 : «Tandis que toute la philosophie moderne rejette les esprits, tout d'un coup l'Evêque Berkley s'élève et soutient qu'il n'y a point de corps. Comment est-on venu à bout de répondre à ce terrible logicien ? Otez le sentiment intérieur, et je défie tous les

---

[1] *Émile*, IV, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 571. Sur l'utilisation du terme «matérialiste» par Rousseau emprunté de Berkeley, voir Jean Deprun, «Sur quelques sources d'*Émile*, du *Contrat social* et des *Rêveries*», dans J. Varloot (dir.), *Du Baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de Jeanne Carriat*, Limoges, Rougerie, 1986, p. 188-192 et «Deux emplois du mot *matérialiste* : Christian Wolff et Jean-Jacques Rousseau», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 11-15.

[2] Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 570. Sur le sentiment de l'existence chez Rousseau voir Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1973 ; John S. Spink, «Les avatars du 'sentiment de l'existence' de Locke à Rousseau», *Dix-huitième siècle*, 10, 1978, p. 269-298 et Roland Mortier, «À propos du sentiment de l'existence chez Diderot et Rousseau», *Diderot Studies VI*, Genève, Droz, 1964, p. 183-195.

[3] Cf. à ce propos la note fort éclairante de Pierre-Maurice Masson, *La* Profession de foi du vicaire savoyard *de Jean-Jacques Rousseau*, Paris-Fribourg, Hachette, 1914, p. 73-75.

philosophes modernes de prouver à Berkley qu'il y a des corps»[1]. Rousseau a bien perçu le danger du cartésianisme, et plus notablement celui du malebranchisme (Malebranche ne dit-il pas dans le sixième éclaircissement à la *Recherche de la vérité* que sans la Révélation l'existence des corps extérieurs est douteuse ?), qui, en séparant ontologiquement et de manière radicale la *res extensa* de la *res cogitans*, obligent à choisir entre deux formes de monisme : un spiritualisme où la seule réalité est d'ordre intellectuel et un matérialisme où l'esprit se réduit au cerveau. Ce en quoi il s'oppose à Diderot, comme l'a bien vu Henri Gouhier, et rejoint malgré tout Descartes : «Dans la *Profession de foi* comme dans *De l'interprétation de la nature*, le mécanisme cartésien est une condition du spiritualisme : en discréditant le premier Diderot visait le second ; c'est en justifiant le second que Rousseau invoque le premier»[2]. Ainsi, fidèle en cela à Descartes, Rousseau sauve la connaissance vraie par le recours à la conscience, et donc au dualisme, sans pour autant s'interroger comme son illustre prédécesseur sur la possibilité d'un Malin Génie cherchant à nous tromper, Malin Génie qu'il ne peut concevoir puisqu'il s'agit pour lui, comme pour les hommes des Lumières, de refuser les hypothèses métaphysiques du siècle précédent vues comme délirantes.

Bref, Rousseau semble refuser à la fois le scepticisme et l'égoïsme. Pourtant, la *Profession de foi du vicaire savoyard* est, selon les mots de Ezequiel de Olaso, «le témoignage d'une crise pyrrhonienne à laquelle le Vicaire veut échapper par le biais du scepticisme académique»[3]. La méthode du Vicaire a en effet tout de la thématique sceptique, et plus justement de celle adoptée par la Nouvelle Académie : elle exalte le pouvoir destructeur de la raison, fustige la vanité des philosophies, utilise le doute, oppose les sectes entre elles, etc. De plus, le Vicaire préfère substituer la vraisemblance à la vérité et accepter dès lors que son spiritualisme ne paraisse supérieur à la théorie matérialiste que parce qu'il semble plus vraisemblable. Enfin, il reconnaît des bornes naturelles à l'esprit humain qu'on ne saurait franchir par le libre usage de notre raison, et convient avec la majorité des penseurs de son siècle que les choses en soi ne nous sont pas accessibles. «Si

---

[1] *Lettre à M. de Franquières*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1139.

[2] Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 76-77. Sur le rapport Descartes-Rousseau, voir notamment tout le chapitre II («Ce que le Vicaire doit à Descartes», p. 49-83)

[3] Ezequiel de Olaso, «Los dos escepticismos del vicario saboyano», *Manuscrito*, 3, 1980, p. 12 (traduction nôtre). Réédité par la suite en anglais dans R. A. Watson et J. E. Forde (eds.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 43-57.

la réalité du monde extérieur nous reste cachée, cela importe peu, puisque la vérité désormais s'annonce à nous comme une intériorité. Aussi bien semble-t-il (...) que Jean-Jacques désire expressément que la réalité extérieure et matérielle demeure protégée par le voile. Puisque le monde de la 'chose en soi' est inaccessible, toute recherche qui ne revient pas à l'évidence intérieure est vaine ou néfaste. *Vana curiositas*»[1].

Reste donc la liberté intérieure, cette profession de foi, proche de Kant d'ailleurs, qui veut que nous soyons des êtres moraux libres dans un monde créé par un Dieu transcendant, profession qui n'a de valeur que pour ceux qui s'y reconnaissent, c'est-à-dire, au plan épistémologique, aucune... Rousseau est bien, comme le dit justement Ezequiel de Olaso, «le premier métaphysicien qui prend conscience du fait que ses thèses intègrent des antinomies insolubles pour la raison théorique»[2]. Ainsi donc, Rousseau n'échappe pas au scepticisme : il compose avec et n'hésite pas à s'en servir, même s'il en refuse les conclusions les plus extrêmes et le dogmatisme possible au nom de l'existence de ce sentiment intérieur qu'une grande partie des *philosophes* récuse et que les penseurs chrétiens contemporains utiliseront également pour contrer la position égoïste.

*3) Condillac*

En 1749, dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot avait ordonné à Condillac de séparer sa philosophie de celle de Berkeley - conseil repris l'année suivante par l'abbé Raynal[3] -, et de montrer en quoi son sensualisme ne pouvait être réductible à une forme d'égoïsme : «On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous. Il est exposé avec autant de franchise que de clarté dans trois dialogues du docteur Berkeley, évêque de Cloyne : il faudrait inviter l'auteur de l'Essai sur nos connaissances, à examiner cet ouvrage. Il y trouverait

[1] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, NRF-Gallimard, 1971, p. 96.
[2] Ezequiel de Olazo, *art. cit.*, p. 22 (traduction nôtre).
[3] Cf. notre «L'abbé Raynal, Author of an Unnoticed Review of Berkeley's *Dialogues*», *Berkeley Newsletter*, 15, 1997-1998, p. 14-18.

matière à des observations utiles, agréables, fines, et telles en un mot qu'il les sait faire. L'idéalisme mérite bien de lui être dénoncé ; et cette hypothèse a de quoi le piquer moins encore par sa singularité, que par la difficulté de la réfuter dans ses principes ; car ce sont précisément les mêmes que ceux de Berkeley. Selon l'un et l'autre, et selon la raison, les termes essence, matière, substance, suppôt, etc. ne portent guère par eux-mêmes de lumières dans notre esprit ; d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes, et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or, c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley et le fondement de tout son système»[1].

À la lecture de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, on ne peut que donner raison à Diderot. En effet, Condillac ne semble guère s'être soucié dans ce premier ouvrage de dire si les sensations renvoient ou non à une réalité corporelle indépendante de l'esprit mais, tout comme Newton avait fait découler le monde physique d'un principe simple (l'attraction), il prétend seulement faire découler le monde psychique d'un principe tout aussi simple, la sensation, et pousser par là à son terme la philosophie de Locke[2]. D'où des expressions à consonance immatérialiste, qui justifient le cri d'alarme lancé par Diderot, comme la phrase introductive de l'*Essai*, que Diderot cite, ou encore le passage suivant : «Toutes nos premières idées ont été particulières ; c'étoient certaines sensations de lumière, de couleur, etc., ou certaines opérations de

---

[1] Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 44-45.

[2] J. F. Logan, «Condillac et les Lumières», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 212 : «Locke avait déjà fait observer que sensation et réflexion sont les sources jumelées des connaissances humaines. Condillac élimine la réflexion, en tant que faculté innée, et ne retient que la sensation - l'expérience sensuelle - en tant que source des idées». Cf. aussi J. Mosconi, «Analyse et genèse : regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle», *Cahiers pour l'analyse*, 4, 1966, p. 47-82 et R. Lefèvre, «Condillac, maître du langage», *Revue internationale de philosophie*, 82, 1967, p. 393-406. Sur la philosophie de Condillac, voir R. Lenoir, *Condillac*, Paris, Alcan, 1924 ; G. Le Roy, *La psychologie de Condillac*, Paris, Boivin, 1937 ; Jean Sgard (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982 ; N. Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Slatkine, 1986 ; G. Paganini, «Signes, imagination, mémoire. De la psychologie de Wolff à l'*Essai* de Condillac», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49, 1986, p. 583-602 et, du même, «Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 165-178, ainsi que le numéro consacré récemment par la *Revue de métaphysique et de morale* à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. À noter également quelques intuitions intéressantes de Jacques Derrida (*L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, «La philosophie en effet», 1990), et le rapprochement stimulant entre sensualisme et cognitivisme proposé par Sylvain Auroux («Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme», *Dix-huitième siècle*, p. 153-163) qui compare la statue animée de Condillac à une machine de Turing.

l'ame. Or toutes ces idées présentent une vraie réalité, puisqu'elles ne sont proprement que notre être différemment modifié ; car nous ne saurions rien apercevoir en nous que nous ne le regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être de telle ou telle façon, c'est-à-dire, sentant, voyant, etc. : telles sont toutes nos idées dans leur origine»[1]. Néanmoins, d'autres passages semblent indiquer que l'inquiétude de Diderot est sans fondement, mais, comme ils ne sont pas thématisés, le sentiment que le sensualisme condillacien se réduit à une forme d'égoïsme persiste néanmoins.

Entre 1746, date de publication de l'*Essai*, et 1754, date de la première édition du *Traité des sensations*, Condillac va être peu à peu amené à modifier sa position à partir des critiques de lecteurs (tel Diderot) ou de correspondants. Ainsi, Gabriel Cramer ne semble pas se satisfaire de la position adoptée par Condillac et force ce dernier à remettre en question son attachement trop fidèle à la philosophie lockienne. C'est pourquoi, dans sa lettre du 14 octobre 1749, Condillac va se décider à rompre avec la distinction entre qualités secondes et premières exposée dans le chapitre VIII du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain* et dont il avait repris l'analyse dans son *Essai*[2]. Or, à partir de ses propres principes, une telle rupture était inévitable. En réduisant les idées à n'être que le fruit de l'activité sensible, Condillac ne pouvait prétendre aller au-delà de la sensation et parler des qualités premières des choses, de leur essence. C'est ce qu'il est obligé de concéder à Cramer, s'éloignant ainsi de son maître : «Je ne vois pas ce que Locke a gagné à distinguer les qualités premières et les qualités secondes, et je ne sais s'il ne suppose pas gratuitement que nous avons une idée exacte des premières. Nous connoissons l'étendue par le toucher et par la vue, mais nous ne la connoissons que par là, et l'esprit ne peut en donner de définition»[3]. Cela étant, la sortie de soi semble évidente pour Condillac, et deux sens, le toucher et la vue, en sont garants. C'est là retrouver une thèse de l'*Essai*, avec laquelle rompra le *Traité des sensations* qui ne verra plus que dans le toucher seul la garantie d'une existence indépendante des choses, thèse qui avait forcé Condillac à

[1] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, 5, § 6 dans G. Le Roy (éd.), *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, t. I, p. 50.
[2] Voir notamment, à ce propos, Part. I, sect. I, chap. I, §1 et 8 et Part. I, sect. I, chap. II, § 12.
[3] Lettre du 14 octobre 1749, dans G. Le Roy (éd.), *Condillac. Lettres inédites à Gabriel Cramer*, Paris, Presses Universitaires de France, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1953, p. 60-61.

répondre positivement à la question de Molyneux, rompant par là avec Locke et Berkeley[1]. Si l'étendue nous est connue, elle ne peut l'être que médiatement, par le truchement des organes sensoriels. Cette connaissance sera donc incomplète, non parce que la chose est inconnaissable en soi, mais parce que nos sens ne nous permettent pas de prendre un point de vue objectif sur elle : «Ce n'est pas parce que nous connoissons les qualités sensibles des êtres, que leur essence nous est inconnue ; mais c'est parce que nous *n*'en connoissons *que* les qualités sensibles. Car ce n'est pas l'idée que nous avons d'une chose qui empêche d'en connoître la nature, c'est la privation d'une idée qui nous manque»[2]. Concernant l'étendue, Condillac refuse d'en faire l'essence des corps et veut seulement y voir la première qualité que nous connaissons d'eux, car toutes les autres qualités corporelles qui nous affectent, les fameuses qualités secondes, la supposent[3]. En effet, dire des corps qu'ils sont étendus et impénétrables n'est pas en donner la substance - il nous est toujours permis de demander pourquoi les corps sont doués de ces deux qualités, question qui laisse entendre que leur essence véritable est au-delà, car elle seule rendrait ce questionnement inutile - mais seulement fournir ce qui est, *pour nous*, leur essence. Par là, Condillac rompt avec le cartésianisme de son correspondant qui pense que l'entendement peut atteindre seul l'essence même de l'étendue. Or, lui répond Condillac dans une lettre que l'on peut dater vraisemblablement du 22 septembre 1750, l'épistémologie sensualiste ne peut aller aussi loin. En effet, s'il nous est possible, par le biais de l'imagination travaillant sur les données du tact, de concevoir l'étendue comme impénétrable et solide, cette déduction n'est faite qu'à partir des sensations tactiles qui

---

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, 6, § 6-16, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 55-59. Pour Condillac, les sens nous font sentir immédiatement les choses comme nous les sentons et la vue peut à elle seule nous faire juger des distances. Ce pourquoi non seulement il répond positivement à la question posée par Molyneux, mais refuse-t-il les conclusions que Berkeley et Voltaire avaient tirées de l'opération effectuée par Cheselden. Cela étant, dès la lettre à Cramer du 22 septembre [1750 ?], Condillac va reconnaître que Mlle Ferrand l'a amené à modifier sa pensée sur ce point, et le *Traité des sensations* montrera comment.

[2] Lettre du 14 octobre 1749, *op. cit.*, p. 62-63.

[3] L'expression définitive de la pensée de Condillac à ce sujet se trouve dans le *Cours d'étude* (cf. *Art de raisonner*, Part. I, chap. III) où Condillac effectue une distinction entre «la propriété première d'une chose», qui est son «essence véritable», et «les propriétés secondaires» de cette chose, ou «essence seconde». Ainsi écrit-il : «si je vous demande encore pourquoi le corps est étendu, et pourquoi l'âme sent, plus vous y réfléchirez et plus vous verrez que vous n'avez rien à répondre. Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances. Cependant vous considérez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps, supposent l'étendue, et que toutes celles que vous apercevez dans l'âme, supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps, et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'âme». Cf., à ce sujet, toujours dans le *Cours d'étude*, l'*Art de penser*, Part. I, chap. XI, et le *Dictionnaire des synonymes*, à l'entrée «Essence».

détectent dans les corps extérieurs un amas de parties coexistantes et contiguës. Mais cette idée de l'étendue reste l'œuvre de l'imagination, non de l'entendement, et ne nous permet donc pas de connaître l'étendue en tant que substance : «On ne fait que considérer la même propriété tantôt par les sens, tantôt par l'imagination ; et puisque l'imagination se moule sur les idées des sens, on ne connoit pas mieux l'essence du corps quand on imagine que quand on touche»[1].

Cela étant, Condillac voit bien que seule l'association du tact et de la vue permet de répondre à l'avertissement de Diderot en donnant à l'imagination la possibilité de concevoir que l'étendue puisse exister indépendamment des sensations que nous prenons des choses. On comprend alors que Condillac, dans une lettre à Maupertuis, refuse le phénoménisme de ce dernier. Pour Maupertuis, les philosophes ont fait de l'étendue la substance des choses parce que tous les êtres perçus sont étendus. Or, demande Maupertuis, ne pourrait-on pas faire de la verdeur l'essence des êtres si toutes choses mondaines étaient vertes, ou de la rondeur si elles étaient toutes rondes ? Condillac s'attache, dans sa réponse, à refuser de faire de l'étendue une qualité identique aux autres, à partir de son association vue-toucher qui suppose l'existence d'un substrat sur lequel inhérent les différentes qualités que nos sens perçoivent : «Je ne sais si on pourroit vous accorder que dans le cas où tous les objets seroient ronds, la rondeur pût être prise pour une substance ; car elle ne seroit partie uniforme que pour l'œil ; l'étendue au contraire le seroit pour l'œil et pour le tact. Vous ne pourriez pas par des abstractions dépouiller l'arbre de l'étendue et de la figure et lui conserver la rondeur, car la rondeur ne peut pas ne pas être étendue»[2].

C'est pour répondre à Berkeley que le *Traité des sensations* va prendre en charge le fardeau de la preuve de l'existence des corps extérieurs, Condillac reconnaissant qu'il ne connaît «point de Philosophe qui ait résolu ce problème»[3]. Partant de principes similaires à ceux de Berkeley, à savoir la postulation de l'adéquation entre données des sens et modes de la pensée, Condillac va chercher à montrer, à travers la mise en place d'une fiction théorique, celle de la statue animée, comment l'aperception de sensations propres peut néanmoins permettre une sortie de soi. Si tout processus

[1] Lettre du 22 septembre [1750 ?], dans *Condillac. Lettres inédites à Gabriel Cramer*, p. 74.
[2] Condillac, Lettre du 25 juin 1752, dans A. Le Sueur, *Maupertuis et ses correspondants*, Montreuil-sur-Mer, 1896 ; réed. Genève, Slatkine, 1971, p. 393.
[3] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 329.

psychique n'est que transformation de sensations, comment expliquer la présence des choses hors de la pensée, comment échapper à l'idéalisme ? C'est le deuxième livre du *Traité* qui va résoudre l'aporie solipsiste en focalisant son attention sur un sens en particulier, celui du toucher. Le tact a deux pouvoirs particuliers, celui du double contact et celui de percevoir des obstacles[1], et en cela il diffère des autres sens car il permet de prendre en compte l'extériorité. En effet, une saveur perçue renseigne plus sur le sujet que sur l'objet, et un homme sain trouve son mets préféré immangeable quand il est malade. Rien de tel avec le toucher : malade ou non, les obstacles n'en demeurent pas moins pour celui qui se déplace, et ils garantissent l'existence des objets indépendamment de notre perception et de celle de notre propre corps qui doit les prendre en compte dans son évaluation du mouvement et du déplacement. Soit, mais donner la préséance au toucher, n'est-ce pas remettre en cause le sensualisme foncier de Condillac qui suppose une égalité du sentir, chaque sens ne jouant qu'un rôle, celui de transmettre des informations, et ne pouvant transcender cette seule fonction ? Le troisième livre du *Traité* traite de cette question, et cherche à minimiser la supériorité que le tact vient de se voir attribuer en insistant sur l'indispensable complémentarité sensorielle. Si «le toucher apprend aux autres sens à juger des choses extérieures»[2], ceux-ci renversent l'ordre établi et apprennent à leur tour au toucher d'autres qualités des corps que celle fournie par le tact. À partir de là, Condillac «conçoit sans peine que toutes les sensations puissent devenir révélatrices du réel ; il retrouve même l'unité qui appartient à l'esprit»[3], d'un esprit qui se sert de ses cinq sens pour percevoir au mieux le monde dans toute sa richesse. Peut-on aller au-delà ? Condillac ne le pense pas, qui rejoint ici la prudence de Turgot évoquée précédemment. Les sens se bornent à nous donner les qualités des choses, non leur nature. Car si le toucher nous garantit leur existence, il ne saurait nous permettre d'atteindre leur essence. Les connaissances abstraites sont certes possibles, l'homme étant un être doué de la faculté d'associer ses idées, de les combiner et de les généraliser, mais cette abstraction est de son fait et ne renvoie à rien de réel. Cependant, il ne s'agit pas là de

[1] Dans la première édition du *Traité*, celle de 1754, Condillac ne mentionnait que la sensation de double contact. Or, parce que cette sensation est constituée d'impressions en elles-mêmes inétendues, elle ne peut suffire à prouver l'existence d'objets étendus. Au contraire, la sensation d'obstacle, qui implique deux choses étendues mutuellement exclusives, est plus à même d'expliquer le jugement d'extériorité.

[2] *Traité des sensations*, titre de la troisième partie, dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, t. I, p. 275.

[3] George Le Roy, introduction aux *Œuvres philosophiques de Condillac*, t. I, p. XIX.

tomber dans un scepticisme radical, mais simplement de poser des bornes à la raison, tout en concédant que les progrès de la raison pourront permettre de faire reculer les limites de l'esprit humain. Contre les pyrrhoniens qui pensent que l'on ne peut rien savoir, Condillac répond qu'il «eût sans doute été plus sage de dire : on ne peut rien savoir avec les anciennes méthodes ; mais ne seroit-il pas possible de s'en faire une meilleure ? Et n'est-ce pas ce qu'il faudroit chercher ?»[1].

Partant d'une position idéaliste, Condillac est parvenu au réalisme. Sa solution peut paraître ingénieuse et Condillac peut sans doute se flatter d'avoir suivi le conseil de Diderot et d'avoir distingué sa philosophie de celle de Berkeley. Mais c'est qu'il ne sait pas que ses principes sont les mêmes, que la mise en valeur du tact se trouvait déjà dans la *Nouvelle théorie de la vision* de Berkeley, dont Voltaire a vulgarisé les conclusions en 1738 dans les *Éléments de la philosophie de Newton*. Condillac ne sait pas aussi que sa critique des idées abstraites développée dans l'*Essai* est très proche de celle des *Principes* de Berkeley, et ne s'en distingue que par l'exposition qui en est faite. S'il ne le sait pas, c'est parce qu'il n'a pas lu Berkeley. En effet, ne sachant pas l'anglais[2], il ne pouvait avoir connaissance des *Principes* et n'a connu la *Théorie de la vision*, pourtant traduite en français à la suite de l'*Alciphron*, que par l'exposé qu'en a fait Voltaire. Bref, nous pensons, comme le faisait déjà Merian[3] au XVIIIe siècle, que Condillac n'a connu Berkeley que de seconde main, et que la réfutation qu'il en propose vise plus l'égoïsme que l'immatérialisme.

*4) Diderot*

Chez Diderot, contrairement à Rousseau, on ne saurait trouver de condamnation du scepticisme. Mais c'est que Diderot, dès les *Pensées philosophiques* de 1747, a dissocié le *scepticisme* du *pyrrhonisme*. Le «vrai sceptique» doute en cherchant la vérité ; à l'inverse, le pyrrhonien pousse jusqu'à l'absurde ce point de départ nécessaire, se complaît dans les paradoxes,

---

[1] *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, t. II, p. 75.

[2] Il en fait lui-même l'aveu dans l'*Essai*, Part. II, sect. I, chap. XV, § 155, note.

[3] Merian, *Sixième Mémoire sur le problème de Molyneux*, dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, Berlin, 1777, p. 361 : «si j'ose dire librement ma pensée, je croirois plutôt que ni l'un [Condillac] ni l'autre [Diderot] de ces philosophes n'ont lu l'ouvrage du Docteur, quoi qu'il ait paru dès l'année 1709. & qu'il ait été traduit en françois (...) On diroit qu'ils ignorent jusqu'au titre de cet ouvrage : Mr l'Abbé de Condillac se méprend sur le nom même de l'auteur, qu'il écrit *Barclai* au lieu de *Berkeley*. Ils ne le citent jamais, & ne rapportent sa doctrine que d'après des morceaux que Voltaire a insérés dans sa *Philosophie de Newton*».

et glisse vers le solipsisme. Alors que le sceptique fait du doute une méthode, le pyrrhonien en fait un dogme, et c'est au nom même du scepticisme que Diderot s'opposera à l'immatérialisme, car il y discerne l'aboutissement ultime du pyrrhonisme. Cela s'explique aisément par le fait que Diderot voit en Berkeley un partisan de l'égoïsme dont la philosophie s'inspire de celle de Monime de Syracuse[1], et qu'il ne semble pas l'avoir lu sérieusement, à supposer qu'il l'ait lu, doute que partageait déjà, outre Merian, Boullier[2].

Comment Diderot en est-il venu à s'intéresser à l'immatérialisme ? Le nom de Berkeley est présent dans son œuvre dès début 1747 puisqu'il figure expressément dans la *Promenade du sceptique*, mais le poids de l'œuvre se fait également sentir par le fait qu'un personnage se dénomme *Alciphron* et qu'un égoïste se permette d'intervenir dans les débats philosophiques. Reste à dater cette influence. Pour Jacques Chouillet, «Diderot est venu à Berkeley par Condillac»[3] et il n'aurait pris connaissance de l'idéalisme que par le sensualisme de ce dernier. Même idée chez Jean Deprun[4], qui rappelle néanmoins aussi une lecture possible de Saint-Hyacinthe, ou chez Ursula Winter[5]. Nous voudrions ici renverser la filiation sans néanmoins nier toute l'importance de la lecture de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* paru en 1746. Si la majorité des commentateurs estiment que Condillac précède Berkeley dans l'histoire de la formation intellectuelle de Diderot, c'est parce qu'ils s'accordent sur une date pour la traduction par Jean-Paul de Gua de Malves des *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, à savoir 1750. Or, nous l'avons vu, la première édition en langue française date de 1744, et, cette existence admise, comment

---

[1] Cf. l'article «Cynique» de l'*Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1754, t. IV, p. 598 : «*Monime* de Syracuse (...) prétendoit que *nous étions trompés sans cesse par des simulacres* ; système dont Malbranche n'est pas éloigné, & que Berkeley a suivi».

[2] Boullier, *Pièces philosophiques et littéraires*, 1759, p. 162 : «Notre écrivain est bien mal instruit de l'opinion du fameux docteur Berkeley sur les idées, puisqu'il la confond avec l'extravagance de ces idéalistes, lesquels, sous prétexte qu'ils n'ont conscience que de leur propre existence, et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose».

[3] Jacques Chouillet, «Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot», *Dix-huitième siècle*, 1, 1969, p. 209.

[4] Jean Deprun, «Diderot devant l'idéalisme», *Revue internationale de philosophie*, 38, 148-149, 1984, p. 67-78.

[5] Ursula Winter, *Der Materialismus bei Diderot*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1972, p. 260 : «Er weist als erster darauf hin, dass Berkeley von denselben Prinzipien ausgeht wie Condillac, dass sich im Idealismus ein Aspekt des Empirismus bzw. Sensualismus verabsolutiert habe, und sucht Condillac zu einer Widerlegung dieses Systems anzuregen».

concevoir que Diderot, qui connaissait Gua de Malves dès 1745 ou 1746[1], n'ait pas eu vent de cette édition ? De plus, le projet confié à Gua de Malves à cette date par les libraires parisiens, projet que Diderot et d'Alembert reprendront seuls à leur compte et qui donnera naissance à l'*Encyclopédie*, avait pour but la traduction de la *Cyclopaedia* de Chambers dont plusieurs articles explicitaient la pensée de Berkeley[2]. Dès lors, il faut plutôt penser que c'est Berkeley qui a mené Diderot théoriquement à Condillac, et non l'inverse, et que l'immatérialisme était sans nul doute un sujet de conversation évoqué à l'hôtel du *Panier fleuri*. Sinon, comment expliquer, sans une possible connaissance de Berkeley à cette date, la lecture immatérialiste que Diderot fait de la phrase introductive de l'*Essai* de Condillac qui annonce que : «Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons», proposition qu'il attribuera jusqu'à la fin de sa vie alternativement à Condillac et à Berkeley ?

Venons-en maintenant en détail à la lecture diderotienne de Berkeley. Le nom de l'évêque de Cloyne apparaît donc en 1747, dans le Discours préliminaire de la *Promenade du sceptique*, à une époque où Diderot s'interroge sur les positions théoriques et pratiques pyrrhoniennes. Sa liberté de penser est mentionnée à l'égal de celle des Bayle, Montaigne, Voltaire, Woolston, Swift ou Montesquieu - le souvenir de la condamnation de l'*Alciphron* est ici évident. Mais la position solipsiste ou égoïste est aussi mise en avant dans ce même texte quand surgit dans l'allée des marronniers un «champion singulier» qui «soutient qu'il est seul au monde». Les partisans de cette opinion «admettent l'existence d'un seul être ; mais cet être pensant, c'est eux-mêmes : comme tout ce qui se passe en nous n'est qu'impression, ils nient qu'il y ait autre chose qu'eux et ces impressions ; ainsi ils sont tout à la fois l'amant et la maîtresse, le père et l'enfant, le lit de fleurs et celui qui le foule»[3]. Et Diderot s'en tient à une boutade. Le ton est bien différent deux ans plus tard,

---

[1] Cf. Arthur M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, Paris, Laffont Ramsay, «Bouquins», 1985, p. 65-68.

[2] Notamment les articles «Abstraction», «Body», «External» et «Matter» parus dans la *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of the Arts & Sciences* à Londres en 1728.

[3] Diderot, *Promenade du sceptique*, dans *O. C.*, t. I, 1969, p. 358 (tome II, p. 118). Nous citerons l'édition Lewinter (14 tomes parus de 1969-1972) et entre parenthèses, quand elle est disponible, l'édition critique des *Œuvres complètes*, toujours en cours de publication, dirigée par H. Dieckmann, J. Proust, J. Fabre et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975-, 36 vol. prévus.

dans la *Lettre sur les aveugles* quand il s'agit pour Diderot de définir l'*idéalisme*, cette doctrine dont les sectateurs «n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose», et dont Berkeley en a exposé avec «franchise et clarté» les principes. Philosophes aussi aveugles sur le plan théorique que Saunderson l'est dans la réalité, car ils n'ont pas besoin des corps extérieurs pour en définir toutes les propriétés ; mais philosophes dangereux car leur système absurde, «à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre»[1]. Et Diderot d'engager Condillac à le faire, nous l'avons vu, sur la base d'une similitude entre ses principes et ceux de Berkeley. Il est sûr que le *Traité des sensations* de ce dernier ne sera pas, pour Diderot, une réponse efficace à l'immatérialisme puisqu'il continuera à en souligner par la suite toute la portée.

Fondant sa philosophie sur l'axiome scolastique qui énonce que *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, Diderot rencontre les mêmes difficultés que Condillac. Mais, pour lui, le seul moyen de répondre définitivement à l'immatérialisme suppose une objectivité pure, ce que Condillac n'a pas vu : «Il faudroit pour le confondre, que je puisse sortir de la nature, l'en tirer, et raisonner de quelque point hors de lui & de moi, ce qui est impossible»[2]. Parce qu'il est réduit aux sensations, le matérialisme diderotien partage avec l'immatérialisme ses principes méthodologiques. En outre, Diderot décèle dans cette forme d'idéalisme une hypothèse tout aussi osée que celle de son propre matérialisme[3], ce qui peut alors expliquer la fascination qu'il éprouve à l'égard de la pensée de Berkeley, même s'il reconnaît ne pas en partager les conséquences. Témoin ce *Projet d'un traité* qui date sans nul doute de la fin de sa vie où, dans la partie «Les sciences», on peut lire : «La métaphysique. Berkeley»[4]. Il apparaît que, pour Diderot, une métaphysique qui n'aurait pas mis en question ses fondements à travers une confrontation critique avec Berkeley ne vaudrait pas une heure de peine. C'est ce que Diderot tente de faire comprendre à Hemsterhuis en 1773-1774,

[1] Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, dans *O. C.*, t. II, 1969, p. 192 (t. IV, p. 44)
[2] Diderot, art. «Pyrrhonienne *ou* Sceptique», Paris, Briasson, 1765, t. XIII, p. 614, col. a.
[3] À propos du matérialisme de Diderot, cf. Y. Belaval, «Sur le matérialisme de Diderot», *Europäische Aufklärung*, Munich, W. Fink Verlag, 1967 ; É. de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981 ; H. Lefebvre, *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'Arche, 1983 ; T. Kaitaro, *Diderot's Holism*, Frankfurt Main, Peter Lang, 1997 et J.-C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1998.
[4] Diderot, *O. C.*, t. XIII, 1972, p. 902.

quand il annote une copie de sa *Lettre sur l'homme et ses rapports*, commentaires dont le penseur hollandais ne tiendra aucun compte dans ses ouvrages suivants[1]. Là où Hemsterhuis, un peu vite, conclut de la sensation d'un objet à son existence réelle hors du sujet, Diderot note : «Voilà ce que Berkeley ne vous passerait jamais. Je suis moins difficile que lui, quoique je ne sache aucune solide réponse à son sophisme contre l'existence de quoi que ce soit hors de nous. L'esprit humain en est humilié, mais il n'en est ni persuadé ni convaincu»[2]. Cet ajout marginal de Diderot témoigne à la fois de la proximité des positions matérialiste et idéaliste, et de leur éloignement. Cette rupture s'explique par le fait que l'existence des choses extérieures vue comme explication causale des sensations qui nous affectent ne pose pas problème pour Diderot, qui suppose, au sein même de la nature, la manifestation de lois générales permettant d'expliquer la relation existant entre les choses perçues et les idées que nous en avons : «C'est l'expérience seule qui nous apprend à comparer les sensations avec ce qui les occasionne ; (...) les sensations n'ayânt rien qui ressemble essentiellement aux objets, c'est à l'expérience de nous instruire des analogies qui semblent être de pure institution»[3].

Et cette note manuscrite a aussi le mérite de montrer clairement la position de Diderot face à l'immatérialisme : acceptation théorique d'une doctrine considérée comme irréfutable ; condamnation pratique des effets qui pourraient s'ensuivre. C'est pourquoi Diderot écrit à Vialley en juillet 1766 qu'on n'a pas encore bien répondu à Berkeley, mais sans lui confier pour autant que

---

[1] Nous avons en effet parcouru les œuvres d'Hemsterhuis sans succès. S'inspirant de Spinoza, *Sophyle ou de la Philosophie* (Paris, s. n., 1778) fait reposer l'existence des choses extérieures sur une correspondance entre les rapports entre idées et les rapports entre choses. Dès lors, l'immatérialisme ne saurait être un problème même si nulle mention de Berkeley n'est faite : «prenons pour une vérité inébranlable, qu'une chose hors de nous, qui nous paroît visible, a tout ce qu'il faut pour être visible, & pour nous le paroître ; & qu'une chose hors de nous, qui nous paroît sonore, a tout ce qu'il faut pour être sonore & nous le paroître ; & que, même, si nous avions les organes vicieux, cela ne feroit rien à la chose, puisque nous venons de prouver géométriquement la vérité de l'analogie qu'il y a entre les choses & les idées, & que les rapports qu'il y a entre les idées sont exactement les mêmes que ceux qu'il y a entre les choses» (p. 38-39).

[2] François Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, texte établi, présenté et annoté par Georges May, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 10. Plus loin, Diderot condamne le recours au sens commun que Hemsterhuis, en cela disciple de Buffier, propose. Là où, pour Hemsterhuis, «la sensation de plusieurs êtres de notre espece acheve de nous convaincre de l'existence des choses hors de nous», Diderot note : «Berkeley ne serait point embarrassé de cette réponse» (p. 54). En effet, si l'existence du monde extérieur ne peut être prouvée, ce doute englobe tous les éléments de l'univers dont les autres membres de notre espèce qui ne sauraient donc être des témoins sûrs confirmant avec justesse nos sensations.

[3] Diderot, *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui voient*, cité par Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, trad. J. Bertrand, Genève, Slatkine, 1967, p. 281.

cela lui paraît impossible[1]. En décembre de la même année, toujours à travers sa correspondance, mais avec Falconet cette fois, il découvre toute la force du matérialisme à partir de l'immatérialisme même. Si nous ne sortons jamais de nous-mêmes, si tout se passe en nous, alors «nous sommes l'univers entier. Vrai ou faux, j'aime ce système qui m'identifie avec tout ce qui m'est cher»[2]. Et cette hypothèse apparaît de nouveau trois ans plus tard dans ce chef-d'œuvre philosophique qu'est *Le Rêve de d'Alembert*, toujours en rapport avec celle de Berkeley. Faisant de l'homme un être doué de sensibilité et de mémoire, matériel de part en part, Diderot affirme à un d'Alembert imaginaire que ce qui donne à son système toute sa force c'est qu'il «est sujet à la même difficulté insurmontable que Berkeley a proposée contre l'existence des corps»[3], à savoir l'impossibilité de trouver une position objective,ce qui le rend également irréfutable.

Diderot a dès lors compris que matérialisme et idéalisme sont deux positions métaphysiques indémontrables découlant d'un même principe, le sensualisme - d'où l'expression d'Éric-Emmanuel Schmitt : «Diderot et Berkeley, deux frères ennemis nés d'un même père»[4] -, sur lesquelles peuvent se greffer des systèmes vraisemblables mais non certains. Le bel ordre des raisons cartésien est rompu, car l'hypothèse a remplacé l'évidence au fondement de la chaîne des découvertes. Matérialisme et immatérialisme se rejoignent néanmoins sur un point : il est strictement impossible de prouver l'existence des corps extérieurs. Comme l'écrit encore Diderot deux ans avant sa mort, dans la deuxième édition de son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, «Berkeley attend encore une réponse»[5]. Quelle réponse, si elle ne peut être théorique ? La seule opposition réelle à l'idéalisme est pratique, c'est celle qui consiste à considérer cette position comme la solution du pauvre, vrai sophisme paresseux qui dénie à l'action toute validité. Diderot croit qu'un pyrrhonien ne peut être conséquent et c'est là, pour lui, le talon d'Achille de sa doctrine. Comme Diogène répondait à Zénon qui niait l'existence du mouvement par la marche, Diderot

---

[1] Diderot, *Lettre à Vialley de juillet 1766*, dans *Correspondance*, t. VI, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 231-232.
[2] Diderot, *Lettre à Falconet du 29 décembre 1766*, dans *Correspondance*, t. VI, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 376.
[3] Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, dans *O. C.*, t. VIII, 1971, p. 71 (t. XVII, p. 108).
[4] Éric-Emmanuel Schmitt, «La question du sensualisme», *Revue philosophique*, 3, 1984, p. 381.
[5] Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dans *O. C.*, t. XIII, p. 501 (t. XXV, p. 291).

répond à Berkeley par l'action : «l'homme un & vrai n'a point deux philosophies, l'une de cabinet & l'autre de société ; il n'établit point dans la spéculation des principes qu'il sera forcé d'oublier dans la pratique»[1]. Par là il rejoint une intuition de jeunesse, exprimée dans les notes de sa traduction de l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* de Shaftesbury : «À quoi bon me prescrire des règles de conduite, dira peut-être un pyrrhonien, si je ne suis pas sûr de la *succession de mon existence* ? Cependant, on agit, on se pourvoit, comme si rien n'était plus vrai : le pyrrhonien même laisse ces subtilités à la porte de l'école, et suit le train commun»[2]. Mais ce pyrrhonien doit être distingué du sceptique qui reconnaît les limites de toute spéculation et dont la pratique assume ces limites. Dans une certaine tradition sceptique, qu'un Montaigne, par exemple, nomme *pyrrhonisme*, cette séparation de la théorie et de la pratique est même envisagée positivement, en tant que base pour la recherche de l'ataraxie, et non seulement négativement, comme conséquence néfaste des excès du savoir théorique[3]. Diderot partage cette vue dans l'article «Pyrrhonienne» de l'*Encyclopédie* où il vante l'ignorance humaine, en tant qu'elle ne se réduit pas à une incertitude dogmatique. Car c'est cette forme de scepticisme que Diderot combat, qui consiste à limiter les prétentions du savoir dans les domaines où celui-ci ne peut plus statuer ; et c'est en ce sens que Diderot dit qu'il n'écoutera plus l'homme qui nie l'existence des corps, et qu'il ne cherchera pas à détruire chez cet homme des opinions qui ne sont pas vraiment les siennes. L'adversaire ici n'est pas le vrai sceptique, ou le pyrrhonien de Montaigne, mais l'égoïste, le solipsiste, devenu fou à force de spéculations oiseuses, et que l'on ne peut pourtant pas réfuter par l'argumentation : «Que dirai-je à celui qui prétendant que, quoi qu'il voye, quoi qu'il touche, qu'il entende, qu'il apperçoive, ce n'est pourtant jamais que sa sensation qu'il apperçoit : qu'il pourroit avoir été organisé de maniere que tout se passât en lui, comme il s'y passe, sans qu'il y ait rien au-dehors, & que peut-être il est le seul être qui soit ? Je sentiroi tout-à-coup l'absurdité & la profondeur de ce paradoxe ; & je me garderai bien de perdre mon tems à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas, & à qui je n'ai rien à opposer de

[1] Diderot, art. «Pyrrhonienne *ou* Sceptique», Paris, Briasson, 1764, t. XIII, p. 614, col. a.
[2] Diderot, *Œuvres complètes*, t. I, édition Azémat-Tourneux, Paris, Garnier, 1875, note 1 de la page 119. Diderot reprend là une réfutation exposée par Arnauld et Nicole dans le premier discours de la *Logique de Port-Royal* (Paris, Flammarion, «Champs», 1970, p. 38-39).
[3] Sur Montaigne et Diderot, voir l'article de Éliane Martin Haag, «Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1997, p. 365-383.

plus clair que ce qu'il nie»[1]. Le type même de l'adversaire ainsi défini, c'est Louis de Beausobre, auteur d'un *Pyrrhonisme du sage*, qui défend les positions que Diderot condamne. Dans cet ouvrage paru en 1754 et réédité l'année suivante sous un titre différent, Beausobre remet en question le sensualisme en dénonçant les acquis de la perception sensible[2], et le matérialisme en prêchant l'idéalisme[3], sans pour autant se décider en faveur d'un système[4], faisant du doute le siège théorique de l'homme sage : « Nous ne sçaurions donc nous flater de connoître quelque chose avec certitude. Il faut se contenter d'entrevoir confusément au travers d'un rideau, & de conjecturer ce qui pourroit bien y être caché. Les conjectures prennent la place de la vérité ; & au défaut du certain, nous jouissons du probable : c'est une foible lumiére, mais une plus grande nous éblouiroit»[5].

L'article «Doute», qui a sûrement Diderot pour auteur[6], a pour but explicite de remettre en question cette forme de pyrrhonisme. Douter, c'est ne pas pouvoir trancher ; or, rares sont les matières où il n'est pas possible d'opter en faveur d'une opinion. Ce qui implique que le pyrrhonisme ne peut être une doctrine conséquente. «Heureusement pour les Pyrrhoniens, l'instinct supplée avec usure à ce qui leur manque du côté de la conviction, ou plutôt il corrige l'extravagance de leur doute»[7]. Mais un pyrrhonien ne pourrait-il pas répliquer que la probabilité lui suffit pour se déterminer et que, s'il ne connaît pas l'essence des choses, les apparences sont un gage suffisant

---

[1] Diderot, art. «Pyrrhonienne», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XIII, p. 614.

[2] Louis de Beausobre, *Le pirrhonisme du sage*, Berlin, 1754, p. 12-13 : «Je voulois un jour démontrer l'existence des corps : je commençois par chercher à m'en faire une idée claire ; je raisonnois sur des principes qui me paraissoient évidens ; ils me conduisirent bientôt à nier tout ce que mes sens me garantissoient».

[3] *Ibid.*, p. 22-23 : «Si des faits, que tous nos sens nous garantissent, tel que celui de l'Existence des corps, ne sçauroient être démontrés, & souffrent encore tant de difficultés ; quel cas ferons-nous de ces idées Métaphysiques, que l'on regarde comme les principes de toutes nos connoissances ? Je ne vois pas ce que l'on peut répliquer de triomphant à un idéaliste, qui nous assure que le monde sensible n'est qu'une suite d'idées rapides & momentanées, qu'un Etre supérieur met dans nos esprits, sans qu'il y ait rien au dehors de réel, & de different de l'ame qui a des représentations. Car (...) si le but que Dieu s'est proposé dans la création, est le bonheur des créatures raisonnables, les corps sont inutiles ; si les idées qui naissent dans leur esprit, pour peu qu'elles y demeurent, suffisent pour les rendre heureuses ou malheureuses, à quoi bon ces corps, qui ne contribuent en rien à la fin que Dieu s'est proposée ? Pourquoi se servir de moyens superflus ? Pourquoi y aurait-il du physique, s'il n'entre point en ligne de compte ? La réalité du monde sensible est donc inutile ; & si l'on admet une Divinité sage, je conclus que le monde sensible n'existe point».

[4] *Ibid.*, p. 23 : «Pourrions-nous démontrer plus facilement l'erreur des Egoistes, & des Matérialistes ? Il y a sans doute de la folie à s'imaginer qu'on est le seul être existant, & l'on humilie peut-être l'homme, en donnant à la matière la force de penser ; mais je ne puis démontrer qu'une folie, & qu'une idée humiliante soient des erreurs».

[5] *Ibid.*, p. 103.

[6] L'attribution de cet article à Diderot n'est pas formellement établie. Sur ces problèmes d'attribution, cf. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1995.

[7] Art. «Doute», *Encyclopédie*, 1755, t. V, p. 89.

pour agir ? C'est ainsi que Huet semblait, à l'avance, répondre aux critiques de Diderot : «Lors qu'il s'agit de conduire sa vie, de s'acquitter de ses devoirs, nous cessons d'être Philosophes, d'être contrarians, douteux, incertains ; nous devenons idiots, simples, credules ; nous appellons les choses par leurs noms ; nous reprenons nos mœurs & nôtre Esprit ; nous conformons nos mœurs aux mœurs des autres hommes, à leurs coûtumes, à leurs loix. Moi qui doutois tantôt si j'étois, s'il y avoit d'autres hommes, je bannis maintenant toutes ces pensées ; & comme étant assuré que je suis, & que les autres hommes sont, je mange, je bois, je marche, je vais voir mes Amis, je les salue, je les entretiens, j'affirme, je nie, j'assure que cela est vrai, que cela est faux. Car, comme dit Ciceron, *il y a grande difference entre la subtilité avec laquelle on recherche la Vérité dans la dispute ; & celle avec laquelle on ajuste son discours à l'opinion commune*»[1]. Diderot pousse alors le sceptique dans ses derniers retranchements. Suivre l'opinion commune, comme Huet le recommande, c'est affirmer un principe, et donc rompre avec le scepticisme. «Sceptiques dans leur façon de penser, comment peuvent-ils être dogmatiques dans leur maniere d'agir ? Ce seul point qu'ils accordent, est un écueil où viennent se briser toutes leurs vaines subtilités»[2]. Si la pratique ruine la théorie sceptique, c'est à la fois parce qu'elle force le pyrrhonien à renoncer à son doute quand il lui faut agir, mais aussi parce qu'elle suppose une forme d'évidence, l'action ne pouvant être sans délibération ni théorisation. Cette réfutation, qui vaut contre le pyrrhonisme, vaut également contre Berkeley qui n'est, aux yeux de Diderot, que l'un des sectateurs modernes de cette philosophie absurde parce qu'intenable et qui n'a comme conséquence que de ruiner le lien social.

*5) D'Alembert et les encyclopédistes*

a - D'Alembert

D'Alembert est peut-être le philosophe des Lumières chez qui la lecture de Berkeley a eu l'influence la plus marquante et la plus durable, déterminant sa pensée à pencher dans le sens d'un scepticisme épistémologique affirmé[3]. Cette influence se sent très tôt, dès le *Discours préliminaire*

[1] Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, p. 242-243.
[2] Art. «Doute», p. 89.
[3] Cette tendance au scepticisme a bien été mise en évidence par Paolo Casini, «D'Alembert, l'économie des principes et la 'métaphysique des sciences'», dans M. Emery et P. Monzani (éd.), *Jean d'Alembert, savant et philosophe :*

de l'*Encyclopédie*, et elle n'aura de cesse de prendre de l'ampleur malgré son souci de transcender le scepticisme par un rationalisme phénoméniste que Giorgio Tonelli s'est attaché à décrire avec précision[1]. Dès les premières pages du *Discours préliminaire*, d'Alembert trace le défi épistémologique que l'aventure encyclopédique se doit de relever. Parce que l'*Encyclopédie* est aussi un *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il faut dresser le plan des connaissances humaines et s'interroger sur leur élaboration par l'esprit. Ces connaissances, et d'Alembert ne déroge pas ici au sacro-saint empirisme lockien, sont ou directes (elles nous sont transmises par les sens), ou réfléchies (elles résultent d'une combinaison d'idées simples), et indiquent le pouvoir de nos sensations comme principe de toutes nos connaissances. La sensibilité est donc à même de nous renseigner sur notre existence réflexive - «je sens, donc je suis» dira Rousseau dans l'*Émile* -, sur celle de notre corps et sur celle des objets extérieurs. En effet, cette existence se manifestant sans notre consentement (elle ne dépend pas de notre volonté), et étant également multiple et liée dans son mode propre d'être, détermine en nous «un penchant insurmontable à assurer l'existence des objets auxquels nous rapportons ces sensations, & qui nous paroissent en être la cause ; penchant que bien des philosophes ont regardé comme l'ouvrage d'un Etre supérieur[2] & comme l'argument le plus convaincant de l'existence de ces objets»[3]. *Penchant insurmontable*, ou, quelques lignes plus loin, *espèce d'instinct plus sûr que la raison même*, voilà comment d'Alembert caractérise notre connaissance des corps extérieurs, en restant bien proche de l'analyse de Hume sur ce point[4]. Mais ces deux expressions dissimulent mal son embarras et la concession qu'il se sent obligé de faire aux sceptiques en avouant qu'il n'existe aucun rapport logique entre une sensation et l'objet qui l'occasionne, la raison étant ici impuissante à dégager un

---

*portrait à plusieurs voix*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1989, p. 135-149.

[1] Tonelli, «The Philosophy of d'Alembert. A Sceptic beyond Scepticism», *Kant-Studien*, 67, 3, 1976, p. 353-371.

[2] Sur la question de l'existence de Dieu chez d'Alembert, voir Véronique Le Ru, *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, «Mathesis», 1994, deuxième partie, chapitre premier, p. 131-138.

[3] D'Alembert, *Discours préliminaire*, dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1751, t. I, p. 16. À remarquer que ce passage réjouira l'auteur de la recension du *Discours préliminaire* faite en octobre 1751 pour le compte du *Journal des savants*, t. CLIX, p. 219 : «Il n'y a qu'une espèce d'instinct, plus sûr que la raison même, qui nous puisse obliger de rapporter la sensation à l'objet extérieur, et ce rapport est regardé par bien des philosophes comme l'ouvrage d'un être supérieur. Ces philosophes ont raison. Pourquoi M. d'Alembert ne le dit-il pas ouvertement».

[4] Cf. Hume, *Traité de la nature humaine*, 4ème partie, sections 1 et 2 du livre I, trad. G. Leroy, Paris, Aubier, 1973, t. I, p. 298-299.

passage possible de l'une à l'autre. Et d'Alembert d'ajouter que si les corps n'existaient réellement pas, nous n'en serions pas moins persuadés de leur existence par ce penchant ou instinct naturel, ce qui l'amène à conclure «que nos sensations ont en effet hors de nous la cause que nous leur supposons, puisque l'effet qui peut résulter de l'existence réelle de cette cause ne sauroit différer en aucune manière de celui que nous éprouvons»[1], causalité réelle que l'argument du consentement universel renforce[2]. D'Alembert se voit donc obligé de postuler cette existence qui, seule, peut donner une assise à l'ensemble des connaissances et, pour ce faire, il s'appuie ici sur la deuxième règle des *Principia mathematica* de Newton, plus connue sous le nom de règle de simplicité, qui dit que «les effets du même genre doivent toujours être attribués, autant qu'il est possible, à la même cause»[3]. Ainsi, c'est pour une simple raison de vraisemblance que l'existence des corps est ici affirmée. En effet, pour d'Alembert, toute déduction qui se fonde sur des faits ou des vérités établies doit être préférée à tout autre type d'hypothèse, même le plus ingénieux. Or, rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations. On peut donc dire que l'existence du monde extérieur est la déduction la plus probable. C'est pourquoi, «dans l'hypothèse où il y a des corps extérieurs occasionnant nos sensations, celles-ci se produisant de la même manière qu'elles se produisent effectivement,cette hypothèse paraît rendre compte de ce qui a lieu. Elle n'est donc pas à exclure, et au nom du principe de raison, elle est même à privilégier»[4]. Seulement, l'existence du monde extérieur n'a que la valeur d'une haute probabilité, non d'une certitude démonstrative. De plus, cet argument ressemble fort à une simple pétition de principe. En effet, selon d'Alembert, que les objets existent ou non, notre instinct naturel à leur égard serait identique - ce qui prêche en faveur de leur existence. Mais c'est supposer ici ce qui est en question, à savoir que cet instinct resterait identique dans les deux cas de l'expérience de pensée que tente d'Alembert. Or, rien n'est moins sûr. Dès lors, la règle de simplicité newtonienne ne peut légitimement s'appliquer ici, et l'existence

---

[1] D'Alembert, *Discours préliminaire*, p. 16-17.

[2] *Ibid.*, p. 18 : «C'est aux philosophes à juger si cette communication réciproque, jointe à la ressemblance que nous apercevons entre nos sensations et celles de nos semblables, ne contribue pas beaucoup à fortifier ce penchant invincible que nous avons à supposer l'existence de tous les objets qui nous frappent».

[3] Newton, *Principes de la philosophie naturelle*, trad. Marquise du Châtelet, Paris, Lambert, Desaint & Saillant, 1759, t. II, p. 2.

[4] Véronique Le Ru, «Les *Éléments de philosophie* de d'Alembert», *Dioti*, 4, 1998, p. 81.

du monde extérieur reste tout aussi hypothétique qu'auparavant.

D'Alembert retrouve le même problème dans le quatrième tome de l'*Encyclopédie*, à l'article «Corps». S'il ne fait d'abord que suivre l'article «Body» de la *Cyclopaedia* de Chambers en rappelant la position tranchée de Clarke en faveur de l'existence des corps extérieurs, il s'éloigne de son modèle pour retrouver ses propres préoccupations. Ce qui inquiète d'Alembert, c'est le fait que, à supposer que les corps existent bel et bien et que nos idées nous en fournissent une représentation adéquate, il n'en resteraient pas moins inconnaissables. La raison en est simple. Connaître, c'est appréhender une chose par les sens ou la conceptualiser par l'entendement. Or, la connaissance sensible peut sans doute nous informer sur l'existence des choses extérieures mais non sur le fait que les choses soient similaires à ce que nous en percevons. Reste la raison, qui butte sur la question de l'existence des corps qu'elle ne saurait résoudre par ses propres armes. Nous sommes donc au rouet, et les matérialistes tout autant que les idéalistes, puisqu'ils «nient qu'il puisse y avoir aucune connexion entr'elle [la raison] & nos idées»[1]. Dans les deux camps, en effet, on s'accorde à reconnaître que nous pouvons avoir des idées sans être affectés sensoriellement (les cas du rêve et du délire le démontrent amplement). Dès lors, on peut légitimement en conclure que l'existence d'un monde extérieur n'est pas nécessaire à la production de nos idées. De plus, Dieu nous ayant donné en partage la liberté du jugement, il est de notre responsabilité de refuser de croire en l'existence de corps qui paraissent inutiles dans le processus d'acquisition des connaissances. Ce n'est bien sûr pas ce que pense d'Alembert, mais ce qu'il tire de sa lecture des *Principes de la connaissance humaine* auquel Chambers l'a conduit et dont il fournit une traduction de plusieurs passages aux lecteurs de langue française de l'*Encyclopédie*. Qu'opposer aux «raisons du docteur Berckley»[2], si gênantes qu'elles forcent parfois d'Alembert à ne plus suivre Chambers quand ce dernier les évoque[3] ? Rien de plus que les formules du *Discours préliminaire* : nous avons un penchant naturel à croire en l'existence des corps, et ce penchant est peut-être un cadeau divin. Cela suffit-il ? D'Alembert lui-même semble en douter, et de mentionner à nouveau Berkeley, mais dans

[1] D'Alembert, art. «Corps», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, t. IV, 1754, p. 261.
[2] *Ibid.*, p. 262.
[3] Ce point a notamment été mis en évidence par Martine Groult, *D'Alembert et la mécanique de la vérité dans l'*Encyclopédie, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 142 et 207.

le texte des *Dialogues entre Hylas et Philonous* cette fois, ce qui rend compte d'une nouvelle rupture avec Chambers qui citait seulement des passages des *Principes*. Pour d'Alembert, le grand principe berkeleyen des *Dialogues* repose sur un dualisme strict qui fausse le vrai sens de l'immatérialisme et tend à le faire passer pour un pur occasionnalisme : «Notre ame étant spirituelle, & les idées que nous nous formons des objets, n'ayant rien de commun ni d'analogue avec ces objets mêmes, il s'ensuit que ces idées ne peuvent être produites par ces objets. L'objet d'une idée ne peut être qu'une autre idée, & ne sauroit être une chose matérielle ; ainsi l'objet de l'idée que nous avons des *corps*, c'est l'idée même que Dieu a des *corps* : idée qui ne ressemble en rien aux *corps*, & ne sauroit leur ressembler»[1]. De là l'accusation de malebranchisme qui suit, et la réduction de la pensée de l'évêque de Cloyne à la vision en Dieu du Père de l'Oratoire. De là aussi le refus de prendre au sérieux les distinctions apportées par Berkeley dans les *Dialogues* qui faisaient le point sur la question d'une possible influence de l'occasionnalisme sur sa pensée. Et puis, comment prendre l'immatérialisme au sérieux quand cette théorie sape elle-même ses fondements en proposant à la fois de nier l'existence des corps et de reconnaître comme véridique le texte de la Genèse ? «Berckley se tire de cette difficulté avec bien de la peine & beaucoup de succès, & voilà le fruit de toute sa spéculation métaphysique ; c'est de contredire ou d'ébranler les vérités fondamentales. Il est fort étrange que des gens qui avoient tant d'esprit, en ayent abusé à ce point ; car comment peut-on mettre sérieusement en question s'il y a des *corps* ? Les sensations que nous en éprouvons ont autant de force que si ces *corps* existoient réellement : donc les corps existent, car *eorumdem effectuum eædem sunt causæ*»[2].

Soit, admettons leur existence, mais quelle est leur essence[3], comment agissent-ils et comment notre esprit peut-il avoir des idées qui leur correspondent ? D'Alembert est là forcé d'admettre qu'il n'a pas de réponse définitive à ces trois questions et que seule l'expérience et le

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Voir l'article «Matière», également rédigé par d'Alembert, où il critique la réduction cartésienne de celle-ci à l'étendue. On peut y lire : «Mais qu'elle en est l'essence [de la matière], ou quel est le sujet où les propriétés résident ? C'est ce qui est encore à trouver» (D'Alembert, art. «Matière», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, t. X, 1765, p. 189). Même type de réponse dans l'article «Dureté», t. V, 1765, p. 172 : «Quelle est donc la cause de la *dureté* ? nous ferons à cette question la même réponse qu'à plusieurs autres : on n'en sait rien». Voir également l'article «Démonstration», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1754, t. IV, p. 822-823.

temps permettront peut-être d'en venir à bout. En effet, d'Alembert pense que les propriétés des corps nous deviendront peu à peu accessibles si l'on se tient au programme qui veut que «le premier objet réel de la physique *expérimentale* soit les propriétés générales des corps»[1]. C'est pourquoi il vaut mieux parler, en ce qui concerne d'Alembert, de limites et non de bornes posées à l'esprit humain, et comprendre que «le savoir absolu qui épouserait et actualiserait l'intelligibilité intégrale du réel, est une fiction positive qui rend la raison courageuse»[2]. Cette conception d'une science perfectible, dont Musschenbroek est sans nul doute l'inspirateur, ne vaut, et d'Alembert en est conscient, que pour les philosophes qui acceptent de reconnaître l'existence d'un monde extérieur, ce qui est son cas, et c'est là le parti du bon sens. Il le rappelle dans l'article «Egoïstes», où il énonce l'irréfutabilité théorique de ceux qui refusent de voir dans l'existence du monde extérieur une trivialité,à savoir les partisans du solipsisme : «L'Égoïsme est le Pyrrhonisme poussé aussi loin qu'il peut aller. Berkley, parmi les modernes, a fait tous ses efforts pour l'établir. Les *égoïstes* sont en même tems les plus extravagans des Philosophes, & les plus difficiles à convaincre ; car comment prouver l'existence des objets, si ce n'est par nos sensations ? & comment employer cette preuve contre ceux qui croyent que nos sensations ne supposent point nécessairement qu'il y ait quelque chose hors de nous ? Par quel moyen les fera-t-on passer de l'existence de la sensation à celle de l'objet ?»[3].

Ce sont les *Éléments de philosophie* de 1759 qui vont tenter d'apporter une solution définitive à ce problème. Conçu comme une refonte totale du projet encyclopédique, l'ouvrage, qui a pour finalité d'unifier l'épistémologie dalembertienne et de toucher un plus large public, dévoile l'implicite de sa pensée. Obsédé par la question de l'unité du savoir et de la chaîne des êtres[4], d'Alembert fait de «la grande question de l'existence des corps»[5] une priorité de sa métaphysique ; il subdivise cette question en trois problèmes différents et pourtant complémentaires : 1) comment

---

[1] D'Alembert, art. «Expérimental», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1756, t. VI, p. 300. Voir également l'article «Physique», du même d'Alembert, dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XII, p. 539-540.
[2] La distinction entre bornes et limites a été judicieusement mise en place par Véronique Le Ru, *art. cit.*, p. 74.
[3] D'Alembert, art. «Égoïstes», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1755, t. V, p. 431, col. b.
[4] Cf. François de Gandt, «D'Alembert et la chaîne des êtres», *Revue de synthèse*, 4, 1-2, 1994, p. 39-53.
[5] D'Alembert, *Éléments de philosophie*, chap. VI, dans *Œuvres complètes de d'Alembert*, Paris, Belin, 1821, t. I, p. 181.

passer des sensations aux objets ? ; 2) peut-on donner une preuve démonstrative de ce passage ? ; 3) comment passer des sensations aux idées des corps et de l'étendue ?

Le premier problème est d'ordre factuel, la connaissance des corps extérieurs étant acquise par tous les hommes dès l'enfance, et d'Alembert le résout aisément en invoquant l'expérience qui, par le toucher, nous permet de faire la différence entre ce qui est nôtre et les corps extérieurs. Mais l'expérience ne donne en rien une preuve démonstrative en faveur de l'existence des objets. Et d'Alembert de critiquer la preuve que Clarke apportait, dans l'article «Corps», en faveur de cette existence, et qui ne fait que reprendre l'argument cartésien du Dieu trompeur. Or, cette réfutation pèche doublement : d'une part, elle inverse l'ordre des priorités en faisant reposer l'existence des corps sur celle de Dieu alors que la seule preuve de l'existence de Dieu que l'on puisse concéder est, au contraire, celle qui part des corps et pointe vers Dieu ; d'autre part, elle ne convaincrait pas un égoïste qui ne verrait, dans l'existence des sensations, aucune ouverture vers le monde extérieur. Cet égoïste, c'est bien sûr Berkeley[1], qui, selon d'Alembert, use et abuse de l'argument du rêve, des sens trompeurs, de la difficulté à comprendre l'union de l'âme et du corps, de l'impossibilité à connaître la matière dans son essence, etc. S'inspirant de Diderot, d'Alembert pense à son tour que «la meilleure réponse à ce pyrrhonien décidé, est celle de Diogène à Zénon : il faut ou l'abandonner à sa bonne foi, ou le laisser vivre et raisonner avec des fantômes»[2].

Pourtant, d'Alembert ne se contente pas de ce trait d'esprit et reprend l'explication du *Discours préliminaire*. «Les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or, supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne seraient ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons ; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter»[3]. C'est donc cet ordre phénoménal qui permet de conclure causalement des sensations à l'existence de corps qui en sont la source, et de disqualifier l'expérience du rêve comme différente

[1] *Ibid.* note de la p. 184 : «Les principaux arguments contre l'existence des corps sont développés fort au long dans un ouvrage de Berckley, qui a pour titre : *Dialogues entre Hilas et Philonoüs* ; ce dernier mot signifie *ami de l'esprit* : nom bien convenable à un philosophe ou plutôt à un raisonneur qui ne reconnaît point de corps».
[2] *Ibid.*, p. 184.
[3] *Ibid.*

de celle de la veille, possédant un degré de réalité moindre. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'une hypothèse ayant un plus haut taux de probabilité que celle, adverse, des égoïstes, et que le sens commun prêche en sa faveur.

Reste le troisième problème, celui de savoir si les sensations peuvent nous donner une idée adéquate des corps et de l'étendue. Comme l'a noté Ronald Grimsley, «whereas he tends to dismiss the problem of external objects as somewhat unreal (for, whatever the theoretical difficulties, everybody acts as though their existence were proved), the problem of *nature* of these objects is much more troublesome»[1]. Effectivement, d'Alembert est ici plus circonspect, reconnaissant que «l'essence de la matière, et la manière dont nous en formons l'idée, restera toujours couverte de nuage»[2], position quelque peu sceptique qui a amené Yvon Belaval à dire de la philosophie de d'Alembert qu'elle était «une philosophie à principes, mais sans fondements»[3]. Mais c'est que les questions métaphysiques sont, pour d'Alembert, des impasses pour la pensée, et que le bon sens ici doit suffire, «la question du vrai en matière de métaphysique» étant «surtout une question de bon sens»[4]. Faisant sien le «Que sais-je ?» montanien, il accepte que certaines questions soient, par nature, destinées à rester ouvertes et refuse tout sectarisme, tant matérialiste que spiritualiste[5]. Mais ce refus du dogmatisme a parfois tendance à se transformer en conservatisme intellectuel. Comme il l'écrit à Voltaire en 1770, «*Qu'en savons-nous ?*, est, selon moi, la réponse à toutes les questions métaphysiques ; et la réflexion qu'il faut y joindre, c'est que, puisque nous n'en savons rien, il ne nous importe pas d'en savoir davantage»[6]. Ce qu'il importe par contre, c'est de tracer les frontières de la métaphysique en délimitant avec soin les limites de l'esprit humain, de ne laisser comme rôle à celle-ci que d'étudier la génération de nos idées, et de promouvoir la seule connaissance menant au vrai, à savoir la géométrie. Or, puisque selon l'enchaînement des sciences, les principes de la mécanique dérivent entièrement de ceux de l'algèbre et de la géométrie, on en conclura qu'il est

---

[1] Ronald Grimsley, *Jean d'Alembert (1717-1783)*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 239.
[2] *Éléments de philosophie*, p. 185.
[3] Yvon Belaval, «Quel philosophe ?», dans *Jean d'Alembert, savant et philosophe*, p. 162.
[4] Maurice Muller, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, Payot, 1926, p. 226.
[5] Cf. Michel Paty, *D'Alembert ou la raison physico-mathématique au siècle des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, «Figures du savoir», 1998, p. 165-168.
[6] D'Alembert, *Lettre à Voltaire du 23 juillet 1770*, dans *Œuvres complètes de d'Alembert*, t. V, p. 201.

possible de décrire adéquatement les lois qui meuvent les corps, et ce même si l'essence de ces derniers nous reste inconnue. D'où la notion qu'emploie à juste titre Tonelli de *rationalisme phénoménal* qui, «while not claiming that we know reality as it is in itself, claims that it is possible for us to establish rationally some universal truths about the world as we perceived it»[1].

Mais cela n'empêche pas de faire du scepticisme un des traits majeurs de la pensée dalembertienne puisque les réponses ultimes de la métaphysique sont, pour lui, à jamais cachées, la vérité étant, comme chez Démocrite, logée au fond d'un puits, ce qu'une lettre à Voltaire indique clairement: «À foi et à serment, je ne trouve dans toutes les ténèbres métaphysiques de parti raisonnable que le scepticisme ; je n'ai d'idée distincte et encore d'idée complète, ni de la matière, ni d'autre chose ; et à la vérité quand je me perds dans mes réflexions à ce sujet, ce qui m'arrive toutes les fois que j'y pense, je suis tenté de croire que tout ce que nous voyons, n'est qu'un phénomène, qui n'a rien hors de nous de semblable à ce que nous imaginons, et j'en reviens à la question du roi indien : *pourquoi y a-t-il quelque chose* ? car c'est là en effet, le plus surprenant»[2].

b - Berkeley dans l'*Encyclopédie*

Le nom de Berkeley court dans l'*Encyclopédie* - et cela même s'il n'existe pas d'article «Berkeley» -, fait qui est révélateur de l'influence de l'immatérialisme sur les hommes des Lumières, mais d'une théorie immatérialiste réductible à un idéalisme absolu. En fait, le seul article qui puisse se prévaloir d'une certaine objectivité est attribuable à Venel, mais son objet n'est pas l'immatérialisme mais la médecine, Venel signant l'article «Goudron» qui rappelle le succès éphémère connu par la *Siris* en son temps[3]... On aurait pu s'attendre à voir apparaître la figure de Berkeley dans l'article «Immatérialisme», que Turgot avait refusé de rédiger et qui est attribuable, selon Pierre Rétat, à l'abbé Yvon, mais il n'en est rien. Bien au contraire, cet article fait de l'immatérialisme un pur dualisme où l'existence conjointe de l'esprit et de la matière est capitale :

---

[1] G. Tonelli, «The Philosophy of d'Alembert», p. 366.
[2] D'Alembert, *Lettre à Voltaire du 29 août 1769*, dans *Œuvres complètes de d'Alembert*, t. V, p. 186.
[3] G.-F. Venel, art. «Goudron», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1757, t. VII, p. 750-751. En ce qui concerne la réception de la *Siris* au XVIIIe siècle, cf. notre «La *Siris* au siècle des Lumières : panacée ou imposture ?», *Hermathena*, 169, 2000.

«l'*immatérialisme* est l'opinion de ceux qui admettent dans la nature deux substances essentiellement différentes ; l'une qu'ils appellent *matiere*, & l'autre qu'ils appellent *esprit*»[1]. Cela étant, ces deux substances nous restent inconnues, tout comme leur union d'ailleurs, et l'article est, sur ce point, en accord avec les grands courants de pensée de son temps[2]. Mais l'abbé Yvon ne voit pas qu'à laisser ouverte la question de l'essence de la matière, il permet aux philosophes des Lumières de glisser du dualisme vers le monisme matérialiste. En effet, dire que l'essence de la matière nous est inconnue, c'est reconnaître que la pensée peut en être un attribut.

La présence de Berkeley dans l'*Encyclopédie* ne s'effectue donc pas là où l'on pouvait s'y attendre. La réfutation que l'on en propose n'est pas frontale, elle s'exerce de biais, mais c'est une réfutation qui est elle-même biaisée. Mis à part les articles des philosophes des auteurs du *Panier fleuri*[3], le problème de l'existence des corps, étroitement lié à la question de l'immatérialisme, se retrouve dans les articles «Évidence» (Quesnay), «Sensations» ( ?), «Somnambule & somnambulisme» ( ?), et «Vérité» (remarques du Chevalier de Seguiran).

Plus connu comme médecin, comme fondateur de l'école physiocratique et comme auteur de travaux d'économie politique, François Quesnay, dans le volumineux article «Évidence» du sixième tome de l'*Encyclopédie*, ne s'exprime pas moins en métaphysicien averti. Cela s'explique aisément par le fait que ses débuts dans le monde littéraire ont été philosophiques. En faisant paraître en 1736 un volume intitulé *Essai physique sur l'économie animale*, copieusement enrichi lors de sa réédition en trois volumes en 1747, Quesnay s'affirmait avant tout comme un physiologiste d'importance, au fait des grandes problématiques philosophiques de son temps qui transparaissent dans l'écriture de cet essai d'un homme mûr[4]. C'est sans doute parce que cet ouvrage à forte consonance sceptique[1]

---

[1] Art. «Immatérialisme ou Spiritualité», *Encyclopédie*, Paris, Briasson, t. VIII, p. 570.

[2] *Ibid.*, p. 574 : «Il est vrai que nous ignorons ce que sont au fond ces deux sortes de substance ; comment elles viennent se joindre l'une à l'autre ; si leurs propriétés se réduisent au petit nombre de celles que nous connoissons. C'est ce qu'il est impossible de décider ; & d'autant plus impossible, que nous ignorons absolument en quoi consiste l'essence de la matiere, & ce que les corps sont en eux-mêmes. Les modernes, il est vrai, ont fait sur cela quelques pas de plus que les anciens ; mais qu'il leur en reste encore à faire !».

[3] Pour Turgot, l'article «Existence» ; pour d'Alembert, les articles «Corps» et «Égoïstes» ; pour Diderot, les articles «Cynique», «Doute», «Pyrrhonienne ou sceptique». L'article «Sentiment intime», que l'on attribue parfois à Diderot, est en fait une reprise du *Traité des premières vérités* de Buffier. Sur ce plagiat, cf. Kathleen Sonia Wilkins, *A Study of the Works of Claude Buffier*, Genève, Théodore Besterman, 1969, p. 178-184.

[4] Du moins dans la réédition de 1747 car l'essai de 1736 est uniquement intéressé aux questions médicales et ne traite de philosophie que dans ses premières pages, là où il s'agit de définir matière et éléments.

s'intéressait à la question de l'évidence qu'il lui fut offert de proposer un article sur le même thème pour l'*Encyclopédie* même si ses rapports avec les encyclopédistes sont difficiles à établir[2].

L'article commence bien évidemment par circonscrire son sujet en distinguant deux types de certitude, la foi, dont le domaine est celui des vérités surpassant la raison, et l'évidence, qui fonctionne dans le domaine de l'immanence, tout en indiquant qu'elles sont reliées, puisque les dogmes théologiques reposent sur les connaissances naturelles transmises par les sens, Dieu ne nous étant connu, selon le texte paulinien, que par l'intermédiaire de la création. Suit une définition de ce qu'est l'évidence, censée être à couvert des objections sceptiques ; elle est «une certitude à laquelle il nous est aussi impossible de nous refuser, qu'il nous est impossible d'ignorer nos sensations actuelles»[3]. Car l'origine de la certitude est avant tout sensible, les principes logiques n'étant que des résultats et non des connaissances premières. Ces connaissances premières sont : 1) la certitude que nous sommes des êtres sentants ; 2) qu'en tant qu'êtres sentants, nous sommes sûrs d'exister, du moins tant que nous sommes affectés ; 3) que nous connaissons l'existence d'êtres extérieurs à nous, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels que nos sensations nous les représentent ; et 4) que ces êtres sont, selon certaines lois uniformes, la cause physique de nos idées. De tout cela on peut conclure que «l'exercice de nos sens est le principe de toute certitude, & le fondement de toutes nos connoissances»[4]. À partir de là, la certitude de l'existence des corps acquiert le même degré d'évidence que celle de notre propre principe sensitif, à supposer du moins qu'outre le fait que nous soyons un sujet sentant nous soyons aussi un sujet souvenant. Car, sans

---

[1] Voir l'analyse qu'en fait Giorgio Tonelli dans «The Skepticism of François Quesnay», *International Studies in Philosophy*, 11, 1979, p. 77-89. Cf. notamment p. 83 : «As we have seen, Quesnay, as a true sceptic, does not have a system of philosophy in a 'dogmatic' sense : he mostly steers between different, opposed hypotheses, taking into account the advantages and disadvantages of each, but without making any final decision. His two poles are a phenomenal materialism, and a kind of occasionalism. On the one extreme, the being which corresponds to the phenomena of bodies would be material, and provided with properties corresponding to the phenomena of motion and of thought ; on the other extreme, we would have God, the souls, and maybe also the bodies, unless - which is not to be excluded - egoism and or immaterialism are admitted».

[2] Ces rapports datent sans doute du début des années 1750. Élu à l'Académie des sciences le 5 mai 1751, Quesnay a pu y rencontrer d'Alembert, Buffon, La Condamine ou Deparcieux, tous encyclopédistes. Jacqueline Hecht, sa biographe la plus récente, suppose que ce sont les philosophes qui ont poussé Quesnay à «participer au grand renouveau intellectuel et philosophique du siècle» («La vie de François Quesnay», dans *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, I.N.E.D., 1958, t. I, p. 146).

[3] Quesnay, art. «Évidence», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1756, t. VI, p. 146.

[4] *Ibid.*, p. 150.

mémoire, sans persévérance temporelle, le sentiment de notre existence s'anéantirait sans cesse. La mémoire joue ici un rôle capital car non seulement elle nous permet d'avoir conscience de notre existence dans le temps, mais encore elle est le rempart le plus sûr contre le solipsisme. En effet, la mémoire n'est fidèle que parce qu'elle assure un lien entre ce dont nous nous souvenons et ce que nous percevons. Avoir en mémoire la statue d'Auguste Comte, place de la Sorbonne à Paris, vue plusieurs années auparavant, et la découvrir à nouveau lors d'un voyage parisien postérieur suppose deux choses bien différentes : 1) que la personne qui a ces deux perceptions éloignées dans le temps a continué à exister entre ces deux périodes ; 2) que la statue est restée sur son piédestal pendant cette même période, ce qui implique qu'elle persiste dans l'être indépendant de celui qui la perçoit. Ainsi l'évidence sensible vaut dans ces deux cas précis de manière identique au niveau de leur degré de certitude : «l'*évidence* avec laquelle nos sensations nous indiquent notre être sensitif, & l'*évidence* avec laquelle les mêmes sensations nous indiquent les corps, est la même ; elle se borne de part & d'autre à la simple indication, & n'a d'autre principe que nos sensations, ni d'autre certitude que celle de nos sensations mêmes ; mais cette certitude nous maîtrise & nous soumet souverainement»[1]. Voilà la meilleure preuve à alléguer contre les égoïstes, nous dit Quesnay, car elle rend solidaires deux certitudes là où les égoïstes n'en reconnaissent qu'une, celle de l'existence seule de leurs sensations. En liant la certitude de notre existence à celle des corps extérieurs par le biais de la mémoire, le solipsisme est battu en brèche.

Mais l'égoïste ne peut-il pas rétorquer que son esprit peut avoir des sensations sans être affecté, et vivre ainsi dans une illusion perpétuelle ? N'avons-nous pas des sentiments de peine et de joie sans être affectés, qui sont identiques à ceux que nous aurions en étant réellement affectés ? Penser au deuil d'un proche ne nous rend-il pas aussi triste qu'un deuil qui nous affecte nous-mêmes ? Peut-être, mais nous ne pouvons rester fermés sur nous-mêmes car ne vivre que dans le monde de la pensée ne fournit pas d'idée de la durée. Seul le contact avec le monde extérieur nous permet de vivre dans le temps et non en dehors.

Il n'en reste pas moins, dernier retranchement du sceptique, qu'il n'existe pas de rapport

[1] *Ibid.*, p. 153.

essentiel entre mes sensations et les objets sensibles, comme le montre très bien l'exemple du rêve ou du délire. La mémoire a là encore, pour Quesnay, un rôle déterminant puisque le rêve n'est qu'une utilisation de sensations mémorisées, ce qui implique un rapport nécessaire entre notre être sensitif et nos sensations d'une part, et entre celles-ci et leur cause externe, et ce même si cette dernière ne nous est pas connue dans son essence. «Le rapport nécessaire que nous connoissons entre nos sensations & les objets sensibles, nous assure donc avec *évidence* de la réalité de ces objets, quels qu'ils soient ; je dis *quels qu'ils soient*, car je ne les connois point en eux-mêmes»[1]. Giorgio Tonelli, cherchant à tirer Quesnay vers le scepticisme, commente ce passage de la manière suivante : «if we do not know what these objects are, I cannot say they are bodies, and that they are ruled by mechanism»[2]. Mais c'est forcer quelque peu le texte. Quesnay n'a nul souci de dire ce à quoi correspondent les sensations reçues du monde extérieur, tout ce qui importe est de réfuter l'égoïsme, et sa réfutation porte. On ne peut voir sans une certaine dose de mauvaise foi dans l'article «Évidence» l'aveu d'un penseur pyrrhonien, d'autant plus que les dernières pages du texte sont consacrées à prouver l'existence d'autrui et celle de Dieu comme cause des sensations.

L'article «Sensations», que Jacques Proust refuse d'attribuer à Diderot[3], et à juste titre puisqu'il s'agit plus d'un collage de textes que de la manifestation d'une pensée unifiée[4], tourne à peu près sur le même sujet que celui traité par Quesnay. Il s'agit une fois encore de montrer que nos sensations sont les effets de la prégnance des choses extérieures sur nous, et que le sentiment des égoïstes est absurde. Ici, c'est l'instinct naturel et le consentement universel qui sont invoqués pour le démontrer : «Je ne nie pourtant pas qu'il puisse y avoir des hommes, qui dans leurs sombres méditations, se sont tellement affoiblis l'esprit par des abstractions continuelles, &, si je l'ose dire, tellement alambiqué[s] le cerveau par des possibilités métaphysiques, qu'ils doutent effectivement qu'il y a des corps. Tout ce que l'on peut dire de ces contemplatifs, c'est qu'à force de réflexions ils ont perdu le sens commun, méconnaissant une première vérité dictée par le

[1] *Ibid.*, p. 154.
[2] Tonelli, «The Skepticism of François Quesnay», p. 87.
[3] Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1995, note 171 de la p. 157.
[4] Ainsi, la fin du § 5 est un plagiat de l'*Examen du pirrhonisme ancien et moderne* de Jean-Pierre de Crousaz.

sentiment de la nature, & qui se trouve justifiée par le concert unanime de tous les hommes»[1].

Rêves et songes passionnent les philosophes des Lumières car ils permettent de s'interroger sur le problème de l'existence des corps extérieurs à partir d'une conception idéaliste de la connaissance. L'article «Rêve», s'il ne fait pas mention de cette question, laisse par contre entendre tout l'intérêt de cet état psychique : «L'histoire des *rêves* est encore assez peu connue, elle est cependant importante, non-seulement en médecine, mais en métaphysique, à cause des objections des idéalistes»[2]. L'article «Somnambule & somnambulisme» va aller plus loin en présentant le somnambulisme comme une exception au principe *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. Mais c'est que le somnambulisme n'affiche pas les mêmes caractéristiques que le songe. Dans le cas du songe, et tous s'entendent sur ce constat, les idées qui se présentent au dormeur sont moins vivaces et moins liées que celles qu'il aurait étant éveillé. Cela ne vaut pas pour le somnambule qui perçoit les choses de la même manière, qu'il veille ou qu'il dorme. Dès lors, «les plus grandes preuves que le philosophe donne de l'existence des corps sont fondées sur les impressions qu'ils font sur nous ; ces preuves perdent nécessairement beaucoup de leur force, si nous ressentons les mêmes effets sans que ces corps agissent réellement ; c'est précisément le cas du *somnambule*, qui gele & frissonne sans avoir été exposé à l'action de l'eau glacée, & simplement pour se l'être vivement imaginé : il paroît par-là que les impressions idéales font quelquefois autant d'effet sur le corps que celles qui sont réelles, & qu'il n'y a aucun signe assuré pour les distinguer»[3].

Cette conclusion est reprise par le chevalier de Seguiran dans une contribution à l'article «Vérité» qui, pour avoir été envoyée trop tard, se place à la suite de l'article «Vertu»[4]. Pourtant déterminé à montrer que la sensation renvoie bel et bien à un monde qui nous est extérieur, l'article va présenter favorablement la doctrine de Berkeley et affirmer qu'il est possible que ce soit des phénomènes intellectuels et non matériels qui produisent nos sensations. La raison en est simple :

---

[1] Art. «Sensations», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XV, p. 37.
[2] Art. «Rêve», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XIV, p. 222-223.
[3] Art. «Somnambule & somnambulisme», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XV, p. 342.
[4] Cette référence à l'immatérialisme n'a été remarquée, à notre connaissance, que par Lois Strong Gaudin, *Les lettres anglaises dans l'Encyclopédie*, New York, 1941, p. 200.

tout d'abord, nous devons convenir qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre nos sensations et les objets extérieurs, ce qui indique que leur source peut être l'œuvre de Dieu ou celle de notre nature propre ; ensuite, notre âme étant un être simple, elle ne saurait être affectée par du composé, or les corps sont des composés ; enfin, la notion d'étendue est elle-même contradictoire comme le montre la question de sa divisibilité à l'infini. L'argument du rêve joue également en faveur de Berkeley. Bien sûr, il existe une différence perceptive, au niveau de la vivacité et de l'ordre des sensations, entre la veille et le songe. Cela étant, il n'en reste pas moins que l'état du rêve permet à l'âme d'être affectée sans que les objets extérieurs jouent le moindre rôle causal. Quant à la question de l'ordre des sensations qui semble favoriser la veille sur le sommeil, qui nous dit que le songe n'est pas l'état premier et la veille celui qui en dépend ? Anticipant certaines réflexions de Bergson sur la définition de l'ordre et du désordre, le chevalier de Seguiran avoue combien il est difficile de porter ici un jugement sans référence déterminée. «D'ailleurs à quel archétipe primitif pouvons-nous comparer les modifications de notre ame, pour juger de leur liaison ? le désordre apparent du rêve n'est-il pas relatif à l'ordre prétendu du reveil ? or celui-ci qui peut le garantir ?»[1].

Le Chevalier de Seguiran prend alors le parti de l'égoïsme, ou plutôt du dualisme radical. Seul l'esprit peut agir sur l'esprit, seul le corps agit sur le corps ; la question de l'existence des corps reste donc irrésolue, mais cela est sans conséquence. «Que fait au bonheur des hommes l'existence ou la non-existence des corps ? La félicité ne résulte-t-elle pas de la maniere dont on est intérieurement affecté ? La puissance & la bonté du souverain de la nature seroit-elle moins démontrée par l'ordre de nos sensations que par celui qui régne dans les objets extérieurs ?»[2].

### c - Un encyclopédiste *malgré lui*

Dans l'avertissement qu'il donne à son *Traité des Extrêmes, ou Elémens de la science de la Réalité* (Amsterdam, 1747), Pierre-Nicolas Changeux[3] rappelle que l'origine de son essai est une

[1] Chevalier de Seguiran, remarques sur l'article «Vérité», dans *Encyclopédie*, Paris, Briasson, 1765, t. XVII, p. 184.
[2] *Ibid.*, p. 184.
[3] Et non «Pierre-Jacques» comme le pensait Tonelli. Cf. Giorgio Tonelli, «Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment», *Studia leibnitiana*, 6, 1974, p. 106-126 ; texte repris dans R. H. Popkin, E. de Olaso, G. Tonelli (eds.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 51-68.

commande qui lui a été passée par l'*Encyclopédie*, commande à laquelle il n'a pu répondre favorablement, n'ayant pas réussi à terminer à temps voulu un article devenu trop volumineux, qu'il préfère désormais publier sous forme de monographie. Et, il est vrai, le volume de l'*Encyclopédie* paru en 1765 qui renferme l'article «Réalité» ne reflète en rien les idées de Changeux. Malgré tout ses idées figureront dans l'*Encyclopédie*, mais sous l'article «Extrême», et sans que cet article soit de sa plume. En effet, Valet a d'abord composé cet article pour l'*Encyclopédie d'Yverdon*, et c'est Panckouke qui l'emprunte et l'intègre aux suppléments de *l'Encyclopédie* qu'il fait paraître en 1776-1777.

La thèse de Changeux, proche sur ce point de Pascal, veut que chaque homme soit placé entre deux extrêmes, qui sont l'infinie grandeur et l'infinie petitesse. Toute chose, ou ses qualités, est extrême si et seulement si elle est étendue ou diminuée aussi loin que l'imagination le permet. Les extrêmes sont des termes exprimant des relations et sont également relatifs aux différents esprits qui les pensent. Les extrêmes ne se contredisent pas et l'univers subsiste à travers cette opposition de contraires. Le milieu est le plus haut degré de réalité, même si ce milieu n'est pas le même pour chaque homme ; il existe une infinité de milieux qui ne sont qu'apparents. Mais Changeux n'est pas Pascal. Le scepticisme pascalien découle de positions métaphysique et théologique et cherche à humilier la raison humaine pour la tourner vers Dieu. Le scepticisme de Changeux dérive d'une autre tradition, inspiré qu'il est par le courant gassendiste et par Locke, et cherche à utiliser les deux infinis dans un sens positif.

Cela se voit dans la théorie épistémologique sensualiste que Changeux affectionne. La volupté se trouve dans le juste milieu sensuel : ainsi un concert ne semble beau à celui qui l'écoute que si les sons ne lui paraissent ni trop faibles ni trop forts et qu'une harmonie se dégage, ce qui implique que la connaissance a un rôle primordial à jouer puisqu'il existe un juste milieu en soi, unique et identique pour tous les hommes, et qui est celui du vrai. Connaître, c'est modifier son rapport sensoriel aux choses pour tenter de s'approcher au plus près de ce juste milieu universel ; c'est aussi ne pas juger des sensations d'autrui qui diffèrent essentiellement des nôtres. À cette théorie du juste milieu se superpose une conception binaire de la réalité qui comprend deux ordres :

le premier, externe, ne dépend pas de nos sensations et correspond à l'essence des choses ; le second, interne, correspond à notre connaissance des choses selon la manière dont elles nous affectent. La réalité externe est cause de l'interne même si nous ne pouvons pas savoir comment puisque nous n'avons pas d'intuition intellectuelle. Nous ne savons même pas s'il y a autant de réalités externes que ce que nous percevons, si les choses existent bel et bien, si Dieu n'est pas la seule réalité, etc. À ce point de son analyse, Changeux renvoie à Berkeley : «telle est notre ignorance que, quoique nous ne puissions pas douter que nous n'existons pas seuls dans l'Univers, puisque nous ne nous donnons pas à nous-mêmes nos sensations, nous ne saurions également être sûrs s'il y a autant d'êtres physiques existants qu'il y a de qualités apperçues par ces mêmes sens, ou s'il n'y a qu'un seul être intelligent qui est Dieu, lequel nous donne les sensations différentes que nous éprouvons, sans qu'il soit besoin de recourir à d'autres. Berkelei, qui a soutenu ce dernier sentiment, prétend en tirer une démonstration évidente de l'existence de Dieu ; & en effet, il ne seroit pas possible d'en douter, si l'on pouvoit croire que les êtres matériels n'ont aucune réalité»[1].

Est-ce vraiment le cas ? Changeux ne le pense pas. Il croit que le fait même de percevoir implique l'extériorité, et que toute conscience est conscience de quelque chose. Sinon, «on ne pourroit concevoir comment ces sensations pourroient être produites dans nous, sans que quelqu'autre chose que nous y eût aucune part ; le rien ne pouvant pas être la cause de quelqu'effet que ce soit »[2]. On peut alors supposer que toute sensation - celle, par exemple, de la chaleur produite par le feu - est décomposable en deux phénomènes très différents : le premier est nôtre, c'est le plaisir ou la douleur éprouvés à percevoir de la chaleur, le second est indépendant de nous, c'est la cause de cette chaleur, qui nous est externe. Cette extériorité nous est à jamais inconnue car nous ne pouvons pas pénétrer l'essence même des choses et nous devons nous contenter uniquement de ce que nos sens nous apprennent. Seule une intuition intellectuelle pourrait nous permettre de connaître les choses en soi, mais cet état n'est pas encore le nôtre : «Prenons toujours bien garde que la réalité des choses, celle qui nous est permis de connoître pendant notre

[1] Pierre-Nicolas Changeux, *Traité des Extrêmes ou Elémens de la science de la Réalité*, Amsterdam, Darkstée & Merkus, 1767, t. I, livre I, chap. VIII, p . 24.
[2] *Ibid.*, p. 25-26.

constitution présente, n'est qu'hypothétique ; c'est-à-dire qu'elle n'est que la maniere de sentir & de juger, qui résulte de la conformation de nos organes : elle changeroit, si cette conformation venoit à changer ; les choses qui pour nous sont des extrêmes, ne le seroient plus, si nos organes étoient plus parfaits : & il n'est pas moins évident que s'ils étoient moins parfaits, ce que nous pouvons sentir & percevoir auroit des bornes beaucoup plus étroites : il y a tel état où peut-être il n'y auroit plus d'Extrêmes pour nous, & où nous verrions les choses en elles-mêmes ; & cet état est celui, où dégagés des liens de la matiere, nous ne connoîtrons plus par des moyens ou, par organes, mais immédiatement & sans le secours des sens»[1].

d - Échos de l'immatérialisme dans les dictionnaires et les encyclopédies

Outre l'*Encyclopédie*, de nombreux ouvrages partageant le même but de diffuser le savoir ont eu à traiter du problème de l'existence des corps, et, par ricochet, de Berkeley. L'*Encyclopédie d'Yverdon*, nous l'avons vu dans le cas de l'article «Extrême», est attentive à ce problème. Dirigée par Fortunato-Bartolomeo De Félice, cette nouvelle encyclopédie a pour but de proposer une variante paradoxalement tout à la fois moins matérialiste et moins catholique que celle de Paris, dirigée par Diderot et d'Alembert, projet qu'elle remplit à merveille[2]. Cependant, elle ne s'est pas privée de remplacer ce qu'elle pensait être un défaut par un défaut similaire, multipliant les articles de théologie protestante, de dogmatique, de controverse, de critique et d'histoire ecclésiastique. Son but avoué est de refondre les articles de l'*Encyclopédie* où athéisme et scepticisme s'expriment à visage découvert sans pour autant remettre en question leur épistémologie sensualiste.

Les articles philosophiques qui s'attachent à la question de l'existence des corps sont de Gabriel Jean-Henri Mingard («Doute», «Existence», «Spiritualité»), sauf l'article «Sens» qui est de De Félice. Mingard cherche d'abord à disqualifier, dans l'article «Doute», cette question comme non pertinente parce que fille de l'orgueil philosophique. Persuadés que leurs inventions

[1] *Ibid.*, t. I, livre I, chap. IX, p. 29-30.

[2] C'est du moins l'avis de Charles Bonnet, transmis à Haller dans une lettre datée du 26 mai 1775 : «J'ay comparé un grand nombre d'articles des deux Encyclopédies, et pour le fond je n'hésite pas à préférer celle d'Yverdon. Elle est puisée dans de meilleures sources et la Théologie catholique ne la dépare pas. Elle n'est pas non plus infestée des poisons de nos nouveaux philosophes» ; cité par Eugène Maccabez, *F. B. De Félice (1723-1789) et son Encyclopédie (Yverdon 1770-1780)*, Bâle, Émile Birkhæuser, 1903, p. 131-132.

intellectuelles ingénieuses rendaient compte des phénomènes, certains philosophes ont pris leurs suppositions pour la vérité et s'y sont attachés avec excès. «N'est-ce point là le cas de ces philosophes à systêmes, qui ont imaginé des solutions pour des questions, au dessus de la portée des hommes ? Les *Monades & la* [sic] *Harmonie préétablie* de Leibnitz ; les *Idées innées* de Descartes ; la *Manière de voir tout en Dieu* du P. Malebranche, l'*Opinion* de Bercley évêque de Cloyne, qui nie l'existence des corps, ne sont-ils pas des imaginations dont les auteurs eux-mêmes n'ont point connu ni cru la certitude & la vérité, mais qui plus que douteuses à leurs yeux au commencement, sont devenues, par l'habitude, un objet de croyance machinale, & non celui d'une conviction réfléchie ?»[1].

Malgré cette critique explicite de l'immatérialisme, Mingard semble reconnaître que le doute à l'égard des choses extérieures est légitime. Pourtant, l'article «Existence» va montrer qu'il n'en est rien. Exister, pour Mingard, c'est agir ou pâtir. De cette définition se tire aisément une preuve en faveur de l'existence d'autre chose que nous : «Lors donc qu'il survient un changement dans moi dont je ne trouve point en moi la raison suffisante, je suis forcé de la chercher ailleurs, & sachant que ce qui n'existe pas ne produit aucun effet, je suis forcé d'admettre hors de moi quelque être dans l'*existence* duquel soit contenu la raison de ce que j'éprouve, & dont j'ai conscience que je ne renferme pas en moi la raison suffisante»[2]. Or, comme un certain nombre de perceptions ne dépendent pas de nous et qu'être c'est agir, nous devons en conclure à l'existence de choses agissantes en dehors de nous, qui sont cause des sensations que nous éprouvons, conclusion reprise dans l'article «Spiritualité»[3]. De Félice, dans l'ajout qu'il fait à l'article «Sens» repris de l'*Encyclopédie*, est moins catégorique. Partisan d'une conception dualiste de la connaissance, il lui paraît difficile d'expliquer comment les corps agissent sur l'âme sans passer par la médiation divine[4], et comment ils peuvent être représentés adéquatement par une idée. Ces difficultés expliquent la pertinence des objections sceptiques, même si elles peuvent être écartées. Ainsi peut-on

[1] Mingard, art. «Doute (Logique)», dans *Encyclopédie*, Yverdon, 1772, t. XIV, p. 468-469.
[2] Mingard, art. «Existence», dans *Encyclopédie*, Yverdon, 1772, t. XVIII, p. 31.
[3] Mingard, art. «Spiritualité», dans *Encyclopédie*, Yverdon, 1775, t. XXXIX, p. 235.
[4] De Félice, art. «Sens», dans *Encyclopédie*, Yverdon, 1774, t. XXXVIII, p. 268 : «cette institution qui lie certaine qualité d'un objet avec certaine sensation de l'ame, n'est pas une institution humaine, mais divine. De-là vient qu'un auteur ingénieux l'appeloit le langage divin, le discours que Dieu adresse à chaque instant aux hommes».

leur répondre, avec Condillac, que le toucher garantit l'existence de choses extérieures et que nos idées abstraites («distinctes et intellectuelles» écrit De Félice) sont pleinement représentatives des objets.

Des avis assez proches se trouvent dans les dictionnaires parus à la même époque. Le cas d'Alexandre Saverien est peut-être ici le plus intéressant, en ce sens que son rapport à l'immatérialisme est constant. La première trace d'un tel écho se trouve dans le *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique*, paru en 1753. Saverien mentionne l'existence de philosophes ayant cru la matière impossible, Malebranche et Berkeley en tête, Berkeley étant seulement plus hardi que son maître en postulant l'impossibilité de cette notion. D'après Saverien, la démonstration de Berkeley à l'encontre de la matière peut être résumée sous la forme d'un syllogisme : «Un principe qui conduit à des absurdités & à des contradictions, ne peut être vrai. Or l'étendue dans les *Corps* jette dans des contradictions. Donc l'étendue ne peut exister dans les *Corps* ; & par conséquent la matiere est absolument impossible»[1]. C'est la mineure que Saverien se refuse d'accepter, rejetant du revers de la main le relativisme perceptif du premier *Dialogue* qu'il tronque sans s'en apercevoir[2]. Que la perception d'une tour varie en fonction de la distance à laquelle nous la percevons n'implique pas, on s'en doute, qu'elle n'existe pas. Or, c'est pourtant ce que comprend Saverien ! Comment, dès lors, ne pas voir dans ce relativisme un «gros paralogisme», voire un «sophisme grossier» ? Plus intéressante est la réfutation que propose plus loin Saverien, qui est vraiment originale. L'existence des corps n'est un problème que parce que les philosophes la réduisent à l'étendue cartésienne. Si l'on fait de la sensibilité leur essence, alors les objections des immatérialistes et des sceptiques tombent puisqu'il n'y a plus de dualisme strict.

La rancœur à l'égard de l'immatérialisme est perceptible sept ans plus tard, dans le Discours préliminaire de cette *Histoire des philosophes modernes* que Saverien fait paraître à l'Académie française. Berkeley, associé à l'égoïste Brunet, est un de «ceux qui ont voulu pénétrer dans les profondeurs de la Métaphysique sans en avoir la capacité ; et c'est ce qui a produit ces systêmes

[1] Saverien, *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique, où l'on traite de l'origine, du progrès de ces deux sciences & des Arts qui en dépendent*, Paris, Jacques Rollin & Charles-Antoine Jombert, 1753, t. I, p. 225.
[2] Il est évident que Saverien s'inspire de Voltaire en ce qu'il retrouve des critiques analogues à propos de l'étendue et du mouvement.

ridicules qui ont fait tant de tort à cette science»[1]. Saverien mentionne encore le relativisme perceptif de Berkeley, mais il le fait découler de principes et n'en fait plus l'axiome premier de l'immatérialisme. Pour lui, le tort majeur de l'évêque de Cloyne est d'avoir mal défini ce qu'est une idée (Saverien n'a pas compris quel sens revêtait, chez Berkeley, le terme d'idée) et d'avoir pensé que, en postulant l'esprit seul actif, les idées n'ont pas besoin de la médiation du corps pour exister. Bref, il fait de l'immatérialisme une forme outrée d'occasionnalisme : «on ne peut parler à personne, sans qu'un esprit infini n'intervienne pour faire naître dans l'esprit de celui à qui l'on parle, les idées qu'on veut y exciter»[2]. En 1775, la rancune perce encore et Saverien cherche toujours à ridiculiser l'immatérialisme. Il reprend, sous une forme il est vrai quelque peu différente, le syllogisme qu'il avait attribué à Berkeley en 1753 et conclut son analyse sèchement : «Il faut avouer que ces subtilités ne font guère honneur à l'esprit humain, & que les physiciens ont eu raison de les mépriser. Ils ont appris par les sens externes qu'il y a des corps, & ils l'ont cru parce qu'ils ont eu raison de le croire»[3]. Le syllogisme dénoncé par Saverien n'est sans doute pas fameux, mais ne peut-on pas en dire autant de sa conclusion ?

Outre Saverien, quelques physiciens s'emploient à résoudre ce problème. Si Mathurin-Jacques Brisson est plutôt prudent et se contente, dans son *Dictionnaire raisonné de physique*, de reprendre l'article «Corps» de l'*Encyclopédie* et de laisser à d'Alembert le soin de réfuter Berkeley à sa place[4], De Saintignon propose une solution qui n'est rien moins que traditionnelle : «La raison ne permet pas de revoquer en doute l'existence des corps, vérité attestée par le témoignage constant & unanime de tous nos sens, qui viennent de Dieu, qui nous les a donnés pour la conservation de notre être tel qu'il est, & par conséquent pour connoître les rapports de notre corps avec tous ceux qui l'environnent : or Dieu ne peut ni ne veut nous tromper, ce qui arriveroit si le témoignage constant & unanime de tous nos sens pouvoit nous conduire dans l'erreur : l'existence des corps est donc incontestable»[5].

---

[1] Saverien, *Histoire des philosophes modernes*, Paris, Imprimerie de l'Académie françoise, 1760, t. I, p. XXXVIII.
[2] *Ibid.*, p. XL.
[3] Saverien, *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences naturelles & dans les arts qui en dépendent*, Paris, Lacombe, 1775, p. 15-16.
[4] Brisson, *Dictionnaire raisonné de physique*, Paris, s. n., 1781, p. 401-405.
[5] De Saintignon, *Traité abrégé de physique, à l'usage des collèges*, Paris, Durand, 1763, t. I, p. 10-11. Cf. aussi p.

Ces différents dictionnaires et encyclopédies, écrits pour un large public, ne feront que renforcer l'image d'un Berkeley solipsiste. Cette lecture, qui sera celle des matérialistes, ne manque néanmoins pas de complexité, l'égoïsme fascinant littéralement ses contemporains. En règle générale, la réfutation qu'on lui propose est bien souvent la même, qui consiste à dire que ce qui nous affecte, ne dépendant pas de nous, existe indépendamment de notre perception. Cette explication sensualiste a malgré tout un défaut majeur, celui de sa circularité. Les empiristes s'accordent à reconnaître qu'un aveugle n'a pas accès aux perceptions visuelles, ce qui a tendance à appauvrir ses idées ; au contraire, un être ayant un sens de plus aurait une conception plus enrichie du monde. De là, il s'ensuit qu'un être, perdant ses sens un à un, aurait également un contact avec le monde plus réduit, voire nul s'il était privé de toute sensorialité. Ce qui a pour conséquence que cet être, à supposer qu'il existe, ne percevrait pas le monde et qu'il pourrait légitimement en conclure qu'il n'existe pas puisque les corps n'existent, dans la perspective sensualiste, qu'*en tant qu'ils sont cause de nos sensations*. Dès lors, malgré les dénégations des sensualistes, l'indépendance du monde est, en fin de compte, purement fictive ; le problème se pose également pour les penseurs matérialistes des Lumières.

## C) Les matérialistes

Définir le matérialisme des Lumières[1], c'est à la fois proposer une liste de principes sur lesquels ses principaux représentants s'accordent et reconnaître une inspiration commune malgré des divergences de fonds indéniables[2]. Cette inspiration recoupe en fait une mission, celle de parler au nom de la raison pour pouvoir, de ce lieu privilégié, renverser les doctrines s'étant opposées, au

---

18 : *«Il existe des corps...* C'est encore une vérité incontestable, fondée sur le témoignage constant & unanime de nos sens, qui viennent d'un Dieu infiniment bon, juste & vrai».

[1] Sur le matérialisme des Lumières, on lira avec profit les ouvrages de A. Thomson, *Materialism and Society in the Mid Eighteenth Century : La Mettrie's* Discours préliminaire ; O. Bloch, *Le matérialisme*, Presses Universitaires de France, 1985 ; F. Salaün, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé, 1996 ; et l'article de R. Geissler, «Matérialisme, Matérialiste», dans R. Reichardt, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriff in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenburg, 1985. On pourra également consulter le numéro de *Dix-huitième siècle* (24, 1992) consacré au matérialisme des Lumières.

[2] Ainsi d'Holbach et Diderot s'opposent-ils aux conséquences éthiques du matérialisme mécaniste de La Mettrie qui penchent trop, à leurs yeux, vers l'individualisme. Cf., à ce propos, l'analyse de Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des idées», 1967, p. 361-368.

cours de l'histoire, au triomphe de la rationalité. La raison qu'ils promeuvent, ils la pensent à l'unisson avec le mouvement scientifique expérimental dans lequel ils croient voir confirmé leur matérialisme, ce pourquoi ils célèbrent l'empirisme et saluent les progrès des sciences naturelles, médecine et histoire naturelle en tête. Quant aux principes qui animent les écrits des penseurs matérialistes, on peut, à la suite de Bourdin et de Bloch[1], en évoquer trois fondamentaux qui rendent compte de leurs préoccupations philosophiques principales, et qui, en transcendant les différences pouvant exister au sein même du matérialisme des Lumières[2], peuvent s'appliquer à l'ensemble de ces penseurs. Le premier d'entre eux est bien connu et donne au matérialisme des Lumières sa coloration particulière. Il s'agit de l'athéisme vu comme contestation radicale des dogmes religieux et comme postulation d'une immanence mondaine sans transcendance, où le hasard prend le pas sur la providence. À l'opposé des penseurs libertins du siècle précédent qui s'avançaient masqués, les philosophes matérialistes du XVIIIe siècle n'hésitent plus à révéler leurs sentiments et ne cherchent plus à donner le change. Il s'agit pour eux de montrer les méfaits de la religion chrétienne, d'en dénoncer les abus et de proposer une théorie nouvelle censée la remplacer, qui repose en premier lieu sur l'idée de bonheur terrestre. Mais au-delà même de la religion chrétienne invalidée à titre de discours erroné et de préjugé dépassé, c'est la notion même de divinité qui est remise en question, les penseurs athées cherchant à montrer qu'un univers sans Dieu n'est pas dénué de signification, et qu'une société humaine sans transcendance n'implique pas pour autant la disparition des vertus. De là découle le second principe, à savoir le monisme matérialiste, vu comme hypothèse théorique pouvant remplacer favorablement l'hypothèse chrétienne. Si Dieu n'est pas, alors le concept de création perd toute valeur et c'est l'éternité de la matière qui doit rendre compte de l'existence des choses et de leur durée sans faire intervenir aucune finalité. La primauté de la matière sur l'esprit

[1] Cf. la présentation générale que Jean-Claude Bourdin a donnée à son édition de textes matérialistes du siècle des Lumières dans *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, «Classiques», 1996, p. 8-33 et les p. 14-16 de son *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1998. Concernant Bloch, voir *Le matérialisme*, p. 66-78.

[2] Car, rappelons-le, il existe plutôt *des* matérialismes qu'un matérialisme, et voir dans le monisme matériel un courant unifié est une erreur, tout comme faire de d'Holbach le chef de file d'une secte consciemment instituée est injustifié. Ainsi, «si l'on veut chercher une unité au matérialisme français du XVIIIe siècle, il faut commencer par renoncer à le considérer comme une unité concertée, d'école ou de stratégie, renoncer à l'image romantique d'un chef d'orchestre et se tourner plutôt vers les œuvres et les thèmes» (Bourdin, *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, p. 17).

(celui-ci n'étant d'ailleurs qu'une manifestation des potentialités de celle-ci) explique le rejet que font les matérialistes de la notion d'âme définie comme substance immortelle et incorporelle (le dualisme est donc exclu) et de l'idée d'un libre arbitre indépendant du nécessitarisme causal mondain. Pour reprendre une formule percutante de Bloch et Porset, «le matérialisme est la revanche de la *natura naturans* sur la *natura naturata*»[1]. Cela a pour conséquence de favoriser, au plan gnoséologique, le sensualisme[2] (l'innéisme cartésien étant ainsi récusé), et au plan épistémologique, le nominalisme (les idées générales ne sont que des mots censés exprimer des classifications conventionnelles effectuées dans le monde phénoménal par le biais du langage) et le scepticisme (l'essence des choses nous restant cachée puisque nous ne les percevons que médiatement), d'où découle, au plan éthique, une forme marquée de relativisme (les valeurs morales n'exprimant que des rapports de convenance ou de disconvenance entre le monde et nous). Tout cela implique alors, et c'est là le dernier élément matérialiste, que «le réel relève de principes de structuration et d'organisation indépendants de la pensée ou d'un esprit quel qu'il soit»[3].

Parce qu'ils partagent une position articulée autour de ces trois principes, les matérialistes des Lumières auraient dû, à tout le moins, prendre au sérieux la pensée de Berkeley qui refusait l'existence de la matière, élément sans lequel leur philosophie ne valait pas une heure de peine. Or, si l'on fait exception de Delisle de Sales qui prend explicitement la peine de réfuter Berkeley, d'Holbach et Helvétius ne le mentionnent qu'en passant, et La Mettrie ne se donne pas la peine d'évoquer l'immatérialisme. Cet oubli que La Mettrie fait de Berkeley est ici surprenant quand on sait d'abord qu'il fut, à Berlin, l'ami de Maupertuis et ensuite, parce qu'il les cite, qu'il a lu les *Recherches philosophiques* de Saint-Hyacinthe et les *Éléments de la philosophie de Newton* de Voltaire. Le nom de l'évêque de Cloyne et la thèse des égoïstes ne lui étaient donc pas inconnus[4], même s'il est peu probable qu'il ait lu Berkeley dans le texte, ayant quitté la France dès 1745 après

[1] O. Bloch et Ch. Porset, «Le matérialisme au siècle des Lumières», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 5.

[2] Si tout matérialiste penche vers le sensualisme, l'inverse ne vaut pas comme le montrent aisément les cas de Condillac et de Voltaire. Postuler que tout vient des sens n'implique pas une adhésion nécessaire au monisme matérialiste.

[3] Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 16.

[4] Sa formation de médecin l'a peut-être aussi amené à lire les écrits que Berkeley a consacrés à l'eau de goudron. Sur le rapport entre médecine et philosophie chez La Mettrie, cf. Kathleen Wellman, *La Mettrie. Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham and London, Duke University Press, 1992.

la parution fort controversée de son *Histoire naturelle de l'âme*, puis son refuge hollandais de Leyde après celle, tout aussi mouvementée, de *L'Homme-machine* fin 1747. C'est alors le court exil auprès de Frédéric II avant qu'il ne s'éteigne en 1751, au moment même où les *Dialogues entre Hylas et Philonous* jouissent d'une célébrité non négligeable en France, que La Mettrie n'aura sans doute pas pu apprécier.

Malgré tout, La Mettrie partage certaines des positions immatérialistes, à savoir le souci exclusif du sensible qui rend l'essence des choses inatteignable[1], le crédit accordé à l'expérience (sa formation médicale empiriste née de son séjour chez Boerhaave[2] l'y inclinait fortement[3]), la thèse en faveur de la valeur pratique des sensations en vue de préserver notre être, et la critique de l'abus des mots[4]. Mais l'écart avec Berkeley, même au niveau de positions qui paraissent proches, est infranchissable. En effet, La Mettrie postule une certaine homogénéité perceptive qui tranche avec l'hétérogénéité berkeleyenne et qui repose sur l'idée d'un *sensorium commune*[5]. Ce souci d'un substrat commun des sensations lui permet d'accorder à la vue, ce que Condillac refusait dans le *Traité*, le privilège de nous projeter hors de nous en nous permettant de saisir l'action des choses sur nous et d'en déceler ainsi un des attributs essentiels : «J'ouvre les yeux, & je ne vois autour de moi que matiere, ou qu'étendue. L'étendue est donc une propriété qui convient toujours à toute matiere, qui ne peut convenir qu'à elle seule, & qui par conséquent est coessentielle à son sujet»[6].

---

[1] Cf. son *Traité de l'Ame*, chap. I, dans *Œuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie*, Berlin, 1774, t. I, p. 53 : «L'essence de l'ame de l'homme & des animaux est & sera toujours aussi inconnue, que l'essence de la matiere & des corps» (nous citerons dorénavant les œuvres de La Mettrie dans cette édition). Sur le *Traité de l'ame*, on se référera à l'édition savante de Théo Verbeeck, *Le Traité de l'âme de La Mettrie*, Utrecht, OMI-Grafisch Bedrijf, 1988, 2 vol.

[2] Selon Paul-Laurent Assoun («Lire La Mettrie», dans La Mettrie, *L'Homme-machine*, Paris, Folio, «Essais», 1999), Boerhaave partageait des thèses fort proches dont La Mettrie s'est sans doute inspiré. En effet, «il affirme à la fois la nature inconnaissable des corps et la nécessité de chercher dans l'expérience sensible les effets observables des corps. Il s'agit, comme en astronomie, de noter les apparences. C'est là en quelque sorte le manifeste de la méthode expérimentale, émanée des physiciens et des médecins hollandais, et dont La Mettrie est encore le répondant au milieu du siècle» (p. 60).

[3] Cf. *L'Homme-machine*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 286-287 : «L'expérience & l'observation doivent donc seules nous guider ici. Elles se trouvent sans nombre dans les fastes des médecins, qui ont été philosophes, & non dans les philosophes, qui n'ont pas été médecins». Sur la critique de la (mauvaise) philosophie par La Mettrie, cf. A. Vartanian, «Le philosophe selon La Mettrie», *Dix-huitième siècle*, 1, 1969, notamment p. 173-174.

[4] Seulement ce n'est pas le terme de «matière» que La Mettrie remet en question... Cf. *L'Homme-machine*, p. 309 : «Voilà où conduit l'abus des langues, & l'usage de ces grands mots, *spiritualité*, *immatérialité*, &c. placés à tout hasard, sans être entendus, même par des gens d'esprit».

[5] Sur le *sensorium commune*, voir *Traité de l'Ame*, chap. X, § 1.

[6] *Traité de l'Ame*, chap. III, p. 57. Sur l'importance du rôle de l'œil, cf. aussi le chap. X, § 2, p. 83 : «l'œil est le seul de tous les organes sensitifs, où se peigne & se représente visiblement l'action des objets extérieurs».

Cela étant, s'il nous est possible par les sens de comprendre certains attributs essentiels de la matière (étendue, mouvement, sensation) et certaines de ses modifications primaires (grandeur, figure, repos, situation), il nous est impossible d'en percer l'essence intime puisqu'elle ne se révèle à nous que médiatement, par le truchement de nos organes sensoriels : «Les sensations ne représentent donc point du tout les choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes, puisqu'elles dépendent entiérement des parties corporelles qui leur ouvrent le passage»[1]. À partir de cette conception d'une sensibilité homogène et d'une vision apte à saisir le monde, La Mettrie postule, avec le Condillac de *l'Essai* cette fois, mais contre Locke, Berkeley et Voltaire, qu'un aveugle-né à qui on aurait rendu la vue serait capable de distinguer, dans des circonstances jugées appropriées (celles qui permirent à Cheselden d'abaisser la cataracte d'un aveugle-né ne l'étant pas aux yeux de La Mettrie), un cube d'un globe car si l'aveugle «voit de la lumiere & des couleurs, il voit par conséquent de l'étendue»[2].

Si «La Mettrie dénonce - critique répandue au milieu du siècle - 'l'esprit de système' des 'présomptueux métaphysiciens' qui faute d'avoir pris la mesure de l'esprit humain, négligent l'étude de la nature au profit de constructions issues de leur seule imagination»[3], il est fort probable qu'il a vu en Berkeley un disciple de Malebranche qui, comme lui, a bâti un système philosophique délirant et n'a «recherché la vérité que dans le titre de son livre»[4]. Les idéalistes ne sont, pour La Mettrie, que des philosophes à l'imagination trop forte, dont les «visions ne méritent pas d'être sérieusement réfutées»[5], et auxquels l'exemple lockien fournit un contrepoids positif[6]. Seulement, en s'en prenant à Malebranche, La Mettrie rejoint, sans le savoir, une des thèses berkeleyennes. En effet, en postulant que, contrairement à l'auteur de *La Recherche de la vérité*, il n'a nulle idée de

---

[1] *Traité de l'Ame*, chap. X, § 4, p. 89. Voir également *Abrégé des systêmes, pour faciliter l'intelligence du Traité de l'Ame*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 215 : «les choses externes ne sont point représentées à l'ame, mais seulement quelques propriétés différentes de ces choses, toutes relatives & arbitraires ; & (...) la plupart de nos sensations, ou de nos idées, dépendent tellement de nos organes, qu'elles changent sur le champ avec eux».

[2] *Traité de l'Ame*, chap. XV, Histoire III, p. 165.

[3] Claude Morilhat, *La Mettrie. Un matérialisme radical*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1997, p. 39.

[4] *Traité de l'Ame*, chap. XII, § 4, p. 136.

[5] *Abrégé des systêmes*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 197.

[6] *Ibid.*, p. 211 : «Quelle différence d'un philosophe aussi sage [Locke], aussi retenu, à ces présomptueux métaphysiciens, qui ne connoissant ni la force, ni la foiblesse de l'esprit humain, s'imaginent pouvoir atteindre à tout».

Dieu ou des esprits - ce pourquoi, à ses yeux, l'occasionnalisme outrepasse les données fournies par l'expérience en admettant leur existence -, il est proche de la thèse de Berkeley qui veut que nous n'ayons que des notions, et non des idées, de Dieu et des esprits, les choses immatérielles n'étant pas objets de perception. On peut déceler sur ce point la très grande proximité des thèses matérialiste et immatérialiste au plan méthodologique. S'appuyant toutes deux sur les données sensibles, elles récusent comme incompréhensible ce qui va au-delà et qui en est la cause, Dieu pour La Mettrie, la matière pour Berkeley. Pour le reste, évidemment, rien de plus opposé que la philosophie de La Mettrie, qui réduit l'homme à la machine[1], et celle de Berkeley, qui en fait un être libre. Pour autant, il s'agit là de positions philosophiques improuvables l'une comme l'autre puisque leur fondement est hors du domaine perceptif. Comme l'écrit Claude Morilhat, «la position matérialiste ne se réclame d'aucune démonstration, il s'agit d'un choix, d'une prise de parti dans la guerre que se livrent les philosophes. Ce qui ne signifie absolument pas décision arbitraire, le choix est doublement étayé. Les hypothèses, les thèses matérialistes paraissent confortées par le progrès des connaissances scientifiques et inversement elles le favorisent. Par ailleurs les thèses matérialistes autorisent une conception non répressive, expansive de l'existence humaine. Radical, le matérialisme de La Mettrie est loin d'être dogmatique»[2]. En effet, La Mettrie suit le conseil newtonien de ne pas forger d'hypothèses[3] et se définit «franc pyrrhonien»[4], ce pourquoi il n'est pas épicurien puisque être disciple d'Épicure suppose de faire sien son système matérialiste alors que le matérialisme

---

[1] Voir, par exemple, *L'Homme-machine*, p. 295 : «Nous pensons, & même nous ne sommes honnêtes gens, que comme nous sommes gais, ou braves : tout dépend de la maniere dont notre machine est montée». L'éducation a sans nul doute un effet mais l'organisation physique prime (cf. *L'Homme-machine*, p. 310 *sq.*). Ce qui, chez La Mettrie, se traduit logiquement par une éthique de la miséricorde. Car, si nous ne sommes que machines, notre méchanceté n'est pas choisie mais subie, et nous n'en sommes pas responsables : «Savez-vous pourquoi je fais encore quelque cas des hommes ? C'est que je les crois sérieusement des *machines*. Dans l'hypothese contraire, j'en connois peu dont la société fût estimable. Le matérialisme est l'antidote de la misanthropie» (*Système d'Épicure*, § 46, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 248). Cela étant, La Mettrie ne prêche pas l'impunité et ne milite pas en faveur d'une quelconque forme d'anarchie car, si le méchant n'est pas responsable de son vice, il doit néanmoins être condamné parce qu'il nuit au bien-être social : «Il faut bien tuer les chiens enragés, et écraser les serpents» (*Discours sur le bonheur*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 123). Le lien avec Spinoza est là évident, qui utilise un exemple assez similaire dans la *Lettre 78* et dans les *Pensées métaphysiques*, II, 8. Cf. André Comte-Sponville, «La Mettrie : un 'Spinoza moderne' ?», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, p. 133-143.

[2] Claude Morilhat, *op. cit.*, p. 49.

[3] Cf. *L'Homme-machine*, p. 351 : «je ne supposerai rien, regardant tout ce qui ne frappe pas mes sens, comme un mystere impénétrable».

[4] *L'Homme-machine*, p. 329.

auquel La Mettrie adhère est vu comme une hypothèse rendant mieux compte des phénomènes[1], dont la probabilité est plus grande que celle du spiritualisme, et qui permet de construire une science vraisemblable des phénomènes. André Comte-Sponville parle ici d'un «matérialisme non dogmatique, voire agnostique ou sceptique»[2], au sein duquel il discerne une difficulté majeure, le matérialisme en effet, à vouloir limiter ses prérogatives aux seules perceptions sensibles, remet en question et la portée et la cohérence de ses thèses les plus fondamentales[3].

S'il peut paraître étonnant que La Mettrie n'ait pas mentionné Berkeley dans ses derniers écrits, il est, à l'inverse, tout aussi surprenant de relever sa présence dans certains écrits d'Helvétius ou de d'Holbach. En effet, pour ce qui concerne Helvétius, un intérêt envers l'immatérialisme semblait, à première vue, improbable. Disciple de Voltaire[4] mais avant tout de Montesquieu[5] et de Fontenelle, sacrifiant néanmoins au culte de Locke dont l'*Essai* l'a profondément marqué lors d'une lecture de jeunesse[6], Helvétius n'a pas l'âme d'un métaphysicien[7] - il n'accepte en effet, comme la plupart des penseurs de son siècle, la métaphysique qu'en un sens épistémologique et

---

[1] Sur le matérialisme hypothétique de La Mettrie, cf. A. Vartanian, *La Mettrie's L'Homme-machine. A Study in the Origins of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 14 *sq.*

[2] A. Comte-Sponville, «La Mettrie et le 'système d'Épicure'», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 114. Scepticisme, il est vrai, quelque peu démenti par le final de *L'Homme-machine*.

[3] *Ibid.* : «Si la raison est une machine, que reste-t-il de la raison ? On dira qu'une machine peut être fiable. Sans doute ; mais comment être sûr qu'elle l'est, s'il n'y a que des machines ? La Mettrie voit bien que le matérialisme, sans être incompatible avec le rationalisme, limite du moins sa portée et lui interdit de prétendre à l'absolu ou à la certitude. Non que La Mettrie soit pour cela moins rationaliste : il le serait plutôt davantage. Mais son rationalisme, *parce qu'il est matérialiste*, se limite aussi lui-même : 'A force de raison, on parvient à faire peu de cas de la raison. C'est un ressort qui se détraque comme un autre, et même plus facilement' (*Système d'Épicure*, § XXXI). De là un rationalisme humble qui, par matérialisme, refuse de faire de la raison un absolu, et, par rationalisme, est amené à rappeler les limites du matérialisme (de n'être 'qu'un système' parmi d'autres possibles, et aussi douteux que tous». Voir aussi «La Mettrie : un 'Spinoza moderne' ?», p. 137 : «Si c'est le corps qui pense (et qui pense identiquement le vrai et le faux), comment la vérité serait-elle autre chose qu'un certain état du cerveau ? Et quel crédit lui accorder ? De là, chez La Mettrie, la conjonction - paradoxale mais profonde - du matérialisme (...) et de l'agnosticisme qui, tout à la fois, en découle (la pensée, prisonnière du corps, ne saurait 'remonter à l'origine des choses' ni connaître leur nature ultime) et, il faut bien le dire, en limite singulièrement la portée (si la nature de la matière nous est inconnue, à quoi bon être matérialiste ?) voire la cohérence (si nous ne savons pas ce que c'est que la matière, comment savons-nous qu'elle n'est pas essentiellement spirituelle ?)».

[4] Sur Helvétius et Voltaire, on lira les articles de A. Postigliola, «Helvétius da Cirey al *De l'Esprit*», *Rivista critica di storia della filosofia*, 25, 1970, p. 25-47 et R. Desné, «Voltaire et Helvétius», dans Ch. Mervaud et S. Menant (dir.), *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, t. I, p. 403-415.

[5] Cf. F. Gebelin, «La publication de l'*Esprit des lois*», *Revue des bibliothèques*, 34, 1924, p. 125-158.

[6] Une note manuscrite témoigne de cet attachement : «Par Locke, l'homme vieux est détruit et il naît un nouvel homme qui marche à la vérité», dans Albert Keim, *Notes de la main d'Helvétius*, Paris, Alcan, 1907, p. 5.

[7] Il est même, comme la plupart des penseurs de son siècle, farouchement opposé aux systèmes philosophiques et parle de ne s'en tenir, pour sa part, qu'à l'expérience. Voir la critique qu'il fait des «contes» philosophiques dans *De l'Homme*, sect. II, chap. XX, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, t. VIII, p. 92-97. Nous citerons désormais les œuvres d'Helvétius dans cette édition qui comprend 14 tomes en 7 vol. parus à Paris chez P. Didot en 1795.

non ontologique, et la réduit, avec Bacon et d'Alembert, à n'être que la science des premiers principes - mais plutôt celle d'un économiste ou d'un penseur politique. Et pourtant, fils de son siècle, Helvétius ne peut passer sous silence la question de la sensibilité, et manquer de retrouver par ce biais Berkeley. Car, s'il cherche avant tout à refonder le politique et à réformer le social en promulguant les lois du monde moral comme Newton avait formulé celles du monde physique, Helvétius ne peut négliger la question épistémologique, persuadé qu'il est que «la société n'est que l'individu multiplié» et qu'elle ne peut donc être observée en vérité «que dans l'individu»[1]. Comme l'écrit Chastellux, qui a bien compris en son temps le projet ébauché par Helvétius : «Il pensa qu'avant d'examiner les législations et de les comparer entre elles, il fallait étudier l'homme lui-même et fonder sur sa propre nature l'édifice auquel il doit être soumis. Tel fut l'objet du livre de l'*Esprit*, qui, postérieur à l'*Esprit des lois* dans l'ordre des temps, le précède immédiatement dans l'ordre des idées»[2].

Comprendre le social, c'est comprendre l'homme ; et comprendre l'homme, c'est en faire l'expérience. Comme l'écrit Yvon Belaval, «c'est un tic du XVIIIe siècle que de se réclamer de l'expérience, même quand on n'expérimente pas : d'où un empirisme commun à tous les philosophes et, plus précisément, un empirisme psychologiste dont Locke demeure le grand inspirateur. Unie au goût de l'analyse, cette tendance générale conduit à objecter à tout fixisme a priori l'explication par la genèse. On décompose la société en individus et l'individu, à son tour, en ses constituants supposés primitifs. Après quoi, il suffit de lire à rebours l'analyse pour recomposer l'individu et la société»[3]. Cette analyse vaut particulièrement dans le cas d'Helvétius. Auteur d'un matérialisme psychologique inspiré du mécanisme cartésien qui tranche avec ceux de Diderot et de d'Holbach qui accordent une importance grandissante aux sciences de la nature, Helvétius est partisan, au plan épistémologique, d'un sensualisme matérialiste radical qui n'est pas sans rappeler certaines thèses de Condillac. En effet, le principe majeur de son système consiste à dire que la

---

[1] G. Besse, introduction à *Helvétius. De l'Esprit*, Paris, Éditions sociales, «Les classiques du peuple», 1968, p. 36.
[2] Cité par Albert Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits* [1907], Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 234.
[3] Y. Belaval, introduction aux *Œuvres complètes* d'Helvétius, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, t. I, p. XXXVIII-XXXIX.

sensation est première et que tout s'y réduit, ce qui a tendance à rabattre paradoxalement l'inné sur l'acquis. Helvétius postule ainsi l'existence d'une relative égalité naturelle entre les esprits[1], ce qui l'amène à penser que seule l'éducation peut remédier aux inégalités spirituelles qui existent et qui ne sont dues qu'à des milieux sociaux différents. Dès lors, la disparité sociale entre les hommes ne saurait être naturelle - ce qui sape les fondements même du régime féodal et de la monarchie de droit divin - puisqu'elle dépend uniquement des circonstances sociales. Ce sont donc les circonstances qui font la réputation des hommes d'État et des génies et non une prétendue différence naturelle, et ces circonstances n'évolueront que par des réformes tant institutionnelles que pédagogiques[2]. Cette thèse sera reprise dans *De l'Homme*, publié de manière posthume, où Helvétius montre, en partie contre l'*Émile* de Rousseau[3], que les passions humaines sont dues à une éducation différente et non à l'organisation physiologique des individus[4]. Par là Helvétius se réclame de l'esprit des Lumières, et souhaite, par l'éducation, fournir à l'homme le bonheur[5], qui est l'objet même de la philosophie - sans pour autant se poser la question essentielle de savoir qui éduquera l'éducateur[6].

Laissons-là cette théorie qui prétend tout expliquer par l'éducation, que Diderot et d'Holbach ont critiquée pour ses excès, pour nous tourner vers ce qui nous intéresse plus particulièrement. C'est dans une note du chapitre I du discours premier de *De l'Esprit*, discours dans lequel il analyse l'esprit à partir d'une conception sensualiste et physiologiste[7], qu'Helvétius

---

[1] Cf. *De l'Homme*, sect. II, chap. XV, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, t. VIII, p. 50 : «si tous n'ont pas dans le fait également d'esprit, tous du moins en ont également en puissance, c'est-à-dire en aptitude à en avoir».

[2] *De l'Esprit*, sect. IV, chap. XVII, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, t. VI, p. 181 : «L'art de former des hommes est en tout pays si étroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peut-être pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique sans en faire dans la constitution même des États».

[3] Sur Helvétius et Rousseau, cf. A. Chinz, «La profession de foi du Vicaire savoyard et le livre *De l'Esprit*», *Revue d'histoire littéraire*, 1910, p. 225-261 et P. M. Masson, «Rousseau contre Helvétius», *Revue d'histoire littéraire*, 1911, p. 103-124.

[4] Cf., par exemple, *De l'Homme*, sect. II, chap. 1 : «L'inégalité des esprits est l'effet d'une cause connue, et cette cause est la différence de l'éducation» (*Œuvres complètes d'Helvétius*, t. VII, p. 155).

[5] Sur le bonheur au siècle des Lumières, cf. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1994.

[6] Une critique similaire se retrouve chez Formey à propos de Rousseau. Cf. notre «Formey juge de Jean-Jacques, ou l'*Émile* revisité», à paraître dans les *Studi Francesi*.

[7] Pour Helvétius, en effet, nous ne possédons que deux facultés intellectuelles, à savoir la sensibilité physique et la mémoire, la seconde étant dépendante de la première puisqu'elle n'est autre chose qu'une «sensation continuée, mais affoiblie» (*De l'Esprit*, Discours premier, chap. I, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, t. I, p. 191). Mais les animaux les possédant également, c'est l'organisation physique particulière de l'espèce humaine (et notamment le fait que les hommes soient pourvus de mains) qui rend possible chez elle l'émergence d'idées.

se pose le problème de l'existence des corps extérieurs, problème dont la solution est, pour lui, aussi difficile que celui de la définition de la nature spirituelle ou matérielle de l'âme. Une évidence de type cartésien, sur ces deux points, est impossible à dégager. La seule certitude qu'Helvétius concède, c'est celle du sentiment intime de notre existence propre. Mais pour les corps extérieurs, la chose en va tout autrement : «Dieu, par sa toute-puissance, ne peut-il pas faire sur nos sens les mêmes impressions qu'y exciteroit la présence des objets ? Or, si Dieu le peut, comment assurer qu'il ne fasse pas à cet égard usage de son pouvoir, et que tout l'univers ne soit un pur phénomene ? D'ailleurs, si dans les rêves nous sommes affectés des mêmes sensations que nous éprouverions à la présence des objets, comment prouver que notre vie n'est pas un long rêve ?»[1]. Vérité et certitude étant équivalentes pour Helvétius, ce qui n'est pas assuré (l'existence des corps extérieurs) ne saurait détenir le statut de l'évidence et devra alors se rabattre sur celui de la probabilité, «probabilité qui sans doute est très grande, et qui, dans la conduite, équivaut à l'évidence, mais qui n'est cependant qu'une probabilité»[2]. D'où le vœu pieux d'Helvétius en faveur d'un «homme de génie qui se chargeroit de construire des tables physiques, métaphysiques, morales et politiques, où seroient marqués avec précision tous les divers degrés de probabilité, et par conséquent de croyance, qu'on doit assigner à chaque opinion»[3], vœu que, comme nous le verrons par la suite, Jean-Claude de La Métherie tentera de combler. Helvétius se contente d'en tracer les fondements et de montrer que l'existence des corps extérieurs obtiendrait le premier degré de certitude dans les tables physiques, tout comme celles de Rome ou de Londres obtiendraient le même degré de certitude dans les tables morales, cette évaluation des probabilités ayant pour but de faire progresser les hommes dans l'ordre du savoir. Si le texte d'Helvétius ne mentionne pas explicitement Berkeley, ses contemporains ne furent pas dupes. Ainsi Barruel, dans un passage de ses *Helviennes* où il se moque des matérialistes, incapables de dire en quoi consiste l'essence même de ce qui fonde leur thèse philosophique, dira d'Helvétius «qu'un philosophe anglois l'avoit

[1] Helvétius, *De l'Esprit*, Discours premier, chap. I, note, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, t. I, p. 201-202.
[2] *Ibid.*, p. 202.
[3] *Ibid.*, p. 202-203.

entraîné ce jour-là dans son opinion»[1]. Mais que l'existence des corps soit ou non une certitude, Helvétius n'en pensait pas moins possible l'élaboration d'une science des phénomènes.

En ce qui a trait à d'Holbach, la confrontation avec l'immatérialisme paraissait tout aussi improbable pour des raisons assez similaires, même si le matérialisme de d'Holbach diffère de celui d'Helvétius en ce qu'il ne part pas de l'homme pour expliquer l'univers moral mais tente au contraire d'aller de la totalité de l'univers physique à la particularité de l'homme corporel. Pourtant, le *Système de la nature* (1770) contient le nom de Berkeley, et cela a été souvent vu, tout comme *La morale universelle* (1776), et cela n'avait pas été remarqué jusqu'alors. Outre ces deux références explicites à l'évêque de Cloyne, d'Holbach s'est intéressé à d'autres reprises au problème de l'existence des corps extérieurs comme en témoigne un passage de *l'Essai sur les préjugés* de 1770. Dans le chapitre XI de cet ouvrage faussement attribué à Du Marsais pour brouiller les pistes, d'Holbach se préoccupe de la question du scepticisme en philosophie. Pourquoi donc la philosophie est-elle décriée comme incapable de nous faire parvenir au vrai et de fédérer les différentes sectes qu'elle recèle ? C'est d'abord à cause de sa méthode (elle ne se soumet pas au joug de l'expérience[2]), et ensuite à cause de son histoire (elle est fille de la théologie, et, à ce titre, sujette aux délires de l'imagination[3]). Dans ce siècle où la philosophie s'affranchit de sa position de servante à l'égard de la théologie, l'évidence et la vérité redeviennent à nouveau possibles, du moins si l'expérience est prise comme méthode et la raison comme outil. La perfectibilité des connaissances est désormais possible : «L'ami sincère de la vérité (...) ne s'en rapportera qu'à l'expérience et à l'évidence ; il embrassera les opinions les plus probables partout où il les trouvera ; il saura qu'un système vrai ne peut être l'ouvrage ni d'un seul homme ni d'une secte, mais doit être le fruit tardif des travaux combinés de toute la race humaine, qui toujours partie de l'ignorance et de

---

[1] Barruel, *Les Helviennes, ou Lettres provinciales philosophiques* [1784], Paris, De Méquignon et Boiste, 1823, 6ème éd., t. II, p. 182.

[2] D'Holbach, *Essai sur les Préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs & sur le bonheur des hommes*, chap. XI, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Éditions Alive, 1999, t. II, p. 107 : «L'expérience, on ne peut trop le répéter, est le seul guide que le philosophe puisse suivre en sûreté». Nous citerons désormais cette édition qui devrait contenir, à terme, sept tomes (deux seulement sont parus), sauf quand nous devrons recourir à des ouvrages n'ayant pas encore été édités en son sein.

[3] *Ibid.*, p. 108 : «Non contente de s'obscurcir elle-même, la théologie a répandu ses ombres sacrées sur toutes les connaissances humaines ; ses notions surnaturelles ont partout infecté la philosophie, qui en partant de ses principes, n'eut jamais qu'une marche incertaine et tremblante».

l'erreur, retardée par mille obstacles, surchargée de chaînes incommodes ne s'avance qu'à pas lents vers la science et la vérité»[1].

Si la vérité est à venir, le doute doit être, lui, toujours présent et ne s'incliner que devant l'évidence et la certitude. Or, cette certitude, quelle est-elle ? Elle repose sur trois critères : le témoigne des sens, le témoignage des hommes qui confirme le premier, la répétition d'expériences. De ces trois critères, nous pouvons induire notre existence propre et celle de nos sensations. Au-delà, tout devient douteux : «S'il n'est point permis à des êtres raisonnables de douter des vérités qui leur sont démontrées par l'expérience de tous les siècles, il leur est permis d'ignorer et de douter de la réalité des objets qu'aucun de leurs sens ne leur a jamais fait connaître»[2]. D'Holbach a bien sûr en tête les dogmes religieux, mais le scepticisme dont il fait preuve ici pourrait très bien remettre en question son propre matérialisme, car la matière qui fonde sa théorie n'est pas plus perceptible immédiatement que le Dieu auquel il s'attaque. En fait, il s'agit d'un pyrrhonisme affiché, qui n'est pas réel, puisque le rôle de la matière comme condition causale de la sensation est sous-entendu[3]. Un réel sceptique aurait dû dire, comme le fît l'abbé Galiani dans une lettre à Madame d'Épinay en date du 23 juin 1770, qu'«au fond, nous ne connaissons pas assez la nature pour en former le système». Mais, dans l'ensemble, comme l'écrit à juste titre Yvon Belaval, «le scepticisme des Lumières n'aura souvent été que l'excuse du dogmatisme honteux de ses incertitudes»[4], critique que développe à son tour Jean Mayer[5] en montrant que les déclarations d'intention des penseurs des Lumières à l'encontre de la philosophie systématique restent plus

---

[1] *Ibid.*, p. 111.

[2] *Ibid.*, p. 116.

[3] Cf. sur ce point *Système de la nature*, 2ème partie, chap. VI, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. II, p. 493 : «Attribuer les effets que nous voyons à la nature, à la matière diversement combinée, aux mouvements qui lui sont inhérents, c'est leur donner une cause générale et connue».

[4] Yvon Belaval, introduction aux *Œuvres complètes* d'Helvétius, p. XV-XVI. Ce jugement tranché ne vaut pas pour Diderot dont la pensée est plus ouverte et moins systématique, comme en témoigne son rapport à l'immatérialisme. Cf. Roland Mortier, «Holbach et Diderot : affinités et divergences», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 236-237 : «Aux systèmes, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent (fût-ce même de ses amis Helvétius ou d'Holbach), il oppose l'exception qui déconcerte, l'interrogation qui surprend, l'objection qui fait rebondir. À une pensée superbement close sur elle-même, il préfère la réflexion qui prolonge et qui, en maintenant l'ouverture d'esprit, excite le mouvement créateur». Le style même de Diderot s'oppose à ceux d'Helvétius et de d'Holbach, préférant les incartades littéraires et les courts textes aux lourds traités dogmatiques.

[5] Jean Mayer, «Illusions de la philosophie expérimentale au XVIIIe siècle», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 63, 1956, p. 353-363.

souvent au niveau du discours et non de l'acte, la nature[1] prenant chez eux la place laissée vacante par le Dieu d'une religion qu'ils combattent. Ainsi, «pour Diderot et d'Holbach, en prenant la nature comme base du modèle d'explication, au lieu de l'hypothèse de Dieu ou de la providence, et en la redéfinissant pour la purger de toute dimension mystique ou religieuse, il s'agit de combattre toutes les formes de dogmatisme et d'intolérance conceptuelles ou politiques, de jeter le discrédit sur la pensée qui prendrait les mots pour les choses, de dénoncer toutes les sources d'erreur et de tyrannie»[2].

Les lecteurs contemporains ne s'y sont pas trompés, voyant bien que le scepticisme invoqué n'était que de façade et que le matérialisme ne pouvait se prévaloir de n'être pas, lui aussi, systématique alors même qu'il prétendait définir le réel comme entité globalisante. Dom Deschamps est là catégorique : «Qu'est-ce qu'un système général physique sinon un système métaphysique ? Le métaphysique peut-il être autre chose que la généralité du physique ? (...) Le système d'un astronome, d'un naturaliste, d'un médecin et de tout physicien qui se borne à sa science est physique en ce qu'il est particulier (...) Mais le vôtre embrasse le système général des êtres pour prouver qu'il n'y a pas de Dieu et que l'homme n'est pas d'une autre nature que le reste des êtres ; et c'est par là qu'il est métaphysique quoique sans principe métaphysique»[3].

Confirmation d'une telle entreprise est donnée par le *Système de la nature*, ouvrage qui résume à lui seul les tendances matérialistes du siècle[4] et qui se présente comme le catéchisme du matérialisme rendant compte de l'ensemble du réel. Car, «l'affirmation centrale de d'Holbach, ce

---

[1] Sur la conception que se font de la nature les hommes des Lumières, cf. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1994. Sur ce concept chez d'Holbach, cf. Günter Mensching, «La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 117-136.

[2] Josiane Boulad-Ayoub, «Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature», *Dialogue*, 24, 1985, p. 64.

[3] Dom Deschamps, *La Vérité ou le vrai système*, cité par P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, p. 631.

[4] Cf. l'avis porté par Friedrich A. Lange à ce sujet au XIXe siècle : «The 'System of Nature', with its frank, straightforward speech, its almost German march of ideas, and its doctrinaire prolixity, suddenly and clearly exhibited the result of all the brilliant ideas which the age was then fermenting, and this result in its rigid absoluteness repelled even those who had most contributed to bring it about» (*The History of Materialism* [1865], trans. E. C. Thomas, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957, p. 93). Même idée chez R. Sasso, «Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach», *Revue internationale de philosophie*, 124-125, 1978, p. 280 : «On peut considérer le *Système de la nature* comme le recueil organique de toutes les thèses matérialistes et athéistes du XVIIIe siècle». Voir aussi l'article très complet de Roland Mortier, «Le *Système de la nature*, une bible matérialiste», *Beiträge zur Romanischen Philologie*, 15, 1976, p. 43-71.

n'est pas seulement l'unité de la matière, c'est avec elle l'unité de l'univers entier, c'est le monisme»[1]. D'Holbach est manifestement séduit par l'idée de l'unité de substance, qu'il associe à celle de nécessité[2]. Reste que la possibilité d'un monisme spiritualiste ne peut être écartée du revers de la main, et d'Holbach en est conscient. Sur cette question du monisme, c'est entre Spinoza[3] et Berkeley qu'il faut choisir. Ou bien, avec le premier, on accepte une réduction du réel au matériel, ou bien, avec le second, on s'accorde «à nier l'existence de l'univers matériel»[4].

C'est le chapitre X de la première partie du *Système de la nature* qui va trancher le nœud gordien du monisme. Pressé de réfuter l'innéisme pour prouver que nos idées sont issues de sensations exercées sur nous par des objets extérieurs, d'Holbach doit avant tout réfuter la doctrine de ceux qui pensent que l'univers entier ne joue aucun rôle dans le processus sensoriel. D'où l'intervention, à ce niveau précis de son analyse, de Berkeley : «Que dirons-nous d'un Berkeley, qui s'efforce de nous prouver que tout dans ce monde n'est qu'une illusion chimérique, que l'univers entier n'existe que dans nous-mêmes et dans notre imagination, et qui rend l'existence de toutes choses problématique à l'aide de sophismes insolubles pour tous ceux qui soutiennent la spiritualité de l'âme»[5] ? Que lui dire en effet si, avec Diderot[6], il faut convenir que «le plus extravagant des systèmes (celui de Berkeley) est le plus difficile à combattre. *Abyssus abyssum invocat*»[7] ? Et d'Holbach de rappeler la parenté, désormais incontournable, qui unit Malebranche à Berkeley, et d'exposer la doctrine de la vision en Dieu qu'il ridiculise en expliquant que, poussée à son extrême, cette doctrine doit concéder que c'est en Dieu que l'homme voit les hérésies et les schismes, et que c'est donc en Dieu que Spinoza a vu son système. Mis à part la raillerie, d'Holbach n'a rien à répondre aux partisans du solipsisme en qui il discerne des disciples de l'occasionalisme et de l'immatérialisme si ce n'est que l'hypothèse de la matière paraît hautement plus vraisemblable :

---

[1] Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des idées», 1967, p. 228.
[2] *Système de la nature*, 2ème partie, chap. IV, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. II, p. 455 : «S'il n'y a rien hors d'un être qui existe nécessairement, il faut qu'il soit unique».
[3] Cf. Jacques Moutaux, «D'Holbach et Spinoza», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, p.151-168.
[4] D'Holbach, *op. cit.*
[5] *Système de la nature*, 1ère partie, chap. X, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. II, p. 261.
[6] Rapprochement vu également par Roland Mortier dans «Holbach et Diderot : affinités et divergences», p. 231, et dans «Le *Système de la nature*, une bible matérialiste», p. 62.
[7] *Système de la nature*, note de la p. 261.

«Prétendre que l'homme, sans le secours des objets extérieurs et des sens, peut avoir des idées de l'univers, c'est dire qu'un aveugle né peut avoir l'idée vraie d'un tableau représentant quelque fait dont jamais il n'aurait entendu parler»[1]. Mais les songes ne prouvent-ils pas, comme le soupçonnaient déjà certains idéalistes, que l'âme a la faculté de produire des idées sans être affectée par des corps matériels ? Il ne faut voir là qu'une ineptie nous dit d'Holbach puisque les idées qui parsèment nos rêves sont déjà celles de la veille, et que tout se réduit donc au matériel seul. Penser autrement, c'est être de mauvaise foi.

C'est ce que montre l'autre texte de d'Holbach consacré à Berkeley, où l'on peut lire que «si l'on est de bonne foi, l'on ne pourra se faire illusion au point de douter de sa propre existence et de celle d'êtres qui nous ressemblent, dont nous sommes entourés, sur lesquels nos actions influent, et qui réagissent sur nous, selon la manière dont ils sont affectés par nos propres actions»[2]. Berkeley, ce «sceptique extravagant», est donc un penseur de mauvaise foi. Penser qu'il n'existe rien de réel en dehors de nous et que toutes nos idées sont un produit de notre imagination et non des effets indiquant l'existence d'un monde extérieur, cela peut peut-être affecter la philosophie théorique mais non la pratique. En effet, «cette hypothèse subtile et bizarre n'excluroit pas la morale ; si, comme ce philosophe le suppose, tout ce que nous voyons dans le monde n'est qu'une illusion, un rêve continuel. En suivant les préceptes de la morale, les hommes se procureront au moins des rêves suivis, agréables, utiles à leur repos, conformes à leur bien-être durant le temps de leur sommeil en ce monde, et les individus qui rêveront ne se troubleront point les uns les autres par des songes funestes»[3]. Bref, si, en théorie, l'idéalisme a un quelconque intérêt en ce qu'il permet de dénoncer les excès de l'imagination philosophique (d'Holbach n'hésitant pas à retourner les armes de Malebranche contre lui-même en se servant de sa théorie de l'imagination pour condamner son occasionnalisme), en morale, il n'est d'aucune utilité et n'a aucune influence puisque, à concéder même qu'il puisse avoir une certaine pertinence, il ne mettrait résolument pas en question les principes moraux que le matérialisme holbachique s'efforce de définir. Pour d'Holbach, ces

[1] *Ibid.*, p. 261.
[2] D'Holbach, *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1776, p. XII.
[3] *Ibid.*, p. XII-XIII.

principes éthiques sont le fruit de l'activité philosophique en ce sens que, trace de la pensée chrétienne en lui qu'il prétend pourtant abjurer[1], le vrai et le bien s'équivalent, pensée à laquelle les matérialistes contemporains, Clément Rosset[2] et André Comte-Sponville[3] en tête, ne pourraient souscrire désormais, persuadés, pour le premier, que la révélation de la mort comme fin ultime de l'existence ne place pas la vie sous le signe du bonheur mais du tragique, et, pour le second, que la vérité est sans valeur et qu'elle ne saurait donc servir de norme morale.

Autre trace d'un intérêt à réfuter l'immatérialisme, mais dans la littérature clandestine cette fois, le *Jordanus Brunus Redivivus*[4] - manuscrit rédigé en français malgré ce que son titre peut laisser penser et que l'on peut dater des années 1760-1770[5] - s'intéresse aussi au problème de l'existence des corps et propose de renverser les conclusions idéalistes. Célébrant dès son avertissement l'expérience comme «une des plus belles facultés de l'homme» (f. 1) vue comme le sol fécond d'où sont sorties les différentes sciences, l'auteur anonyme de ce manuscrit s'attache d'emblée à montrer comment la religion est opposée par nature au développement de cette faculté et

---

[1] On trouve ainsi des élans mystiques au sein même du *Système de la nature*. Cf. 2ème partie, chap. XIV, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. II, p. 642 : «O Nature ! Souveraine de tous les êtres ! Et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité ! Soyez à jamais nos seules divinités ; c'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la Terre». Voir ce que dit de cette personnification littéraire de la nature Pierre Lurbe dans «Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 62.

[2] Sur cette pensée tragique chez Clément Rosset, voir notre *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset*, Montréal, Liber, 1999, p. 217-228.

[3] Cf. nos «Between Dogmatism and Relativism : André Comte-Sponville's Cynicism», *Philosophy in the Contemporary World*, 5, 1, 1998, p. 38-45 et «Entre épistémologie et morale : la philosophie d'André Comte-Sponville», *Symposium*, 2, 2, 1998, p. 139-161.

[4] Nous remercions Miguel Benítez de nous avoir fourni une copie du seul manuscrit existant (Rouen, Bibliothèque Municipale M 74). Nous indiquerons en chiffres romains les chapitres du traité et les ferons suivre du numéro du feuillet. Pour une étude de la place de l'immatérialisme dans la littérature clandestine du XVIIIe siècle, voir notre «L'immatérialisme dans la littérature clandestine du siècle des Lumières», *Dialogue*, 3, 2000, p. 491-511.

[5] C'est du moins la datation que propose A. Del Prete à partir de considérations théologiques («Il *Jordanus Brunus Redivivus* e il materialismo infinitista nel settecento francese», dans G. Canziani (dir.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 236. Cette datation paraît vraisemblable et ce d'autant plus que le *Jordanus Brunus Redivivus* fournit une critique de la métaphysique fort proche de celle qui est développée dans les années 1750-1770. De plus, le texte cite à deux reprises Jean Jouvenet (1644-1717) et dit de lui qu'il est «un bon peintre du siècle dernier» (avertissement, f. 5, note a). Un autre élément va dans le sens d'une datation tardive, c'est celui de la tolérance. Jugez plutôt : «Qu'eussent-ils donc fait, ces sçavans, s'ils eussent vécu dans le siècle où nous vivons et où la liberté de penser semble être rendue aux hommes ?» (I, f. 54). Cf. A. Del Prete, *Il Jordanus Brunus Redivivus : fonti e finalita del materialismo infinitista nel 1700*, tesi di laurea, Universita di Pisa, 1990 et *Universo infinito e pluralista dei mondi. Teori cosmologiche in eta moderna*, Napoli, la Città del Sole, 1998 (notamment p. 301-321). À propos de ce manuscrit, voir également L. Bianchi, «La diffusion des idées libertines et matérialistes dans la littérature française clandestine du dix-huitième siècle : le cas du *Jordanus Brunus Redivivus*», dans *Transactions of the Seventh International Congress of the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 1989, p. 514-518.

comment elle en est venue à châtier ces novateurs qui constituent au XVIIIe siècle la galerie des martyrs de la libre pensée : Cardan, Ramus, Galilée, Bruno et Vanini. Dans le premier chapitre, l'auteur du *Jordanus Brunus Redivivus* justifie le titre de son traité puisqu'il fait revivre l'hypothèse brunienne de la pluralité des mondes pour mieux amener son lecteur à mettre en doute les certitudes dogmatiques concernant l'unicité du monde qui pourraient l'habiter. Dans le second, il fait de la douleur et du plaisir les seuls critères de la vérité, avouant ainsi que nos connaissances se restreignent «dans un cercle qui n'embrasse rien au delà de ce qui est utile à notre propre conservation»[1]. Dès lors, ce qui dépasse ces bornes sensibles que la nature nous a prescrites est superfétatoire. Ainsi la métaphysique, qui prétend les franchir, n'est qu'une science oiseuse; quant à la question de l'existence de Dieu, elle n'est d'aucun intérêt. Pour ceux qui souhaiteraient malgré tout nous amener à l'évoquer et qui iraient jusqu'à nous forcer à accepter leurs positions théologiques par la contrainte physique, ils ne feraient, en recourant à l'usage de la douleur à notre endroit, que devenir automatiquement les ennemis mêmes de notre nature et nous aurions le devoir, et surtout le droit, de nous opposer à leurs visées. Le meilleur moyen de se défendre face à de tels individus ne peut être alors que de détruire rationnellement leur position en en sapant les présupposés. Le chapitre 3 va poser en ce sens le problème de l'existence de Dieu - ou plutôt de son inexistence car le matérialisme de l'auteur est ici censé tout expliquer à partir d'un œuf originel et des lois physiques de l'attraction et de la gravitation -, en proposant une généalogie historique et psychologique originale de l'invention de cet Être suprême. La fin du chapitre roule sur des notions d'ordre théologique comme celle de l'infinité et de l'indépendance (la transcendance dirait-on aujourd'hui) divines, de la relation que Dieu entretient avec l'homme et le diable, de l'incarnation et de la trinité -, le tout étant bien sûr de montrer l'absurdité de tels concepts. Le chapitre quatre s'attaque au dogme de l'immutabilité divine en s'appuyant sur des passages du texte biblique qui mettent en scène un Dieu changeant et capable de modifier ses décrets comme bon lui semble. Le chapitre cinq, qui est aussi le dernier, fait du mal mondain le point d'achoppement de toute démonstration de l'existence de Dieu. D'où la conclusion définitive du *Jordanus Brunus Redivivus*:

[1] *Jordanus Brunus Redivivus, ou Traité des Erreurs populaires, Ouvrage critique, historique et philosophique, imité de Pomponace*, II, f. 67.

«...un Etre tel que Dieu est un Etre impossible»[1].

C'est dans le troisième chapitre intitulé «De l'existence de Dieu» que le manuscrit en vient à évoquer la doctrine immatérialiste. Après avoir montré qu'une seule substance est présente dans l'univers, la question se pose, comme chez d'Holbach, d'en déterminer la nature. Or, si l'on se refuse à voir que la matière seule peut remplir ce rôle, dans quelles absurdités ne tombe-t-on pas... Et pourtant, certains philosophes, «fermant les yeux sur les propriétés sans nombre dont la matière est fournie, sur le mouvement dont elle est douée, sur les productions variées qui sont le résultat de ses mouvemens divers, sur la solidité et la consistance de ses parties», ont «soutenu qu'elle n'existoit pas»[2]. Comment répondre à ces penseurs qui ne voient dans les corps extérieurs que des idées ? Ne peut-on pas leur dire que nos sens témoignent en faveur de l'existence d'un monde hors de nous, et que notre action le modifie ? «Il est donc impossible que dans toutes ces opérations le corps agent et le corps patient n'ayent point une existence réelle, puis qu'ils sentent réellement leur action réciproque les uns sur les autres»[3]. Mais c'est supposer ce qui est en question et les philosophes immatérialistes ne concèdent ni l'existence d'organes sentants ni celle d'objets sentis. De plus, cette théorie philosophique doit être prise sérieusement en compte car, «en france, en angleterre, en allemagne, cette opinion a eu de grands hommes pour partisans»[4]. Il faut alors trancher, puisque le dualisme est impossible pour notre auteur anonyme, en faveur du matérialisme ou de l'immatérialisme. Ce qui suppose, pour ce dernier, une réfutation définitive de la thèse adverse. Mais cette dernière tourne court : pour l'auteur, on doit admettre ou l'existence d'un être spirituel infini ou celle d'un être matériel immensément étendu. Or, nous dit-il, la matière existe, donc Dieu n'est pas; et ainsi la thèse immatérialiste s'effondre d'elle-même. Seulement l'existence de la matière n'est ni déduite ni prouvée, elle est tout simplement posée. En outre, la thèse de Berkeley n'est pas comprise puisque l'auteur du *Jordanus Brunus Redivivus* ne semble pas voir que ce dernier n'a *jamais* mis en doute l'inexistence des corps extérieurs mais seulement celle de la matière au sens d'un substrat englobant qualités premières et secondes. De plus, en demandant à

[1] *Ibid.*, V, f. 206.
[2] *Ibid.*, III, f. 121.
[3] *Ibid.*, III, f. 122.
[4] *Ibid.*, III, f. 123.

ses adversaires de n'utiliser «que des termes aussi intelligibles, que des mots dont la valeur fixe et déterminée soit conçue du plus lourd paysan»[1], il ne voit pas qu'il ne fait là que rejoindre un des vœux les plus chers de Berkeley. Bref, sa critique de l'immatérialisme est malheureusement sommaire et tronquée, du moins en ce qui concerne Berkeley, et ne se démarque en rien de celle développée par la plupart des philosophes des Lumières.

Reste, outre Diderot, un penseur matérialiste qui a vu en Berkeley un auteur conséquent qu'il se devait de réfuter. Jean-Baptiste Isoard de Lisle, plus connu sous le nom de Delisle de Sales, partisan d'un matérialisme «mou» (nous préciserons par après l'emploi de ce qualificatif), est l'auteur d'une *Philosophie de la nature* qui bruisse des noms de Berkeley et Barclai[2]. Sans cet ouvrage qui, comme *De l'Esprit* d'Helvétius, devint une «affaire», le nom de Delisle de Sales, malgré une œuvre prolifique, ne serait sans doute plus connu de nos jours. S'il n'est pas aussi radical que la plupart des matérialistes de son temps, le camp dévot s'est fait un devoir d'associer son ouvrage majeur à ceux de ses devanciers, et ce d'autant plus que les hasards de la publication avaient fait éditer l'ouvrage en 1770, année qui vit aussi paraître le *Système de la nature* de d'Holbach. Ainsi Pidansat de Mairobert écrit-il, dans *L'Espion anglais*, que Delisle de Sales «n'a point la tête fortement organisée, comme l'auteur hardi du *Système de la Nature* ; il n'a point la logique pressante du savant académicien auquel on attribue la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* ; il n'a point les grâces et l'enjouement du philosophe aimable qui a composé le *livre de l'Esprit* ; mais il a l'imagination exaltée, beaucoup de sensibilité, et paraît le disciple de ce dernier, sur lequel on voit qu'il a voulu se modeler»[3].

Or, rapprocher la *Philosophie de la nature* d'ouvrages diffusant un matérialisme virulent est quelque peu excessif. Bien sûr, le livre de Delisle de Sales n'est pas dénué de critiques voilées à l'égard de la religion dominante et il traite de questions controversées (l'âme des bêtes, la religion naturelle, les attributs de Dieu, la sagesse païenne). Mais y voir un traité hypocrite dissimulant un

---

[1] *Ibid.*, III, f. 124.

[2] Il ne nous semble pas que Delisle de Sales ait aperçu qu'il s'agissait du même penseur. Il voit en Berkeley le partisan d'un monisme spiritualiste et en Barclai le premier penseur qui a formulé théoriquement ce que Cheselden a confirmé par la pratique médicale.

[3] *L'Espion anglais*, 1783, t. V, p. 375-376.

penseur athée, comme le fît Simon Hervieux de La Boissière dans ses *Contradictions du livre intitulé De la philosophie de la nature*, c'est exagérer le trait. Le fait est que la publication de 1770 passa inaperçue et que l'«affaire» n'éclata que plus tard, en 1775, de prime abord pour des raisons politiques, ce qui étonna Voltaire lui-même, avant de l'amener à s'en mêler personnellement. Pierre Malandain a souligné combien il fut difficile pour le parti dévot de condamner un ouvrage qui ne prêchait pas l'athéisme et, pour les *philosophes*, de défendre un homme qui ne se réclamait pas de leur parti : «Ainsi s'explique le paradoxe de toute l'affaire : un écrivain mécontente tout le monde, les uns parce qu'il est trop religieux, les autres parce qu'il ne l'est pas assez, les uns comme philosophe confirmé, les autres comme néophyte maladroit ; et voilà qu'à la faveur d'une affaire dont le livre ne semble pas justifier l'importance, il réussit à faire l'unanimité pour sa défense, et acquiert une gloire disproportionnée avec le mérite intrinsèque de son livre et la réalité objective de son 'martyre'»[1].

Qu'y a-t-il donc dans cet ouvrage qui justifie à la fois une levée de boucliers de la part de ses adversaires et une défense hardie de la part de ses alliés ? En apparence, rien de bien original si ce n'est un éclectisme critique qui suppose bien des lectures et un matérialisme «mou» qui s'accommode très bien de l'existence de Dieu et d'une âme immortelle. Seulement, et c'est là ce qui pouvait choquer ses contemporains, encore faut-il savoir de quoi l'on parle quand on mentionne ces deux notions. Delisle de Sales les emploie avec une connotation bien particulière. S'il accorde à l'âme le privilège de l'immortalité - l'existence du mal rend nécessaires la survie de l'âme après la mort, la rémunération et la vengeance -, il n'en fait pas pour autant une substance immatérielle. En fait, sur ce point précis, il se refuse à trancher, expliquant qu'il existe des difficultés tant dans le matérialisme que dans le spiritualisme, tout en reconnaissant néanmoins que le premier a le défaut d'être moins digne et moins consolant que le second. De même, il laisse en suspens la question de l'immortalité de l'âme des bêtes, mais en concédant que leur attribuer une âme est incontournable. En ce qui a trait à Dieu, la position de Delisle est là aussi en rupture avec les dogmes établis. Critique farouche de la superstition et du fanatisme, il est en faveur d'un théisme fondé sur la

[1] Pierre Malandain, *Delisle de Sales philosophe de la nature (1741-1816)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1982, t. I, p. 201.

religion naturelle. Peut-on parler d'un panthéisme ? Le texte semble l'indiquer à plusieurs reprises. Avec Diderot, Delisle évoque une chaîne des êtres unifiée par un Tout, la nature, dont l'essence est un «feu élémentaire» qui n'est pas sans rappeler le zoroastrisme. Et Delisle semble bien pencher en ce sens et identifier son Dieu à ce feu élémentaire - «De toutes les erreurs du peuple sur l'essence divine, l'opinion qui identifie Dieu avec l'élément principe est celle qui fait le plus d'honneur à son intelligence»[1] -, tout comme il identifie ce feu, au niveau humain, à l'amour qui meut les individus et fait éclore en eux les vertus morales. Mais il est difficile de se faire une idée claire des principes de Delisle de Sales, et cela est dû tant à sa méthode qui dilue sa pensée au sein de citations d'auteurs anciens et contemporains par trop nombreuses qu'à son tempérament philosophique qui enveloppe de mystères ses convictions profondes et aboutit à le faire passer pour sceptique, tendance que l'abbé Chrétien, censeur de la *Philosophie de la nature*, avait bien perçue et tenté, non sans mal, de corriger, mais sans succès.

Ce scepticisme est nettement perceptible dans ses rapports, fréquents, à l'immatérialisme, qui ne feront que se renforcer au fur et à mesure des rééditions de l'ouvrage[2]. Dès les premières pages de la cinquième édition de 1789, l'hypothèse immatérialiste est convoquée. Delisle rappelle que l'utilisation de sophismes est un fait usité depuis les Grecs, et que ce procédé a de nouveau été utilisé par Berkeley, l'évêque de Cloyne ayant «réduit les rêveries de Zenon & de Pyrrhon en système»[3]. Et Delisle de nous fournir les arguments en faveur de l'immatérialisme, qui sont un vague commentaire de l'article «Pyrrhon» du *Dictionnaire de Bayle* agrémenté, il est vrai, de quelques références berkeleyennes[4]. Il rappelle la question de la distinction entre qualités premières et secondes, le renversement de l'argument du Dieu trompeur (Dieu ne nous trompe pas plus en nous faisant percevoir des corps qui n'existent pas qu'en nous faisant percevoir un ciel bleu qui n'a

---

[1] *Ibid.*, t. I, p. 277.

[2] Contrairement à Malandain qui suit le texte de la troisième édition (Londres, 1777, 6 t.), nous avons choisi ici de retenir celui de la cinquième édition, «la seule conforme au manuscrit original» comme l'indique le frontispice, parue à Londres en 1789 en 7 tomes sous le titre : *De la Philosophie de la Nature, ou Traité de morale pour le genre humain tiré de la Philosophie et fondé sur la nature.*

[3] *De la Philosophie de la Nature*, t. I, p. 19.

[4] Notamment t. I, p. 20-21 : «Puisque vos sens vous trompent, en vous assurant que le corps que vous touchez est froid, coloré ou odoriférant, ils doivent vous tromper encore, en vous persuadant qu'il est étendu : or, l'étendue, suivant les aveugles nés, qui vous ont fait philosophes, constitue l'essence de la matiere : donc la matiere est un être de raison».

pas en soi cette couleur), la réduction des choses aux idées, la nature comme langage divin, et conclut à une thèse égoïste plutôt originale : «Quant à ce qu'on appelle l'univers, il est purement idéal : le suprême Architecte en a tracé le plan dans notre imagination ; mais il n'est pas en son pouvoir de le réaliser : ainsi ce n'est que l'harmonie entre nos idées qui mérite le nom de *nature*»[1]. Thèse qu'il attribue explicitement à Berkeley une dizaine de pages plus loin : «Berkeley (...) a défini la nature, *l'harmonie entre les idées* ; mais le visionnaire Berkeley n'eut jamais d'idées saines sur la nature»[2]. À en croire Delisle, Berkeley serait donc le promoteur en métaphysique d'un univers idéal dans lequel seul Dieu et son esprit existeraient et où le monde se réduirait à la succession ordonnée d'idées créées par Dieu dans ce même esprit. Qu'opposer à cette forme outrée d'idéalisme si ce n'est l'empirisme lockien ? «Disciples de Pyrhon & de Berkeley, vous voulez que le monde n'existe que par vos idées : mais vos idées vous viennent des sens ; c'est une des premières vérités de la nature, & depuis Locke, il n'est plus permis au philosophe d'en douter»[3]. Non seulement l'empirisme réfute l'idéalisme par sa propre méthodologie, mais il le récuse également par ses principes mêmes. Dire que les idées viennent des sens, c'est aussi admettre l'existence de ces organes et leur distinction et avec les objets qu'ils perçoivent, et avec les idées qu'ils font naître dans l'entendement. Dès lors, c'est reconnaître qu'il y a autre chose que du spirituel. En outre, l'idéalisme, en tant que système dialogique, est pure pétition de principe : «vous raisonnez avec moi pour me persuader que l'univers entier n'est que le rêve d'un seul homme : vous supposez donc que j'existe ; or, si vous étiez dans votre système aussi conséquent que vous êtes audacieux, vous devriez faire de moi un être de raison ; car enfin votre idée ne vous assure que de l'existence de deux esprits, de celui qui vous remue & du vôtre : dans votre hypothese, il n'y a d'acteurs sur la scene du monde que Dieu & vous»[4]. Néanmoins, et Delisle en est conscient, l'égoïste peut à tout le moins voir dans son contradicteur une de ses idées[5], ce qui a pour

---

[1] *Ibid.*, t. I, p. 22.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 32. Delisle cite en note comme référence les *Entretiens d'Hylas & de Philonoüs*.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 23.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 24.
[5] La suite du texte montre que Delisle s'inspire ici de Diderot, voire qu'il le plagie. Là où Delisle note : «je n'ai pas le pouvoir de sortir de la nature & de vous en tirer, pour vous convaincre de l'extravagance de votre système» (t. I, p. 25), Diderot avait écrit : «Il faudroit pour le confondre, que je puisse sortir de la nature, l'en tirer, et raisonner de

conséquence de sauver sa position de la réfutation mais de rompre à jamais le dialogue : «conversez, puisque c'est votre bon plaisir, avec vos idées, je vous abandonne à vos rêveries disparates, & à vos monologues»[1].

Malgré ce qu'il en dit, Delisle sait bien qu'il est plus proche des idéalistes qu'il ne veut le reconnaître, notamment par le fait qu'il juge l'existence de l'âme mieux démontrée que celle du corps. En effet, la preuve immédiate que lui fournit le *cogito* du sentiment intime de sa pensée lui apparaît plus certaine que la preuve médiate de l'existence des corps par le truchement de sens parfois faillibles. La matière est donc une notion métaphysique, c'est-à-dire, pour Delisle, obscure. On peut postuler son existence, mais non aller jusqu'à se prononcer sur son essence étant donné qu'elle ne se manifeste à nous que par la médiation de nos sens qui peuvent nous tromper et de notre raison qui n'est pas exempte, elle aussi, de préjugés. Paradoxalement, Delisle de Sales confesse pencher en faveur du matérialisme : «le matérialiste peut être audacieux, du moins il est plus conséquent que le disciple de Platon»[2] et cela le porte à dénoncer toute forme d'idéalisme[3]. Mais c'est que, comme d'Holbach, il sent bien que toute forme de monisme, en métaphysique, butte sur le choix du matérialisme ou de l'idéalisme. Et Delisle ne prêche le matérialisme que *par défaut*, l'immatérialisme lui paraissant conduire à trop d'absurdités. «Comme tout ce qu'on voit est matiere, on est d'abord porté à supposer que l'étendue est l'essence de tout ce qui existe : ce raisonnement convient à la paresse de l'esprit humain, & on l'adopte, non parce qu'il est juste, mais parce qu'il épargne des recherches. Les hommes d'un génie actif, qui n'examinent les effets que pour découvrir les causes, raisonnent différemment ; ils disent qu'un être sans vie & sans organes ne sauroit exister ; que les fossiles ne forment point une matiere brute, pour la raison que la nature n'agit en eux que d'une maniere sourde & enveloppée ; enfin qu'il y a une force répandue dans l'univers qui domine plus ou moins tous les êtres visibles : de-là ils concluent que

---

quelque point hors de lui & de moi, ce qui est impossible» (*Encyclopédie*, art. «Pyrrhonienne *ou* Sceptique», t. XIII, 1765, p. 614, col. a).

[1] *Ibid.*, t. I, p. 25.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 289.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 286 : «Le système de Platon menaçoit ruine, lorsque Descartes est venu le soutenir avec ses automates, Leibnitz avec ses monades, & Berkeley avec son univers sans matiere ; mais ces appuis n'ont fait qu'accélérer sa chûte ; & l'édifice léger a entraîné, sous ses décombres, les échafauds qui devoient servir à le reconstruire».

l'intelligence forme la substance de tout ce que nous voyons, & que la matiere n'est qu'un instrument dont se sert cette substance pour déployer son énergie. Ce systême de Berkeley est un peu plus spécieux que l'hypothèse du matérialisme ; mais il ne soutient pas les regards de la raison, parce qu'il renverse l'échelle des êtres, qu'il ramène le rêve philosophique de l'ame universelle, & qu'il anéantit notre intelligence en voulant lui donner le sceptre de la nature»[1].

D'un Berkeley partisan d'un univers idéal à un Berkeley panthéiste, la vision que se fait de l'immatérialisme Delisle de Sales s'est radicalement modifiée, ce qui est peut-être le signe d'une lecture tardive de la *Siris*, ouvrage dans lequel il aurait pu découvrir une pensée proche de la sienne sur la question du feu élémentaire. Mais l'éclectisme de Delisle ne permet pas d'influence forte sur sa philosophie, qui butine les textes de ses devanciers au lieu de s'en inspirer. Ainsi son rapport à Berkeley est-il fait d'atermoiements, de tergiversations, d'oppositions suivies d'acceptations, versatilité d'une pensée qui est le signe d'un scepticisme véritable qui, contrairement à celui de d'Holbach, n'est pas affiché, mais vécu. D'où ce dernier mot de Delisle de Sales, qui a l'avantage de résumer les hésitations si caractéristiques de sa philosophie : «dans presque toutes les questions de la métaphysique, il faut se borner à dire, *cela existe* : pour le *comment*, il est l'écueil des philosophes, parce qu'avec nos cinq organes & notre foible intelligence, il ne nous a pas été donné de pénétrer l'essence des êtres»[2]. Malgré une position ambivalente face à l'immatérialisme auquel il accorde un intérêt constant[3], le rôle de Delisle de Sales n'en est pas moins essentiel. Ouvrage ayant connu un succès certain, *De la Philosophie de la Nature*, en prenant au sérieux l'hypothèse immatérialiste, contribuera à donner un nouvel éclat à la philosophie de l'évêque de Cloyne à la fin du siècle des Lumières et approfondira les tendances sceptiques qui n'ont cessé de se faire jour au XVIIIe siècle, entraînant par là l'éclosion de nouvelles tentatives intellectuelles visant à les éradiquer.

Pour les philosophes des Lumières, l'immatérialisme est une confrontation obligée, voire un

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 297-298.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 307.
[3] Il évoquera de nouveau Berkeley dans un de ses derniers textes philosophiques, l'*Examen pacifique d'un célèbre astronome en faveur des athées, suivi d'un essai philosophique et religieux sur une nouvelle cosmogonie*, s. n., 1804, adressé à Lalande, dont il critique l'athéisme.

garde-fou. S'ils s'entendent tous sur le fait qu'une réfutation est nécessaire, les positions qu'ils adoptent pour se rendre à cette injonction varient en fonction de leur pensée propre et s'accommodent des particularités de chacun. Cela étant, ils en ont tous fait une forme d'égoïsme absolu, véritable opposant fantoche peu crédible leur permettant de faire ressortir, à l'inverse, toute la rationalité de l'entreprise empiriste comme explication de l'ordre mondain. Peut-être le plus étonnant ici est de constater que ce sont chez les matérialistes, ennemis naturels, que le manque d'intérêt à l'égard de la pensée berkeleyenne est le plus notable (exception faite de Diderot et de Delisle de Sales). Il semble bien que les matérialistes n'aient pas vu, ou voulu voir, dans l'immatérialisme un système philosophique destiné à remettre en question leur position en sapant son postulat essentiel qu'est *la matière*. Mais c'est qu'ils appartiennent pour la plupart à une autre génération philosophique au sein de laquelle la figure de Berkeley tend peu à peu à s'estomper. Il est à remarquer aussi qu'une voie mitoyenne, entre matérialisme et immatérialisme, qui, en supprimant l'esprit qui anime la philosophie berkeleyenne, aurait postulé l'existence d'une représentation de l'univers sans substance pour supporter les phénomènes, sans cause pour les produire, n'a pas été choisie - voie qui n'est pas sans rappeler les thèses originelles de Pyrrhon et dans laquelle s'est engagée de nos jours la pensée d'un Marcel Conche[1] -, et que les penseurs matérialistes des Lumières ont préféré l'affrontement bloc à bloc. Les penseurs chrétiens réagiront de manière plus complexe, voyant dans l'immatérialisme ou bien une possible alliance ou bien une doctrine aussi pernicieuse que l'athéisme diffus qui ne cesse de faire des prosélytes.

[1] Nous avons brièvement évoqué cette pensée du monde comme «l'Événement» dans *Une fin de siècle philosophique*, p. 81-91.

# IV. «ALLIÉS» ET ADVERSAIRES DE BERKELEY AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

Si la pensée de l'évêque de Cloyne a reçu un accueil glacial de la part des philosophes des Lumières, quelques penseurs du XVIIIe siècle y ont néanmoins puisé certaines intuitions pour bâtir leur propre philosophie. Que l'on trouve des penseurs chrétiens parmi eux, quoi de plus normal quand on connaît la visée apologétique de l'œuvre berkeleyenne. Pourtant, et on s'en serait douté à la lecture des attaques partiales des Jésuites, la pensée chrétienne des Lumières ne s'entendra pas sur le traitement de l'immatérialisme, hésitant entre approbation et réfutation, alliance et opposition.

## A) Les alliés

Nous emploierons ici le terme «allié» dans un sens large, incluant à la fois ceux qui auront perçu une similitude possible entre leur philosophie et l'immatérialisme, ceux qui s'y opposeront tout en reconnaissant une certaine validité à cette théorie, et ceux qui s'en inspireront, consciemment ou non. Maupertuis fait partie de la première catégorie, Boullier, Needham et Bonnet de la seconde, Berington, Pichon et de Nelis, de la troisième.

Puisque nous en sommes à évoquer les alliés possibles de Berkeley au siècle des Lumières[1], glissons un mot bref sur l'impact de l'immatérialisme sur la philosophie américaine naissante en la personne de Samuel Johnson, «his first and most lasting disciple»[2]. À cette période précise,

---

[1] Nous laissons ici de côté le rôle joué par l'immatérialisme auprès d'un cercle d'étudiants écossais, le Rankenian Club, dont les membres se montreront plus ses adversaires que ses alliés. Sur cette influence, cf. G. E. Davie, «Berkeley's Impact on Scottish Philosophers», *Philosophy*, 40, 1965, p. 222-234 ; P. Jones, «The Scottish Professoriate and the Polite Academy, 1720-1746», dans I. Hont and M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue*, Cambridge, 1983, p. 89-117 et M. A. Stewart, «Berkeley and the Rankenian Club», *Hermathena*, 139, 1985, p. 25-44.

[2] Popkin, «Berkeley Influence on American Philosophy», *Hermathena*, 82, 1953, p. 128-146. Article repris dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 339-353. Le passage cité se trouve p. 339. Sur Johnson, cf. E. E. Beardsley, *Life and Correspondence of Samuel Johnson*, New York, Hurd and Houghton, 1873 ; Fraser, *The Works of George Berkeley*, vol. III, p. 390-393 ; John Ryder, «Cadwallader Colden, Samuel Johnson, and the Activity of Matter : Materialism and Idealism in Colonial America», *Transactions of the Charles Pierce Society*, 32, 2, 1996, p. 248-272. Les œuvres de Johnson ont été publiées par H. W. Schneider and C. Schneider (eds.), *Samuel Johnson, President of King's College : His Career and Writings*, New York, Columbia University Press, 1929, 4 vol.

l'immatérialisme pouvait être accueilli bien plus favorablement en Amérique qu'en Europe, d'une part parce que la venue d'un philosophe et homme d'Église de renom était chose rare (Berkeley fut même le plus haut prélat anglican à se rendre en Nouvelle-Angleterre) et qu'il paraissait souhaitable de s'intéresser à sa pensée, et d'autre part parce que l'atmosphère intellectuelle américaine convenait aux concepts berkeleyens, leur présence s'inscrivant dans la continuité des travaux de Cudworth, Malebranche et Norris, qui avaient reçu un accueil plutôt favorable. Ainsi, parallèlement à Berkeley, Jonathan Edwards avait établi avant 1720 une théorie immatérialiste dont le versant épistémologique se rapprochait grandement de celui de Berkeley, même si leurs deux systèmes différaient quant à leurs conclusions éthiques, Edwards étant farouchement déterministe[1]. Mais Johnson est plus représentatif de la filiation berkeleyenne - Edwards ayant sans doute forgé sa théorie sans avoir eu connaissance de la philosophie de l'Evêque de Cloyne. Si Johnson a entretenu une correspondance intellectuelle d'importance avec Berkeley, s'il lui dédicace son grand œuvre philosophique[2] et s'inspire indéniablement de ses positions, il n'est pourtant pas un disciple fidèle. Comme l'écrit à juste titre Herbert Schneider, la philosophie de Johnson «was intented to be faithful to Berkeley's ; but the Puritan heritage was so strong in Johnson that his immaterialism combined superficially his old Platonism and his new Anglicanism»[3] - Johnson ayant quitté le puritanisme pour rejoindre l'Église anglicane au début des années 1720. Cela étant, cette présence de l'immatérialisme hors de ses frontières naturelles a de quoi être notée, et son influence ne sera pas négligeable, forçant Cadwallader Colden à formuler, dans sa correspondance avec Johnson, une théorie de la matière originale. Ce dernier en fait une substance active et éternelle, seule apte à échapper aux critiques immatérialistes, théorie à laquelle parviendront également certains philosophes européens en étant

[1] Sur Edwards, voir Fraser, *The Works of George Berkeley*, vol. III, p. 393-398 ; A. O. Aldridge, *Jonathan Edwards*, New York, Washington Square Press, 1964 ; P. Miller, *Jonathan Edwards*, Cleveland, World Publishing, 1965 ; B. Kuklick, *Churchmen and Philosophers : From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Yale University Press et R. Popkin, «Immaterialism in the American Colonies : Samuel Johnson and Jonathan Edwards», dans Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, p. 452-454. Les œuvres d'Edwards ont été éditées par E. Williams and E. Parsons, *The Works of President Edwards*, New York, B. Franklin, 1968, 10 vol.

[2] Ses *Elementa Philosophica* de 1752 qui furent, selon Popkin, «the first philosophy textbook to appear in America» («Immaterialism in the American Colonies : Samuel Johnson and Jonathan Edwars», p. 452).

[3] H. Schneider, *A History of American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1946, p. 21. Cf. aussi John Ryder, *art. cit.*, p. 253 : «By rejecting matter and placing the sensible world directly in God's mind, Berkeley drew God and man closer, much to the satisfaction of the older Puritan sentiments which the now Anglican Johnson still harbored».

confrontés au même problème.

Dans les années qui suivirent, la philosophie de Berkeley souffrit en Amérique de la prédominance de la théorie écossaise du sens commun et de la critique que formula Reid à son encontre, réduisant l'immatérialisme à un système extravagant et absurde ayant engendré le scepticisme humien ; ce jugement fut également partagé en Europe à la même époque, particulièrement au Royaume-Uni et en France, malgré le fait que certains penseurs aient opté pour un rapprochement avec l'immatérialisme.

A) *Maupertuis*

Établir une similitude entre la pensée de Berkeley et celle de Maupertuis est chose commune, Damiron l'ayant déjà fait au XIXe siècle[1], mais il est plus délicat de l'expliciter en établissant sa formation. Pour la très grande majorité des commentateurs de l'œuvre du philosophe maloin, Maupertuis s'est inspiré de Berkeley pour écrire ses *Réflexions sur l'origine des langues, et la signification des mots*, qu'on date habituellement de 1748[2] - hypothèse qui ne néglige que trop l'influence de Malebranche[3], et qui passe sous silence celle de Quesnay[4]. Cela est fort possible si l'on accepte que 1744 est la date de la première publication en langue française des *Dialogues entre*

---

[1] Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle* [1858-1864], Genève, Slatkine, 1967, t. III, p. 89.

[2] Cf. Ch. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Paris, Frank, 1850, t. I, p. 350 ; P. Brunet, *Maupertuis : l'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1929, t. II, p. 372 *sq.* ; L. Gossman, «Berkeley, Hume and Maupertuis», *French Studies*, 14, 1960, p. 304-324 ; R. Grimsley, *Sur l'origine du langage. Maupertuis, Turgot et Maine de Biran*, Genève, Droz, 1971, p. 8 ; G. Tonelli, «Maupertuis et la critique de la métaphysique», dans *Actes de la journée Maupertuis*, Paris, Vrin, 1975, p. 79-90 et *La pensée philosophique de Maupertuis, son milieu et ses sources* (éd. posthume par Cl. Cesa), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987 ; M. G. Di Domenico, *L'inquietudine della ragione. Scienza e metafisica in Maupertuis*, p. 24 *sq.* ; A. Ibrahim, «Matière inerte et matière vivante. La théorie de la perception chez Maupertuis», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 100 ; Juan Arana Cañedo-Argüelles, *Apariencia y Verdad. Estudio sobre la filosofía de P. L. M. Maupertuis (1698-1759)*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1990 ; D. Beeson, *Maupertuis : an Intellectual Biography*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, p. 159. Sur Maupertuis, voir également l'ouvrage récent paru sous la direction de Hartmut Hecht, *Pierre Louis Moreau de Maupertuis. Eine Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, 1999.

[3] Cf. Martial Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 233-234.

[4] Selon Tonelli, l'*Essai physique sur l'économie animale* de Quesnay, paru en 1737 et réédité avec des ajouts en 1747, a dû avoir un rôle déterminant sur le scepticisme de Maupertuis. Pour Quesnay, «le fait que nous avons des idées 'représentatives' des corps ne veut (...) pas dire que nous connaissons les êtres qui leur correspondent ; l'étendue n'est qu'une perception subjective, et l'existence des êtres connus d'une façon représentative n'est connue que d'une façon indicative» (Tonelli, *op. cit.*, p. 72).

*Hylas et Philonous*, ce que fait notamment Gossman, conséquent sur ce point, pour justifier l'ascendance de l'immatérialisme sur le phénoménisme de Maupertuis. Mais cela devient plus difficile si l'on constate, et l'on est réduit à le faire, que la première édition des *Réflexions sur l'origine des langues* remonte à 1740, comme l'a montré récemment, et de manière convaincante, David Beeson. La confusion effectuée par Gossman s'explique aisément par le fait que Maupertuis cite bel et bien Berkeley, non dans les *Réflexions sur l'origine des langues*, comme il semble le croire, mais dans les réponses qu'il apporte aux critiques faites par Boindin en 1753 à l'égard de cet ouvrage, réponses qui furent rédigées en 1756. Cela semble montrer que Maupertuis, qui ne lisait pas l'anglais, a pris connaissance des thèses de Berkeley par la lecture de la seconde traduction des *Dialogues*, celle de 1750, et qu'il a dû être satisfait de voir que la pensée de l'évêque de Cloyne avait plus que quelques accointances mineures avec la sienne. Bref, c'est son génie propre qui a conduit Maupertuis à une forme particulière d'immatérialisme, qui n'est pas celle de Berkeley mais qui s'en approche, comme cela avait été le cas pour Arthur Collier, et il n'y a pas lieu ici de tracer de parallèle superfétatoire censé expliquer ce qui ne pouvait avoir lieu. Néanmoins, et cela n'a pas été remarqué, il est plus que probable, nous y reviendrons, que Maupertuis ait lu les *Éléments de la philosophie de Newton* de Voltaire dans lesquels il aurait pu puiser sa doctrine de l'hétérogénéité des sensations, doctrine défendue par Berkeley.

Cela étant, il est vrai que tout lecteur des *Réflexions philosophiques* de Maupertuis se sent d'emblée en terres berkeleyennes, car l'ouvrage rappelle certaines des thèses développées dans les *Principes*. Les thèmes sont en effet communs : critique de l'abus du langage et du voile des mots, refus de l'abstraction, réduction des objets aux idées, critique de la notion de substance et de la distinction entre qualités secondes et premières, doute à l'égard du langage scientifique, etc. Maupertuis met ici en place une forme particulière de phénoménisme qui poursuit le combat engagé très tôt contre la philosophie de Descartes (notamment par un détour newtonien, Maupertuis ayant été le premier disciple déclaré de Newton en France[1]), en s'attaquant à la conception cartésienne de

[1] Il y aurait beaucoup à dire sur l'introduction de la philosophie naturelle dans les débats philosophiques de l'époque. L'existence de l'attraction comme cause cachée de certains phénomènes a sans aucun doute renforcé l'idée d'une distinction entre un monde perçu et un monde réel, et favorisé la conception d'un savoir limité, et d'un esprit humain possédant des bornes naturelles infranchissables. Voir, par exemple, ce que dit Voltaire de l'attraction dans la

l'étendue. Pour Maupertuis, Descartes a réduit la matière à l'étendue parce qu'il a cru reconnaître, grâce à la vue et au toucher, son existence présente dans tous les corps. Mais si une autre qualité, appartenant à un registre sensoriel différent (l'odorat par exemple, et non le toucher), était présente uniformément au sein de tout l'univers, si toute chose était ainsi odeur de rose, devrions-nous pour autant en conclure que l'odeur de rose est la substance des choses ? C'est la question que pose Maupertuis en prenant l'exemple, cette fois, de la couleur : «Je voudrois bien qu'on examinât si, en cas que tous les objets du Monde fussent verds, on n'auroit pas eu la même raison de prendre la *verdeur* pour *substance*»[1]. Pour le dire brièvement, Maupertuis remet ici radicalement en question l'avantage que les philosophes ont attribué à une qualité du réel sur les autres : «si la perception que j'ai d'*arbre* est bien fixée & limitée, on ne sauroit en rien retrancher sans la détruire. Si elle n'est composée que d'*étendue, figure & verdeur*, & que je la dépouille de *verdeur & figure*, il ne restera qu'une perception vague d'étendue. Mais n'aurois-je pas pu par de semblables abstractions dépouiller l'*arbre* de l'*étendue* & de la *figure*, & ne seroit-il pas resté tout de même une idée vague de *verdeur* ?»[2]. D'où son refus de voir en l'étendue la substance des êtres, refus qui, dit-il, est partagé par le vulgaire. Cette intuition est proche de ce que pense Berkeley, plus sage sur ce point que les philosophes, incapables de s'entendre sur ce que sont substance et mode.

Toute la théorie des idées-signes maupertuisienne repose sur les sens et s'ordonne autour des perceptions qu'ils reçoivent de l'extérieur et qui renvoient à des choses externes mais non substantielles. Ces perceptions peuvent être étagées selon leur vivacité et en fonction du travail de la mémoire - ainsi une perception présente sera-t-elle plus marquante qu'une perception passée, et un élément réel plus vivace qu'un élément rêvé - ; mais entre également en ligne de compte la notion de répétition expérientielle. Ce fait a été bien mis en valeur par Juan Arana Cañedo-Argüelles : «Tout n'est que simple apparence ? Nous devrions plutôt dire le contraire, parce que si l'on ne peut recourir à un au-delà de l'apparence, l'apparence est alors la forme de l'être dans sa plénitude totale,

---

quinzième des *Lettres philosophiques* : «L'attraction (...) est une chose réelle, puisqu'on en démontre les effets et qu'on en calcule les proportions. *La cause de cette cause est dans le sein de Dieu*».

[1] *Réflexions sur l'origine des langues, et sur la signification des mots*, dans *Œuvres de Maupertuis*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1768, t. I, p. 272.

[2] *Ibid.*, p. 273. Cela rappelle la cerise prise en exemple par Berkeley (*Works*, vol. II, p. 249 ; *Œuvres*, vol. II, p. 131).

et ce que nous devons démontrer dès lors c'est que les rêves et les hallucinations n'existent pas réellement, en dépit de jouir du titre le plus décisif de l'existence, tel qu'il est leur apparaître. Le réalisme phénoméniste n'est pas une expression métaphorique dans ce cas précis, et la différence habituellement établie entre l'être et l'apparaître doit ici être réduite à l'apparaître, apparaître qui, dans certains cas, s'atténue à travers son isolement et sa présence simplement accidentelle, pendant que dans les autres phénomènes il se renforce et se décante grâce à la réitération et aux liens qu'il entretient avec d'autres phénomènes déjà reconnus. L'ontologie phénoméniste apparaît, une fois encore, en symbiose avec la gnoséologie empiriste»[1]. Si la solution que propose Maupertuis pour différencier le rêve de la réalité est proche de celle de Berkeley, il y joint néanmoins un élément intéressant : la répétition perceptive. Ce qui fonde dans l'être les choses corporelles, c'est leur permanence temporelle : «J'éprouve une perception composée de la répétition des perceptions précédentes, & de l'association de quelques circonstances qui lui donnent plus de force, & semblent lui donner plus de réalité : j'ai la perception *j'ai vu un arbre*, jointe à la perception *j'étois dans un certain lieu* ; j'ai celle *j'ai retourné dans ce lieu, j'ai vu cet arbre ; j'ai retourné encore dans le même lieu, j'ai vu le même arbre*, &c. Cette répétition, & les circonstances qui l'accompagnent, forment une nouvelle perception, *je verrai un arbre toutes les fois que j'irai dans ce lieu* : enfin ***il y a un arbre***»[2]. À partir de là, l'arbre perçu peut être vu comme indépendant de l'individu qui le perçoit, et il n'a pas besoin d'être actuellement perçu pour être dit existant. Cela étant, Maupertuis ne se pose pas la question de savoir ce que devient l'arbre quand il n'est pas perçu[3], supposant une stabilité dans l'être hors de toute perception (la différence avec Berkeley est ici patente, pour qui *esse est percipi*, et chez qui Dieu est garant d'une telle existence). David Beeson, et il n'est pas le seul puisque Tonelli commet une erreur identique, va donc trop loin quand il affirme que «existence and perception are logically identical : existence *is* perception, and, to solve the semantic problem,

---

[1] Juan Arana Cañedo-Argüelles, *op. cit.*, p. 53 (traduction nôtre).

[2] *Réflexions sur l'origine des langues, et la signification des mots*, p. 279.

[3] Ce qui lui vaut les sarcasmes de Turgot : «Quant à la raison pourquoi l'idée, *je vois un arbre*, succède à celui-ci [sic], *je vais dans un endroit où j'ai vu un arbre*, elle est simple, c'est que l'arbre y est et Maupertuis me fait rire» (*Remarques critiques sur les* Réflexions philosophiques *de Maupertuis* sur l'origine des langues et la signification des mots, *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 178).

existence *means* perception» et que «Maupertuis's universe is Berkeleyan»[1].

Par contre, en ce qui concerne la thèse de l'hétérogénéité des sensations - thèse que Maupertuis a découverte lors de sa lecture des *Éléments de la philosophie de Newton* de Voltaire[2] -, on peut dire cette fois que la pensée de Maupertuis et celle de Berkeley s'accordent. Qu'est-ce que voir un arbre ? C'est obtenir des renseignements par la vue qui ne donnent aucune information sur l'en-soi de l'arbre, ce *je ne sais quoi* des Lumières, à supposer qu'il y ait un en-soi. L'ajout des données d'un autre sens, par exemple le toucher, ne permet pas plus d'aller au-delà des perceptions visuelles qu'il nous procure puisqu'il ne nous renseigne que sur du tactile et non sur du visuel. Il ne redouble pas notre connaissance, il la dédouble plutôt : «Quoique le toucher paroisse s'accorder avec la vue dans plusieurs occasions, si l'on examine bien, l'on verra que ce n'est que par une espece d'habitude que l'un de ces sens peut confirmer les perceptions de l'autre. Si l'on n'avoit jamais rien touché de ce qu'on a vu, & qu'on le touchât dans une nuit obscure, ou les yeux fermés, on ne reconnoîtroit pas l'objet pour être le même»[3]. L'hétérogénéité des perceptions implique-t-elle une hétérogénéité dans l'objet qui en est cause ? Contrairement à Berkeley qui invoquait une *rerum natura* témoignant de la prévoyance divine, Maupertuis élude la question en des termes leibniziens : «J'avoue qu'il y a une cause d'où dépendent toutes nos perceptions, *parce que rien n'est comme il est sans raison*. Mais quelle est-elle cette cause ? Je ne puis la pénétrer, puisque rien de ce que j'ai ne lui ressemble. Renfermons-nous sur cela dans les bornes qui sont prescrites à notre intelligence»[4]. Ce mot d'ordre des Lumières dont Fontenelle aura été le héraut[5], ce refus de

---

[1] David Beeson, *op. cit.*, p. 159. Erreur que ne commet pas Pierre Brunet (*op. cit.*, t. II, p. 383-384).

[2] Thèse qui est également partagée à l'époque par Buffon. Cf. *Histoire naturelle de l'homme*, première partie, dans *Œuvres complètes de Buffon*, Paris, Garnier, 1853, t. II, p. 4 : «Ôtez (...) toutes ces qualités à la matière, ôtez-lui ses couleurs, son étendue, sa solidité et toutes les autres propriétés relatives à nos sens, vous l'anéantirez». S'il pense l'existence de la matière indémontrable, Buffon préfère néanmoins la postuler pour rendre possibles ses investigations naturalistes. Otis Fellows a également souligné le rapprochement possible entre Berkeley et Buffon, et a même été jusqu'à accuser ce dernier d'avoir dissimulé certaines sources d'inspiration : «The considerable number of assertions in the *Histoire naturelle de l'homme*, for example, 'L'existence de notre corps ou des autres objets extérieurs est douteuse pour quiconque raisonne sans préjugé' (II, 2), are sometimes direct echoes of Berkeley's writings. Then again, they are ricochets of Berkeley's ideas bouncing off the *Traité de l'âme* of La Mettrie. Buffon was of that breed of men who through wilful silence often ignore the real sources of their ideas the better to emphasize their own originality of mind» («Berkeley, His Door and the *Philosophes*», p. 60).

[3] *Réflexions sur l'origine des langues, et la signification des mots*, p. 282.

[4] *Ibid.*, p. 283.

[5] Cf. Jean-Raoul Carré, *La philosophie de Fontenelle, ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932, notamment deuxième partie, chap. 6 et cinquième partie, chap. 2.

transgresser les limites naturelles de notre esprit, se renouvelle quelques lignes plus loin quand Maupertuis s'interroge sur l'ordre qui semble exister dans les perceptions que le monde fait naître en nous. Mais ici perce une incohérence ou une inconséquence. Bien qu'il ait réduit l'être des choses à leur apparaître perceptif, Maupertuis laisse également entendre qu'il refuse néanmoins la réduction totale des qualités premières aux qualités secondes et, par là, imite un Hylas craintif qui ne serait pas allé au bout de son raisonnement.

Le débat avec Boindin allait le forcer à expliciter sa pensée, et la lecture des *Dialogues* de Berkeley effectuée entre-temps ne pouvait qu'y aider. Boindin a été frappé par le phénoménisme affiché par Maupertuis et y a perçu des conclusions «scabreuses» - c'est le terme qu'il utilise -, notamment en ce qui a trait au dogme religieux. Dans sa *Réponse*, Maupertuis, pour garantir l'orthodoxie de sa pensée, se place sous le patronage de Berkeley[1] : «Je suis à couvert sous l'autorité des Auteurs qui ont réduit tout ce que nous voyons à des phénomènes, sans que les gens les plus orthodoxes ayent crié contre eux : & il seroit bien injuste que M. Boindin voulût me faire un crime de ce que les dévots ne leur reprochent pas. Mais si l'on veut que je m'appuye encore d'une autorité plus directe & plus respectable, je citerai M. Berkeley, dont les opinions approchent encore plus des nôtres. Voudra-t-on que ma Philosophie soit plus timide que celle de cet Evêque ?»[2]. Se mettre à couvert derrière l'autorité de Berkeley suppose que Maupertuis ait été mal informé de la réputation sulfureuse que les Jésuites avaient taillée de l'Évêque de Cloyne. En tout cas, il est persuadé, tout comme Berkeley, que l'immatérialisme est la seule option philosophique tenable à son époque, et que cette option théorique est tout à fait conciliable avec le texte révélé[3].

Dans les *Lettres* de 1752, le phénoménisme est de nouveau théorisé, notamment dans la

---

[1] *Ibid.*, p. 298-299 : «On peut voir quelles peines s'est donné dans un ouvrage considérable [les *Dialogues*, dont le titre est cité en note] un homme célebre, pour débrouiller cette matiere, pour dépouiller les corps de cette réalité indépendante de nos perceptions que le vulgaire leur attribue, & dont notre négligence & nos préjugés les ont mis en possession. C'est que ce philosophe n'attaque que par parties le système de nos erreurs ; il démolit l'édifice par le comble, nous le sappons par les fondemens : édifice bien différent de cette tour fameuse que la confusion des Langues empêcha d'élever dans les plaines de Sennaar, celui-ci n'est élevé que par l'abus ou l'oubli de la signification des mots».

[2] *Ibid.*, p. 305.

[3] *Ibid.*, p. 309 : «Dès que toute réalité dans les objets n'est, & ne peut être, que ce que j'énonce lorsque je suis parvenu à dire *il y a*, il n'est plus & il ne peut plus être pour les objets différentes manieres d'exister : il est vrai, il est indubitable *qu'ils existent* dans toute l'étendue de la signification de ce mot, & qu'on ne peut plus trouver leur existence en opposition avec ce qui nous est révélé».

*Lettre IV* («Sur la maniere dont nous appercevons»). L'hétérogénéité des sensations est une fois de plus invoquée pour expliciter le phénomène de la perception. Seulement, remarque Maupertuis, si les philosophes s'accordent tous pour placer les perceptions gustatives, auditives et odorantes dans le sujet, ils refusent d'effectuer une même réduction à l'égard des perceptions visuelles et tactiles. Or, vue et toucher n'ont aucune supériorité sur les autres sens : «Si l'on croit que dans cette prétendue essence des corps, dans l'étendue, il y ait plus de réalité appartenant aux corps mêmes, que dans l'odeur, le son, le goût, la dureté, c'est une illusion. L'étendue, comme ces autres, n'est qu'une perception de mon ame transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon ame apperçoit»[1]. Le monde est donc, pour nous, un agrégat de phénomènes, et rien de plus. Reste à savoir comment ces phénomènes, qui existent bel et bien puisque nous les percevons, sont produits et à quoi ils renvoient. Car, pour Maupertuis, et la différence avec Berkeley réside là, les perceptions que nous avons des choses ne nous représentent pas les choses comme elles sont, mais en sont des effets. Reste à savoir quelle est la cause de ces effets.

La causalité effective de ces êtres inconnus peut être envisagée de trois manières différentes : (1) par l'existence d'un substrat qui tiendrait lieu des êtres sensibles que nous percevons (matérialisme) ; (2) par la causalité divine elle-même (occasionalisme) ; (3) par notre propre action causale (égoïsme). La première hypothèse est difficilement tenable parce qu'elle n'explique rien. En effet, poser un substrat représentatif imperceptible ne résout en rien la question, car les êtres sensibles, malgré ce substrat, ne sont pas plus connaissables puisque leur cause échappe à toute perception. La seconde, celle de Malebranche, est en vérité un pur phénoménisme dans lequel l'existence des corps est inutile - Maupertuis sachant bien, comme il le signale d'ailleurs, que la postulation de leur être n'est ici qu'un article de foi. Reste la troisième hypothèse, celle de l'égoïsme, que l'on ne peut écarter philosophiquement car elle paraît tout aussi vraisemblable que les deux premières. Seulement, «rester seul dans l'Univers, c'est une idée bien triste»[2]. Maupertuis se contente alors d'en rester à cette conclusion aporétique : «en supposant des êtres matériels ou des

[1] *Lettre IV*, dans *Œuvres de Maupertuis*, t. II, p. 232.
[2] *Ibid.*, p. 236.

êtres invisibles pour exciter les perceptions que nous éprouvons, ou l'intuition de la substance divine, la cause de la succession & de l'ordre de nos perceptions n'en seroit pas mieux connue»[1]. D'où le pessimisme qui anime l'œuvre de Maupertuis, qui refuse d'aller aussi loin que Berkeley et de postuler l'existence d'une *rerum natura*. Selon nous, ce refus s'explique par le fait que Maupertuis ne va pas réellement jusqu'au bout de son phénoménisme, refusant de voir dans les choses un ensemble de perceptions ne renvoyant à rien d'autre qu'à lui-même. Certains passages de l'œuvre maupertuisienne laissent à penser qu'il existe un au-delà des phénomènes, une sorte de noumène à jamais inconnaissable[2], et que l'ordre perceptif n'épuise pas la réalité mondaine : «des êtres inconnus excitent dans notre ame tous les sentimens, toutes les perceptions qu'elle éprouve ; & sans ressembler à aucune des choses que nous appercevons, nous les représentent toutes»[3].

La philosophie de Maupertuis est éminemment sceptique. L'ordre et le fonctionnement du monde nous sont cachés, à supposer qu'ils existent. De même pour la relation entre l'âme et le corps, qui est tout aussi obscure. Comme l'écrit à juste titre Gossman, «these are the outward signs of a genuine inner scepticism concerning human knowledge that he never overcame and perhaps never really wanted to overcome, since he found in it the best answer to the arrogant claims of dogmatic mechanists and materialists»[4]. Car, effectivement, ce scepticisme méthodologique ne l'empêche pas de s'élever contre ceux qui pensent pouvoir franchir allégrement les bornes naturelles de l'esprit humain en proposant une philosophie systématique, tels, au niveau des rapports entre âme et corps, Descartes et Leibniz[5], ou, au niveau de l'âme des bêtes, Descartes seul. Or, rien n'est plus dangereux que l'esprit de système, car «un Auteur systématique ne voit plus la

---

[1] *Ibid.*, p. 237.

[2] L'influence de Maupertuis sur Kant est indéniable, notamment par le biais de l'Académie de Berlin dont il fut le premier Président. Partageant l'interrogation que Maupertuis portait à l'égard de la certitude de nos connaissances, qu'il n'attribuait qu'aux seules mathématiques, l'Académie de Berlin mit au concours, quelques années après sa mort, la question : «Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude ?». Le premier prix fut remporté par Mendelssohn et l'accessit par Kant.

[3] *Lettre IV*, p. 234.

[4] L. Gossman, *art. cit.*, p. 305.

[5] Dans son *Essai sur la formation des corps organisés*, Maupertuis penchera en faveur de l'hypothèse d'une matière pensante sans pour autant y voir une forme quelconque de certitude. L'existence de l'âme en général est, pour lui, tout aussi problématique que celle du corps. Si l'existence de notre âme ne fait pas problème (Maupertuis accepte l'idée du sentiment intime), celle des autres est improuvable et ne se déduit que par analogie.

Nature, [il] ne voit que son ouvrage propre»[1]. Berkeley, sans doute, serait également accusé d'avoir été trop loin, notamment en faisant de la *rerum natura* un langage divin. Maupertuis, philosophe «ni dévot, ni impie»[2], est plus prudent, et ne se décide pas à faire du monde une théophanie. Cependant, comme Berkeley, il accepte d'y voir l'œuvre d'un Dieu créateur et pense que le principe de la moindre action (la loi de l'économie) en est le signe le plus tangible.

Si l'on peut donc voir en Maupertuis un allié de l'immatérialisme parce qu'il en partage en gros l'épistémologie, il faut néanmoins insister sur une différence fondamentale entre sa philosophie et celle de Berkeley, à savoir la question de l'existence des choses en dehors de toute perception par un esprit fini (problème que Berkeley résout en indiquant qu'il existe un être omni-percevant). Malgré tout, Maupertuis est sans doute le philosophe des Lumières qui a éprouvé le plus grand respect à l'égard des thèses de Berkeley ; il manifeste expressément cette proximité en mentionnant favorablement son nom dans son œuvre. Si la connivence intellectuelle entre eux se manifeste principalement dans le domaine épistémologique, elle est en réalité plus générale. En effet, Maupertuis, à travers sa critique des idées de force et de causalité, élabore, sans s'en douter, des thèses se rapprochant de celles de l'Évêque de Cloyne[3]. De même, son recours à la notion d'homéomérie ne peut que nous rappeler une intuition berkeleyenne, ainsi que son refus d'un temps et d'un espace absolus[4]. Par contre, si sa conception religieuse du monde a des points communs avec la doctrine immatérialiste, elle s'en écarte à de nombreuses reprises. Maupertuis est partisan d'un déisme assez vague et il est en faveur du suicide, dont la possibilité découle chez lui d'une morale à consonance utilitariste. Pour conclure, ce qui distingue surtout les deux penseurs,

---

[1] *Lettre VII* («Sur les systêmes»), p. 257. Voir notamment la critique très dure de Leibniz, p. 260 : «Quel que soit le système des monades, il y a apparence qu'il durera aussi long-temps qu'il y aura des Philosophes en Allemagne. Car comme il est fondé sur des êtres invisibles, qui ne se manifestent ni ne sont démentis par aucuns phénomenes, il sera toujours impossible de démontrer qu'il n'y a pas dans la Nature de tels êtres ; & le respect pour Leibniz persuaderaqu'ils y sont».

[2] Paul Vernière, *op. cit.*, p. 546 : «Ni dévot, ni impie, telle fut sa devise».

[3] L. Gossman, *art. cit.*, p. 312 : «Both Berkeley and Maupertuis insisted that scientific explanation is *a posteriori* and implies no real knowledge of that lies behind appareances. Terms like 'force', 'cause' and 'effect', as used by the natural philosopher, do not refer to realia but are merely shorthand ways of describing *ex post facto* observed regularities in the behaviour of phenomena».

[4] Thèse précédemment développée par Fromondus, qui semble en avoir été l'initiateur (*Labyrinthus, sive de compositione continui*, Antverpiae, 1631) et reprise par la suite sous des formes différentes par Burthogge (1694), Bayle (art. «Zénon», remarque F), King (1702), Locke et Le Clerc, puis Berkeley et Collier. Sur cette question, cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, «Tel», 1988, p. 265-281.

c'est leur rapport au scepticisme, Maupertuis en fait une méthode épistémologique[1] là où Berkeley n'y voit qu'un travers philosophique à réfuter.

*2) Boullier*

David-Renaud Boullier (1699-1759), né à Utrecht de parents protestants originaires d'Auvergne, est sans nul doute, parmi les «alliés», celui qui a entretenu avec Berkeley la plus grande proximité, non seulement théorique mais également personnelle[2]. Il traduisit en langue française la *Siris*, et l'avertissement qu'il a rédigé à cette occasion montre combien il tenait en haute estime la philosophie et la personne de l'Évêque de Cloyne. Pour autant, il ne s'en est jamais fait le disciple.

En 1728, Boullier fait paraître l'ouvrage pour lequel il a le mérite d'être encore connu aujourd'hui, l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. Son succès immédiat amena une seconde édition fortement amendée en 1737, où émerge la figure de Berkeley. S'intéressant, comme ses contemporains, au problème de l'existence des corps extérieurs, Boullier ne peut manquer de rencontrer Berkeley : «Monsieur *Berkeley* à présent Evêque de *Cloyne* en *Irlande*, dans son Traité touchant les Principes des Connaissances humaines, pousse le Paradoxe infiniment plus loin que le P. *Mallebranche* n'a fait. Celui-ci ne croyoit pas qu'on pût démontrer l'existence des Corps, l'autre prétend démontrer qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en sauroit avoir. Il traite d'absurde la supposition qui met hors de nous des substances semblables à ce que nous appellons Corps ou matière. Ses raisonnements sont pris de la nature de nos idées, des difficultés insolubles que font naître les propriétés du continu, &c. Je n'entre point dans cette dernière dispute, où l'Auteur

[1] Ainsi Maupertuis annonce-t-il dans un discours prononcé devant l'Académie de Berlin le 18 juin 1750 que «tout est permis au philosophe, pourvu qu'il traite tout avec l'esprit philosophique, c'est-à-dire, avec cet esprit qui mesure les différents degrés d'assentiment ; qui distingue l'évidence, la probabilité, le doute ; et qui ne donne ses spéculations que sous celui de ces différents aspects qui leur appartient» ; cité par Émile Calot, *Maupertuis. Le savant et le philosophe*, Paris, Marcel Rivière, 1964, p. 122.

[2] Cf. ses *Pièces philosophiques et littéraires*, s. n., 1759, note de la p. 187, où il évoque «l'extrême vénération qu'il avoit pour lui [Berkeley], & l'amitié singuliere dont il l'honoroit». Les deux hommes étaient présents à Londres de 1731 à 1734 où ils ont pu se rencontrer. Berkeley possédait une copie de la traduction française de la *Siris* et souhaitait en avoir une autre, comme il le fait savoir à Archdale en 1751 (cf. *Works*, vol. VIII, p. 308). Dès 1741, Berkeley avait demandé à Prior de lui faire parvenir une copie de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* de Boullier (*Works*, vol. VIII, p. 251). Il est fort possible qu'une correspondance ait eu lieu entre les deux philosophes et nous ne serions pas étonné qu'on en découvre des traces à Londres (où Boullier fut pasteur de 1722 à 1734 puis directeur de l'Église wallonne de 1748 à 1751), à Amsterdam (où il vécut de 1734 à 1748) ou encore à Utrecht (où il passa ses dernières années, de 1751 à 1759).

Anglois, qui est sans contredit un des plus grands Philosophes, & en même tems un des plus beaux Esprits de notre Siècle, fait admirer la profondeur & la subtilité de sa Métaphysique. Je suppose ici avec le P. *Mallebranche* et avec le reste du monde, une chose qui me paroît claire ; c'est que l'idée des Corps aussi-bien que celle des Esprits, est représentative de certaines substances qui du moins peuvent exister hors de nous, telles que nous les appercevons»[1].

S'il paraît admirer sincèrement Berkeley[2], Boullier n'hésite pas néanmoins à pervertir l'esprit même de sa doctrine. En effet, non seulement il confond immatérialisme et incorporalisme[3], mais il ne voit pas que Berkeley lui-même serait entièrement en accord avec sa conclusion et qu'il accepterait sans contredit la thèse voulant que nos perceptions renvoient bel et bien à des corps extérieurs indépendants en droit de la perception que nous en prenons (seulement, il n'utiliserait sans doute pas le terme de *substance*). Et Boullier n'est pas moins injuste avec la pensée de Malebranche quand il lui fait dire que l'idée des corps est représentative des corps perçus. Mais ce qui est sans doute le plus remarquable ici est que la démonstration que Boullier prétend donner de l'existence des corps extérieurs est celle-là même à laquelle Berkeley recourt : «Si cet Univers n'est point, d'où me vient un tel spectacle ? Car enfin, ce n'est point moi qui me le donne, par un effet arbitraire de mon imagination ; je puis bien m'en distraire ou m'y appliquer, quand il me plaît, mais je n'y saurois rien changer ; & comme je ne prévois point aujourd'hui ce que l'expérience m'y découvrira demain, ce que je verrai demain ne détruira point ce qu'elle me montre aujourd'hui. C'est une chaîne de Phénomènes dont je ne saurois voir le bout, chaîne tissue [sic] avec un art que j'admire & que je surmonte»[4]. Ainsi, comme le pensait Berkeley, la liaison des phénomènes est la preuve la plus patente de l'existence de Dieu. Pour Boullier, elle est l'argument décisif contre

---

[1] Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, François Changuion, 1737 ; rééd. Paris, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1985, p. 259.

[2] *Ibid.*, note de la p. 136 : «Jamais peut-être on a mis dans un si beau jour la pensée de Sénèque que l'a fait Mr. Berkley, autre Illustre Philosophe Anglois, en soutenant à l'Athée, que les mêmes signes qui lui montrent l'Ame de son Ami, lui montrent bien plus clairement encore dans l'Univers, une Intelligence souveraine. Selon lui la Vision est un langage naturel que tous les hommes entendent et que Dieu leur parle. Dans cette idée, ce ne sont pas tant les Cieux qui annoncent la gloire de Dieu, c'est Dieu lui même qui nous annonce sa propre gloire en nous les rendant visibles. V. *Alciphron, or the Minute Philosopher.* Dial IV».

[3] Il n'hésite pas non plus à associer l'immatérialisme au système de l'harmonie préétablie qu'il combat également, pensant que la philosophie de Leibniz conduit elle aussi au solipsisme (cf. p. 455–463).

[4] *Ibid.*, p. 137.

l'égoïsme, à moins de supposer l'existence d'un Dieu trompeur[1]. Mais l'accord perceptif qui existe entre différents sujets spirituels aptes à confronter leurs sensations devrait balayer ce doute. Puisque tous les esprits perçoivent un monde globalement identique, on peut postuler que l'univers est réellement existant et qu'il est constitué «d'Etres réels, ou de substances étendues, mobiles et solides»[2] - Boullier ne se posant pas ici la question de la pertinence d'une réduction des qualités premières aux qualités secondes. Il est aussi à noter que l'existence de l'univers est automatiquement synonyme, pour lui, de celle d'un monde substantiellement matériel. En effet, Boullier ne saurait se satisfaire d'un monde uniquement phénoménal et il préfère postuler l'existence d'une cause ou principe matériel derrière les phénomènes perçus.

Dès lors, l'accord des esprits est en faveur de l'existence d'un monde indépendant de nos perceptions. «Qu'un François & qu'un Habitant du Japon s'entrecommuniquent leurs perceptions sensibles, vous verrez par l'exacte correspondance de ces idées, que ce sont des représentations d'un même Tout. Sans une telle correspondance, il seroit même impossible à ces deux hommes de se rencontrer pour s'entrecommuniquer rien»[3]. Cette existence des choses à la fois indépendante et identique pour les esprits qui les perçoivent est nécessaire non seulement pour rendre possible la philosophie naturelle (sans stabilité de l'être, comment parvenir aux lois mondaines qui régissent l'univers ?) mais encore la philosophie morale qui a besoin que les hommes s'entendent sur les choses qu'ils perçoivent pour pouvoir établir des règles de justice et de vie commune. C'est pourquoi la postulation d'un Dieu trompeur par les égoïstes est sans fondement et n'a pas de sens. Est-il vraiment possible à un Etre infiniment sage d'abuser les esprits qu'il a créés ? Évidemment non, répond Boullier, et ceci lui laisse à penser que nous tenons là une certitude morale en faveur de l'existence des corps.

---

[1] *Ibid.*, p. 138-139 : «Quel sera le fondement de ces perceptions si diverses, mais si ordonnées, si liées, si proportionnées entr'elles, si mon Corps n'est qu'une idée, & tous les autres Objets que je crois voir et sentir par lui, autant de Phantômes ? Pourquoi mon Ame est-elle involontairement appliquée à ce tableau mouvant de l'Univers, s'il n'y a point d'Univers ? Pourquoi l'intéresse-t-on par des sentimens si vifs à une Scène qui n'a aucune réalité ? En ce cas on me trompe, et l'on n'a pour but que de me tromper : étant de la dernière évidence qu'un Monde, qu'un Systême matériel hors de nous, est l'unique raison suffisante de cette infinie multitude de Phénomènes que nos Sens nous offrent».

[2] *Ibid.*, p. 139.

[3] *Ibid.*, p. 140.

Une autre démonstration morale en leur faveur est possible, dont Boullier nous indique qu'elle lui a été apportée par un «habile Homme». Elle consiste à dire que le mal physique exige l'existence des corps si l'on postule que Dieu est souverainement bon. En effet, si les corps n'existaient pas, la souffrance ne saurait être et Dieu serait alors non seulement trompeur mais également cruel : «tous les contretems & les chagrins qui m'arrivent dans le commerce ordinaire de la vie, seront autant de maux que je souffrirai sans nécessité, puisque je ne les pourrai regarder comme une suite indispensable de l'ordre établi pour me procurer des biens réels»[1]. Au contraire, si on postule réelle l'existence des corps et qu'on fait de Dieu un être souverainement bon, alors la souffrance trouve sa raison d'être dans l'ordre de cet univers créé en vue du maximum de satisfaction possible et la méchanceté humaine trouve ainsi sa justification. Évoquant une intuition qui n'est pas sans rappeler celle déjà utilisée par Arnauld contre Malebranche, Boullier montre que le mal physique et le mal moral nécessitent un univers dans lequel ils s'expriment et sans lequel ils sont incompréhensibles : «Outre le mal physique, ou les divers chagrins que l'on éprouve dans le commerce de la vie, le Mal moral, c'est-à-dire les caprices, les folies, les crimes dont nous sommes simples témoins, & dont il n'y a que des Créatures intelligentes, mais imparfaites & vicieuses qui puissent en être la source, nous prouvent que ces Créatures existent. Quand je lis des Ouvrages pleins d'erreur, de mensonge, d'impiété ; lorsque j'entends des discours qui me tentent au mal, ou qui tendent à réveiller mes passions ; lorsque je vois des actions qui expriment quelque défaut ou quelque désordre moral, il faut de nécessité que tout cela émane de quelques mauvais Principes. Ce qui prouve qu'il y a des hommes hors de nous, ne prouve que trop la réalité de la corruption humaine»[2].

Mais pour combattre efficacement l'égoïsme, Boullier va également mettre sur pied toute une épistémologie d'obédience cartésienne qui repose sur la distinction entre idées et sensations. Une idée «est une perception qui représente clairement à l'Ame un objet distinct d'elle-même, distinct de cette modification même qui le lui représente ; au lieu que la Sensation est une perception

[1] *Ibid.*, p. 141.
[2] *Ibid.*, p. 144-145.

confuse qui n'offre à l'Ame aucun objet distinct»[1] ; l'idée vise l'être là où la sensation se cantonne à l'apparaître. Quatre différences majeures opposent ces deux modes de l'âme : la clarté de l'idée diffère de l'obscurité de la sensation ; la liberté que nous avons de former nos idées s'oppose à notre soumission à l'égard des sensations ; les idées n'ont aucun rapport avec les corps extérieurs, ce qui n'est pas le cas pour les sensations ; enfin les idées sont simples alors que les sensations sont complexes et se composent d'un amas de petites perceptions ou mouvements indiscernables différents d'un sens à l'autre. Ce pourquoi il faut postuler une cause commune à ces différentes sensations - d'où le refus de l'hétérogénéité des sensations qui justifie une réponse affirmative apportée au problème de Molyneux[2] - , ce qui indique nécessairement la présence hors de nous de corps indépendants dont nos sensations reflètent certaines propriétés. Mais Dieu ne pourrait-il pas nous affecter immédiatement sans recourir à cette notion imperceptible de matière que Boullier suppose étendue et impénétrable ? Sans doute, mais cela ne répondrait pas au problème du mal physique et du mal moral évoqué précédemment. Pour le dire brièvement, «l'Ame conduite par le Créateur dans cette suite réglée de perceptions, est convaincue qu'il doit y avoir un Monde matériel hors d'elle, qui soit le fondement, la cause exemplaire de cet ordre, & avec lequel ces perceptions ayent un rapport de vérité. Ainsi, quoi que dans l'immense variété d'objets que les sens présentent à notre Esprit, Dieu seul agisse sur notre Esprit, chaque objet sensible avec toutes ses propriétez, peut passer pour la cause de la Sensation que nous en avons, parce qu'il est la raison suffisante de cette perception et le fondement de sa vérité»[3].

Dans ses *Pièces philosophiques et littéraires* parues l'année de sa mort, le jugement porté par Boullier à l'encontre de l'immatérialisme est plus nuancé. Après avoir traduit la *Siris* en 1745, il ne lui est plus possible de confondre incorporalisme et immatérialisme[4]. Il a désormais compris que

---

[1] *Ibid.*, p. 306.

[2] *Ibid.*, p. 330 : «Je conclus que l'Aveugle guéri retrouvera bien-tôt, par le secours des yeux, la même différence entre le Globe & le Cube, qu'il ne connoissoit alors que par l'attouchement. Il faut seulement ajouter que la vue de ces deux Solides perfectionnera, rendra plus nette & plus vive l'idée qu'il en avoit déjà reçue par un autre sens, & lui fera faire par conséquent un discernement plus exact & plus juste entre l'un & l'autre».

[3] *Ibid.*, p. 326.

[4] Voir l'Avertissement du traducteur, dans *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des Réflexions Philosophiques sur divers autres sujets* [1745], Lyon, Éditions du cosmogone, 1995, p. 15-16 : «Selon lui les Corps n'ont en eux aucune force, aucun principe intérieur de mouvement. Tous les Phénomènes naturels, qui frappent nos yeux, sont l'effet immédiat de l'action de Dieu, réglée selon de certaines Loix. Il n'appartient qu'aux

la philosophie de Berkeley avait pour but de contrecarrer le développement du scepticisme et de l'athéisme et il l'estime louable pour ce but. Cela explique la critique qu'il adresse à Diderot qui, dans sa *Lettre sur les aveugles*, n'a pas fait l'effort de comprendre la philosophie de celui qu'il prétend réfuter : «Notre écrivain est bien mal instruit de l'opinion du fameux docteur *Berkeley* sur les idées, puisqu'il la confond avec l'extravagance de ces idéalistes, lesquels, sous prétexte qu'ils n'ont conscience que de leur existence, & des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Ceux qui ont lu avec quelqu'application les ouvrages de l'illustre prélat, savent combien il est éloigné d'enseigner rien de pareil ; & que si son système est très-singulier, très-contraire aux principes des autres philosophes modernes ; s'il est d'ailleurs très-difficile à réfuter, il s'en faut de beaucoup que, comme on nous l'assure ici si hardiment, il ne soit le plus absurde de tous. N'est-il pas ridicule de prétendre que le plus absurde des systêmes soit le plus malaisé à détruire ? Est-il moins injuste d'attribuer le premier de ces caracteres à celui dont nous parlons ? le système du matérialisme, celui qui nie l'existence des esprits, étant sans comparaison plus opposé à tous les principes du bon-sens & de la raison»[1]. S'il défend ici Berkeley avec chaleur, Boullier ne saurait aller pourtant jusqu'à s'en faire le disciple.

Ouvrage disparate, les *Pièces philosophiques et littéraires* relèvent d'une inspiration commune. Il s'agit de dénoncer les progrès du matérialisme et de l'athéisme en se penchant sur leurs conditions d'émergence. Il suffit de lire l'essai qui ouvre l'ouvrage - la «Lettre à Mr. *** sur l'esprit philosophique de notre siècle» - pour comprendre combien Boullier était proche de Berkeley. Critique du sensualisme et du matérialisme, réhabilitation de la métaphysique, attaque du dualisme être/apparaître qui fait des corps des substances inconnues et néanmoins agissantes alors que seul l'esprit peut réellement être dit actif, réfutation de l'athéisme[2], autant de thèses que Berkeley a également endossées, ce pourquoi Boullier a toujours vu en lui un allié de poids,

---

Esprits seuls d'être de vrais Agens, de vrais principes d'action. C'est en eux uniquement que réside un pouvoir proprement dit : & pour trancher le mot eux seuls sont les vrayes substances ; le Monde corporel n'ayant point une existence absoluë, & ne devant être regardé que comme un assemblage d'apparences, comme un cours réglé de Phénomènes liés ensemble avec une admirable régularité & soumis à un certain ordre que la Divine Sagesse a établi pour l'usage & la correspondance mutuelle des Etres intelligens».

[1] *Pièces philosophiques et littéraires*, s. n., 1759, p. 162-163.

[2] Voir la critique qu'il fait des *Pensées philosophiques* et de la *Lettre sur les aveugles* de Diderot (p. 116-193).

dont la philosophie surclassait, à ses yeux, celles de Locke[1] et de Leibniz[2]. Comme l'écrit avec justesse Popkin, «Berkeley et Boullier étaient des alliés qui s'efforçaient de conserver une base intellectuelle au christianisme en face de la montée des tendances sceptiques et matérialistes dans le monde savant. Ils s'accordaient pleinement sur les conclusions religieuses et ne différaient que sur les moyens d'y parvenir. Boullier pouvait proposer son chemin comme le plus raisonnable, mais, en même temps, il défendait son frère d'armes et le proclamait comme l'un des héros du jour»[3].

Comme Andrew Baxter, Boullier voit dans l'existence d'une cause matérielle aux sensations un argument sensé, voire la seule réponse à apporter aux pyrrhoniens qui déclarent inconnaissable (et non inexistante !) toute substance[4] non perçue par nos sens, ce qui a pour double conséquence de livrer le monde au hasard et de dissoudre le moi : «En effet, si les substances nous sont inconnues au sens qu'ils [les pyrrhoniens] disent, une incertitude universelle doit résulter de cette ignorance. Alors tout ce que nous connoissons en nous & hors de nous, se réduira à des phénomènes qui n'auront entr'eux aucune liaison nécessaire, aucun fondement certain. En ce cas, tout ce que nous appellons qualités sensibles d'une part, comme la pesanteur, la solidité, la figure, la couleur, la lumière, le son, les odeurs ; d'autre part, ce que nous nommons les propriétés spirituelles, comme idées, sentimens, desirs, passions, volontés, tout cela forme une suite d'apparences qui demeurent en l'air, & l'arrangement arbitraire & fortuit ne supposera point qu'il y ait, dans l'univers des êtres de différent genre, ni ne nous permettra de conclure avec certitude que de tels

---

[1] Notamment parce que la philosophie de Locke mène au scepticisme. Cf. p. 100 : «il [Locke] doutoit si la matiere n'est point capable de penser ; il nioit que nous ayons en nous les principes innés de la morale. C'est-là plus qu'il n'en falloit pour le rendre l'idole de nos *beaux esprits pyrrhoniens*, espece de raisonneurs qui sçavent mieux que qui que ce soit s'aider de l'autorité des grands. Aussi le petit nombre de juges en ces matieres, rabattent-ils un peu sur cela seul, de la haute idée qu'on a prise de son talent métaphysique, & mettent-ils à cet égard les *Cudworth*, les *King*, les *Clarke*, les *Berkeley* beaucoup au-dessus de lui».

[2] Voir le «Mémoire sur les monades de M. Leibnitz» dans ses *Pièces philosophiques et littéraires* (p. 30-77), fortement inspiré du *Traité des systèmes* de Condillac. Boullier oppose les deux hommes à propos de leur négation commune de la matière, p. 65-66 : «Un illustre prélat d'*Irlande* s'y range aussi [à la thèse de l'inexistence de la matière] ; mais une route assez différente l'a conduit à ce sentiment. On doit même dire à l'honneur de *Berkeley*, que son système est infiniment plus raisonnable, & appuyé sur des fondemens incomparablement plus plausibles».

[3] Richard Popkin, «David-Renaud Boullier et l'évêque Berkeley», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 83, 148, 1958, p. 370 ; article réédité par la suite en anglais («David-Renaud Boullier and Bishop Berkeley») dans Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, p. 355-362.

[4] Pour Boullier, matière et pensée sont des substances mais elles diffèrent sur le fait que la matière est une substance divisible alors que l'esprit est une substance simple.

êtres existent»[1]. Si l'on postule, avec les sceptiques, que l'étendue est inconnaissable, comment poser une différenciation dans l'être et dire que ces deux choses que j'aperçois au loin, à savoir un arbre et un homme, appartiennent à une même substance ? Si tout est mode et que rien n'est substance, qu'en est-il de ce qui fonde le sujet et l'objet ? Postuler que la matière puisse penser et agir seule, c'est lui concéder des attributs accordés par le passé uniquement à l'esprit et ne plus savoir distinguer, au niveau des idées, une substance matérielle d'une substance spirituelle. Reste le témoignage des sens, incertain et équivoque. Le phénoménisme devient la règle et le monde une question : «De la sombre obscurité de cette substance inconnue vont sortir en foule des *peut-être* qui renverseront celles de mes connoissances que je croyois les plus assurées ; aucun frein n'arrêtera plus l'incertitude de mon esprit»[2]. C'est donc par souci méthodologique que Boullier postule non seulement l'existence d'une substance matérielle mais aussi sa connaissance - d'où, ce qui est rare au XVIIIe siècle, son innéisme[3] -, refuse l'épistémologie sensualiste de son temps, et réhabilite la «vieille métaphysique» aux dépens de la «nouvelle»[4]. À partir d'un dualisme radical, qui fait en sorte que les corps, étant matériels, ne peuvent agir sur l'âme et ne sont que les occasions qui excitent en elle leur idée abstraite selon les lois fixées par Dieu, Boullier montre donc, sur les traces de Descartes, comment une substance matérielle agit sur une substance spirituelle. C'est cette conception épistémologique qui l'entraîne à refuser la thèse de l'hétérogénéité des perceptions et celle de la réduction des qualités premières aux qualités secondes, et à rompre avec Berkeley : «C'est ce qui m'a toujours empêché d'adopter l'opinion qu'avoit sur l'existence des corps l'illustre Berkeley, malgré l'extrême vénération que j'avois pour lui, & l'amitié singuliere dont il m'honoroit»[5].

---

[1] *Pièces philosophiques et littéraires*, p. 13-14 (cf. aussi p. 93-94). D'où son opposition sans concession au scepticisme : «la maladie la plus générale de notre siécle me paroît celle du *pyrrhonisme*» (*ibid.*, p. 23).

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] *Ibid.*, p. 21 : il existe en nous «une idée intellectuelle du corps, que l'action des sens y réveille, & dont elle modifie diversement la perception». On comprend alors pourquoi il défend l'innéisme cartésien (cf. p. 81 *sq.*).

[4] Voir, dans les *Pièces philosophiques et littéraires*, son «Apologie de la métaphysique à l'occasion du discours préliminaire de l'*Encyclopédie*» (p. 78-106). Sur la distinction entre ces deux sortes de métaphysique, cf. l'introduction de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac.

[5] *Ibid.*, note de la p. 187.

*3) Needham et Bonnet*

Les naturalistes ne pouvaient pas ignorer l'immatérialisme, doctrine qui proposait de dissoudre l'objet même de leurs recherches. C'est pourquoi Buffon s'y est intéressé, tout comme Needham ou Bonnet. Par le souci qu'ils eurent de réfuter Berkeley, dont ils prirent au sérieux la philosophie, ces deux naturalistes diffusèrent les thèses immatérialistes dans le milieu de la philosophie naturelle par le biais de leurs ouvrages respectifs (qui, dans le cas de Needham, furent traduits peu après leur parution en langue anglaise).

Needham, dont la pensée est «une des plus originales, et peut-être même, malgré son obscurité, une des plus fortes de son temps»[1], a très tôt perçu l'impossibilité de proposer une thèse naturaliste sans auparavant s'interroger sur l'existence des corps extérieurs et sur leur composition. Needham reconnaît une supériorité théorique à l'idéalisme (il cite favorablement les noms de Platon, Cudworth, Grew, Leibniz, Malebranche et Berkeley) ; il partage la thèse de la réduction des qualités premières aux qualités secondes («tous les physiciens après *Lock*, s'accordent sur l'existence purement idéale des qualités qu'on appelle secondaires dans la matiere, telles que la chaleur, la couleur, &c. Mais celui qui n'a pas la force d'aller plus loin, conduit précisément par le même raisonnement, n'est qu'un Philosophe à demi»[2]) ; il considère la matière en tant que pur phénomène[3] et refuse la divisibilité à l'infini[4]. Needham ne va pas pour autant jusqu'à professer

---

[1] J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 494.

[2] *Notes de M. de Needham*, dans Lazzaro Spallanzani, *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques & la génération des corps organisés. Avec des notes, des recherches physiques & métaphysiques sur la nature & la religion, & une nouvelle théorie de la terre par M. de Needham*, Londres & Paris, Lacombe, 1769, t. I, p. 147.

[3] Needham, *Nouvelles observations microscopiques, avec des découvertes intéressantes sur la Composition & la Décomposition des Corps organisés*, Paris, Louis-Étienne Ganeau, 1750, p. 267-268 : «les *qualités* que nous appellons *premiéres*, ne sont précisement, comme les secondaires, que de purs effets relatifs, dont le modele d'évaluation ne se trouve que dans les sensations ; si le terme de toute action extérieure est une idée, qui peut bien être un effet mesurable, & représenter quelqu'agent sans cependant nous le faire connoître absolument tel qu'il est en lui-même ; si l'idée de l'étendue n'est que l'effet des actions simultanées ; si la matiére, *telle que nous sommes portés à la concevoir*, n'est qu'un pur phénomène, un résultat complexe & un concours de plusieurs effets différens ; si, en un mot, nous sommes placés dans l'antre de Platon, le dos tourné à la lumiere, & dont par conséquent, toutes les connoissances que nous vantons si fort, se bornent uniquement à mesurer des ombres ; alors, concevoir une certaine substance inconnue que nous appellons matiére, comme une entité d'un nombre infini de parties homogènes, essentiellement étendue, figurée, inactive & toujours divisible, c'est non-seulement réaliser un phantôme & transformer en Etre, ce qui n'est qu'un point de vüe particulier à l'état, dans lequel il a plu à la divine Providence de nous placer, mais c'est faire naître une source de difficultés insurmontables, parce qu'au lieu d'étendre la faculté que nous avons d'appercevoir & de distinguer une multitude d'objets fort différens, nous la resserrons tellement que tous ces Etres viennent se concentrer en un point ténébreux». Cf. également p. 474-475 où l'exemple de l'aveugle-né est utilisé dans le même but de rendre les qualités premières aussi relatives au sujet percevant que les qualités secondes.

[4] Et cela pour sauvegarder l'idée d'impénétrabilité qui lui paraît tout à la fois essentielle et incompatible avec la

l'idéalisme et il s'éloigne de ceux qui «ont fait des raisonnemens dont il résulteroit qu'il n'existe point d'objet extérieur»[1], préférant se tenir dans un juste milieu entre matérialisme et immatérialisme. Ainsi, s'il réduit la matière à son état phénoménal, il en fait néanmoins l'effet d'une cause extérieure dont il juge la présence indubitable et qui lui semble répondre au problème immatérialiste[2]. Mais quelle peut être cette cause, si elle n'est pas matérielle ? Contre Berkeley[3], Needham n'identifie pas une telle causalité à l'esprit divin, mais il préfère voir en elle des agents simples et inétendus qui, combinés, produisent les corps matériels. Ces agents simples se réduisent en fait à deux principes antithétiques, le principe de mouvement et le principe de résistance, dont l'essence nous demeure partiellement cachée ; leur lutte incessante produit l'ensemble des choses qui peuplent notre univers. «Tous les êtres de la nature sont donc formés par une combinaison des deux principes, réunis dans une certaine proportion particulière à chaque être et qui le définit par rapport aux autres. Il y a une échelle des êtres au long de laquelle la proportion entre les deux forces varie insensiblement et continûment»[4] et dont le degré de complexité dépend de l'activité interne des organismes et des individus qui, en s'échelonnant dans l'ordre du créé ou de leur développement, perdent peu à peu leur spontanéité originelle - l'organisation étant synonyme de stabilisation et la mort le symbole de la victoire de la résistance sur l'activité. Dès lors, pour Needham, il n'existe que des différences de degré, et non de nature (l'âme exceptée), dans l'univers animé et dynamique qu'il décrit, et la matière est sans cesse en progression ou en régression en fonction des circonstances qui favorisent ou le principe d'action ou celui de réaction, circonstances qui dépendent de lois établies

---

notion de divisibilité à l'infini. Cf. p. 452 : «Je suis fort surpris qu'on ait toujours associé deux idées aussi contradictoires, que l'impénétrabilité & la divisibilité infinie, puisqu'il est si évident que la pénétrabilité infinie doit résulter de la divisibilité infinie, & que des parties contenues dans d'autres parties infinies, n'admettent aucune partie qui ne soit pénétrable».

[1] *Ibid.*, p. 264.

[2] *Ibid.*, p. 480-481 : «Comment peut-on répondre à toutes les difficultés que Mallebranche, Berkeley & tous les sceptiques ont faites contre l'existence des corps extérieurs, fondés [sic] sur ce que leurs apparences ne sont pas déterminées ? On ne peut résoudre ces difficultés qu'en concevant que l'objet immédiat de comparaison n'est pas la quantité réelle d'action extérieure, mais celle de l'effet engendré au-dedans de nous par cette action extérieure ; & cette quantité est entiérement relative au système & à la constitution sur lesquels opére l'objet extérieur. Le système corporel est intermédiaire entre l'objet & le principe comparant, & par là l'idée engendrée est conséquente à un double rapport ; premierement, entre l'objet & le système sur lequel il opére ; secondement, entre le système et l'ame elle-même». L'appréhension des choses extérieures sera donc toujours médiate, «comme le Lecteur à cet instant ne fait pas attention aux caracteres qui représentent mes pensées, mais aux pensées elles-mêmes» (p. 487).

[3] Qu'il connaît mal, et en qui il voit un disciple de Malebranche chez qui «toute la Nature devient intellectuelle» (p. 458).

[4] Jacques Roger, *op. cit.*, p. 505.

par le Créateur.

S'il accepte la notion de matière, Needham n'en est pas pour autant athée ou matérialiste ; il refuse ainsi les conséquences que le *Système de la nature* de d'Holbach prétend tirer de ses découvertes microscopiques[1]. Au contraire, proche de Leibniz qu'il cite avec respect[2] et adversaire du mécanisme cartésien dans lequel il discerne la source des positions athées contemporaines, il distingue mécanisme et vitalisme, et se prononce favorablement en faveur de ce dernier qu'il soumet au *fiat* divin : «Je crois donc que les droits de la Divinité sont ici parfaitement à couvert : car en donnant à la matiere un principe de mouvement intérieur, & des forces vitales comme les phénomenes l'exigent, & en détaillant les opérations de la nature, qui n'agit qu'en vertu de la puissance qu'elle a reçue de la Divinité, personne n'ignore que la matiere & l'être le plus spirituel ne posséderont ni force ni existence, que sous la dépendance du Créateur, & ne l'exerceront que selon les loix qu'il a librement établies ; c'est dans lui que nous existons ; c'est dans lui que nous avons et le mouvement & la vie : *in quo vivimus, movemur & sumus*»[3]. Malgré ce final berkeleyen (Berkeley, on le sait, aimait aussi à citer ce passage de saint Paul), les philosophies de Needham et de Berkeley diffèrent sur un point essentiel, la nature ne pouvant, pour Needham, se réduire au langage perceptif que Dieu nous parle. Ce qui sans doute rapproche le plus Needham de Berkeley en dernière analyse, et c'est bien malheureux, c'est la déformation de leur pensée. Les lecteurs de Needham - Voltaire en tête, pour une question d'orgueil - firent de sa philosophie l'inverse de ce qu'elle était, confondant vitalisme et matérialisme : «Pour tout le monde, chrétiens, déistes ou matérialistes, il resta 'l'Anguillard', celui qui prétendait faire, ou qui faisait vraiment, des anguilles avec de la colle de farine, et de la pensée avec de la matière»[4].

---

[1] Voir le peu d'estime qu'il accorde à l'ouvrage de d'Holbach dans son *Idée sommaire, ou vue générale du système physique & métaphysique de Monsieur Needham, sur la génération des Corps Organisés*, Bruxelles, Lemaire, 1781, p. 25 : «Si le système de la nature tel qu'on le donne, avoit eu de bons fondemens, l'Auteur n'auroit pas été obligé de faire deux gros & mortels Volumes pour le prouver».

[2] Voici ce qu'il dit de la monadologie : «Je pense qu'il est impossible à celui qui aura la force d'esprit nécessaire pour saisir cette métaphysique sublime, de refuser de s'y rendre : c'est la solution de toutes les difficultés épineuses du fameux *Berkelay*, contre l'existence de la matiere & de toutes les contradictions apparentes qui naissent de la divisibilité (...) Je conseillerai en même-tems à celui qui ne l'entendra pas, de s'en tenir en tout à la foi du Charbonnier, & de ne jamais pousser ses recherches en Philosophie, en Morale ou en Religion, au-delà de ce qui est palpable & sensible» (*Notes de M. de Needham*, p. 147-148).

[3] *Ibid.*, p. 149.

[4] Jacques Roger, *op. cit.*, p. 520.

Contrairement à Needham, Bonnet a une connaissance précise de l'immatérialisme - qu'il qualifie avec Wolff d'*idéalisme* -, ce qui ne l'empêche pas de penser que la conclusion logique d'un tel système aurait dû être l'égoïsme[1]. Dès l'*Essai de psychologie* de 1754[2], la thèse immatérialiste est évoquée, et elle le sera à de nombreuses reprises par la suite. Pour Bonnet, Berkeley, «Théologien Anglois aussi pieux que hardi»[3], en est venu à l'hypothèse de l'inexistence des corps extérieurs parce que le dualisme des substances lui paraissait mener à des difficultés insurmontables et que poser la matière dans l'être, tout en supposant que le monisme était seul conséquent, conduisait directement à l'athéisme. Et Bonnet, dans le chapitre XXXIII de l'*Essai de psychologie*, de résumer les positions de ce théologien trop hardi avec précision et objectivité. Il rappelle l'adéquation entre choses et idées, leur existence indépendante de l'esprit humain qui les perçoit mais non de celui, divin, qui les lui présente par un acte de sa volonté, la différence entre idées de l'imagination et idées réelles, la réduction des qualités premières aux qualités secondes, etc. «De tout cela notre Auteur conclut, 1°. que l'existence de la Matiere est absurde & contradictoire ; 2°. qu'il y a un Esprit qui nous affecte à chaque instant des impressions sensibles que nous appercevons ; 3°. que de la variété, de l'ordre & de la maniere de ces impressions se déduisent la Sagesse, la Puissance & la Bonté de leur Divin Auteur»[4].

Bonnet est sans doute le penseur qui a le mieux saisi la doctrine de l'Évêque de Cloyne. Pourtant, nous dit-il, «son Livre ne persuade pas»[5]. La raison en est simple. En supprimant la matière, Berkeley, quoi qu'il en dise, a désubstantialisé le monde créé : «l'Univers est donc purement ridéal [sic]. Les Corps ne sont que de simples modifications de notre Ame. Ils n'ont pas plus de réalité que n'en ont les couleurs & tout ce que nous voyons en songe. Leur existence est

---

[1] Cf. la Lettre IX, dans Raymond Savioz, *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1948, p. 171 : «Le subtil et profond Berkeley n'était pas assez conséquent : il prêchait l'*idéalisme*, et c'était le pur égoïsme qu'il devait admettre». Dans la même lettre, Bonnet confie qu'il «sentait naître au-dedans de [lui] un secret penchant pour cette singulière hypothèse ; mais ce penchant ne devait pas durer. L'idéalisme fait trop de violence à notre manière naturelle de voir et de juger».

[2] Et non 1755, comme cela est mentionné trop souvent. Bonnet précise lui-même que la date de 1755 est fausse dans un passage de ses *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchâtel, Samuel Fauche, 1779-1784 (toutes nos références aux ouvrages de Bonnet renverront à cette édition).

[3] *Essai de psychologie*, chap. XXXIII, dans *Œuvres*, 1783, t. XVII, p. 83.

[4] *Ibid.*, p. 85.

[5] *Ibid.*, p. 83.

d'être apperçus»[1]. En faisant du monde un phénomène, en le confinant à l'apparaître, Berkeley opère une réduction quelque peu décevante. Les corps ne sont là que pour pointer vers leur créateur et n'ont aucune signification en eux-mêmes, «les Traités de physique & d'Histoire naturelle sont autant de Grammaires ou de Dictionnaires»[2] de ce langage divin et rien d'autre. Bien sûr, Berkeley peut arguer qu'il ne retire rien à la beauté de l'univers et qu'il fait tout autant le bonheur des créatures qui l'habitent. Il peut en outre avancer que son système s'harmonise avec le texte de la Genèse. Rien n'y fait : si ce système «n'a assûrément rien d'absurde (...) il faut une Tête métaphysique pour le bien saisir»[3] et le sens commun, contrairement à ce que pense Berkeley, ne s'y soumettra pas, et Bonnet non plus.

Après l'exposition de la doctrine adverse vient le temps de la réfutation. Concédons avec Berkeley que les choses que nous apercevons ne sont que nos idées et que nos idées ne peuvent exister que dans un esprit. Sont-elles pour autant immanquablement produites par un esprit ? «Nous ne savons point, il est vrai, comment le mouvement d'une fibre excite une idée dans notre Ame : mais nous démontre-t-on rigoureusement l'impossibilité de la chose ? Nous prouve-t-on que Dieu n'a pu créer que des Esprits ? Assurément c'est aller trop loin que d'oser réduire la Création aux seules Substances spirituelles»[4]. À partir de cette tentative de réfutation, on comprend pourquoi Bonnet a pensé que c'est de l'impossibilité d'expliciter les rapports entre âme et corps qu'est né l'immatérialisme. On voit qu'il n'y parvient pas non plus, contraint, comme la majorité de ses contemporains, de supposer un *je ne sais quoi* rendant compte du phénomène de la sensation et offrant aux corps autre chose qu'une existence phénoménale. Si Bonnet, quoi qu'il en ait, décide de préférer l'hypothèse dualiste, c'est aussi parce que l'immatérialisme est incapable de résoudre le problème de l'existence d'esprits autres que celui de Dieu. «Je ne puis conclure de mon existence à celle des autres Hommes, parce que tout ce que j'éprouve, & que je pourrois leur attribuer comme à la Cause qui le produit, peut dépendre uniquement de l'action de Dieu sur moi. La supposition de

[1] *Ibid.*, p. 85.
[2] *Ibid.*, p. 88.
[3] *Ibid.*, p. 89-90.
[4] *Ibid.*, p. 91.

l'existence des autres Esprits est donc purement gratuite»[1]. Bref, en lecteur sérieux de Berkeley, Bonnet a été apte à souligner certaines des forces et des faiblesses de l'immatérialisme, préférant de son côté s'en tenir à ce qu'il pense être le parti du sens commun.

Malgré tout, Bonnet conservera un attachement intellectuel indéfectible à l'égard de «l'ingénieux système de l'*idéalisme* du profond & pieux Berkeley»[2] qu'il ne cherchera pas à railler mais à combattre avec respect. Partisan d'une causalité matérielle effective, il accordera pourtant toujours qu'à «proprement parler, l'Ame n'apperçoit rien hors d'elle. Elle ne sent que ses propres modifications ; & ses modifications sont elle-même. Elle n'apperçoit donc rien hors d'elle-même. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons [nous] prononcer sur l'*existence* des corps»[3]. Cela étant, même si nous ne sommes pas certains de l'existence indépendante de tout esprit d'une substance matérielle, nous pouvons l'accorder à titre de «préjugé très légitime» (l'expression est de Bonnet), préjugé qui repose sur la notion métaphysique de force révélée par l'impression que font les corps sur l'âme ou par la résistance qu'ils lui opposent. Quant à ceux qui ne se contentent pas de ce préjugé, ils ne seront guère suivis ni du public ni des savants : «Jamais le métaphysicien le plus exercé ne réussira pleinement à se persuader que les Corps n'existent que dans ses idées, & que l'Univers n'est qu'une pure apparence, un magnifique phénomene»[4]. Ainsi, Berkeley lui-même ne devait sans doute pas être convaincu de la vérité ultime de son immatérialisme. Et même s'il l'était, même s'il avait raison, il n'en resterait pas moins que nous serions aptes à distinguer en nous les idées que nous produisons (celles de l'imagination) et celles qui agissent sur nous sans que nous le souhaitions, et que nous serions en droit d'appeler *matière* la cause de ces perceptions *en nous* qui ne sont pas *de nous*[5] même si elle nous reste inconnaissable tout comme la structure intime des corps nous est inconnue. En outre, dans la supposition de la vérité de l'immatérialisme, rien ne serait bouleversé. En effet, «quand le pur *Idéalisme* seroit rigoureusement démontré, rien ne changeroit encore dans l'ordre de nos idées sensibles & dans les jugemens que nous portons sur

---

[1] *Ibid.*, p. 91-92.
[2] *Essai analytique sur l'ame*, chap. I, 1782, t. XIII, p. 7.
[3] *Ibid.*, chap. XXV, p. 267.
[4] *Ibid.*, chap. XXV, note de la p. 268.
[5] Cf. *Analyse abrégée de l'Essai analytique*, 1783, t. XV, p. 10-11.

ces idées. L'Univers, devenu purement idéal, n'en existeroit pas moins pour chaque Ame individuelle : il n'offriroit pas moins à chaque Ame les mêmes choses, les mêmes combinaisons & les mêmes successions de choses que nous contemplons à présent. On n'ignore pas que le pieux & savant Prélat [note de Bonnet : Berkley, Evêque de Cloyne en Irlande] qui s'étoit déclaré si ouvertement & si vivement le défenseur de ce systême singulier, soutenoit qu'il étoit de tous les systêmes le plus favorable à cette Religion à laquelle il avoit consacré ses travaux & ses biens»[1]. Ainsi, si l'on ne peut prouver démonstrativement l'existence des corps, comme Malebranche le laissait entendre, rien ne nous empêche d'agir et de penser *comme si* elle était effective puisque cette démonstration, à supposer qu'elle soit possible, ne changerait rien à l'ordre de nos perceptions. De plus, cette phénoménalité du monde ne conduit pas à une forme d'incorporalisme puisque les choses agissent bel et bien sur nous même si nous n'en prenons conscience que médiatement, par le biais de notre sensibilité : «Le Principe ou la Cause de toutes ces Qualités, dont j'ai les perceptions claires, m'est entièrement inconnu. Mais, parce que j'ignore profondément ce que cette Cause secrete est en soi, révoquerais-je en doute l'existence de ses effets ? ne seroit-ce pas révoquer en doute l'existence de mes propres perceptions ? ce qui équivaudroit à douter de ma propre existence»[2]. En effet, dans le cadre d'une doctrine sensualiste - Bonnet, tout comme Condillac, a proposé l'hypothèse d'une statue animée - prêcher l'égoïsme revient à remettre en cause l'existence, non seulement de l'objet, mais du sujet. Pour poser l'existence subjective, on est réduit à postuler au minimum celle de ses sensations. Et l'existence des sensations implique celle de choses qui ne dépendent pas de notre volonté et qui renvoient à un être indépendant de nous que nous nommons corps ou matière. «L'existence des Corps devient ainsi pour moi d'une Certitude équivalente à ce que je nomme la *Certitude morale*, & cette sorte de Certitude ou plutôt de Croyance, je dirai mieux, d'Opinion, suffit pleinement à tous les besoins de ma vie»[3].

Que l'on connaisse ou non la nature intime des choses, qu'il existe ou non une telle nature,

[1] *Palingénésie philosophique*, part. XVIII, 1783, t. XVI, p. 258.
[2] *Philalèthe ou Essai d'une méthode pour établir quelques vérités de philosophie rationnelle*, chap. IX, 1783, t. XVIII, p. 292.
[3] *Philalèthe*, chap. XV, p. 343.

ce sont là des questions qui n'importent guère puisque nous pouvons étudier l'univers sans y répondre absolument. Pour un naturaliste comme Bonnet, matérialisme et immatérialisme, au plan de la philosophie naturelle, sont deux doctrines qui s'équivalent. Mais au plan religieux, pour un croyant sincère comme l'est Bonnet, l'immatérialisme est préférable. Au plan philosophique par contre, le matérialisme semble plus probable, et l'immatérialisme paraît voué à ne jamais faire d'adeptes, incapable qu'il est de rejoindre le sens commun, comme Hume également l'avait compris. Mais il reste qu'il est malgré tout préférable à un matérialisme qui, à force de vouloir récuser les préjugés de son temps, sape les fondements mêmes de la société moderne sans penser à rebâtir sur des assises solides. Or, nous dit Bonnet, «il ne faut pas que le Philosophe ressemble à la Mort qu'on peint armée d'une faulx : mais, si le Philosophe peut quelquefois être représenté armé d'une faulx, il doit au moins porter dans l'autre main une truelle»[1].

*4) Berington*

Théologien catholique anglais, Joseph Berington (1746-1827) est l'auteur d'une œuvre diversifiée, mêlant écrits philosophiques, historiques et théologiques. Parmi ses écrits philosophiques, notons des *Letters on Materialism, and on Hartley's Theory of the Human Mind* (1776), adressées au Dr. Priestley, et un *Immaterialism Delineated* (1779), qui est une réponse au débat que la publication des *Letters* a fait naître, ouvrage qui nous intéresse plus particulièrement. Cherchant à réfuter le matérialisme de Priestley, Berington en est venu à penser que l'immatérialisme était la réponse naturelle à promouvoir, pour des raisons philosophiques et théologiques : «I have found it more conformable to my ideas of things, better adapted to explain the phenomena of nature, and more consonant to religion and revelation, viewed as one connected body of rational truth. It has, moreover, the peculiar advantage of being directly opposed to the general arguments, that seem most to favour Materialism»[2].

Ce parti pris en faveur de l'immatérialisme ne peut que le rapprocher de Berkeley. Et, en

[1] *Palingénésie philosophique*, part. XIV, p. 80.
[2] Berington, *Immaterialism Delineated : or, A View of the First Principles of Things*, London, G. Robinson & J. Fisk, 1779, p. 22.

effet, tous deux pensent les corps comme existant réellement[1] et comme agissant indépendamment de nous[2], ils prônent un système dualiste et critiquent la notion de matière que les philosophes modernes acceptent. Pour autant, il s'agit là d'une forme d'immatérialisme très particulière, et Berington prend bien soin de se démarquer de Berkeley : «Bishop Berkeley's *ideal* system, nearly coincident with what I have just advanced, has long appeared to me, in many respect, highly philosophical. Nor do I think that, on the common supposition of the absolute *inertia* of bodies, any art of argument can possibly establish their *rational* existence»[3].

C'est bien au niveau de l'inertie foncière des corps que, pour Berington, l'immatérialisme berkeleyen pèche. Selon Berington, prouver l'existence des corps, c'est montrer que ces derniers sont cause de nos perceptions, et donc qu'ils sont actifs en eux-mêmes. Néanmoins, s'empresse-t-il d'ajouter, l'immatérialisme que prône l'évêque de Cloyne est irréfutable si l'on s'en tient à la définition traditionnelle de la matière comme substance étendue et inerte. Reste à poser l'existence probable des corps et à trouver une échappatoire possible à l'égoïsme en faisant de la matière autre chose qu'une substance étendue et inerte. Car, si l'on tient à cette définition de la matière, définition qui est aisément critiquable par les sectateurs de l'atomisme, de l'éléatisme, ou de la divisibilité à l'infini comme l'a montré Bayle, on est conduit immanquablement au solipsisme. Une seule solution s'offre alors à Berington, celle qui postule comme constituants principaux de la matière et des corps des éléments simples et non étendus - «*Simple* indeed they are, in the most precise sense of the word, and are therefore void of all extension, considered as an *inherent property* of body ; but, besides simplicity, they are likewise endowed with *certain qualities*, which constitute their *internal essence* ; which stamp on them the character of *real being* ; which characterise their *individual natures* ; which render them capable of *doing* something, and, by this mean, of generating, according to fixed and established laws, all the properties and all the effects ascribed to body»[4]. Ces constituants de la matière sont également hétérogènes et s'ordonnent qualitativement

[1] *Ibid.*, p. 28 : «I have discovered the existence of beings, which I may call, at once, the regulating motives and the objects of my perceptions : these are bodies ; *Bodies* then exist, and exist out of me».
[2] *Ibid.*, p. 26 : «something at least exists *distinct* from my mind, the cause of its several perceptions».
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] *Ibid.*, p. 60.

en fonction de leur activité et de leur énergie[1]. Ainsi, la propriété inhérente aux corps et à la matière est-elle la force, une force adaptée à sa destination, et qui est nécessaire, inconsciente, imperceptible, aveugle et mécanique. La matière ne saurait donc être vue comme inerte, ce qui explique les critiques adressées par Berington à l'*Enquiry* de Baxter[2]. Les corps sont une combinaison d'éléments simples dont l'attribut principal est l'énergie, force qui anime les corpuscules matériels et leur donne leur forme corporelle et les qualités que nous en percevons par un processus d'action et de réaction, d'attraction et de répulsion. Ce processus a pour conséquence «that all the properties or qualities, generally conceived as *inherent in* body, are but *effects* derived from the conaction of bodies impressed on our senses, and widely dissimilar from the causes which produce them»[3].

Il en va ainsi pour toutes les qualités des corps que nous percevons, leur étendue comprise. Comme les autres qualités, l'étendue nous affecte de manière constante, régulière et identique, ce qui la fait exister indépendamment de la perception que nous en prenons, mais phénoménalement et non substantiellement : «On this supposition, there truly exists out of the mind a *world of matter* ; that is, a collection of substances, independent in their existence, calculated by a combination of powers to act on our senses, and thereby to raise, without our consent, the perception of *extension* and of its concomitant qualities, as by another mode of impression they are disposed to excite the perception of colour, of odour, of savour, and of heat »[4]. Ainsi donc la matière n'est pas l'étendue, il faut plutôt «traverser» l'étendue pour parvenir à l'essence de la matière, à cette force partout agissante qui est l'envers substantiel du monde phénoménal qui se livre à nos sens, et qui possède plus de réalité et

---

[1] Définir la matière par l'énergie est également le choix effectué par les philosophes matérialistes contemporains. Cf. A. Comte-Sponville, «Qu'est-ce que le matérialisme ?», *Une éducation philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1989, p. 86-111 ; *La sagesse des Modernes* (avec Luc Ferry), Paris, Robert Laffont, 1998, p. 33-47 et *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1999, p. 105-115. Voir aussi ses articles «Matérialisme» parus dans A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989-1992, vol. II, p. 1553-1558 ; dans M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 et dans Ph. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996. Voir aussi l'intéressant «L'âme machine ou ce que peut le corps», *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1994, p. 105-129.

[2] Cf. le chapitre XI de *Immaterialism delineated*, p. 121-134. Voir aussi, p. 211-438, son opposition radicale au matérialisme de Priestley selon lequel la matière a pour propriétés fondamentales la solidité, l'impénétrabilité et l'inertie. Pour forger son immatérialisme, Berington s'est inspiré des ouvrages de Needham et de Bonnet, qu'il cite, et sans doute des *Œuvres* de Maupertuis (qu'il ne mentionne pas, mais certains passages le laissent clairement penser).

[3] *Immaterialism delineated*, p. 76.

[4] *Ibid.*, p. 88.

d'être que ce que ces effets pourraient le laisser croire. S'il accepte donc la réduction des qualités premières aux qualités secondes, Berington n'y voit pas pour autant une preuve en faveur du solipsisme mais simplement un argument en faveur de son immatérialisme très particulier, qui penche vers le matérialisme sans toutefois voir dans la matière ce que les philosophes modernes y lisent[1], puisqu'il en fait une substance réellement agissante dans la nature, même si elle reste imperceptible aux esprits, ceux-ci n'en percevant que les manifestations phénoménales. D'où sa conclusion, teintée d'une considération religieuse : «It is then to me a point of first evidence that, from the circumstances of our present being, we may only, as Philosophers, determine that the appearances of things, exhibited by the *ambient creation*, are effects of hidden causes, but not qualities really inherent in bodies : in these I discover nothing but powers, but they are powers of great and various energy, the foundations and regulating causes of all the phenomena in the material world»[2].

*5) Pichon et de Nelis*

Thomas-Jean Pichon (1731-1812), docteur en théologie et chanoine de la Sainte-Chapelle du Mans, est un personnage aussi peu connu que Berington. Opposé aux progrès de l'athéisme qui lui paraissent dangereux, il est l'auteur d'une œuvre abondante constituée en majorité d'ouvrages apologétiques. Parmi eux, on peut citer un traité de jeunesse, *La Raison triomphante des nouveautés, ou Essai sur les mœurs et l'incrédulité* (1756), et des ouvrages d'âge mûr censés s'opposer directement aux penseurs matérialistes tel les *Arguments de la raison en faveur de la religion du sacerdoce, ou Examen de l'Homme d'Helvétius* (1776). Au sein de cet ensemble d'écrits, un texte nous intéresse particulièrement, le *Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, paru à Bruxelles en 1763.

---

[1] *Ibid.*, p. 92 : «Philosophers, in general, consider *solid extension* as an *inherent quality* of body ; I, that it is a generated *effect*, or a phenomenon, whose cause is the combined action of body impressed on a percipient being : it is then, as I think, to be enumerated with those qualities, wich have been termed *secondary*, such as heat, colour, &c. these are impressed on the mind by body, but do not inhere, *as perceived*, in its substance ; for there is no *pain* in the thorn which wounds the foot of the traveller, nor is there *heat* in the fire which warms the hand that approaches it».

[2] *Ibid.*, p. 98-100. C'est nous qui soulignons.

Dans ce court texte exposé de manière géométrique, l'abbé Pichon harangue singulièrement ses adversaires matérialistes. Puisque ceux-ci se refusent à considérer comme possibles deux substances dans la nature, on doit alors conclure de leurs principes que l'homme est ou matière ou esprit. C'est là le point en suspens. Pour y répondre, Pichon va tenter une réfutation par l'absurde. Dès la proposition III, il annonce, dans le prolongement des philosophes modernes, que «ce n'est point l'œil qui voit, ni l'oreille qui entend, ni le corps qui sent. L'ame seule, telle [sic] qu'elle soit, est en possession de ces propriétés»[1], comme l'exemple du rêve le montre amplement. Pichon va même jusqu'à penser qu'il y a adéquation perceptive entre le rêve et la réalité (propositions IV à VI), et va jusqu'à concéder qu'un objet rêvé fournit à l'âme des sensations aussi précises et similaires qu'un objet réel et présent : «Dans le sommeil, au milieu d'un rêve profond, les sensations peuvent paroître & être réellement aussi vives, aussi fortes & aussi durables que dans le tems du réveil»[2].

Dès lors, si les objets ne sont pas réellement perçus par la sensibilité mais par la pensée, on peut en conclure que l'existence des corps n'est assurée que par l'âme. Et d'ailleurs, poussant l'analyse à sa limite extrême, on peut tout aussi bien se passer des sens. Si le phénomène du rêve indique que la sensibilité est parfois inopérante dans la production des idées, pourquoi ne pas dire qu'elle l'est toujours ? De plus, suivant la proposition I qui avance que l'esprit de la sagesse est d'agir par les moyens les plus simples quand cela est possible, on doit en conclure que, puisque les sens ne sont que l'intermédiaire par lequel les images des corps et leur impression se transmettent à l'âme, ils deviennent absolument inutiles à l'homme qui peut pareillement apercevoir ces images corporelles, et en ressentir toutes les impressions, quoique ces corps soient réellement et physiquement absents. D'où l'énoncé du corollaire III : «Dieu étant la sagesse souveraine, il s'ensuit qu'il agit toujours par les voies les plus simples. Donc il n'a pas créé les corps ; puisque, sans cette création, l'esprit de l'homme peut recevoir une succession d'images corporelles, & en éprouver toutes les impressions»[3]. Contre ceux qui verraient dans cette inexistence des corps un argument en faveur d'un Dieu trompeur, Pichon rappelle l'adéquation qu'il a tracée précédemment

[1] Pichon, *Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, Bruxelles, 1763, p. 2-3.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 5.

entre perceptions rêvées et réelles, les premières n'étant pas moins existantes que les secondes.

En conclusion, Pichon rappelle que son exposé *more geometrico* est un jeu de l'esprit destiné à forcer les matérialistes à briser la chaîne de ses raisonnements. Il ne conteste pas l'existence des corps, mais le discours de ses adversaires matérialistes qui ne voient à l'œuvre dans la nature qu'une seule substance. Dans ce cas, leur dit-il, les difficultés qui naissent de cette position sont plus nombreuses encore que celles que l'on pourrait alléguer contre l'égoïsme qu'il vient de professer. Bref, une dualité de substances est incontournable et l'homme est la preuve manifeste de ce dualisme : «Il est plus suivant l'ordre de la raison que les ames prononcent des corps qu'ils existent, qu'il n'est sage que les corps affirment que les ames n'existent point, & cela pour deux motifs : le premier, parce que tous les sens peuvent être trompeurs & de simples jeux de l'illusion, ainsi qu'il est prouvé ; le second, parce que les idées de l'aveu de tous les Métaphysiciens sont toujours essentiellement vraies en elles-mêmes ; il résulte nécessairement contre les Apôtres du spinosisme, que l'existence des ames ou des esprits, quoi qu'impalpables, est incomparablement plus certaine que n'est celle des corps qui sont sensibles. Donc, le système de l'Immatérialisme seroit à tous égards moins révoltant que celui du Matérialisme. Donc, les hommes appartiennent davantage à la classe des Anges, qu'à celle des Animaux à quatre pattes»[1].

Avec Pichon, nous avons affaire à une utilisation savamment critique de l'immatérialisme, vu ici comme synonyme d'incorporalisme. Parfaitement informé des querelles des XVIIe et XVIIIe siècles, il sait que l'immatérialisme qu'il professe est irréfutable et que cette forme de monisme peut être utilisée comme contrepoids théorique à l'encontre d'un matérialisme triomphant (il est le premier à s'en être aperçu et à l'avoir effectué). Plus proche de Malebranche que de Berkeley - il est possible qu'il n'ait pas lu ou connu ce dernier -, Pichon reprend néanmoins des analyses chères aux cercles malebranchistes et égoïstes et contredit le jugement de ceux qui voient dans ce déni du monde corporel une nouvelle forme d'athéisme.

Abbé et docteur en théologie tout comme Pichon, Corneille-François de Nelis (1736-1798) eut un certain succès comme littérateur et de l'importance dans les milieux influents belges de

[1] *Ibid.*, p. 6-7.

l'époque. En dépit d'autres textes imprimés ou manuscrits, il est à bon droit considéré comme l'auteur du seul *Aveugle de la Montagne* à qui il dût une renommée appréciable et qui établit sa réputation comme philosophe[1]. Justifiant son titre, l'ouvrage nous présente un aveugle exposant sous forme d'entretiens philosophiques[2] sa nouvelle relation à l'univers après la perte de la vue. Privé d'un sens qui paraît essentiel à la saisie du réel pour ceux qui le possèdent, notre aveugle nous dit constater qu'il connaît désormais mieux les choses qu'auparavant car le vrai savoir est intelligible et non sensible[3]. Délivré d'une attention visuelle soutenue en direction du monde extérieur, il peut enfin s'interroger sur l'essence de l'univers en essayant de déterminer ce qu'est cet au-delà du sensible que la perte de la vue lui a fait découvrir. «Je trouve, non cette matière toujours étendue & toujours divisible, (labyrinthe d'absurdités et de contradictions ;) non les atomes plus incompréhensibles encore ; point le vuide, point les monades ; mais d'un côté, un principe de force, une action créée, toujours subsistante & variée à l'infini ; de l'autre côté, la sensation & la pensée. L'Univers est devenu pour ainsi dire tout transparent & immatériel pour moi ; les machines en ont disparu ; je vois l'Ouvrier Eternel opérer toutes choses, d'une manière à la vérité incompréhensible, (car qui peut comprendre le secret de la Divinité ?) mais en même tems aussi, véritablement simple»[4].

Malgré le mot d'ordre de de Nelis, cherchons à comprendre la structure de cet univers sans matière. Pour de Nelis, Dieu seul est vraie cause et le monde n'est que l'expression de sa puissance. L'univers est un monde de phénomènes, non de substances. Les seules substances sont spirituelles et elles sont simples et indivisibles. Mais si le monde est immatériel, il n'en est pas moins existant et agissant, du moins à titre d'effet, sur notre perception - «L'Univers n'est point une illusion, nos

---

[1] C'est du moins l'avis de W. J. H. Prick, *Corneille-François de Nelis, 18e et dernier évêque d'Anvers, 1785-1798, un évêque humaniste et homme d'action à la fin de l'Ancien Régime*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1954, p. 212.

[2] L'édition 1789 en contient cinq sur les vingt-sept prévus ; l'édition 1793 en contiendra trois de plus (sur les langues et l'étymologie, sur le plaisir et sur Dieu) mais de Nelis ne complètera jamais son ouvrage.

[3] Toutes proportions gardées, cela rappelle l'expérience d'Helen Keller (*Sourde, muette, aveugle : Histoire de ma vie*, Paris, Payot, «Petite Bibliothèque Payot», 1991) qu'étudient Raymond Ruyer (*L'Animal, l'Homme, la Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964) et Jean Borella (*Le mystère du signe. Histoire et théorie du symbole*, Paris, Maisonneuve et Larose, «Métalangage», 1989).

[4] De Nelis, *L'Aveugle de la Montagne. Entretiens philosophiques*, Amsterdam & Paris, Société des Libraires, 1789, p. 5-6. Selon Prick, le lieu et la date de publication sont faux et l'ouvrage aurait été en fait imprimé à Anvers par Jean Grangé en 1790.

sensations ne sont point des prestiges ; les êtres corporels existent»[1] -, cette action se manifestant selon les lois de la nature établies par l'esprit divin. Et ces lois sont contingentes et relatives aux espèces et individus qui en prennent acte, se fractionnant en de multiples points de vue différents et variables. Si l'on s'est trompé sur le statut même de la matière, c'est parce que l'on a abusé des mots en projetant sur des qualités que l'on pensait inhérentes aux choses une stabilité substantielle qui ne leur convenait pas[2].

Pour autant, de Nelis conserve le concept de matière et en fait la seule cause de nos sensations. Mais c'est une matière bien étrange, qui ne possède aucune des qualités qu'on lui attribue généralement (solidité, étendue, impénétrabilité). Que le refus des qualités secondes pour la définir soit effectif[3], cela peut se comprendre aisément, qu'il lui soit ajouté celui des qualités premières[4] et notamment de la solidité, passe encore, mais alors que reste-t-il à cette matière que de Nelis souhaite pourtant conserver et comment la définir ? «Ce qui est hors de mon esprit, ce que la matière est, est nécessairement quelque chose de simple»[5]. Ce *je ne sais quoi*, indépendant de l'esprit qui en perçoit les modifications, constitue le fonds même de l'être et se manifeste de manière active, cette activité expliquant la variété et la distinction qualitative des êtres, dans tout l'univers : «Tout est rempli, continu & un. Les distinctions numériques ne subsistent plus : elles n'ont lieu qu'entre les ames ; les ames ayant un principe interne d'action, d'intelligence & de vie, ont aussi un principe d'unité. En un mot, il n'y a de véritables monades que les esprits»[6]. La référence à Leibniz est ici révélatrice, et de Nelis, sur ce point, s'en inspire franchement, pour mieux s'en écarter par la suite. Car la matière agissante de Nelis fait plus penser au phénoménisme de Maupertuis ou à l'énergétisme de Berington qu'à la monadologie leibnizienne et se réduit à être «un

[1] *Ibid.*, p. 14.
[2] *Ibid.*, p. 34-35 : «des noms qui n'ont été trouvés, que pour exprimer nos sensations, pour signifier les rapports que les choses avoient avec nous, et ont été donnés aux choses mêmes».
[3] *Ibid.*, p. 39 : «Elle [la matière] n'est ni rouge, ni bleue, ni froide, ni chaude, ni longue, ni large. Tout cela n'est qu'en moi, une affection, une vision, une modification de mon esprit».
[4] *Ibid.*, p. 61 : «Celles-ci [les qualités primaires] ne se découvrent en nous, n'existent que par nous et par nos sens, tout comme les premières [les qualités secondes] sur lesquelles nous sommes si bien d'accord (...) Faites main basse sur toutes ces qualités prétendument inhérentes aux corps, & que vous appelez si gratuitement *primaires*, tout comme vous avez fait sur les autres, c'est-à-dire, que vous devez leur ôter la place qu'elles ont usurpée, & les reléguer dans celles des phénomènes, à laquelle elles appartiennent».
[5] *Ibid.*, p. 39.
[6] *Ibid.*, p. 42.

grand phénomène»[1]. Le monde est un théâtre d'ombres où chacun regarde le spectacle en fonction de la place qu'il occupe dans la hiérarchie des êtres : «Les sens ne vous sont donnés que pour appercevoir, pour connoître les dehors, les phénomènes, & non le fonds ou la nature de l'Univers : ils vous montrent ce que les choses paroissent à des organes tels que les vôtres ; & non à des êtres, à des organes autrement disposés ; ils vous montrent ce que les choses *paroissent*, & non ce qu'elles *sont*»[2].

Relativité perceptive entre espèces et individus, réduction des qualités premières aux qualités secondes, Dieu seule cause agissante, critique des abus de langage, tous ces éléments font que nous sommes ici quasiment en territoire berkeleyen. Et pourtant, une différence irréductible sépare ces deux formes d'immatérialisme. Malgré le statut phénoménal qu'il attribue au monde, de Nelis ne parvient pas à s'affranchir de la dualité être-apparaître et postule, tout comme la majorité des philosophes des Lumières d'ailleurs, un substrat certes différent de celui des matérialistes, mais néanmoins nécessaire. En outre, il n'identifie pas la cause des sensations à un langage divin mais à une substance créée dont toute l'essence est d'agir. Et de Nelis s'empresse d'ailleurs d'éviter tout amalgame avec l'immatérialisme berkeleyen : «Cette action dont je parle si souvent, n'est point l'action de Dieu sur ses créatures, comme quelques-uns peuvent l'avoir entendu ; c'est une action créée, substantielle, *in sensu concreto*, comme parloit l'ancienne école ; une action enfin réellement existante, & qui, de la manière que je la conçois, est la même chose qu'un être, dont, pour toute propriété, je ne connoîtrois que l'action, qu'un être agissant»[3]. De cette action, nous ne percevons que les phénomènes qui agissent sur notre sensibilité, notre intelligence seule pouvant parvenir à l'en-soi des choses. L'on comprend alors l'avantage que l'aveugle de la montagne possède sur le commun des mortels et comment la perte d'un sens peut permettre cette saisie intellectuelle du monde qui n'est pas sans rappeler la méthode préconisée par Malebranche du retour sur soi.

Ni berkeleyen, ni malebranchiste (quoiqu'il en dise[4]), de Nelis développe un système

---

[1] *Ibid.*, p. 70.

[2] *Ibid.*, p. 93. Cette relativité perceptive est capitale pour de Nelis car elle accentue la puissance divine là où la doctrine d'une substance matérielle identique pour tous les êtres percevants la réduit au contraire.

[3] *Ibid.*, p. 44.

[4] «Il est vrai que ma philosophie est celle du religieux Malebranche, elle est la mort du matérialisme. Elle a cela de plus que, plus hardie dans son vol, elle parle un langage humain et laisse là la plupart des mots techniques, les

philosophique assez éclectique - Cicéron était d'ailleurs son auteur de prédilection - et flirte parfois avec l'égoïsme puisqu'il ne peut y avoir dans ce système, en toute bonne logique, de matière sans esprit : «L'univers étendu, solide, multiple et changeant n'étant que le résultat de l'action du principe de force sur les sens et l'esprit, il en résulte qu'il n'existe qu'en fonction de ce dernier, de sorte que si celui-ci venait à disparaître, l'univers phénoménal disparaîtrait avec lui. Aussi serait-il contradictoire d'affirmer qu'il y aurait une terre, un soleil, des astres et pas d'esprit créé»[1]. Peut-être devrait-on, avec Prick, voir dans ce système une théorie dynamiste, théorie qui explique la perception des corps étendus par des éléments inétendus, à moins de préférer, avec Georges Monchamps[2], y lire une forme de philosophie romantique et mystique en accord avec la sensibilité de son temps.

De Samuel Johnson à de Nelis, un certain nombre de penseurs ont pris au sérieux la doctrine immatérialiste. Certains d'entre eux y ont vu une thèse permettant de résoudre le problème épistémologique majeur qui se posait à eux, à savoir l'explicitation des rapports entre âme et corps, entre esprit et matière. D'autres ont préféré l'évoquer sans s'y rallier, cherchant à conserver à la matière son pouvoir causal propre. S'il est possible qu'ils n'aient pas tous connu la doctrine de Berkeley, il n'en reste pas moins que ceux qui l'évoquèrent le firent avec objectivité et bienveillance, refusant d'y lire une forme nouvelle de scepticisme mettant en question l'existence des corps extérieurs. Il en ira tout autrement de la part de la grande majorité des penseurs chrétiens du siècle des Lumières.

## B. Les adversaires : traces fugaces de Berkeley dans l'orthodoxie religieuse

Le matérialisme des Lumières, nous l'avons vu, se présente de manière bicéphale en un matérialisme clandestin, érudit, larvé (celui de la première moitié du siècle) et en un matérialisme affirmatif et triomphant, qui court des années 1750 à la fin du siècle. Parallèlement, l'apologétique

formes de l'école» (cité par Prick, *op. cit.*, p. 233).

[1] Prick, *op. cit.*, p. 236.

[2] Cf. E. de Seinj, *Dictionnaire des écrivains belges*, art. «De Nelis», Bruges, Éditions Excelsior, 1930-1931, t. I, p. 554.

française connaît deux phases au siècle des Lumières : une période de relative accalmie, troublée seulement par le succès du *Dictionnaire* de Bayle et la parution des *Lettres philosophiques* de Voltaire, et une époque tourmentée dans laquelle elle n'a plus le monopole de la vérité établie, et où elle n'affirme plus mais se contente de défendre, avec le retard théorique que toute défense suppose par rapport à un adversaire protéiforme, virulent et tenant le haut du pavé. À cet égard, le tableau chiffré proposé par Albert Monod[1], qui expose les variations connues par l'apologétique française de 1670 à 1805, en nombre d'ouvrages publiés, est particulièrement intéressant. S'il se publie, avant 1705, moins de vingt ouvrages du genre chaque année, ce nombre franchit cette barre les années suivantes avec la publication d'ouvrages censés réfuter Bayle puis Voltaire. Une moyenne s'établit alors, autour de trente livres l'an. Il faut attendre 1750-1755 pour voir ce nombre grimper en flèche, en ces années où le mouvement philosophique gagne en puissance et en crédibilité, pour ensuite le voir s'établir, entre 1756 et 1775, autour de 80 apologies annuelles, chiffre faramineux s'il en est, mais qui s'explique aisément quand on sait que ces quinze années ont vu paraître l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, *De l'Esprit* et *De l'homme* d'Helvétius, l'*Émile* de Rousseau, le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur les miracles* de Voltaire, le *Système de la nature* de d'Holbach, mais aussi son *Christianisme dévoilé*, et l'*Histoire philosophique des deux Indes* de Raynal, ouvrages qui remettent en cause le fonctionnement traditionnel, tant politique que religieux, de la bonne société du XVIIIe siècle. Or, les réfutations que les penseurs chrétiens apportèrent à ces différents ouvrages jouèrent plus en leur faveur qu'à leur désavantage, permettant au public de découvrir les thèses matérialistes qu'ils prétendaient combattre. Ils sont ainsi «pris au piège de l'argumentation. En voulant retourner les armes de l'adversaire contre lui, ils en montrèrent la pertinence. Il arrivât même qu'ils diffusent de façon exhaustive les thèses qu'ils voulaient éliminer»[2]. Et ce qu'ils firent pour le matérialisme, valut aussi pour l'immatérialisme.

C'est dans ce contexte de combat que la lecture, ou plutôt les lectures, de Berkeley eurent

---

[1] Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802* [1916], New York, Burt Franklin, 1971, p. 5. Pour une présentation plus affinée de ces résultats, voir la liste des réfutations et critiques fourbies contre le *Système de la Nature* de d'Holbach dans A. Becq (dir.), *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, Caen, Université de Caen, «Textes et documents», 1981, p. 147-256.

[2] F. Salaün, *L'ordre des mœurs*, p. 146.

lieu. Attaqués par leurs adversaires, les penseurs chrétiens français ne manifestèrent pas vraiment le souci de contrôler leurs sources et d'en établir la légitimité. Il fallait parer au plus pressé. D'où parfois ce sentiment d'un gâchis argumentatif, à l'égard de Berkeley, qui aurait pu être évité. Mais c'est que le Berkeley qu'ils découvrent n'est pas lu dans le texte mais cité par leurs adversaires, ce qui le connote déjà négativement. Car il ne s'agit pas ici d'une lecture de seconde main, mais bien trop souvent de troisième main, nos penseurs critiquant des adversaires eux-mêmes tributaires des recensions partiales du début du siècle.

*1) La lutte contre le scepticisme et la recherche de certitude*

Affronter l'immatérialisme, c'est avant tout y déceler une forme extrême de scepticisme, à savoir le solipsisme. C'est en attaquant le scepticisme que les penseurs chrétiens des Lumières iront jusqu'à s'opposer au solipsisme, et donc à l'immatérialisme, position qui semble s'être solidement implantée dans la République des Lettres et qu'il convient de dénoncer tant sur le plan philosophique que moral[1]. L'ennemi juré des penseurs chrétiens[2] du XVIIIe siècle, c'est avant tout le sceptique, ce philosophe qui ose refuser son appartenance historique à une structure politique et religieuse qui le précède et qui remet en doute le legs du passé. C'est donc Bayle, et à travers lui Pyrrhon, qu'il faut abattre, car leur pensée, inspiratrice des thèses contemporaines, mène au relativisme, voire à l'athéisme : «Tout se fait à présent *à la grecque*. Que dis-je ! on pense & on raisonne à la grecque. Pyrrhon fut jadis l'inventeur de cette derniere façon de mode françoise : Toute la théologie de ce Philosophe consistoit dans un doute de toutes choses ; & sa morale à enseigner qu'il n'y avoit rien d'honnête ou de malhonnête, de juste ou d'injuste, de bon ou de

[1] Voir, par exemple, la critique *ad hominem* qu'en donne l'abbé Trublet dans ses *Pensées sur la philosophie* parues dans le *Mercure de France* de mai 1769 (p. 46) : «Un Pyrrhonien est souvent un homme qui, avec un peu d'esprit & de savoir, a beaucoup de vanité & de paresse».

[2] Pour envisager dans son ensemble le mouvement chrétien au XVIIIe siècle, outre l'ouvrage classique d'Albert Monod, il faut se référer au travail érudit d'Antony McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, 2 vol. On consultera également avec profit la courte étude de Jean Deprun dans Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1973, t. II, p. 717-727 et l'article de S. Albertan-Coppola, «L'apologétique catholique française à l'époque des Lumières», *Revue d'histoire des religions*, 205, 2, 1988, p. 151-180. Un colloque international intitulé «Christianisme et Lumières» lui a été consacré (Lyon, automne 2000), dont les actes paraîtront dans un numéro spécial de *Dix-huitième siècle* en 2002. On trouvera notamment dans ce numéro notre «L'immatérialisme, allié naturel ou ennemi irréductible des philosophes chrétiens ?».

mauvais en soi. Les prétendus Philosophes de nos jours se disent Pyrrhoniens dans tous leurs Ecrits, & se montrent tels encore dans toute leur conduite[1]».

Même écho dans *La religion vengée*, ensemble de vingt-et-un tomes parus entre 1757 et 1763 sous la direction du récollet Jean-Nicolas-Hubert Hayer[2], aidé en cela d'une «Société de gens de lettres», et dont l'avocat Soret fut le principal collaborateur. On y dénonce les excès du pyrrhonisme, non seulement sur le plan philosophique (doute à l'égard de sa propre existence, de l'existence du monde, etc.), mais également sur le plan moral où toute normativité est remise en question : «S'il n'y a point d'évidence, si rien n'est certain, rien n'est donc certainement juste, rien n'est certainement injuste. Que l'on abolisse donc toute législation, tout ordre de Magistrature. Le Droit & l'équité ne sont plus que chimères»[3]. Ce serait effectivement l'aboutissement du pyrrhonisme, si du moins celui-ci devait aboutir. Or, les sceptiques eux-mêmes ne vont pas jusque là. S'ils se montrent dubitatifs à l'égard des vérités de la foi, ils n'en croient pas moins certaines les vérités de la physique ou de l'historiographie et tiennent donc un double discours : «Croyez-moi, Monsieur, les disciples de Pyrrhon, ainsi que leur Maître, ne sont foux qu'en spéculation. Dans la pratique, ce sont des hommes comme les autres»[4].

Dans les mêmes années paraissent les dix-neuf tomes des *Lettres critiques*[5] de Gabriel Gauchat qui reprennent les critiques de *La religion vengée*. Là encore Bayle fait figure d'opposant majeur. Gauchat perçoit le danger de dire, avec Bayle, que l'existence des corps est improuvable et lui oppose le sens commun : «toute la dialectique de Bayle n'empêcheroit pas l'homme le moins instruit de lui rire très-sensément au nez, lorsqu'il entreprendroit de lui prouver en régle qu'il n'y a

---

[1] Un Ecrivain compatriote, *Le ridicule du prétendu bon ton philosophique, ou Défense des vérités de la religion chrétienne, contre l'auteur du Dictionnaire philosophique portatif*, s. n., 1768, p. II.

[2] Cet ensemble monumental de textes apologétiques s'en prend avec violence à Bayle (t. I à VI), à Helvétius (t. VI et VII), à Voltaire (t. VII à X), à l'*Encyclopédie* (t. X à XII), à Diderot (t. XIII à XV), à Toussaint (t. XV et XVI), à Montesquieu (t. XVI), à La Mettrie (t. XVI à XVIII), à Benoît de Maillet (t. XVII et XVIII), au marquis d'Argens (t. XIX) et à Rousseau (t. XIX à XXI). Hayer est également l'auteur de *La spiritualité et l'immortalité de l'ame avec le sentiment de l'antiquité tant sacrée que profane par rapport à l'une et à l'autre* (Paris, 1757, 3 t.) et de *L'utilité temporelle de la religion chrétienne* (Paris, 1774).

[3] *La religion vengée*, Paris, Chaubert, t. I, 1757, p. 29-30.

[4] *Ibid.*, t. I, p. 32.

[5] Gabriel Gauchat, *Lettres critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, Paris, Claude Herissant, 1755-1763, 19 t.

ni étenduë ni mouvement»[1]. Et il se rend également compte que l'argumentation baylienne trouve son fondement dans l'œuvre cartésienne, plus particulièrement dans sa tendance à subjectiver les qualités secondes et à les dissocier de l'objet qui devrait les contenir. Or, pour Gauchat, les qualités secondes sont à la fois objectives et subjectives[2], ce qui explique l'erreur dans laquelle les philosophes modernes se fourvoient. En attribuant à l'âme seule les qualités secondes qui l'affectent, ils glissent, sans vraiment s'en apercevoir, vers l'impossibilité de rendre compte de l'existence d'un monde extérieur à leurs sensations et basculent alors dans un pyrrhonisme absolu. «De ces recherches téméraires, descendre jusqu'à nier l'existence des corps, ce paradoxe n'a plus rien d'étonnant. La route des songes & des illusions une fois ouverte, tous les phantômes se réalisent»[3], et l'égoïsme trouve droit de cité dans la philosophie moderne. Bref, «suivant cette folle Logique, nous viendrions à douter de notre corps & de notre propre existence, à ne voir par-tout qu'une nuit de songes égale à celle du néant. Mais c'est trop insister sur un délire si absurde»[4]. Pour ne pas avoir à répondre aux subtilités des partisans du solipsisme, Gauchat a l'ingéniosité d'adresser une fin de non-recevoir à l'une des théories centrales de son temps (la distinction entre qualités premières et secondes), procédé qui sera repris par d'autres que lui.

C'est sans doute Bon-François Rivière, plus connu sous le nom de l'abbé Pelvert, qui explique les raisons majeures de l'opposition au scepticisme et à ces «nouveaux Pyrrhoniens» qui le professent, pour qui il n'y a rien de certain dans l'ordre naturel et pour qui tout est arbitraire dans l'ordre moral. Pelvert prend au sérieux cette position et sait pertinemment que l'égoïsme est une

---

[1] *Lettres critiques*, 1756, t. V, p. 223-224.

[2] *Ibid.*, p. 229-230 : «Tout est réel dans les sens. Je m'explique ; ils présentent deux choses très-différentes, la qualité corporelle, & la modification spirituelle. Celle-là est dans les objets sensibles, & n'est rien autre qu'une certaine combinaison de parties, qui excite dans nous un certain sentiment ou de plaisir, ou de douleur. Or elle est très-réelle : autre est celle qui produit la chaleur, autre celle qui excite le froid. Sans dire positivement ce qui constitue leur différence, toujours est-il vrai que les effets invariables l'annoncent. Cette propriété n'est donc ni hazard, ni illusion, mais réalité. La modification spirituelle est ce sentiment qui saisit nos ames à l'occasion des objets : il n'a rien de semblable avec ce qui est matériel, il en dépend cependant en quelque sorte ; & sans pouvoir ici-bas approfondir ce mystere, il est très-réel que tel corps ainsi combiné occasionne toujours tel sentiment ; il est très-réel que l'ame, appliquée à cet objet, est modifiée de telle maniére : rien n'est donc phantastique, mais tout y est analogue à la nature des êtres ; dans les corps une réalité de combinaison, & dans l'ame une réalité de sentimens».

[3] *Ibid.*, p. 232.

[4] *Ibid.*, p. 234. Gauchat revient sur le problème de l'existence des corps en 1759, dans le t. XII des *Lettres critiques*, où il rend compte du *Catéchisme du Livre de l'Esprit, ou Elémens de la Philosophie de l'Esprit mis à la portée de tout le monde* paru en 1758. Il y professe le même dédain à l'égard des partisans de l'égoïsme (cf. p. 346-352).

forme outrée de scepticisme que peu d'entre eux partagent, position qu'il réfute en ayant recours à l'argument cartésien de la véracité divine[1]. Pour Pelvert, la conviction qui anime les nouveaux pyrrhoniens est autre ; ils cherchent à remettre en question les principes moraux et religieux en arguant du fait qu'une diversité de doctrines ayant été historiquement en conflit sur ces questions, il est impossible de considérer les dogmes actuels comme indubitablement vrais. S'ils adoptent une position, c'est pour la qualifier de vraisemblable et non de certaine et ils acceptent que d'autres soient d'un avis contraire. Ce qui, conclut Pelvert, mène au relativisme en morale et bien souvent à l'athéisme en religion. Car le scepticisme dont les nouveaux pyrrhoniens se réclament est plus une méthode philosophique d'opposition qu'un amour réel de la vérité,et il sert bien souvent de masque au matérialisme et au déisme puisque ce pyrrhonisme est «un grand avantage pour avancer les affaires de leur nouvelle Philosophie. N'osant heurter de front les principes reçus, au moins vis-à-vis de certaines personnes, ils commencent par les affoiblir & les rendre problématiques ; espérant, par ce stratagème, faire plus aisément des prosélytes»[2].

Lutter contre le matérialisme et le déisme revient donc à déstabiliser son fondement théorique, à savoir le scepticisme. Pour y parvenir, les philosophes chrétiens doivent montrer que le doute absolu dans l'ordre de la spéculation est intenable et qu'un critère de l'évidence existe : le sentiment intime. «Comme il n'est pas possible de supposer qu'un homme doute sérieusement de sa propre existence, il ne faut que cette certitude, pour faire au Pyrrhonien des retorsions sans replique. En effet s'il connoît certainement son existence, il y a donc une marque infaillible de vérité»[3]. Et ce critère d'évidence est irréfutable. Si le pyrrhonien peut toujours dire qu'il le récuse, il ne pourra, en son for intérieur, s'y résoudre réellement. Mais comment le forcer à avouer qu'il se joue ? Doit-on, avec Molière, lui donner des coups de bâton ? Cela ne rendra que plus sensible une évidence déjà acceptée : «les coups de bâton donnés au Pyrrhonien n'ajoûteroient rien à la preuve qu'il avoit de son existence. Le but de celui qui le frappoit, ne pouvoit être que de forcer cet insensé

[1] Cf. Abbé Pelvert, *Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens & des nouveaux philosophes*, Paris, Méquignon, 1787, t. I, p. 546.
[2] *Ibid.*, p. 553.
[3] *La religion vengée*, t. I, p. 35. Cf. p. 41 : «L'évidence, Monsieur, est une marque certaine de vérité. On en convient unanimement. C'est elle qui me dit que si je pense, j'existe ; que deux choses égales à une troisième, sont égales entre elles ; que tout effet suppose une cause».

à convenir qu'il existoit»[1].

Ainsi, le pyrrhonisme, au plan spéculatif, ne tient pas car l'existence du sens intime remet en question la suspension du jugement que les sceptiques prônent en toutes circonstances. Pourtant, tout sceptique conséquent peut fort bien, avec Huet, remettre en cause la solidité du *cogito*. Soit, mais alors, «que celui qui prétend pouvoir douter de son existence, de sa pensée, du sens intime qu'il a de l'un & de l'autre, nous dise donc par quelle voie il pourra sortir de ce doute, & arriver à la connoissance de la vérité»[2]. Si le scepticisme est une méthode philosophique, comme ses partisans le soutiennent, il doit avoir en vue la vérité, et ne peut récuser d'emblée l'existence du sentiment intime. Mais si les sceptiques refusent cet acquis, ils doivent en ce cas admettre que la sortie du doute est impossible, et donc renoncer à statuer dogmatiquement sur les vérités sociales et religieuses qu'ils ont trop souvent tendance à dénigrer à partir d'un scepticisme dès lors inconséquent. On s'en doute, l'alliance entre pyrrhonisme et foi n'a plus lieu d'être et le fidéisme de Bayle est chose du passé. En effet, les principes du pyrrhonisme (la suspension du jugement) et de la religion révélée (l'adhésion inconditionnelle au dogme) sont tout bonnement incompatibles : «Rien n'est donc plus opposé à la Foi Chrétienne, que le pyrrhonisme»[3], ce pourquoi il en est l'adversaire déclaré. Pour parvenir à l'abattre, les penseurs chrétiens vont mettre sur pied une théorie de la certitude dans laquelle le scepticisme sera vaincu par la postulation d'évidences indubitables.

Un tel travail est par exemple à l'œuvre dans l'*Abrégé de la philosophie* de l'abbé François-Ilharat de La Chambre (1698-1753). Rappelant la distinction tripartite entre certitude métaphysique, certitude physique et certitude morale, La Chambre propose une division des vérités en cinq classes différentes (vérités de sentiment intérieur, de principe, de conséquence, d'autorité et sensitive). La première classe, celle des vérités de sentiment intérieur, est d'une évidence confondante, et La Chambre voit en elles une réfutation efficace du pyrrhonisme[4]. «En vain un Sophiste par exemple,

---

[1] *Ibid.*, t. XIII, p. 103.
[2] *Ibid.*, t. XIII, p. 197.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 45-46.
[4] La Chambre, *Abrégé de la philosophie, ou Dissertations sur la certitude humaine, la logique, la métaphysique & la morale*, Paris, Delaguette, 1754, t. I, p. 25 : «Le *sentiment intime* que les Pirrhoniens ont de leurs pensées & de leurs propres sensations, les force de convenir qu'ils sont eux-mêmes quelque chose de réel, parce qu'il est évidemment vrai, que le néant n'est susceptible d'aucune propriété. Or le jugement que les Pirrhoniens portent de leur propre existence est plus que vraisemblable. Le vrai infailliblement vrai en fait le caractère essentiel, puisqu'il est

voudroit-il montrer son esprit par ses subtilités, pour nous induire à croire que nous n'existons pas, & que nous sommes des phantômes : quoiqu'il pût peut-être nous embarrasser, nous devrions demeurer toujours convaincus de notre propre existence, & le laisser dogmatiser suivant son caprice, sans nous rendre à ses leçons. La conviction personnelle que nous avons de notre propre existence est si vive & si évidente qu'il est impossible d'y renoncer : preuve sensible qu'il ne faut jamais attaquer par la voie du raisonnement, des vérités qui nous sont connues par le sentiment intérieur. L'impression de ce sentiment est irrésistible : rien ne peut en anéantir la force ni même l'altérer»[1].

Mais La Chambre se donne ici le beau rôle, le sceptique ne refusant souvent que l'existence d'autre chose que de lui et accordant au sentiment intime une pleine et entière évidence. D'où les nuances que La Chambre est obligé, dans la suite du texte, de faire. Ce sentiment intime tant célébré montre vite ses faiblesses, et «prétendre qu'il n'y a point d'autre certitude que celle qui émane du sentiment intime de notre propre existence, c'est se rapprocher du Pirrhonisme, renoncer aux impressions les plus fortes du sens commun, & se livrer à un excès de folie qu'on ne peut que mépriser»[2]. Parce qu'il conduit à adopter une position solipsiste[3] - l'exemple en est flagrant chez Dubois de Rochefort par exemple, qui flirte avec l'égoïsme[4] -, il vaut mieux en dénoncer les travers possibles et ne le conserver qu'à titre de palliatif. Première des vérités d'évidence, le sentiment intime perd la noblesse de son statut initial. Peu à peu, sans vraiment s'en rendre compte, La

---

impossible de toute impossibilité, que la vraisemblance émanée de l'existence des pensées & des sensations, n'ait pas un être qui soit le sujet de cette vraisemblance. La vraisemblance n'est pas un néant, & dès-lors il est clair qu'elle a un sujet d'inhésion ; sujet d'inhésion réellement existant, puisque le néant n'est susceptible d'aucun mode, ni d'aucune qualité». Sur le scepticisme chez La Chambre, cf. aussi son *Traité de la véritable religion*, Paris, 1737, t. V, p. 38-98.

[1] *Abrégé de la philosophie*, p. 40-41.

[2] *Ibid.*, p. 67.

[3] Cf. p. 70 : «Le sentiment intime ne nous fait connoître que ce qui se passe immédiatement en nous ; il ne peut nous instruire de ce qui nous est extérieur».

[4] Dans ses *Pensées diverses contre le système des matérialistes, à l'occasion d'un écrit intitulé Système de la nature* (Paris, Lambert, 1771), réfutation en règle des thèses de d'Holbach, Guillaume Dubois de Rochefort (1731-1788) montre que la matière est inconcevable (p. 28) et que son existence est moins certaine que celle des esprits (p. 31-37). L'existence spirituelle est une évidence, celle de la matière une probabilité. En fait, seul l'esprit est nécessaire, la matière n'étant que pure contingence soumise au décret créateur de l'esprit divin. «Tout ce qui résulte de ces vains efforts, c'est que je sens que j'ai la faculté de concevoir des idées ; mais je ne puis en argumenter pour l'existence de ces objets dont la présence a occasionné ces idées ; car cette présence même des objets n'étant pas toujours nécessaire à l'exercice de mon entendement, je ne saurois même par supposition l'admettre pour la cause directe des idées que j'ai formées. Cette cause est dans moi, c'est une faculté dont je ne conçois pas la nature, mais dont je ne saurois nier l'existence, tandis que je puis, en quelque sorte, nier celle de tout ce qui m'environne. Descartes n'étoit donc pas, comme on veut le représenter, un rêveur métaphysique, mais un grand génie, très-judicieux & très-conséquent, lorsqu'il commençoit ses réflexions par celle-ci : *Je pense, donc je suis*» (p. 36-37).

Chambre va récuser d'autres classes de vérité que celle du sentiment intérieur. Les vérités d'autorité (témoignage des autres hommes) ou des sens vont être remises en question. Suivant en cela Malebranche, La Chambre accepte la thèse de la faillibilité de notre sensation mais refuse d'aller jusqu'à penser que les corps qui l'affectent n'existent pas en eux-mêmes, et utilise l'argument du consentement universel en faveur de sa position[1]. La Chambre sait bien qu'on pourrait lui opposer l'argument qui consiste à dire que nos sensations rêvées ne renvoient, elles, à rien d'existant et qu'il pourrait tout aussi bien en être de même pour celles de la veille. Peut-être, mais les sensations de la veille sont plus uniformes et constantes que celles du rêve et «quiconque dit qu'il se sent également affecté dans le sommeil & dans la veille, ne mérite pas qu'on lui parle»[2]. Seulement La Chambre ne semble pas voir que distinguer les perceptions par leur clarté et leur vivacité crée un nouveau problème. En effet, les sensations passées que la mémoire conserve sont, elles aussi, moins claires et moins vives que les sensations présentes. Doit-on en conclure qu'elles sont également irréelles et n'ont guère plus d'existence que celles qui nous affectent pendant le sommeil ? La Chambre ne répond pas à cette question car il ne se la pose pas, et rares sont ceux à le faire, exception faite des égoïstes qui se fondent sur cette classification des sensations pour dénier toute prérogative à celles perçues au présent sur celles du passé ou du rêve, de la mémoire ou de l'imagination.

Restent, pour La Chambre, deux problèmes, celui de savoir si les sceptiques n'ont pas raison de croire que nos sensations ne renvoient à rien d'extérieur parce que le monde est phénoménal et non substantiel et qu'il est possible de réduire les qualités premières des corps à leurs qualités secondes, et celui de savoir si Dieu n'est pas trompeur. En ce qui concerne le premier, le consentement universel est encore invoqué par La Chambre pour débouter cette objection, et ce malgré l'existence «de quelques contemplatifs outrés»[3] qui ne sauraient se satisfaire de cette

[1] Cf. p. 91 : «C'est de la force même du simple rapport des sens que nous pouvons raisonnablement conclure qu'il y a hors de nous des êtres appellés *corps*, qui sont en nous la cause occasionnelle de différentes sensations, ausquelles nous sommes assujettis. Ces différentes sensations sont si vives, si uniformes, si constantes, si perpétuelles, si redoublées, que tous les hommes dans tous les lieux & dans tous les pays du monde, *à l'exception de quelques visionnaires* [c'est nous qui soulignons], en inferent qu'il y a réellement hors d'eux des substances nommées *corps*, ou ce qui revient au même, que tout ce qu'ils voyent, qu'ils touchent, qu'ils entendent, qu'ils boivent, qu'ils mangent, ne sont pas de spectres & de phantômes ; conclusion si universellement consentie qu'il est absolument impossible qu'elle soit fausse».

[2] *Ibid.*, p. 92.

[3] *Ibid.*, p. 93.

réponse. Par rapport au second, il lui est facile de montrer en des termes pauliniens que la connaissance de Dieu est postérieure à celle des corps[1] - puisque ce sont ces derniers qui, à titre d'effets, renvoient à une cause transcendante -, et donc que la supposition d'un Dieu trompeur nécessite antérieurement la reconnaissance de l'existence d'une matière créée.

Bref, malgré leur faillibilité, souvent imputable à notre précipitation dans les jugements que nous portons sur les informations qu'ils nous transmettent, les sens nous renseignent plutôt adéquatement sur l'existence en soi d'un monde extérieur et cela remet en question, selon La Chambre, le relativisme perceptif des sceptiques. Quant au relativisme moral, La Chambre sait pertinemment que Pyrrhon a enseigné, bien avant Montaigne, qu'il fallait se conformer aux lois en usage. Mais cette obéissance stratégique n'en est pas moins corrosive pour La Chambre, car elle n'accepte de se conformer aux normes religieuses ou politiques que faute de mieux et non en fonction de la vérité de celles-ci. Bref, le pyrrhonisme est un masque, et il est «destructif de toute société ; il anéantit toute religion ; il inspire de l'indifférence pour la vertu, en la faisant regarder comme une vraie chimére ; il laisse au crime tout l'empire qu'il a sur le cœur ; disons plus, il plonge l'homme dans un dégoût universel pour toute étude, & dès-lors, il lui enleve toute ressource contre les défauts de l'esprit et du cœur»[2].

*2) La lutte contre le solipsisme*

Écrivain érudit et judicieux, auteur d'un célèbre *Examen du fatalisme*[3] dans lequel il montre ses talents d'historien et de philosophe, François-André-Adrien Pluquet (1716-1790) eut un certain succès au siècle des Lumières. Approché par les encyclopédistes qui souhaitaient en faire un de leurs collaborateurs, il s'engagea non à les aider mais plutôt à s'opposer à leurs attaques contre le trône et l'autel et fit paraître en ce sens des *Mémoires pour servir à l'Histoire des égarements de*

[1] Dans leur grande majorité, les penseurs chrétiens du XVIIIe siècle n'acceptent que la preuve cosmologique pour démontrer l'existence de Dieu.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] Abbé Pluquet, *Examen du fatalisme, ou Exposition & Refutation des différens Systêmes de Fatalisme qui ont partagé les Philosophes sur l'origine du Monde, sur la nature de l'Ame, & sur le Principe des Actions humaines*, Paris, Didot & Barrois, 1757, 2 t.

*l'Esprit humain*[1]. Il est sans doute le penseur qui a exposé le plus objectivement la doctrine des égoïstes et qui a perçu et la difficulté d'y répondre et les dangers auxquels elle conduit. Pour lui, les égoïstes ou immatérialistes sont «des Philosophes qui nieroient qu'il y eût de l'Etendue dans le monde, et qui croiroient que les phénomènes de l'Etendue ne sont que des perceptions de notre esprit, qui ne supposent point un objet extérieur et distingué de nous»[2], penseurs auxquels il consacre tout un chapitre de son *Examen du fatalisme*.

Conscient que le sentiment intime comme critère du vrai ne réfute en rien la thèse des égoïstes, Pluquet s'aperçoit même que l'évidence du *cogito* ne fait que renforcer leur position. En effet, le solipsisme est une théorie qui se satisfait fort bien de l'existence d'une conscience individuelle et ne refuse simplement que l'existence indépendante des objets de sa perception. «La terre & les cieux ne sont pour moi que depuis quelque tems : je pense au ciel, & le ciel existe pour moi ; je cesse d'y penser, & il n'existe plus : l'ame donne donc l'existence à tous les objets par sa perception ; elle les appelle, les renvoie, les fait succéder, les sépare, les confond & les anéantit. Ces observations me portent à croire que les objets extérieurs n'ont point une existence indépendante ou distinguée de mes perceptions»[3]. Cependant, un sentiment naturel nous incline à attribuer à une chose extérieure la cause de nos perceptions. Mais ce peut être une forme de préjugé et non la vérité. La seule certitude que nous ayons est celle de notre existence car la pensée implique l'être, le néant ne saurait ni penser ni être. Notre existence est-elle dépendante des sensations qui se forment en nous ? Sans doute, car ces sensations sont évanescentes, elles naissent et disparaissent alors même que l'*ego* se maintient dans l'être ; elles ne dépendent pas de lui pour apparaître et s'évanouir. Étant donné que ces sensations ne font pas partie de notre essence, il nous est possible d'exister sans elles. On peut donc en conclure provisoirement que «j'ai donc une existence indépendante de tout ce que je crois exister hors de moi ; je peux donc supposer que j'existe seul, & que tout ce qui me paroît exister, n'est point en effet»[4]. Mais il faut pousser le raisonnement plus loin car l'*ego* est bel

---

[1] Abbé Pluquet, *Mémoires pour servir à l'Histoire des égarements de l'Esprit humain*, Paris, Barrois, 1762, 2 t.
[2] *Examen du fatalisme*, t. II, p. 42-43.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 218. Le passage qui porte sur les égoïstes se trouve dans le tome II, au chapitre II de la section III du livre second (p. 217-224).
[4] *Ibid.*, t. II, p. 219.

et bien perpétuellement affecté et son existence ne se réduit pas à la prise de conscience de son statut de *cogito*. Si le moi est indépendant de tout objet extérieur et s'il lui est possible d'exister seul, alors il faut se résoudre à conclure que les sensations qui l'affectent proviennent de son fonds propre. Cette conclusion est plus évidente encore si l'on observe que l'existence d'autres esprits que le nôtre ne se découvre que par la médiation des corps, et qu'aucun corps n'existe indépendamment de nous. Dès lors, autrui est aussi le jouet de notre sensibilité, et «il n'y a point d'autre être que moi»[1]. Nous sommes seuls au monde, le monde n'est d'ailleurs que la somme d'une multitude de perceptions que nous éprouvons. Une telle conception n'est-elle pas absurde au plan temporel ? Ne suppose-t-elle pas que nous sommes éternels, donc parfaits, ce qui ne s'accorde pas avec l'impuissance que nous constatons en nous, les erreurs que nous commettons et les maux qui nous affligent ? Cela supposerait que nous nous souvenions de tous les moments de notre existence, ce qui n'est pas le cas. Mais nous pourrions avoir existé avant que d'avoir en mémoire une perception de cet état : «le commencement de mon existence pourroit donc bien n'être que le commencement de ma mémoire : rien ne suppose donc que j'aie commencé, ni qu'il y ait un être auquel je doive l'existence»[2]. Cela n'explique pourtant pas les faiblesses que nous nous reconnaissions et qui supposent que notre existence n'est pas l'effet de notre choix car, s'il nous avait été donné de pouvoir nous choisir, nous nous serions faits sans défauts ni faiblesses. Soit, mais nous pourrions être tels que nous sommes par une nécessité de notre nature, ce qui d'ailleurs s'accorde avec toute bonne métaphysique dans laquelle est toujours supposée l'existence d'un être nécessaire. Qu'en conclure, sinon que «l'égoïsme n'est donc pas une extravagance comme je l'avois imaginé : de tous les sentimens que j'ai examinés, c'est le plus simple, & le seul qui ne suppose que ce qu'il est nécessaire de supposer»[3].

Pluquet, on s'en doute, ne se contente pas du critère d'utilité et de vraisemblance pour se

[1] *Ibid.*, t. II, p. 221. Cf. p. 222 : «S'il n'est pas impossible qu'il y ait des êtres différens de moi, du moins il est impossible de prouver qu'il y en a effectivement ; je ne les connoîtrois que par mes perceptions, & mes perceptions ne peuvent prouver l'existence de ces êtres, puisqu'elles ne les supposent point. Ainsi, la multiplicité des êtres pensans ne forme point une difficulté contre l'unité de l'être nécessaire, puisque je n'ai aucune preuve qu'il existe quelque chose hors de moi».
[2] *Ibid.*, t. II, p. 223.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 224.

déclarer en faveur de l'égoïsme. Après avoir tracé le portrait historique de ce mouvement philosophique en le rapprochant des théories antiques[1] et modernes (Descartes et Malebranche, sans le vouloir, ayant prêché en faveur de l'incertitude à l'égard de l'existence des corps extérieurs), Pluquet concède que ses contemporains font de Berkeley le représentant actuel d'une telle doctrine (erreur qu'il ne commet pas), selon laquelle la présence de corps indépendants de notre sensation est «chimérique et impossible»[2]. D'après Pluquet, malgré les attaques des penseurs anglais et les railleries de leurs homologues français, «les principes de Berkeley n'ont été ébranlés, ni par ses adversaires, ni par les railleurs»[3], et cela explique que l'immatérialisme ait fait école, comme le cas de Collier le montre aisément. Se faisant le porte-parole de Diderot, Pluquet avoue que les principes immatérialistes sont à la fois insensés et difficilement réfutables, mais c'est pour ajouter aussitôt que ces deux idées ne vont guère ensemble, et que deux choses s'opposent réellement au berkeleyanisme, à savoir le préjugé et l'habitude ; «deux bonnes défenses, je l'avoue, mais que le tems détruit»[4]. Il faut donc réfuter l'immatérialisme, non celui de Berkeley[5], mais cette doctrine qui fait du moi le seul être existant et qui a pour conséquences de rendre inopérante la preuve cosmologique en faveur de l'existence de Dieu, d'apporter de l'eau au moulin du pyrrhonisme en

---

[1] Cf. t. II, p. 333 *sq.* Pour sa part, Louis Dutens fait de Berkeley le disciple de Protagoras. Cf. ses *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux Modernes, où l'on démontre que nos plus célèbres Philosophes ont puisé la plûpart de leurs connoissances dans les Ouvrages des Anciens : & que plusieurs vérités importantes sur la Religion ont été connues des Sages du Paganisme*, Paris, chez la Veuve Duchesne, 1766, t. I, p. 53-54 : «[Protagoras] porta plus loin encore que Démocrite les conséquences de son système ; car, admettant, avec son maître, les changemens perpétuels dans les corps, qui faisoient que les choses n'étoient pas longtemps les mêmes ; il en conclut que *tout ce que nous voyons, que nous entendons, ou que nous touchons, n'étoit ainsi que dans notre maniere de l'appercevoir*, & que la seule règle véritable (*criterium*) des choses étoit dans la perception que l'homme en avoit. Je laisse à juger au lecteur si cette maniere de s'expliquer de Protagoras ne peut pas avoir donné à Berkeley l'idée du système qu'il a si subtilement défendu de nos jours, & dans lequel il soutient qu'il n'*existe, des objets extérieurs, que les qualités sensibles apperçues par notre esprit*, & que conséquemment tout existe dans notre esprit ; qu'il ne sçauroit y avoir d'autre *substratum*, ou soutien de ces qualités, que les esprits dans lesquels elles existent, non par maniere de mode ou de propriété, *mais comme une chose apperçue dans celui qui l'apperçoit*». De son côté, De Bougainville, dans le discours préliminaire qu'il a donné à sa traduction française de *L'Anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac, fait des immatérialistes les disciples de Pythagore et de Pyrrhon. Cf. *Anti-Lucrèce, Poëme sur la religion naturelle*, Bruxelles, François Foppens, 1760, t. I, p. XXIX : «La Secte des *Immatérialistes* fait un mélange des idées de Pythagore sur le monde intelligible, avec le Pyrrhonisme le plus outré».

[2] *Examen du fatalisme*, t. II, p. 335.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, t. II, p. 336.

[5] S'il confond immatérialisme et incorporalisme, Pluquet voit bien que le système de Berkeley n'est pas réductible à un pur égoïsme. Cf. t. II, p. 336, où il dit explicitement qu'il ne faut pas «confondre le sentiment du célebre Evêque de Cloane avec l'immatérialisme, qui ne suppose qu'une substance dans le monde».

rendant suspectes les notions d'évidence et de certitude, et de fonder un spinozisme particulier qui se réduit à un monisme spiritualiste. Mais si l'exposition de la doctrine égoïste par Pluquet est tout à la fois objective et intéressante, la réfutation qu'il en donne ne brille guère par son originalité et ne fait que reprendre des éléments déjà développées par un grand nombre de ses prédécesseurs, dont Buffier, éléments que l'on retrouve chez certains de ses contemporains, tels le cardinal Gerdil et l'abbé Gérard.

Hyacinthe-Sigismond Gerdil (1718-1802), dont l'influence sur le cartésianisme italien est notoire[1], est l'un des grands adversaires des *philosophes*. Esprit pénétrant, homme érudit, membre de plusieurs sociétés savantes européennes, il est au fait des grands débats de l'époque et prend parti pour Descartes contre Spinoza[2], et pour Malebranche contre Locke et ses disciples français[3]. Il n'est donc guère étonnant que la question de l'existence des corps ait trouvé un écho dans son œuvre. Il la traite avec sa rigueur coutumière dans ses *Principes métaphysique de la morale chrétienne*[4]. Pour lui, le fait du sentiment intime prouve notre existence tout comme le fait de la perception, événement dans lequel l'âme est passive, prouve celle des corps extérieurs. Dès lors, le pyrrhonisme qui s'exerce à l'égard des objets extérieurs n'a aucune raison d'être : «l'ame se trouve souvent sans qu'elle le veuille affectée de plusieurs sensations qui changent et s'impriment en elle malgré elle. Donc ces changements de sensations doivent avoir une cause qui agisse sur l'ame, et cette cause qui agit sur l'ame doit être distinguée de l'ame sur laquelle elle agit»[5]. Cette cause, ce ne peut être que Dieu, car seul un être spirituel peut agir sur une âme elle-même spirituelle[6]. Mais

---

[1] Sur Gerdil, voir A. Lantrua, «La filosofia teoretica di Giacinto Sigismondo Gerdil», *La Cultura Filosofica*, 7, 1913, p. 474-517 ; L. Berthé de Besaucèle, *Les Cartésiens d'Italie. Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard, 1920 ; A. Barfi, «Malebranche et l'Italie», *Revue philosophique*, 1938 et É. Gilson and Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, New York, Random House, 1963, p. 298-308. Les *Œuvres* de Gerdil ont été publiées chez Migne, à Paris, en 1863, mais l'ensemble est incomplet.

[2] Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, dans *Recueil de Dissertations sur quelques principes de Philosophie et de Religion*, Paris, 1760.

[3] Gerdil, *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de M. Locke*, Turin, 1748.

[4] Gerdil, *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, dans *Nouveaux opuscules du cardinal Gerdil publiés pour la première fois d'après les autographes existants au Collège des PP. Barnabites, de Rome*, Rome, 1852.

[5] Gerdil, *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, p. 81.

[6] *Ibid.*, p. 81-82 : «si les corps existaient seuls, nous ne pourrions les apercevoir ; puisqu'ils ne peuvent agir immédiatement sur notre ame ; afin donc que nous les apercevions, il faut qu'outre notre ame et les corps, il y ait un Etre distingué de l'une et des autres qui nous les fasse apercevoir par son action immédiate sur notre ame. De là il suit

pourquoi alors concéder une existence corporelle inutile, Gerdil reconnaissant de plus que cette existence est contingente et possible, mais non nécessaire et actuelle ? En effet, elle serait nécessaire et actuelle, si le monde était l'objet d'une émanation et non d'une création. L'existence des corps, parce qu'elle est contingente, dépend d'un Dieu créateur qui a posé dans l'être la matière dont ils sont faits, selon des lois très précises qui correspondent aux sensations que nous en avons, et ces sensations renvoient bien à des choses réelles, quoique contingentes, car ce même Dieu tout-puissant ne saurait être trompeur puisque tromper suppose de la malice et donc une forme de faiblesse. L'égoïsme, pour Gerdil, est ainsi réfuté dans les termes mêmes employés par Descartes un siècle auparavant.

Chez l'abbé Gérard (1737-1813), célèbre auteur du *Comte de Valmont* qui connut pas moins de onze éditions entre sa date de publication (1774) et 1801, l'adversaire est avant tout le matérialiste, et Berkeley est ici d'abord un allié objectif. Lecteur attentif de l'*Alciphron*, l'abbé Gérard découvre, après Voltaire, la conception berkeleyenne du langage naturel institué par Dieu exposée au § 7 de la quatrième partie, qui fait coïncider entre elles toutes les perceptions des différents sens pour fournir aux esprits percevants un monde homogène, et en fait à son tour une arme contre le matérialisme. Un tel langage arbitraire lui paraît peu compatible avec ce hasard que les matérialistes louent et en qui ils voient l'élément causal rendant compte de l'existence du monde[1]. La lutte contre le matérialisme s'accompagne également d'une lutte contre l'égoïsme, scepticisme outré qui fait de l'existence du sens intime l'essentiel de sa conception. Pourtant, dans son *Essai sur les vrais principes*, l'abbé Gérard laisse entendre qu'«il n'y a pas de pyrrhonien qui, pour appuyer son système, ne soit obligé de supposer lui-même une infinité de choses comme autant de principes d'après lesquels il part»[2] et, parmi celles-ci, l'existence de corps matériels hors de lui. Cinq arguments sont censés réfuter le solipsisme : (1) les choses ont une existence

---

que l'Etre qui agit sur nous est aussi bien immatériel que notre ame ; sans cela il ne pourrait pas non plus agir sur notre ame que les corps».

[1] Cf. Abbé Gérard, *Le Comte de Valmont ou les Egarements de la raison*, Moutard, 1787 (8e éd.), t. I, p. 62-64, note d. Il s'agit d'un ajout postérieur (pas de trace en effet dans l'édition princeps de 1774 ni dans celle de 1775) à la note d de la lettre 4 du Marquis, qui tente, entre autres, de montrer à son fils que le monde n'est pas régi par une fatalité aveugle. Nous devons cette référence à Nicolas Brucker qui a eu la gentillesse de nous en faire part.

[2] Abbé Gérard, *Essai sur les vrais principes, relativement à nos connoissances les plus importantes*, Paris, Blaise, 1826, t. I, p. 20.

indépendante de nous, car nous ne pouvons faire exister ce que nous ne connaissons pas (un fruit exotique inconnu ne nous devient familier que si nous nous rendons dans le lieu où il pousse, et existe donc même si nous ne le percevons pas) ; (2) la vivacité des perceptions permet de les distinguer des idées de la mémoire ; (3) la même chose s'applique dans le cas du sommeil et de la veille ; (4) la concordance des sens entre eux garantit l'existence d'objets hors de nous ; (5) la nécessité du réel suppose qu'une action ayant été accomplie, il est impossible de ne pas en tenir compte et de passer outre en la réduisant à une fantaisie de l'imagination. «Je conclus également par toutes ces raisons l'existence de mon propre corps, et celle enfin de tous les objets qui me sont connus par ce rapport des sens»[1].

Autre adversaire de l'égoïsme, l'abbé Joannet (1716-1789), jésuite de formation et adversaire acharné de l'esprit des Lumières. Dans *Les bêtes mieux connues*[2], recueil d'entretiens entre un commandeur, une comtesse et un abbé, il consacre un entretien entier, le quatrième, au système des Egomets. Dans cet entretien, le commandeur déclare à ses deux interlocuteurs que, conformément à ce système, chaque être pensant pourrait se croire seul au monde et postuler que les autres hommes qu'il aperçoit ne sont que des automates. Cependant, selon lui, il est un moyen de réfuter cette doctrine solipsiste. Même si nous devons convenir qu'attribuer pensée et sentiment à autrui ne peut se faire que par analogie et que seul le sentiment intérieur nous persuade de leur existence, la loi morale gravée dans nos cœurs est une preuve de la spiritualité des êtres avec qui nous conversons. «J'en trouve la source dans mon être même, dans des loix incréées qui m'avertissent de leur rendre des devoirs ; & dans les remords cruels qui me déchirent, lorsque l'intérêt personnel me fait violer ces loix. La maniere dont ces êtres modifient mon ame m'apprend que, comme moi, ils sont sujets à un ordre physique ; & que, comme moi, ils sont aussi dirigés par l'ordre moral. Mais elle me dit de même que, comme moi, quelquefois aussi ils s'y refusent. Elle me dit qu'ils la violent entre eux & à mon égard, dans ses parties les plus essentielles. Ces loix de l'ordre, aussi invariables que Dieu même, ne peuvent être troublées, enfreintes par l'être qui en est le

[1] *Ibid.*, t. I, p. 34.

[2] Abbé Joannet, *Les bêtes mieux connues. Entretiens*, Paris, Costard, 1770, 2 t. Cet ouvrage est une réfutation de l'*Essai* de Boullier sur l'âme des bêtes où Joannet soutient, avec Descartes, qu'elles sont de pures machines.

principe, & dont elles sont l'essence. Il faut donc que l'auteur de ce désordre soit un être imparfait comme moi. Il n'est donc point pure machine. C'est donc un être pensant. C'est donc un homme semblable à moi»[1]. La loi morale est la preuve que le monde moral ne se réduit pas à une seule conscience. De plus, la révélation postule l'existence d'autres hommes que nous et l'argument du Dieu vérace suffit à légitimer cette croyance en leur existence. C'est ce même Dieu vérace qui garantit, dans un autre ouvrage de Joannet paru quelques années plus tard, l'existence des corps : «Il est trop essentiellement le Dieu de vérité, pour forcer toutes les ames humaines, & toujours, de tenir pour réel & existant ce qui n'auroit jamais été qu'idéal & possible (...) Puisqu'il existe un Dieu, qui est la véracité par essence, la matière existe ; il y a des corps»[2].

Cet argument de la véracité divine est repris par l'abbé Lecren, chanoine de l'église collégiale de Montain, connu pour son oraison funèbre du Dauphin Louis prononcée le 17 mars 1766 et pour un panégyrique de saint Louis prononcé dans la chapelle du Louvre le 25 août 1765. Dans ses *Principes de certitude* de 1763, Lecren montre que le système égoïste n'est pas dépourvu de toute justification. Il n'existe, en effet, aucune liaison nécessaire entre les perceptions que nous avons et les objets qui en sont soi-disant la cause car Dieu pourrait produire immédiatement et directement en nous tout ce qui nous affecte. Comment trancher ici en faveur de l'existence des corps ? Si nos perceptions ne dépendent pas de nous (nous ne pouvons, à notre gré, changer l'ordre du monde), il faut en conclure qu'elles sont causées par Dieu. Reste à savoir si cela se fait médiatement ou immédiatement. L'immédiateté supposerait un Dieu trompeur car pourquoi nous faire craindre le feu s'il n'existe pas ? «Si j'étois un être seul & simple, il seroit bien singulier que sans cause & sans raison je fusse sujet à ce mêlange & à cette alternative bizarre de frayeurs et de désirs. Je ne puis concilier cette idée avec celle que je me forme de l'Etre tout-puissant & sage qui produit en moi ces sentimens & ces impressions ; sans doute il a voulu m'avertir qu'il y a hors de moi des êtres qu'il faut que je cherche, & d'autres qu'il faut que j'évite : un tel avis porte avec lui-même sa certitude et son utilité»[3]. Or, si les objets n'existent pas, Dieu est deux fois trompeur. En

[1] *Ibid.*, t. I, p. 148-149.
[2] Joannet, *De la connoissance de l'homme, dans son être et dans ses rapports*, Paris, Lacombe, 1775, t. II, note des pages 274-275.
[3] Lecren, *Principes de certitude, ou Essai sur la logique*, Paris, Dessain, 1763, p. 149. L'abbé Sauri se rapproche de

effet, non seulement il nous abuse en faisant en sorte que ce qui nous affecte n'existe pas, mais il nous trompe également en faisant en sorte que notre inclination naturelle à attribuer nos sensations à des objets externes, inclination à laquelle nous ne pouvons résister (comment ne pas frémir quand le tonnerre gronde ou sourire quand on aperçoit une chose agréable ?), soit fausse. Ainsi, «je ne puis donc m'en prendre à moi-même s'il y a de l'illusion ; & comme il faudroit l'attribuer à l'Etre suprême, qui par sa nature en est incapable, je me tiens sûr qu'il n'y en a point, & qu'il ne peut y en avoir»[1].

Reste à s'interroger sur la source philosophique de ce système des egomets que Joannet et Lecren combattent. C'est la lecture du *Journal Chrétien* de Joannet qui permet d'apporter une réponse définitive à cette question. En travaillant sur la recension des *Bigarrures philosophiques* de Tiphaigne de la Roche parues en 1759, Joannet y découvre l'expression suivante : «Aujourd'hui, par exemple, tout est matiere dans certains pays ; dans certains autres, tout est esprit»[2]. Là où Tiphaigne de la Roche ne cite pas ses sources, Joannet le fait pour lui : «il suppose qu'un Philosophe, qu'il nomme *Théotime*, lui expose le système dans lequel on nie l'existence des corps, l'*Immatérialisme*. C'est celui du Docteur *Berkeley*, dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonous*»[3]. Dès lors, la paternité du solipsisme moderne est imputable à Berkeley. Néanmoins, Joannet a le mérite de reconnaître que ce système, qui dénie l'existence des corps, n'est pas une forme nouvelle d'athéisme, et cela explique qu'il récuse l'interprétation de Desfontaines un peu comme Saint-Hyacinthe avait critiqué celle de Tournemine. S'il contredit Desfontaines, Joannet ne va pas jusqu'à remettre en question les préjugés de son siècle, et son attitude à l'égard des penseurs anglais de son siècle est dénuée de toute originalité : «les esprits de la *Grande-Bretagne* sont plus capables que d'autres des imaginations les plus bizarres. Ils allient quelquefois les opinions les plus inconciliables ; & leur Métaphysique, à force d'être profonde, est souvent plus que chimérique. Par cette raison il ne faut pas toujours juger de leur Religion par leur Philosophie. L'incrédulité a

---

l'argumentation de Lecren sur cette question de l'existence des corps extérieurs et mentionne encore la différence établie par Wolff en 1719 entre *idéalisme* (Dieu et les âmes existent) et *égoïsme* (l'âme seule existe). Cf. son *Cours complet de philosophie*, Paris, 1773, t. I (p. 69 *sq.*) et t. III (p. 44-45).

[1] *Ibid.*, p. 150.

[2] Tiphaigne de la Roche, *Bigarrures philosophiques*, Amsterdam & Leipsick, Arkstée & Mernus, 1759, t. II, p. 41.

[3] Joannet, *Journal Chrétien*, Paris, Michel Lambert, mai 1759, p. 91.

cherché à s'appuyer de plusieurs Philosophes Anglois qui n'étoient rien moins qu'incrédules»[1]. Malgré ce jugement quelque peu favorable, il n'en reste pas moins que, désormais, l'incorporalisme est définitivement attribué à Berkeley. Les penseurs chrétiens qui le citeront explicitement commettront tous cette erreur de lecture.

*3) La lutte contre l'immatérialisme*

«Il y a eu des sophistes, tels que George Berkeley, qui ont tâché de prouver que le soleil n'existoit point réellement». Ce jugement quelque peu outré d'un Jésuite, l'abbé Pelvert, ne doit pas nous surprendre. En effet, l'identification entre immatérialisme et incorporalisme est désormais courante (chez les membres de la Compagnie de Jésus plus qu'ailleurs) et elle se perpétue particulièrement chez les penseurs religieux du XVIIIe siècle qui n'ont pas su, ou voulu, voir en Berkeley un allié dans leur combat contre le scepticisme et le libertinage.

a - Une lecture de troisième main

Cloisonnés dans une tradition de pensée, les penseurs chrétiens ne sont guère au fait de l'apologétique développée hors de France et ils ne lui témoignent que peu d'intérêt. On comprend pourquoi la rencontre avec Berkeley se fait au détour d'une critique d'un *philosophe*, que ce soit Voltaire pour Le François, Nonnotte et Bergier, Helvétius pour Liger et Barruel, le déisme anglais pour Caraccioli ou l'école du sens commun écossaise pour De Pinto, et qu'il ne soit pas utilisé pour lui-même. Cette lecture de troisième main - car elle est une critique d'un auteur qui, bien souvent, n'a pas lu une ligne de Berkeley et en parle donc de seconde main - ne saurait être à l'avantage de l'évêque de Cloyne, dont la pensée est déjà interprétée partialement par les philosophes.

Si les cas de Le François[2] et de Nonnotte[3] présentent peu d'intérêt, celui de Bergier en a

[1] *Ibid.*, p. 92.

[2] Critiquant les articles «Corps», «Matière», «Sensations» et «Songes» du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire dans ses *Observations sur le Dictionnaire historique portatif* paru en 1770 (dans *Œuvres complètes de Le François*, Paris, Migne, 1858, p. 762 et 786), Le François n'apporte rien de réellement original et son propos ne diffère guère de ce qu'il avait déjà avancé en 1751-1755 dans ses *Preuves de la religion de Jésus-Christ, contre les spinozistes et les déistes* où il s'était déjà interrogé sur l'essence de la matière (*Œuvres complètes*, t. II, p. 44 *sq.*).

[3] Dans son *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les Points de la Religion, attaqués par les Incrédules, & où l'on répond à toutes leurs objections* (Besançon, Jean-Félix Charmet, nouvelle édition, 1774), il

plus, notamment parce qu'il est un des seuls à voir perçu en son temps l'importance de la philosophie humienne comme rempart possible contre le matérialisme[1]. Penseur d'envergure[2], Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) mérite amplement l'appellation de «théologien éclairé». C'est en critiquant l'article «Corps» du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire qu'il rencontre Berkeley et découvre la subtilité de celui-ci au travers de la lecture qu'en propose Voltaire. Pour Bergier, la réfutation que propose Voltaire de l'immatérialisme ne tient pas ; il va même jusqu'à écrire que la doctrine de Berkeley l'emporte sur celle de son contradicteur. En effet, en réponse aux arguments que lui oppose Voltaire, «Berklay ne serait pas fort embarrassé de se tirer d'affaire»[3]. Bergier montre que la réduction de l'étendue aux qualités secondes est légitime si l'on accepte la théorie moderne qui fait de ces dernières une modalité de l'âme. Contre Voltaire qui note, sans en apporter de preuve, que l'étendue n'est pas réductible à une sensation, Bergier rétorque que Berkeley ne saurait être réfuté ainsi. Quant aux exemples que Voltaire apporte pour distinguer l'étendue des qualités secondes («que ce bois s'éteigne, je n'ai plus chaud ; que cet air ne soit plus frappé, je n'entends plus ; que cette rose se fane, je n'ai plus d'odorat pour elle»), Bergier montre qu'il pourrait en aller de même pour l'étendue : «De même, que ce bois continue de brûler, son étendue diminue et disparaîtra enfin ; que ce bâton de six pieds soit coupé en deux, je ne vois plus que deux morceaux de trois pieds chacun : voilà donc dans l'étendue la même altération que dans les couleurs, les sons, les odeurs ; où est la différence ?»[4]. La réfutation prônée par Voltaire ne porte

---

s'en prend également au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Sa critique de l'article «Certitude» (t. I, p. 168-190) est d'une banalité confondante et n'apporte rien de nouveau.

[1] Cf. sur ce point les quelques pages que Laurence L. Bongie consacre à cette utilisation de Hume dans «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», p. 19-20, et notamment ce passage de la p. 19 : «Bergier's basic technique was simple : the materialist philosophers, the self-proclaimed enemies of 'superstitious' faith, were themselves constantly indulging in even more blatant 'acts of faith' as they went about their supposedly scientific 'reasoning'. As an example he cites at least a half-dozen times in various works the familiar passage from Hume's *Understanding* (Essay XII) : 'No priestly *dogmas*, invented on purpose to tame and subdue the rebellious reason of mankind, ever shocked common sense more than the doctrine of the infinite divisibility of extension, with its consequences...'. Hume the skeptic helps Bergier prove that the materialists ask us to believe in more mysteries and inconceivable things than even the Christian religion does !».

[2] Sur Bergier, on lira avec profit A. Jobert, *Un théologien au siècle des Lumières, Bergier*, Lyon, Centre André Latreille, 1987 et J. Boulad-Ayoub, «'La Nature, la raison, l'expérience...' ou la réfutation du matérialisme dans l'apologétique chrétienne des Lumières», *Dialogue*, 31, 1, 1992, p. 19-32.

[3] Bergier, *Suite de l'Apologie de la religion chrétienne ou Réfutation des principaux articles du Dictionnaire philosophique* [1769], dans *Œuvres complètes de Bergier*, Paris, Migne, 1855, t. VIII, p. 720.

[4] *Ibid.*, p. 721.

pas. Bergier se satisfait-il pour autant de la doctrine immatérialiste ? Non, même s'il lui accorde un certain intérêt et qu'il semble en comprendre les enjeux majeurs. En fait, Bergier est tout aussi opposé à l'immatérialisme qu'il l'est à la thèse moderne de la distinction entre qualités secondes (subjectives) et qualités premières (objectives). Pour lui, la couleur d'un drap est à la fois dans le sujet et dans l'objet ; dans le sujet, elle représente une certaine conformation des organes sensoriels, dans l'objet, elle désigne une certaine disposition de parties, ou une certaine manière d'être. «Cette disposition de parties que j'appelle *vert*, est véritablement dans le drap, quoique la sensation soit en moi seul. Mais la sensation dit nécessairement deux choses : 1) telle disposition dans l'objet, en vertu de laquelle il fait telle impression sur les sens ; 2) le sentiment ou la perception de cette impression. Si l'objet n'était point tel qu'il est aperçu, la sensation serait fausse»[1]. Si l'on n'établit pas cette distinction, nous dit Bergier, si l'on suit Berkeley et sa réduction ontologique de l'étendue à une perception subjective, alors tous les sophismes deviennent possibles.

C'est à travers Helvétius et non plus Voltaire que Liger et Barruel abordent l'immatérialisme. Dans ses *Dialogues entre les philosophes modernes*, l'abbé Liger cherche à montrer que l'impiété moderne n'est guère originale en ce qu'elle s'inspire du matérialisme antique, et que son discours n'est ni cohérent ni convaincant. C'est dans le quinzième dialogue, consacré à la question de la spiritualité de l'âme, que Liger va faire intervenir Berkeley pour montrer que l'existence de la matière est rien moins que prouvée. L'abbé Liger a l'habitude de faire intervenir ses protagonistes en citant des passages de leur œuvre. C'est donc tout naturellement qu'il fait mine de reprendre un extrait des *Entretiens d'Hylas & de Philolaus* [sic] qui n'est en fait que pure invention de sa part. Car Berkeley aurait-il pu réellement écrire que : «il n'y a dans la nature que des individus auxquels on a donné le nom de corps. On ne peut entendre par ce mot de matiere que la collection des propriétés communes à tous les corps. Nous ne sommes assurés que de notre propre existence. Or, comme la vérité est un point indivisible, qu'on ne peut dire d'une vérité qu'elle est plus ou moins vraie, il est évident que si nous sommes plus certains de notre propre existence que de celle de nos corps, l'existence de nos corps n'est par conséquent, tout au

[1] *Ibid.*, p. 720-721.

plus, qu'une probabilité ; or une probabilité n'est point d'un assez grand poids pour persuader un Philosophe, qui ne doit rien admettre que ce qu'il conçoit évidemment. Il s'ensuit donc qu'il n'y a ni matiere, ni corps»[1] ? Un Berkeley tronqué et déformé peut sans doute être considéré comme un allié dans le combat engagé contre le matérialisme, mais son rôle s'arrête là, sa philosophie n'étant ni lue ni comprise. Sa présence sert simplement à indiquer que la notion de matière est tout aussi problématique que celle d'âme[2], et donc que la critique que les matérialistes portent à l'égard du second terme peut également être renversée et s'appliquer à l'encontre du premier.

Il en va de même chez l'abbé Barruel, qui utilise également Berkeley dans sa réfutation du matérialisme des Lumières. Plus connu que l'abbé Liger, l'abbé Augustin Barruel (1741-1820), ex-jésuite, fut professeur de rhétorique au collège Thérésien de Vienne après la dispersion de son ordre, puis, à son retour en France, aumônier honoraire de la princesse de Conti. Il fut un des adversaires les plus zélés de la philosophie du XVIIIe siècle dont il dénonça et les thèses, notamment dans les très appréciées *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*[3], et l'influence, en la rendant responsable de la Révolution française dans ses célèbres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*[4]. De nos jours, c'est plus pour les *Helviennes* que pour les *Mémoires* que le nom de Barruel trouve un certain écho. Cet ouvrage, composé sous la forme de lettres adressées par un chevalier parisien à une baronne provinciale qu'il tente de convertir à l'esprit des Lumières, est un pastiche fort bien fait des thèses matérialistes, qui y sont attaquées avec ironie et esprit. C'est dans la lettre 43 que le chevalier en vient à évoquer la position des matérialistes à l'égard de l'existence d'un esprit immatériel. Barruel fait mine de s'apercevoir que ces mêmes auteurs matérialistes ne semblent pas s'accorder sur l'existence de la matière et cite le passage de l'*Esprit* d'Helvétius allant

---

[1] Abbé Liger, *Dialogues entre les philosophes modernes*, Genève, chez les Frères Crammer, 1778, t. I, p. 232-233.

[2] C'est une conception défendue dans l'*Essai sur les bornes des connoissances humaines*, texte composé en 1765 mais publié en 1785 à Lausanne, et que Barbier attribue à Moreau. Voir p. 17, où il est dit qu'il existe dans l'*Encyclopédie* «un très-grand nombre de mots que l'on peut regarder comme autant de gorges ou de défilés qui conduisent à des Pays immenses qui nous sont parfaitement inconnus : tels sont les mots de Dieu, d'Ame, de Matiere, &c».

[3] Barruel, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* [1788], Paris, Méquignon fils et Boiste père, sixième édition, 1823, 4 t.

[4] Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres, 1797-1798. Sur cette influence que Barruel attribue à la philosophie des Lumières, cf. Sylviane Albertan-Coppola, «Les philosophes des Lumières au tribunal de l'abbé Barruel», *Travaux de littérature*, 5, 1991, p. 221-239.

dans ce sens ; il se contente d'ajouter qu'un «Philosophe anglois l'avoit entraîné ce jour-là dans son opinion»[1]. Cette évocation de l'immatérialisme est suivie d'extraits de *Parité de la vie et de la mort* et de *l'Histoire naturelle* de Buffon allant dans le même sens ; Barruel ajoutant pour finir qu'il ne peut y avoir de preuve métaphysique mais seulement physique de l'existence des corps.

Louis-Antoine Caraccioli (1719-1803) fut un des auteurs les plus prolifiques du siècle des Lumières mais, chez lui, la quantité n'était pas signe de qualité[2]. Si les ecclésiastiques de Province ont puisé dans ses nombreux ouvrages bien des matériaux pour élaborer leurs sermons[3], c'est bien là l'usage le plus fréquent que l'on fit de ses œuvres, exception faite des *Lettres intéressantes du pape Clément XIV*. Attribuées au pape Ganganelli, ces lettres, qui trompèrent la vigilance de Grimm, furent estimées un temps, avant que la supercherie ne soit découverte, en 1777, par Richard et l'abbé Bonnaud[4] (Voltaire, on s'en souvient, avait déjà, dans une lettre de 1776, soupçonné l'imposture[5]). C'est la sixième de ces *Lettres* qui nous intéresse ici, celle soi-disant destinée à M. Stuart, gentilhomme écossais. Sous le couvert de Clément XIV, Caraccioli avoue à son ami écossais son attachement pour les poètes et philosophes anglais et lui demande de lui rapporter «le petit manuscrit de Berklei, cet illustre fou qui s'imagina que le monde n'avoit rien de matériel, & que tous les corps n'existoient qu'idéalement»[6]. À l'en croire, cette philosophie immatérialiste conduirait tout droit à l'athéisme[7], aurait partie liée avec celles de Spinoza, Collins et Bayle, et ne serait rien d'autre qu'un tissu de sophismes. On comprend alors la réaction légitime du seigneur de

---

[1] *Les Helviennes*, t. II, Lettre 43, p. 182.

[2] Monod, *op. cit.*, est plus lapidaire : «il écrivait trop» (note 3 de la p. 416).

[3] Cf. D. Rebut, «La vie et les œuvres du Marquis Louis-Antoine de Caraccioli», *Bulletin de la Société d'agriculture, sciences et arts de la Sarthe*, 40, 1905-1906, p. 284-295.

[4] Richard, *Diatribe Clémentine ou dissertation dans laquelle on discute pour le fait et pour le droit, tout ce qui concerne les lettres publiées sous le nom du Pape Clément XIV Ganganelli*, Avignon, 1777 ; Abbé Bonnaud, *Le tartuffe épistolaire démasqué, ou Epitre très familière à M. le Marquis Caraccioli*, Liège, 1777.

[5] Lettre à [?], 2 mai 1776 (Best. D20099), dans *OCV*, t. 127, p. 122-123 : «Voici donc aujourd'hui les Lettres du pape Ganganelli. Elles sont en français quoiqu'il n'ait jamais écrit en cette langue. Il faut que Ganganelli ait eu incognito le don des langues dans le cours de sa vie». Sur les rapports entre les deux hommes, cf. G. Cerruti, «Louis-Antoire de Caraccioli e Voltaire», *Studi francesi*, 15, 43, 1971, p. 65-68.

[6] Caraccioli, *Lettres intéressantes du Pape Clément XIV (Ganganelli), traduites du latin et de l'italien*, Paris, 1776, t. I, p. 44.

[7] On peut lire un jugement aussi défavorable chez Marc-Antoine Reynaud (1717 ?-1796), auteur de quelques ouvrages contre la philosophie du XVIIIe siècle. C'est dans *Le délire de la nouvelle philosophie ou Errata d'un livre intitulé La Philosophie de la nature* (Paris, s. n., 1775) qu'il nous apprend que Berkeley peut figurer à bon droit dans une liste de philosophes qui «tous ensemble n'apprennent rien» (p. 4), liste où figurent également les noms de Formey, Shaftesbury et Burlamaqui.

Ferney à l'égard de l'auteur des *Lettres* : «Il prend Berkeley, évêque de Cloine pour un de ceux qui ont écrit contre la religion chrétienne, il le met dans le rang de Spinoza et de Baile. Il ne sait pas que Berkeley a été un des plus profonds écrivains qui aient défendu le christianisme».

Isaac de Pinto (1715-1787), juif portugais, est un auteur mineur du XVIIIe siècle, connu principalement pour la défense qu'il fit de ses compatriotes contre les critiques de Voltaire[1]. Dans son *Précis des arguments contre les matérialistes*, écrit contre l'athéisme et qui cite des textes d'autres penseurs chrétiens, De Pinto montre combien une connaissance minimale de ce qu'est la matière est indispensable à tous ceux qui se targuent de réfuter le matérialisme. Dire qu'elle est un *je ne sais quoi*, c'est ouvrir la porte à la thèse de Voltaire qui suppose qu'elle pourrait théoriquement donner naissance à la pensée[2], ce qui tend vers un monisme matérialiste. Il convient alors de lui attribuer des qualités, à savoir l'inertie, la passivité et l'impénétrabilité, qui sont contraires aux qualités attribuées à l'esprit. On en conclut que la matière ne saurait créer la pensée, ni même se mouvoir par elle-même, et qu'elle est donc sous la dépendance d'un Esprit nécessaire et éternel qui est la raison suffisante de son existence et de ses mouvements. Quant au problème de l'existence des corps, de Pinto ne le signale qu'en passant, dans le chapitre XI de son *Précis* où il est sans doute le premier en France à présenter la théorie écossaise du sens commun (il cite nommément Reid et Beattie) et à évoquer les critiques de Priestley[3]. S'il n'est guère favorable à

---

[1] Cf. De Pinto, *Réflexions critiques sur le premier chapitre du septième tome des Œuvres de M. de Voltaire, au sujet des Juifs*, 1762, réédité à Paris, chez Laurent Prault, en 1769. Voir, à ce sujet, l'article très particulier de Olivier W. Holmes, «Perceptions of 'Otherness'. Isaac de Pinto, Voltaire, and a Personal Interpretation of Jewish Experience», dans J. Rubin-Dorsky and S. Fisher Fishkin (ed.), *People of the Book. Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity*, The University of Wisconsin Press, 1996, p. 313-322.

[2] De Pinto, *Précis des arguments contre les matérialistes, avec de nouvelles réflexions sur la nature de nos connoissances, l'existence de Dieu, l'immatérialité, & l'immortalité de l'âme* [1774], La Haye, Pierre-Frédéric Gosse, seconde édition, 1775, p. 39 : «Notre ignorance sur une infinité de choses, ne sauroit détruire la faculté que Dieu, nous a donnée d'être surs de quelques unes. Nous avons de la matière, des connoissances assez sûres, pour savoir qu'elle n'est qu'un être borné & imparfait, qui doit son existence à une cause infiniment parfaite, intelligente & toute puissante. La modestie qu'on affecte, en se retranchant dans l'ignorance de l'essence de la matière, ne nous en impose que par un faux éclat, & chache [sic] la vérité, comme elle cherche à cacher l'orgueil & la vanité».

[3] Reid évoque Berkeley en 1764 dans *A Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (chap. V, sect. VII) et en 1785 dans *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Essay II, chap. X). James Beattie le fait en 1770 dans *An Essay on the Nature and the Immutability of Matter* (Part II, Sect. II) et Joseph Priestley le mentionne en 1774 dans *A Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind... Dr. Beattie's Essay on the Nature and the Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense* (Sect. V). Sur Berkeley et Reid, cf. M. Chastaing, «Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 1954, p. 352-399 ; R. C. Sleigh, «Reid and the Ideal Theory on Conception and Perception» dans S. F. Barker and T. L. Beauchamp (eds.), *Thomas Reid : Critical Interpretations*, Philadelphia, Philosophical Monographs, 1976 ; K.

cette doctrine écossaise qui, estime-t-il, à vouloir trop prouver, ne prouve rien («tout leur système roule sur ce principe *instinctif* qu'ils paroissent souvent pousser trop loin»[1]), il lui accorde néanmoins une utilité contre ceux qui récusent l'existence des corps. Mais l'évocation de Berkeley ne survient pas là, elle se produit peu après quand de Pinto retrace, en suivant pas à pas le texte de Reid, l'histoire qu'a connue la distinction entre qualités primaires et secondes : «Démocrite & Epicure l'on soutenue, Aristote & les Péripatéticiens ne l'admettent point. Descartes, Malbranche [sic] & Locke l'ont réhabilitée ; l'Evêque de Cloyne a tâché de la détruire par des Arguments les plus subtils, qui paroissent sérieusement établir le système absurde des Idéalistes & la non-existence du monde matériel»[2]. S'inspirant de Reid, de Pinto ne pouvait que commettre une erreur de lecture similaire à la sienne envers l'immatérialisme. Quelques pages plus loin, il se permet de parler en son nom, mais son jugement est fait : «Il en est des arguments contre la liberté humaine, comme de ceux qu'on fait contre la possibilité du mouvement & contre l'existence des corps. Ces arguments sont quelquefois très subtils, difficiles à résoudre, mais comme ils contredisent des sentiments vifs, profonds, irrésistibles, universels, ils éblouissent l'esprit sans le convaincre»[3].

Parce qu'elles mentionnent un Berkeley déjà condamné, les lectures de troisième main ne pouvaient apprécier à sa juste mesure l'immatérialisme. Pourtant, une interprétation plus objective restait néanmoins possible car, dans cette seconde moitié du XVIIIe siècle, certains textes de Berkeley, et non des moindres, étaient désormais disponibles en langue française. La question se pose alors de savoir quelles conclusions ont pu tirer les penseurs chrétiens de leur fréquentation des textes berkeleyens désormais traduits.

b - Joseph-Adrien Lelarge de Lignac (1710-1762)

Lelarge de Lignac est, avec Dom Deschamps[4], un des seuls métaphysiciens français

---

DeRose, «Reid's Anti-Sensationism and His Realism», *The Philosophical Review*, 98, 3, 1989, p. 313-348 et J. Greco, «Reid Critique of Berkeley and Hume : What's the Big Idea ?», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 2, 1995, p. 279-296.

[1] De Pinto, *Précis des arguments contre les matérialistes*, p. 125.

[2] *Ibid.*, p. 128.

[3] *Ibid.*, p. 137.

[4] Dom Deschamps s'est-il intéressé à l'immatérialisme berkeleyen ? Interrogé à ce propos, Bernard Delhaume, spécialiste de l'œuvre de Deschamps, nous a répondu par la négative dans une lettre datée du 8 septembre 1998 : «S'il

d'importance du siècle des Lumières. Disciple de Malebranche, comme il aime à le rappeler[1], il est également partisan du sens intime, mais il y voit tout autre chose que ses contemporains et anticipe par là certaines intuitions biraniennes[2]. En effet, Lignac découvre dans le *cogito* autre chose que ses contemporains qui le réduisaient au sentiment intime[3]. Pour Lignac, «cet être qui pense en moi se sent exister, et le sent de manière à ne pouvoir se confondre avec aucun des autres êtres, soit qu'ils existent sans le savoir, soit qu'ils aient le sens intime de leur existence. Il ne peut prendre aucune autre intelligence pour lui-même ; il est dans une entière impossibilité de douter qu'il existe et qu'il est tel être»[4]. Et cet être ne peut être conçu sans son corps, car «mon corps entre dans ce que j'appelle moi»[5]. Malgré cette conscience du corps propre élaborée contre son maître oratorien, Lignac ne pousse pas son intuition jusqu'à ses conséquences ultimes et retrouve Malebranche (ou le dogme ?) à la fin de son ouvrage en concédant que l'âme est connue plus immédiatement que le corps et que son union avec ce même corps ne lui est pas nécessaire. «La confusion de la conscience du corps propre, la certitude de l'existence de l'âme, restaurent le dualisme et, avec lui, la hiérarchie des certitudes : l'âme est 'plus près' de moi que mon corps, elle ne saurait donc être la proie du doute ; le corps, au contraire, est déjà un objet extérieur. Par là Lignac se rendait aveugle à

---

est permis de supposer que Deschamps a eu connaissance des thèses de Berkeley, aussi bien par ses études, qui furent solides, que par le fait qu'il disposait au château des Ormes de l'excellente bibliothèque des d'Argenson, régulièrement tenue au courant des grands mouvements d'idées de l'époque, il reste beaucoup plus difficile d'assurer que Deschamps ait voulu combattre l'immatérialisme de Berkeley. Dans l'état actuel de ce que l'on sait, il paraît que le propos majeur de Deschamps n'était pas de s'opposer au métaphysicien irlandais, mais à la religion officielle et aux thèses athées de d'Holbach. J'aurais plutôt tendance à penser que le matérialisme conceptuel de Deschamps pourrait être tiré du côté de Berkeley, l'un se faisant le tenant d'un théisme positif, et l'autre, par sa théorie du *Rien*, de ce qu'on pourrait appeler un théisme négatif. Mais c'est une autre question, dont il résulte toutefois, qu'en ce qui me concerne, je n'inscrirais pas Deschamps dans la liste de ceux qui ont voulu combattre Berkeley».

[1] Et ces disciples sont bien rares. Outre Lignac, on peut évoquer Louis-Antoine Caraccioli et Charles-Hercule de Keranflech. Pour ce penseur d'origine bretonne, qui reprend ici les principes de Malebranche mais non ses expressions, «l'homme est *amphibie* (...). l'homme habite deux mondes à la fois. Il jouit de deux soleils ; il a deux vies» (*Essai sur la Raison, ou Nouvelle manière de résoudre une des plus difficiles & des plus belles questions de la Philosophie moderne*, Paris-Rennes, Vatar, 1765, p. 201). Sur Keranflech, cf. Geneviève Rodis-Lewis, «Un malebranchiste méconnu : Keranflech», *Revue philosophique*, 1964, p. 21-28.

[2] Cf. François Azouvi, «Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran», *Archives de philosophie*, 45, 1982, p. 85-107.

[3] Du même François Azouvi, voir «Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes», *Dix-huitième siècle*, 18, 1986, p. 289-293.

[4] *Élémens de métaphysique tirés de l'expérience : ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'Ame*, Paris, Dessaint & Saillant, 1753, p. 22.

[5] *Ibid.*, p. 102.

la richesse de sa propre analyse»[1].

Si l'on s'en tient à la découverte fondamentale de Lignac, on peut dire que, chez lui, le problème de l'existence des corps, ou plutôt du corps propre, ne se pose pas. L'idéalisme absolu n'a pas de sens dans un tel système. On comprend que, dès 1753, Lignac n'ait pas pris cette théorie au sérieux. Ainsi écrit-il dès les premières pages des *Elémens de métaphysique* que «L'Evêque de Sloane [sic], M. Berkley, a fait un livre pour prouver que la matiere étoit impossible : de mille personnes qui le lisent, il n'en est peut-être pas trois qui puissent se flatter de savoir le faux de ses raisonnemens, de se débarrasser du labirinthe de ses sophismes : aucun d'eux ne formera le moindre doute sur la possibilité, ni même l'existence de la matiere»[2]. Pourtant, selon ses principes propres, le doute peut survenir puisque le sentiment intime ne rend indubitablement existant que notre propre corps et non ceux qui nous sont extérieurs. «Nous ne connoissons immédiatement que Dieu, notre propre existence & nos modifications : pour tout le reste, nous ne pouvons ni en être touchés, ni le toucher»[3]. Comment résoudre ce problème ? Faut-il, ici aussi, suivre fidèlement la voie de Malebranche ? Connaissant le débat opposant son maître à Arnauld sur ce point, Lignac se décide en faveur du second et avoue que les faits contredisent la thèse malebranchiste et que, sur cette question, point n'est besoin de démonstration, l'évidence intérieure suffisant[4]. Mais cette évidence ne peut-elle pas se réduire simplement au fait que nous nous sentons affectés sans connaître ce qui nous affecte ? D'où la possibilité, chez Berkeley, de nier qu'il y ait autre chose que nos sensations : «L'Evêque de Sloane [sic] M. Berklei, dans les Iles Britanniques a poussé les choses plus loin : il a prétendu démontrer l'impossibilité de la matiere. Peut-être son dialogue n'est-il qu'un pur badinage, & que son intention en le composant a été de pousser à bout ceux qui croient l'ame matérielle. Il est vrai qu'ils leur donneroit bien de l'embarras, *si la révélation naturelle ne*

---

[1] François Azouvi, «Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran», p. 105.
[2] *Elémens de métaphysique*, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 299.
[4] *Ibid.*, p. 305-306 : «Il étoit facile de lui [Malebranche] prouver que dans le fait personne ne doutant de l'existence des corps, les démonstrations étoient fort inutiles ; que des suppositions, à la vérité, pouvoient nous amener au point de juger qu'il est impossible de douter de l'existence des corps, mais qu'elles ne nous conduisoient jamais à en douter effectivement. Tous les hommes se prêtent à la révélation naturelle que nos sens renferment, & le païsan le plus simple n'est pas moins certain de l'existence des corps, fondé sur le témoignage de ses sens, que l'étoit le P. Malebranche en s'appuyant sur la foi».

*décidoit pas tous les hommes de maniere à leur faire trouver plus que ridicules tous ceux qui s'efforcent de la contredire*. Son livre roule uniquement sur un paralogisme, qu'on peut réduire à ce peu de mots. Nous ne connoissons des corps que les qualités sensibles, or les qualités sensibles ne peuvent être dans les corps ; ce sont des affections d'une substance spirituelle : donc nous ne connoissons aucun corps. Et comme les corps ne sont, selon ce que pensent tous les hommes, que le concours des qualités sensibles, que la couleur, l'une de ces qualités, renferme essentiellement des dimensions ; cet assortiment de qualités ne pouvant être que la réunion des modes d'une substance immatérielle & spirituelle ; il est évident que ni les dimensions, ni les propriétés des corps ne peuvent être hors d'un esprit»[1].

On le voit, Lignac réduit l'immatérialisme à l'égoïsme et prétend qu'une inclination naturelle nous amène à attribuer à une cause indépendante de nous les perceptions qui nous affectent. Il va même plus loin et déclare que la dimension peut être prouvée comme indépendante de notre perception à partir d'une théorie optique de son cru[2]. Berkeley a donc tort de confondre idées et objets, vision et chose vue. Bref, «s'il est permis de badiner sur des matieres si serieuses & si graves, il ne devroit pas l'etre, ce me semble, d'employer son tems à réfuter de pareils paradoxes»[3].

Pourtant, cette question ne cesse de le préoccuper et il est obligé de la traiter à nouveau quand il s'en prend à Helvétius dans son *Examen sérieux & comique des discours sur l'Esprit* de 1759 où il dénonce une fois encore le fait que l'on ait fait de l'existence des corps «un problème stérile & frivole»[4]. Stérile, parce que c'est une question sans réponse, et frivole parce que personne ne doute réellement de l'existence des corps. L'existence du sentiment intime, au sens défini par Lignac, permet de se connaître intimement comme âme et corps ; mais Lignac ici hésite à nouveau et

---

[1] *Ibid.*, p. 306-307 (c'est nous qui soulignons).

[2] *Ibid.*, p. 307 : «il est prouvé que l'ame ne voit point en soi-même les dimensions de l'étendue. Elle a tout autant de points de vision qu'une campagne très-vaste contient de points d'optique. Mais ces points de vision n'ont aucun arrangement en elle, ils ne sont ni contigus, ni distans entre eux ; un d'eux n'en peut séparer d'autres ; en un mot ils ne forment ni image ni figure. Cependant, M. Berklei ne sçauroit nier, qu'au moins nous n'ayons présentes des figures corporelles, quand nous faisons usage de nos yeux : ces figures sont donc hors de nous, ne sont point de nos façons d'être, ne sont point la collection de nos points de vision. Ainsi les dimensions sont les objets de nos perceptions & non nos perceptions mêmes».

[3] *Ibid.*, p. 308.

[4] Lignac, *Examen sérieux & comique des discours sur l'Esprit. Par l'auteur des Lettres américaines*, Amsterdam, s. n., 1759, t. I, p. 24.

ajoute que l'existence de l'âme est irrécusable alors que celle du corps ne l'est pas. Pourtant, les hommes partagent, à propos de l'existence de leur corps et de l'univers, une commune certitude. Qu'est-ce qui les incite à penser ainsi ? Dieu, «l'Auteur même de la nature qui forme cette uniformité de sentiment en nous inspirant une ferme confiance au témoignage de nos sens, confiance libre néanmoins, puisqu'elle agit avec la possibilité de la défiance ; confiance qui par le double titre de son principe libre en nous, & de son principe divin agissant sur nous en conséquence des loix générales de l'ame & du corps, peut être appellée une foi naturelle ; & ne peut être rapportée à la foi chrétienne, comme l'a prétendu Malebranche»[1]. Rien de plus faux que de reconnaître l'existence des corps extérieurs, comme le fait Helvétius, à partir du calcul des probabilités, et donc sous la forme d'une certaine immanence.

Lignac sent bien que les philosophes des Lumières se servent du doute émis par Malebranche non pas pour garantir l'existence des corps par la foi mais bien pour remettre en question l'existence du monde en tant que créé et plonger leurs lecteurs dans les abîmes du scepticisme. C'est ce travers qu'il dénonce en 1760 dans son *Témoignage du sens intime*[2], ouvrage dans lequel il montre que l'existence des corps extérieurs est de la plus grande importance pour le dogme chrétien, car si cette existence des corps est conçue uniquement comme un préjugé, ce qu'il concède pour sa part ici, il n'en reste pas moins *«qu'il y a des préjugés sur lesquels il seroit ridicule, & peut-être pernicieux, d'employer le doute méthodique»*[3]. Parmi ceux-ci, on s'en doute, le préjugé que le monde ne se réduit pas à notre moi, préjugé que les philosophes qui l'attaquent partagent également, sinon pourquoi écriraient-ils ?

c - François Para du Phanjas (1724-1797)

Philosophe et mathématicien français de l'ordre des Jésuites, Para du Phanjas eut un certain succès comme professeur à Besançon. Après la suppression de son ordre, il s'installa à Paris où il se consacra à ses travaux philosophiques. Dès ses *Éléments de métaphysique sacrée et profane*

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la Foi profane & ridicule des Fatalistes Modernes*, Auxerre, François Fournier, 1760.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 69.

(1767), ouvrage traduit à deux reprises en allemand (1781 et 1788), Para du Phanjas rejoint les préoccupations de ses contemporains chrétiens et pose à nouveaux frais la question de la certitude[1], question cruciale pour fonder la vérité des miracles sur la certitude morale du témoignage humain. En ce qui concerne l'existence des corps, question tout aussi capitale (cette fois pour garantir l'existence d'un Dieu créateur), Paru du Phanjas, contrairement à ses contemporains, ne voit pas dans leur existence une certitude morale ou physique, mais une évidence métaphysique. Il apporte trois arguments en ce sens - le consentement universel, la véracité divine et la révélation biblique - et avoue que «nos sensations, qui nous donnent une certitude métaphysique de l'existence des hommes & des corps en général, ne nous donnent qu'une certitude physique de l'existence d'un tel homme ou d'un tel corps en particulier»[2] (ce qui explique les erreurs des sens). Pour Para du Phanjas, Dieu est l'auteur des lois naturelles que notre sensibilité découvre dans l'ordre mondain et il est donc cause efficiente de nos perceptions qui se suivent selon un cours régulier et universel, ce en quoi elles diffèrent, comme Leibniz l'avait déjà montré, des sensations du rêve[3].

Dans la réédition fortement augmentée des *Éléments de métaphysique sacrée et profane* parue en 1779 sous le titre de *Théorie des êtres insensibles*, Para du Phanjas va reprendre l'examen de la certitude et l'étoffer, n'hésitant pas cette fois à citer nommément ses adversaires. Malebranche intervient le premier, comme auteur du paradoxe voulant que les sens nous trompent et nous abusent en tout, ce qui ne peut mener qu'à l'égoïsme. Seulement Malebranche ne franchit pas le pas et ne va pas jusqu'à nier l'existence des corps, il se contente de dire que sans la révélation leur existence est indémontrable[4]. Il revient donc à Berkeley d'avoir franchi le pas : «Cette bizarre idée a été adoptée d'une maniere absolue, par Berckley, Evêque de Cloynes [sic] en Irlande, qui prétend & soutient sans aucune apparence de raison, sans aucune preuve qui soit capable de séduire & d'en imposer,

[1] Problématique qu'il évoque à nouveau dans *Les Principes de la saine Philosophie, conciliés avec ceux de la Religion ou de la Philosophie de la Religion*, Paris, Jombert, 1774, t. I, p. 36 *sq.*

[2] Para du Phanjas, *Eléments de métaphysique sacrée et profane, ou Théorie des êtres insensibles*, Paris, Jombert, 1767, p. 57.

[3] La lecture des pages 57-63 où Para du Phanjas réfute les objections traditionnelles que l'on peut faire à la conception du Dieu vérace (égoïsme, membre fantôme, distinction du rêve et de la veille, de la mémoire et de la sensation présente, inexistence des qualités premières, question du miracle, Dieu trompeur, etc.) est fort instructive sur les débats profonds que le solipsisme a fait naître dans la pensée des XVIIe et XVIIIe siècles.

[4] Para du Phanjas défend une idée similaire dans ses *Elémens de métaphysique sacrée et profane, ou Abrégé du cours complet de métaphysique et de la philosophie de la religion*, Paris, Cellot, 1780, p. 262.

qu'il n'y a réellement aucun corps dans le Monde apparent ; & que nos sensations relatives à des corps comme existans sont toutes produites en nous par Dieu lui-même sans qu'aucun corps existant en soit la cause ou l'occasion»[1]. L'erreur commune de ces deux philosophes consiste à dire que nos sensations ne sont pas un moyen de démonstration permettant de nous faire parvenir à la certitude. Malgré cette erreur, ils acceptent tous deux l'existence de Dieu. C'est sur le terrain de leur philosophie, ou plutôt de celle qu'il leur attribue, que Para du Phanjas souhaite se placer. Contre Malebranche, il s'attache à montrer que sa théorie de la faillibilité des sens est exagérée et, avec Descartes et Arnauld, il postule un ordre de sensations constantes et unanimes (les lois de la nature) instituée par un Dieu vérace qui ne peut vouloir nous abuser. Il est d'ailleurs impossible qu'il le fasse, puisque Dieu ne fait rien d'inutile et d'inepte ; or, il serait inutile et inepte qu'il nous fasse éprouver des sensations ne renvoyant à rien d'existant hors de nous (ce qui est retourner l'argumentation même de Malebranche). Avec Arnauld seul, il montre que la démonstration de l'existence des corps par la révélation prônée par Malebranche ne tient pas puisqu'elle est de l'ordre du cercle vicieux, la révélation devant elle-même être fondée sur le témoignage des sens. Contre Berkeley, il invoque l'argument du consentement universel et, à partir de cette réfutation des deux idéalistes, il en conclut à la certitude métaphysique de l'existence des corps, certitude métaphysique qui a pour corollaire la destruction du solipsisme.

Para du Phanjas ne semble pas douter que sa réfutation est définitive et que le pyrrhonisme est condamné à disparaître. Pour lui, cette disparition n'est qu'une question de temps, les derniers bastions du scepticisme qui trouvent encore grâce à ses yeux devant nécessairement tomber dans un avenir proche : «Ceux qui en sont encore attaqués, ne doutent plus aujourd'hui s'ils ont des sensations & des idées ; si le tout est plus grand que sa partie ; si les trois angles d'un triangle valent deux angles droits ; si ce que l'on voit & ce que l'on sent, existe : ils se bornent à révoquer en doute s'il y a eu un César ou un Henri IV, qu'ils n'ont jamais vus ; une bataille de Pharsale & d'Yvri, dont ils n'ont point été témoins ; s'il existe un Empire de la Chine ou des Russies, dont l'existence ne leur est constatée que par le témoignage des hommes, lesquels peuvent toujours être

[1] Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles, ou Cours complet de métaphysique sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde*, Paris, Cellot & Jombert, 1779, t. I, p. 532.

trompés ou trompeurs. Il y a là à espérer que dans quelques siècles, cette manie & cette maladie, se civilisant toujours de plus en plus, permettront aux sceptiques futurs, d'étendre encore moins loin la sphere de leurs doutes, & de se rapprocher un peu plus du sens commun»[1].

d - Jean-Baptiste Aubry (1736-1809)

D'origine vosgienne, membre de l'ordre de saint Benoît, Aubry a été un des critiques les plus acharnés de la philosophie des Lumières, que ce soit par le biais d'une remise en question de son fondement (la philosophie lockienne) ou à travers les traits décochés contre ses disciples tardifs (les Idéologues). Devant à son tour proposer une épistémologie résolvant les problèmes de l'heure, Aubry a très tôt senti que la question de l'âme des bêtes était à traiter en premier. Ainsi, dans sa *Théorie de l'âme des bêtes* parue en 1780, montre-t-il que ces dernières ont des sensations mais non des idées et que leur âme est temporelle et non éternelle[2]. Le problème de l'existence des corps extérieurs n'émergera qu'en 1782, dans son ouvrage le plus célèbre, loué par Bergier, Riballier, d'Alembert et Lalande, à savoir les *Questions philosophiques sur la religion naturelle*. Au détour d'une pensée, alors qu'il évoque les causes de l'incrédulité, Aubry en vient à se demander si l'impiété moderne ne trouve pas son fondement dans l'épistémologie sensualiste de son siècle qui ne parvient pas à résoudre la question de l'existence du monde corporel, ce qui remet en question la preuve la plus traditionnelle de l'existence de Dieu. Si les sensations qui nous affectent pendant que nous dormons ne renvoient à rien de réel, comment pouvons-nous être sûrs que celles de la veille effectuent un lien entre monde subjectif et monde objectif ? Et Berkeley d'apparaître à ce moment précis sous la plume d'Aubry : «Berkeley, qui le premier a avancé ce doute paradoxal, cherchait à s'amuser sans doute : il ne douta jamais sérieusement de la réalité de nos sensations, ni de l'existence des corps qui en sont l'occasion. Il reconnaissoit un Dieu ; pouvoit-il douter de sa véracité ? Dans nos songes, les objets ne sont pas présens, il est vrai, mais les impressions qu'ils ont faites sur notre cerveau, existent encore»[3]. La lecture d'un tel passage pourrait supposer une

[1] *Les Principes de la saine Philosophie*, p. 6-7.
[2] Aubry, *Théorie de l'ame des bêtes, et de celle qu'on attribue à la matière organisée* [1780], Paris, Belin & Laurens, 1790.
[3] *Questions philosophiques sur la religion naturelle, dans lesquelles on propose & on résout, avec les seules*

connaissance approfondie de Berkeley, mais il n'en est rien. Si Berkeley ne douta jamais de la réalité de nos sensations et de l'existence des corps, ce n'est point à partir de la conception cartésienne d'un Dieu vérace. Un autre texte d'Aubry, daté de 1801, permettra de justifier ce point et d'indiquer combien la connaissance de Berkeley, en cette fin de dix-huitième siècle, était faite d'à peu près et de ouï-dire.

Dans les années suivantes, Aubry publie des *Leçons métaphisiques* contre les philosophes des Lumières (Diderot, Rousseau et Voltaire sont particulièrement visés) ayant pour but de faire advenir de nouveau un temps propice à la pensée chrétienne. L'on comprend aisément pourquoi cet ouvrage mentionne un ensemble d'arguments en faveur de l'existence de Dieu (preuves ontologique, par les effets, *a contingentia mundi*, par l'idée d'espace, par le miracle, par l'accomplissement des prophéties, par l'existence du bien et du mal, par la croyance universelle) et, une fois celle-ci admise, explicitant sa nature. La conclusion a la même teneur que le reste de l'ouvrage : «Je ferai mention ici des autres attributs de Dieu, mais tous les efforts du philosophisme contre eux, n'offrent pas une seule difficulté, qui puisse arrêter un homme de bon sens»[1].

Mais critiquer ne suffit pas, Aubry se doit de proposer une épistémologie nouvelle qui réduise à néant les prétentions sensualistes. C'est ce qu'il tente de faire en 1801, dans un ouvrage destiné cette fois à s'opposer à Condillac et à ses disciples idéologues[2]. Dans le cadre d'un dualisme radical, il ne peut expliquer l'action d'une substance matérielle sur une substance spirituelle qu'en termes cartésiens et recourir ainsi à la conception des idées innées tombée en désuétude[3]. Ce pourquoi il critique fortement tout monisme, tant matérialiste que spiritualiste, et il

---

*lumières de la raison, les objections des Athées, des Matérialistes, des Pyrrhoniens & des Déistes*, Paris, Belin & Barrois, 1782, p. 38-39.

[1] Aubry, *Leçons métaphisiques à un Milord incrédule, sur l'existence et la nature de Dieu*, Paris, Belin, 1790, p. 42.

[2] Aubry, *Anti-Condillac, ou Harangue aux Idéologues modernes sur l'âme de l'homme, ses facultés constitutives, l'origine et la certitude de ses connoissances, son immortalité et ses destinées*, Paris, Aubri & Moreau, 1801. Le dernier ouvrage d'Aubry - sa *Nouvelle théorie des êtres, suivie des erreurs de Condillac, dans sa Logique, et de celles de Voltaire, dans sa Métaphisique*, Commercy, Denis, 1804 - verra dans l'œuvre de Condillac et de Voltaire la source des maux actuels et le fondement du déisme, de l'athéisme et du matérialisme. Cet ouvrage proposera, à travers une critique minutieuse de la *Logique* de Condillac et de la métaphysique de Voltaire, une nouvelle théorie des êtres qu'Aubry oppose à celle de l'Idéologie en laquelle il ne voit qu'un pur naturalisme.

[3] *Anti-Condillac*, p. VI : «On me reprochera peut-être de faire ici un pas rétrograde vers le système abandonné des idées innées ; mais qu'importe ? il faut toujours reprendre le chemin de la vérité, quand on a eu le malheur de s'en éloigner».

n'est pas le seul à adopter une telle position. Ainsi, l'abbé Claude-Joseph Boncerf (1724-1811), confronté au même problème de l'action d'une substance sur une autre, tranche pour sa part en faveur de l'occasionnalisme de Malebranche[1].

Aubry, de son côté, en réduisant les sensations à des modifications de l'âme, semble pencher plus vers l'immatérialisme que vers la philosophie de l'Oratorien. D'où son souci de s'en écarter nettement : «J'entends ici Berkeley qui veut que nous ne jugions des corps que par nos sensations, et qui prétend que si nos sensations sont spirituelles, nos corps doivent l'être aussi ; mais la réponse à l'évêque de Sloanne [sic] est aisée : comme il n'est pas nécessaire que l'homme soit sot, pour juger d'une sottise, ni que Dieu soit corps pour créer des corps, de même il n'est pas besoin d'être corporel pour juger des sensations, qui sont incorporelles»[2]. Ce que cherche à dire ici Aubry c'est qu'un dualisme ne peut être conséquent que s'il est appuyé sur un innéisme. Si la matière ne peut créer de la pensée, si les organes corporels ne peuvent produire du spirituel, alors les idées que nous avons des corps sont innées et représentent la nature objective des choses : «Tout ce qui est extérieur à l'ame est l'occasion, et non la cause du développement de ses facultés. Nos organes et les objets extérieurs sont les instrumens et non la matrice, ni la cause générative de ses facultés»[3]. C'est également cette existence d'idées en nous qui crée une distinction entre la nature humaine et la nature animale et qui fait de l'homme un être de jugement là où la bête est seulement un être de perception: «Je juge parce que j'ai des idées, et que je les compare. La bête ne juge pas, parce qu'elle n'a que des sensations, et que tout être qui est borné aux sensations ne sauroit juger des idées. L'ame de la bête ne juge pas plus qu'elle voit,que l'œil, en nous, ne juge qu'il voit»[4].

S'il s'écarte de Descartes en refusant de voir dans l'animal une machine, Aubry s'en rapproche au niveau de son innéisme et propose une gnoséologie qui consonne avec bon nombre de thèses des *Méditations*. Ce rapprochement explique son parti pris en faveur du dualisme, mais aussi

---

[1] Abbé Boncerf, *Le vrai Philosophe, ou l'usage de la Philosophie, relativement à la société civile, à la vérité et à la vertu. Avec l'Histoire, l'Exposition exacte & la Réfutation du Pyrrhonisme Ancien & Moderne*, Paris, Babuty & Brocas, 1762, notamment p. 170-171 et 175-183.

[2] *Anti-Condillac*, p. 12-13. Cette erreur orthographique caractéristique est révélatrice d'une lecture des ouvrages de Lelarge de Lignac.

[3] *Ibid.*, p. 39.

[4] *Ibid.*, p. 51.

son refus de l'immatérialisme berkeleyen, confondu avec l'incorporalisme, et son opposition aux systèmes philosophiques passés auxquels, en accord sur ce point avec les philosophes des Lumières, il n'accorde guère plus de vérité qu'à un roman.

Face au scepticisme, et à sa version outrée qu'est l'égoïsme, les penseurs chrétiens du siècle des Lumières s'accordent globalement pour reconnaître que l'existence du sentiment intime doit convaincre immanquablement le solipsiste de son existence propre. Mais cela ne remet pas en question le scepticisme plus radical des *philosophes*, qui sape l'épistémologie scolastique que les penseurs chrétiens privilégient encore. En fait, ce qui oppose ici les deux camps, au niveau de la théorie de la connaissance, c'est avant tout une conception divergente de la vérité. Pour les penseurs chrétiens, c'est l'adéquation de la pensée à la réalité qui dit le vrai, la vérité n'étant d'ailleurs que l'union avec l'être, c'est-à-dire Dieu lui-même. Mais cette définition ne s'applique pas à l'homme - exception faite du mystique qui prétend parvenir à une telle réconciliation -, incapable qu'il est de sortir de lui-même, et de dépasser l'évidence du sentiment intime qui lui permettrait de rendre compte de l'objet perçu médiatement par ses sens. Plus prudents, les *philosophes* sont partisans non d'une *vérité-correspondance*, mais plutôt d'une *vérité-fluence*, à savoir d'une vérité qui ne prétend pas à une stabilité dans l'être qui puisse être appréhendée par l'entendement, ce qui explique leur scepticisme épistémologique et leur postulation d'un *je ne sais quoi* rendant compte, sur le plan causal, des phénomènes. On comprend alors toute l'importance de l'immatérialisme au siècle des Lumières, et ce malgré le travestissement qu'il subit, comme explicitation de cet enjeu. En effet, il force ses adversaires à remettre en question la notion de vérité correspondance et à accepter une gnoséologie probabiliste qui tendra à s'imposer à la fin du XVIIIe siècle.

# V. DERNIERS FEUX DE L'IMMATÉRIALISME

Le scepticisme, en cette fin du XVIIIe siècle, paraît irréfutable, à tout le moins si l'on en reste, au plan épistémologique, à une conception sensualiste de l'acte de connaître. Parce que la connaissance sensible ne permet pas d'appréhender l'objet en dehors des sensations qu'il produit sur notre sensibilité, son essence passe pour inconnaissable. Ce pyrrhonisme à l'égard de l'intérieur absolu des choses semble largement accepté à la fois par les philosophes des Lumières et par leurs adversaires. Par contre, rares sont ceux qui poussent le scepticisme vers un solipsisme radical. L'existence des corps paraît réellement prouvée même si leur substance est imperceptible, et donc inatteignable. Or, d'aucuns ne semblent pas voir que faire de la substance des choses un X inconnu contamine nécessairement la connaissance qu'on prétend en avoir à partir seulement des qualités secondes qui la révèlent à notre perception subjective et qui, parce qu'elles dépendent du sujet connaissant et non de l'objet connu, ne sauraient avoir la moindre ressemblance avec lui. Reste alors, pour certains, à croire néanmoins possible une alliance entre scepticisme et dogmatisme, entre un scepticisme raisonnable et un dogmatisme critique : c'est là la thèse probabiliste. En l'adoptant, les penseurs de la fin du siècle des Lumières rejoignent, sans vraiment en être conscients, une position déjà préconisée par Carnéade pour échapper, de manière quelque peu similaire, aux conclusions extrêmes que prônaient sceptiques et dogmatiques[1]. Mais ils vont plus loin en accordant à la probabilité un véritable statut épistémologique et en professant une confiance réelle dans les facultés humaines et dans l'accroissement des connaissances qu'elles rendent possibles, confiance dont Cournot sera encore le dépositaire au siècle suivant[2].

## A) Un scepticisme de fin de siècle : le probabilisme

Avec Pascal, le calcul des probabilités avait acquis un droit de cité en mathématiques, mais

[1] Cf. Cicéron, *Premiers Académiques*, II, XXXI-XXXV, dans P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, p. 232-238.
[2] Cournot, *Essais sur les fondements de nos connaissances*, Paris, Vrin, 1975, p. 61.

cette méthode d'analyse va vite déborder ce premier domaine d'application. À la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle, la physique cartésienne est en crise et le scepticisme, au plan épistémologique, connaît un renouveau phénoménal. Dès 1690, dans son *Traité des couleurs*, Christian Huyghens reconnaît qu'il n'est plus possible de penser la physique comme une science aux conclusions aussi certaines que celles démontrées par les mathématiques. Pour Huyghens, tout ce que l'on peut «exiger et obtenir en physique, c'est une 'certitude morale' qui peut, en réalité, s'élever à un si haut degré de probabilité qu'elle ne le cède pratiquement en rien à une démonstration rigoureuse»[1]. L'on comprend alors toute l'importance de l'application du calcul des probabilités à la physique. C'est sans doute avec les travaux de Bernouilli, Abraham de Moivre et de s'Gravesande[2], auxquels se joindra bientôt l'analyse humienne des degrés de croyance, que cette conception se popularise au XVIIIe siècle, la question étant alors de déterminer avec précision les degrés de certitude des connaissances mathématiques ou naturelles. Contre Descartes, qui accordait à la physique une précision quasi mathématique en la fondant sur une analyse rationnelle du monde, l'épistémologie empiriste du siècle des Lumières fait du probabilisme le lieu même des démonstrations physiques. Les vérités contingentes du monde physique ne trouvent de garantie qu'appuyées sur l'observation des phénomènes naturels et travaillées de l'intérieur par un processus analogique. À la nécessité des mathématiques répond la contingence de la physique ; à leur certitude, sa vraisemblance. Si l'on peut être sûr que les événements du monde conserveront dans l'avenir un cours semblable, c'est simplement parce que le raisonnement analogique nous permet de le penser ainsi. Comme le montre s'Gravesande, nous ne pourrions vivre une seule minute tranquilles si nous devions douter à chaque instant de la vérité de ce qui passe pour certain. La forte probabilité tiendra donc lieu de certitude là où le vrai est à jamais hors d'atteinte.

Si le début du XVIIIe siècle pose la question de la certitude en termes de probabilités, il ne la résout pas. Or, la réception de l'immatérialisme par les penseurs des Lumières a eu pour effet, nous

---

[1] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 89.

[2] Cf. I. Todhunter, *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace*, Cambridge and London, 1865 ; F. N. David, *Games, Gods and Gambling. The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Area*, New York, 1962 et I. Hacking, *The Emergence of Probability : a Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, New York, Cambridge University Press, 1975.

l'avons vu, de creuser encore l'abîme déjà existant entre mathématiques et physique, entre nécessité et contingence. La fin du XVIIIe siècle sera alors le temps du probabilisme, temps d'une vérité que l'on suppose à défaut de pouvoir la démontrer, mais dont la supposition suffit à favoriser le développement de la science et la sortie du scepticisme absolu.

*4) Brissot de Warville et Condorcet*

S'ils furent unis dans le monde des hommes par leur vie et leur mort - ils participèrent tous deux aux efforts ayant pour but d'interdire l'esclavage, prirent une part active au mouvement révolutionnaire, furent condamnés par le Comité de salut public et moururent à quelques mois d'intervalle (le 31 octobre 1793 pour Brissot qui fut guillotiné, et le 28 mars 1794 pour Condorcet, retrouvé mort dans sa cellule de Bourg-la-Reine) -, Brissot de Warville et Condorcet partagèrent également dans le monde des idées une conception assez similaire du scepticisme en général, et de l'immatérialisme en particulier, ce pourquoi il est bon de les évoquer conjointement[1].

Jacques-Pierre Brissot de Warville[2] (1754-1793) eut un rapport constant au scepticisme. Il fut ainsi l'un des seuls penseurs des Lumières à percevoir la pertinence du scepticisme humien et à refuser le préjugé habituel qui consistait à dire que Locke avait tout dit en métaphysique et que tout discours postérieur dans ce domaine n'avait plus guère d'intérêt[3]. En 1777, il propose à d'Alembert de mettre sur pied ensemble une encyclopédie du scepticisme. Mais l'enthousiasme du jeune Brissot et son pyrrhonisme radical font reculer d'Alembert, et cela explique sans doute la réserve dont fait preuve ce dernier dans sa réponse : «Malgré les occupations dont je suis accablé dans ce moment-ci, j'ai parcouru le plan que vous m'avez adressé ; j'y ai vu que l'auteur avait beaucoup d'érudition, et de philosophie. Si je ne crois pas entièrement comme vous au pyrrhonisme

[1] Rapprochement déjà effectué par Richard Popkin, «Brissot and Condorcet: Skeptical Philosophers», dans J. Van der Zande and R. H. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science and Society*, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 31-39.

[2] Sur Brissot on lira l'ouvrage de Eloise Ellery, *Brissot de Warville. A Study in the History of the French Revolution*, New York, Burt Franklin, 1915, qui sacrifie malheureusement le philosophe sceptique au journaliste et au révolutionnaire.

[3] C'est ce que dit textuellement Brissot de Warville dans son *Journal du Licée de Londres, ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*, 2, septembre 1784, p. 159-172.

universel, je suis persuadé qu'il y a beaucoup d'incertitude dans les sciences»[1]. Cette citation permet de comprendre que le manuscrit de Brissot que possèdent les Archives Nationales[2], manuscrit qui se propose d'évoquer tous les domaines des connaissances humaines dans lesquels le doute est possible, est le texte même que d'Alembert a reçu. En effet, l'expression qu'utilise d'Alembert, à savoir celle de «pyrrhonisme universel», consonne avec le titre du manuscrit qui se trouve aux Archives nationales («Plan raisonné du système du pyrrhonisme universel»), ce qui nous permet de supposer qu'il s'agit d'un seul et même texte.

Avec un certain talent, le manuscrit de Brissot s'apparente aux écrits sceptiques des libertins érudits des XVIe et XVIIe siècles et formule des critiques proches de celles que ces derniers avançaient à l'encontre des idéologies politiques, religieuses et sociales de leur temps. Des armes semblables s'y retrouvent, les exemples se ressemblent, l'argumentation est assez similaire. Pourtant, au plan de la théorie de la connaissance, le discours est différent, et cette différence s'explique aisément par le fait que la philosophie moderne a créé des problèmes épistémologiques dont les penseurs libertins n'avaient nulle idée et a fait intervenir des théories et des questionnements nouveaux. Parmi ces questionnements nouveaux, on note la présence du problème de l'existence des corps extérieurs, qui ne pouvait pas se poser par le passé en termes de séparation ontologique des substances pensante et étendue ; parmi ces théories nouvelles, l'immatérialisme de Berkeley est à retenir. Mais Brissot ne voit pas en Berkeley un possible allié dans son combat sceptique. Cela étant, s'il se sépare de l'immatérialisme qui lui paraît être une doctrine exagérée, Brissot reconnaît néanmoins la valeur d'une telle philosophie : «Nous ne prétendons pas renouveler le paradoxe du fameux *Berklei* sur l'existence des corps. On sait qu'il prétendit qu'elle n'étoit que chimérique, et que par une bizarrerie digne des théologiens qui le censurèrent, il fut traité de matérialiste. Ses argumens ont cependant embarrassé la moderne philosophie. Ce n'est pas tant sur

[1] La lettre de d'Alembert est citée dans M. de Lescure (éd.), *Mémoires de Brissot*, Paris, 1877, p. 99-100.

[2] Brissot, *Pyrrhon*, Paris, Archives Nationales, manuscrit côté 446 AP 21. L'existence de ce manuscrit a été révélée par R. H. Popkin dans «Brissot and Condorcet : Skeptical Philosophers», p. 31. Qu'il nous soit permis ici de remercier Mme Monique Hermite, du Département de la communication des documents, d'avoir eu l'obligeance de nous faire parvenir une copie de ce manuscrit.

l'existence des corps que tombent nos doutes que sur les preuves qu'on en apporte»[1]. Et ces preuves, pour Brissot, ne sont jamais concluantes, ce pourquoi le dogmatisme est, en philosophie, à jamais impossible, et l'immatérialisme, comme forme nouvelle de dogmatisme, à jamais intenable.

Cette volonté de rendre le dogmatisme impuissant explique toute l'organisation du manuscrit de Brissot qui prétend embrasser l'ensemble de l'arbre du savoir pour montrer que toutes ses branches sont à la merci du doute qui agit en véritable parasite et dissout leurs prétentions à l'apodicticité. S'il dénonce pêle-mêle les certitudes morales, métaphysiques, théologiques, épistémologiques de son temps, nous ne retiendrons ici, pour notre part, que sa critique gnoséologique. De la même manière que Diderot se proposait de traiter de métaphysique en évoquant Berkeley, Brissot commence son examen de la science de la nature par une *métaphysique des corps* dont la première question à résoudre est : existe-t-il des corps ?

Cette question est-elle encore pertinente à la fin du XVIIIe siècle ? Brissot le pense, qui montre que ses contemporains n'ont eu que la raillerie à opposer aux égoïstes, leurs arguments n'ayant pas permis de trancher le débat définitivement. Et c'est bien sûr ici encore Berkeley qui est le représentant attitré du solipsisme. Brissot rappelle avec beaucoup de justesse ses thèses, et notamment celles de la réduction des qualités premières aux qualités secondes, du refus du concept philosophique de matière et de la relativité perceptive. Il mentionne aussi certaines des réponses de ses contemporains et s'en prend directement à la vision cartésienne de l'étendue et à ses partisans : « Sur la nature du sujet qui reçoit l'étendue, on demeurera longtems dans l'incertitude. Tout le monde dit comme Hylas : c'est un corps étendu, et tout le monde dit une sottise, puisque corps étendu et étendue sont sinonimes»[2]. Il critique également les beaux esprits qui pensent résoudre la question de l'existence des corps extérieurs par une boutade d'un goût douteux : «On lui a dit de prendre une amie pour voir que les corps avoient de l'étendue. Un plaisant peut faire rire. Mais détruit-on un sistéme avec une plaisanterie ?»[3]. Il voit enfin, au plan théologique, les conséquences absurdes de l'inexistence du monde extérieur pour toute doctrine révélée, ce qui laisse supposer

[1] *Ibid.*, f. 22-23.
[2] *Ibid.*, f. 18-19.
[3] *Ibid.*, f. 19.

qu'il a eu connaissance du débat opposant Arnauld et Malebranche sur ce point. C'est à son tour désormais de se moquer de l'alarme des docteurs de l'Église : «D'un autre côté les théologiens ont dit que c'étoit un badinage dangereux, que si ce sistéme étoit vrai, la résurrection de J.-C. ne seroit plus qu'une apparence de résurrection, ses miracles que des apparences de miracles, etc. Le grand dommage à tout cela»[1]. Néanmoins, malgré une lecture sans nul doute attentive des *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Brissot tire Berkeley vers le solipsisme (la relativité des perceptions menant, selon lui, à l'incorporalisme[2]) et le malebranchisme, puisqu'il discerne dans l'immatérialisme «une opinion qui étoit aussi celle du Père Mallebranche»[3]. Mais ce qu'il lui reproche avant tout, c'est d'être également l'auteur d'un nouveau système dogmatique puisque postuler l'inexistence des corps extérieurs, c'est déjà affirmer quelque chose. Ce que Brissot a bien compris c'est que toute théorie sensualiste est incapable d'affirmer l'existence d'une substance non perçue, tout comme toute théorie solipsiste est incapable de la nier. Le doute ici doit l'emporter et l'immatérialisme aurait été inattaquable s'il s'était borné à cette conclusion. Mais si l'existence des corps est incertaine, cela ne rend-il pas toute physique problématique ou inutile ? À quoi bon tenter de décrire un objet dont l'existence nous paraît aléatoire ? Brissot coupe net à de telles récriminations ; si l'existence du monde extérieur est soumise au doute, la probabilité qu'il soit réellement paraît plus plausible, ce qui rend à la physique toute sa légitimité : «Nous ne nierons pas l'existence des corps, nous ne l'affirmerons pas davantage. Nous n'avons pas assés decouvers pour cela, quoique le plus grand nombre de probabilités fasse peut-être pencher la balance de ce dernier côté»[4].

Si les probabilités penchent en faveur de l'existence des corps, Brissot laisse entendre que cette existence acceptée n'a pour conséquence que de faire naître de nouvelles questions sur leur essence, leur localisation spatiale (d'où provient le mouvement qui les anime ?) et temporelle (quelle

---

[1] *Ibid.*, f. 19. Brissot fut, dans l'ensemble, très critique à l'égard de la religion chrétienne. Dans ses *Lettres philosophiques sur Saint Paul, sur sa doctrine politique, morale, et religieuse et sur plusieurs points de la religion chrétienne considérés politiquement* (Neuchâtel, 1783), il s'en prend vigoureusement aux dogmes chrétiens, et notamment à ceux de la prédestination et de la résurrection des corps.

[2] *Ibid.*, f. 19 : «Il prouvoit encore que les corps n'avoient pas d'étenduefixe, parce que le même corps lui avoit paru avec la lunette quatre fois plus gros qu'il n'étoit à ses yeux, quatre fois plus petit à l'aide d'un autre verre. Or, ajoutoit-il, le même corps ne peut avoir à la fois 4 pieds, 16 pieds, et un seul pied d'étendue. Donc il n'existe pas».

[3] *Ibid.*, f. 19.

[4] *Ibid.*, f. 19.

est leur origine ultime ?), leur unité (le problème de le divisibilité de la matière à l'infini est ici évoqué dans des termes fort proches de ceux utilisés par Bayle dans l'article «Zénon» du *Dictionnaire historique et critique*), etc. Bref, physique et métaphysique modernes ne peuvent prétendre au statut de sciences et doivent se contenter de celui d'opinions invérifiables. L'attitude intellectuelle à adopter à leur égard reste celle du doute spéculatif.

Toutes ces thèses sont reprises et développées quelques années plus tard dans un ouvrage plus étoffé[1] où le pyrrhonisme est toujours perçu comme la méthode philosophique par excellence : «croire peu, douter beaucoup, est le parti du sage»[2]. Ce parti du sage consiste à renier toute idée de pyrrhonisme universel, et à rompre avec le solipsisme et le phénoménisme dans les termes mêmes dont Diderot s'était servi pour condamner Berkeley et le Condillac de l'*Essai* : «Un évêque de Cloyne, qu'on a traité de matérialiste & qui n'étoit que fou, disoit : soit que monté sur la cime d'une montagne, je parcoure un vaste horizon, ou que je descende dans une vallée, c'est toujours moi que je vois, que je sens. Il nioit l'existence des autres corps, & appuyoit ce paradoxe d'une foule de sophismes (...) Il est très-probable au moins, s'il n'est pas démontré, qu'il existe quelque chose hors de moi, & que tout n'est pas dans moi, que l'univers n'est pas concentré dans mon individu. On ne conçoit pas comment l'esprit humain est parvenu à mettre en fait au doute, que ce qui existe hors de moi, soit une réalité ou une apparence, comme Mallebranche imaginoit que cela pouvoit être»[3]. Les corps existent bel et bien car nous ne pouvons douter des impressions qu'ils produisent sur notre sensibilité même si leur essence reste énigmatique.

Si le ton paraît ici plus affirmatif en ce qui concerne l'existence du monde extérieur, si Berkeley mérite plus de blâmes que de louanges, il n'en reste pas moins que l'ouvrage suit, dans ses grandes lignes, la leçon du manuscrit. Là encore, Brissot indique que les sciences sont incapables de parvenir par elles-mêmes à la certitude et que le doute est la seule position intellectuelle raisonnable. Là encore, il n'écarte pas la possibilité de connaissances limitées et refuse

---

[1] *De la vérité ou Méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connoissances humaines*, Neuchâtel, Imprimerie de la société typographique, 1782. Cet ouvrage sera réédité en 1792, soit un an avant la mort de Brissot de Warville.
[2] *Ibid.*, p. 357.
[3] *Ibid.*, p. 39.

le scepticisme absolu, mais il n'en condamne pas moins la prétention de son siècle à vouloir bâtir un corps ordonné de connaissances rendant compte de l'ensemble du réel. Rien n'est plus opposé à sa philosophie que les déclarations de bonne intention des encyclopédistes, ce qui explique sa volonté de proposer un autre tableau des connaissances reposant sur un scepticisme constructif. Dans cette intention, une note finale évoque le projet de découvrir dans chaque science les quelques vérités indubitables qu'elle renferme, projet qui ne fut jamais offert au public, les questions politiques et sociales ayant pris peu à peu le pas sur les questions métaphysiques et détourné Brissot de ce louable dessein. Ce projet qui fonde le savoir sur l'observation des faits voit dans l'accumulation de probabilités la seule source possible de connaissance du monde : «Nous ne saurons donc jamais avec certitude, si les corps existent tels que nous les rapportent nos sens, & si nos sens nous les rapportent tels qu'ils existent. Nous n'aurons jamais sur cet article que des probabilités plus ou moins grandes. Plus nous les accumulerons, plus nous approcherons de la vérité. On les accumule par une observation constante & exacte. On doit pressentir dès lors combien l'art d'observer joue un rôle important dans l'histoire des connoissances humaines»[1]. La sagesse consiste alors à s'incliner devant l'empire des faits, sans pour autant prétendre en déterminer toutes les causes : «Puisque les faits sont les fondemens de toutes les connoissances, l'art de les observer, de les recueillir, est donc une partie essentielle de la méthode à suivre pour arriver à la vérité»[1]. Observation et méditation sont les deux sources de la connaissance, limitées sans doute, mais néanmoins utiles. Car, si la vérité ultime du monde nous échappe à jamais pour des raisons naturelles à l'homme (limites naturelles de l'esprit, faiblesse des sens, préjugés de l'éducation, passions, abus des mots et des abstractions, etc.), il lui est à tout le moins possible de penser le vrai comme correspondance entre ce qu'il perçoit du monde et ce qu'il conçoit à son propos et de tenter d'affiner cette correspondance entre pensée et réalité. L'optimisme relatif de Brissot à l'égard des progrès futurs de l'humanité au plan épistémologique est corrélatif d'un scepticisme porté à l'encontre d'un siècle qui n'a de philosophique que le nom, et dont le plus grave défaut est d'applaudir aux théories dominantes sans réellement les comprendre ou les remettre en question.

[1] *Ibid.*, p. 49-50.

Siècle égal aux autres, qui a connu ses sophistes et tyrans, le siècle des Lumières ne saurait se targuer d'une quelconque supériorité, car la vérité n'y a eu que «peu d'adorateurs réels, quoique dans certains siècles, comme dans le nôtre, beaucoup fassent profession de l'être»[2]. Il faut alors prôner un scepticisme raisonnable, méthode que Brissot recommande à un siècle trop sûr de lui, et être confiant, sans excès, dans la perfectibilité des connaissances humaines.

Au même moment, Condorcet (1743-1793) met en place une épistémologie assez similaire à celle de Brissot. Plus confiant que ce dernier dans la perfectibilité non seulement des connaissances, mais également de l'homme vu comme sujet de ces connaissances[3], il n'en délaisse pas pour autant une approche sceptique qui se veut, comme chez Brissot, limitée et non absolue[4]. Ainsi peut-il écrire, dans ses *Notes sur Voltaire*, «que les déclamations contre le scepticisme sont l'ouvrage de la sottise ou de la charlatanerie. Un sceptique qui n'admettrait pas les différents degrés de probabilité serait un fou ; un sceptique qui les admet ne diffère des dogmatiques qu'en ce qu'il cherche à démêler ces différents degrés avec plus de subtilités»[5]. Partisan, avec Brissot, du juste milieu entre pyrrhonisme et dogmatisme, Condorcet fait du scepticisme une méthode et non une finalité. L'affirmation de Popkin qui lit dans son épistémologie une forme radicale de scepticisme est donc quelque peu outrée[6]. Néanmoins, Popkin a effectivement raison de souligner l'utilisation systématique que fait Condorcet du calcul des probabilités dans son approche épistémologique.

S'il faut se fier à Condorcet lui-même, il doit le peu d'exactitude qu'il a trouvé en

---

[1] *Ibid.*, p. 69.

[2] *Ibid.*, p. 351.

[3] Voir la formulation de cet optimisme dans Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dans O'Connor et Arago (éd.), *Œuvres de Condorcet*, t. VI, Paris, Didot, 1847, p. 13, où l'on peut lire «que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés». Nous citerons désormais tous les textes de Condorcet dans cette édition. Même chose dans le *Discours de réception à l'Académie française*, dans *Œuvres de Condorcet*, t. I, p. 391 : «à mesure que les lumières s'accroissent, les méthodes d'instruire se perfectionnent ; l'esprit humain semble s'agrandir, et ses limites se reculer».

[4] Cf. Keith M. Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, Chicago University Press, 1975, p. 93-94 : «Condorcet has often been seen as the most optimistic of the philosophes in his hopes for human progress. It has not been sufficiently appreciated that this optimism went together with one of the most restricted views of the certainty and extent of human knowledge».

[5] *Notes sur Voltaire*, dans *Œuvres de Condorcet*, t. IV, p. 559.

[6] R. H. Popkin, «Brissot and Condorcet : Sceptical Philosophers», p. 35 : «Condorcet pushed both the skeptical and the optimistic side of French Enlightenment thought to their highest levels».

métaphysique à sa lecture de Locke, Berkeley et Hume[1]. Au plan philosophique, la lecture de Locke et Berkeley en cette fin de XVIIIe siècle est un fait trivial, celle de Hume l'est beaucoup moins car rares sont ceux qui ont eu accès à ses textes philosophiques[2]. Cette lecture de Hume n'a pas été sans influence, mais il faut s'empêcher de la surestimer[3]. C'est sur le plan épistémologique que les rapprochements entre les deux hommes sont les plus nets. En effet, Condorcet s'inspire fortement de la théorie de la connaissance humienne développée dans le *Traité* en ce qui a trait au probabilisme, il reprend sa critique de la notion de causalité et partage sa conception relativiste des mathématiques. Pour Condorcet, «the development of the mathematics of probability has allowed people to formulate a mathematics of reasonable expectation, provided that one presumes that nature will remain uniform. This kind of mathematics does not tell us what will happen in the future, but rather it tells us what we, as human beings, can reasonably expect might take place»[4]. Ce scepticisme à l'égard des mathématiques n'est pas total. Si les démonstrations mathématiques ne sont que probables, elles ont néanmoins de fortes chances d'être et de rester vraies, à supposer que les lois de la nature et celles de l'esprit humain restent bel et bien uniformes. Si les mathématiques sont donc, comme la physique ou la morale, affaire de probabilités, on peut penser à l'inverse que physique et morale sont aptes à un degré de certitude aussi important que les mathématiques elles-mêmes. Pourtant, Condorcet distingue trois types de propositions probables : (1) les probabilités logiques ou psychologiques, qualifiées de certitudes mathématiques, qui sont fondées sur la constance des lois de l'entendement ; (2) les probabilités qui ressortissent à l'existence des corps physiques, qualifiées de certitudes physiques ; (3) les probabilités morales, qui n'ont de certitude que relative.

---

[1] Cf. le manuscrit, laissé à l'état de brouillon, d'une histoire des sciences qui se trouve à la Bibliothèque de l'Institut, Ms 865, f. 241.

[2] Sur Hume en France, on se reportera à la thèse doctorale de Laurence L. Bongie soutenue à Paris en 1952 (*Hume en France au XVIIIe siècle*) et à son article «Hume, 'Philosophe' and 'Philosopher' in Eighteenth Century France», *French Studies*, 15, 1961, p. 213-217 ; à la Ph.D dissertation de Paul H. Meyer (*Hume in Eighteenth Century France*, Columbia University, 1954) et au travail plus ancien de Rudolph Mertz, «Les amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées», *Revue de littérature comparée*, 9, 1929, p. 644-713.

[3] Pour une réévaluation récente des rapports entre les deux hommes, cf. R. H. Popkin, «Condorcet and Hume and Turgot», dans R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1992, p. 76-89.

[4] R. H. Popkin, *art. cit.*, p. 37. Cf. aussi, toujours de Popkin, «Condorcet's Epistemology and his Politics», dans M. Dascal and O. Gruengard (eds), *Knowledge and Politics : Case Studies in the Relationship between Epistemology*

Ainsi, dans l'ordre physique, seul le calcul des probabilités «peut nous conduire à la connaissance des vérités naturelles, nous apprendre jusqu'à quel point il est probable que tel phénomène est assujetti à des lois constantes, est produit par une cause régulière, nous faire connaître le degré de probabilité de nos opinions et de nos conjectures ; et assigner dans chaque genre les limites qui séparent le doute de la vraisemblance, et la vraisemblance de cette grande probabilité, d'après laquelle on peut fixer sa croyance et diriger sa conduite»[1]. Voilà le seul moyen de vaincre le scepticisme. S'opposer au renouveau pyrrhonien, ce n'est pas prôner une position dogmatique comme le pensait Descartes. Au contraire, il faut accepter de se placer sur le terrain de l'adversaire pour pouvoir renverser ses positions. Réduire le pyrrhonisme au silence suppose qu'on en accepte les présupposés mais qu'on en refuse les conclusions. Ainsi, si «les connaissances que nous nommons certaines ne sont réellement que des connaissances fondées sur une très grande probabilité», il n'en reste pas moins que «c'est du sein de cette espèce de phénomène que nous tirerons les véritables preuves de l'absurdité du scepticisme absolu des philosophes de l'antiquité»[2]. Par là le doute global qu'affectait Pyrrhon à l'égard de toutes choses est banni puisqu'il existe différents degrés de certitude qui peuvent être mathématiquement échelonnés à l'aide de la théorie probabiliste. Fidèle à l'inspiration sceptique, Condorcet en détourne la méthode et montre que sa finalité, au lieu d'être négative, peut être perçue positivement. Tel est le message que tente de transmettre Condorcet aux lycéens en 1787 dans le discours qu'il leur adresse en leur enjoignant de se consacrer à l'étude de la mathématique probabiliste. Elle seule permet d'échapper au solipsisme qui gangrène son époque et de réfuter définitivement les sectateurs du pyrrhonisme. «Quelle arme resterait-il à la raison contre de tels détracteurs, si elle ne pouvait leur opposer la force tranquille et irrésistible de l'évidence ?»[1]. Dès lors l'avenir de l'humanité peut être conçu sous le signe du progrès indéfini des connaissances humaines, et la philosophie de Condorcet être décrite comme un scepticisme graduel ayant pour finalité une probabilité sise à la frontière de la certitude.

La lecture de Hume a donc amené Condorcet vers un probabilisme généralisé. Peut-on

---

*and Political Philosophy*, Columbia, Boulder, 1989, p. 111-124.

[1] Condorcet, *Discours sur l'astronomie et le calcul des probabilités*, dans *Œuvres de Condorcet*, t. I, p. 502.

[2] *Ibid.*, p. 499.

réellement penser qu'il a trouvé, chez Berkeley, des «conclusions concerning causality and the limitations of scientific knowledge», comme l'affirme Keith M. Baker[2] ? Cela paraît douteux car on voit mal comment Condorcet se serait inspiré de la théorie berkeleyenne de la causalité puisqu'il n'a sans doute pas lu le *De Motu*. Il semble plus probable de croire que ce qui a motivé l'intérêt de Condorcet à l'endroit de l'immatérialisme c'est la réfutation du matérialisme qu'il promeut, réfutation à laquelle il se réfère dans l'éloge qu'il fait de l'abbé de Gua de Malves, traducteur des *Dialogues entre Hylas et Philonous* en français. Si Condorcet conçoit que l'immatérialisme est une philosophie conséquente tant qu'elle en reste à une suspension de son jugement conclusif, il refuse d'y voir une théorie philosophique d'importance dès que le seuil du doute est franchi et dès que l'existence du monde extérieur est non seulement mise en doute mais récusée. Ainsi, «si Berkeley s'était contenté d'ajouter que notre conviction de l'existence et de la réalité des corps ne peut être appuyée que sur la permanence que nous observons dans certains groupes de sensations, et la constante régularité des lois auxquelles sont assujettis les phénomènes successifs que ces groupes permanents nous présentent, alors il eût presque autant étonné le vulgaire et n'eût pas blessé les oreilles des philosophes ; mais quand il va jusqu'à dire qu'il ne peut exister de corps, quand il veut expliquer comment nos idées et nos sensations existent dans Dieu, comment nous les y voyons, et de quelle manière s'est opérée la création de l'univers matériel ; alors, si on le trouve encore quelquefois ingénieux et subtil, il est presque toujours chimérique et inintelligible»[3].

Le solipsisme contredit l'évidence – les sensations renvoient bien à des objets qui nous sont extérieurs, dont les propriétés répondent à un certain ordre de nos sensations, et qui perdurent dans l'être. Pour Condorcet, comme l'écrit Michèle Crampe-Casnabet, «l'extériorité des choses qui nous affectent est un fait»[4]. Disciple de Turgot sur ce point, Condorcet pense également cette existence des choses comme patente, «c'est-à-dire comme fondée sur une probabilité dont la très grande

---

[1] *Ibid.*, p. 503.
[2] Keith M. Baker, *op. cit.*, p. 143-144.
[3] *Éloge de M. l'Abbé de Gua*, dans *Œuvres de Condorcet*, t. III, p. 250-251.
[4] Michèle Crampe-Casnabet, «Condorcet : philosophe de la Raison agrandie», *Lekton*, 3, 1, 1993, p. 60. Ce numéro de *Lekton*, paru sous la direction de Jean-Paul de Lagrave, est consacré en entier à Condorcet.

supériorité, à l'égard de la probabilité contraire [le solipsisme], est démontrée»[1]. Bref, si elle n'est que hautement probable, l'existence du monde extérieur n'est est pas moins plus assurée que son inexistence. Bien sûr, Condorcet critique Berkeley en homme de son siècle, en le rapprochant de Malebranche et des égoïstes, et en mettant à mal son explication philosophique de la création, ce qui n'est pas rendre justice à l'immatérialisme. Mais l'important n'est pas là. Ce que l'on doit retenir de cette critique, c'est la positivité possible de l'immatérialisme en tant que scepticisme modéré. Les corps ne peuvent être dits existants que parce qu'ils nous affectent de manière stable selon des lois qui semblent uniformes elles aussi, ce qui rend évidente leur existence *hic et nunc*. Les sensations étant des effets, on peut postuler l'existence de ce qui les cause (les objets) sans pour autant dire que cette existence est certaine – on peut tout simplement la qualifier de hautement probable. Le phénoménisme de Condorcet, parce qu'il est fondé sur un probabilisme strict, se meut bien entre scepticisme modéré et dogmatisme tout aussi modéré.

*2) La Métherie*

Autre penseur du probabilisme, Jean-Claude de La Métherie (1743-1817), médecin de profession, mais avant tout philosophe, physicien et mathématicien d'inspiration assez originale[2]. C'est dans ses *Principes de la philosophie naturelle* de 1787 que La Métherie répond à la préoccupation de Brissot de Warville en faveur d'un classement des certitudes, dans lequel il accorde à celle de l'existence des corps extérieurs la note «$\propto$ - 1»[3] qui symbolise la quasi certitude ou le plus haut degré de probabilité[4].

---

[1] Condorcet, *Vie de Turgot*, dans *Œuvres de Condorcet*, t. V, p. 171.

[2] Professeur adjoint de sciences naturelles au Collège de France, il y a soutenu des idées inédites et s'est trouvé être un précurseur dans de nombreux domaines malgré une méthode d'investigation très contestable. Ainsi, en biologie, il pensait que nous étions seulement une certaine combinaison de molécules de matière affectée d'une forme déterminée par les lois de la nature ; en physique, que l'homme n'était qu'un singe perfectionné par l'état social et que l'espèce humaine avait dû apparaître dans une contrée réduite et particulière ; en morale, que la vertu répondait à une forme d'utilitarisme ; etc.

[3] Le symbole employé par La Métherie pour désigner la certitude absolue est identique à celui que nous avons retenu mais il est figuré en position verticale et non horizontale. Pour des raisons typographiques, il nous a été impossible de le reproduire et il sera désormais remplacé par $\propto$.

[4] Le tableau des certitudes est exposé dans les *Principes de la philosophie naturelle, dans lesquels on cherche à déterminer les degrés de certitude ou de probabilité des connoissances humaines*, Genève, s. n., 1787, t. I, p. 466-478.

Pourtant, La Métherie, s'il partage une conception épistémologique probabiliste, n'en est pas moins opposé au scepticisme[1]. S'il se voit réduit à penser en termes de probabilités, ce n'est donc pas parce que le scepticisme lui paraît justifié mais au contraire parce qu'il faut en sortir. Pour ce faire, il décide de diviser les sources de toutes les sciences humaines en quatre groupes distincts : connaissances dues au sentiment, à la mémoire, à l'analogie et au témoignage humain. S'inspirant de Rousseau, La Métherie indique d'emblée que la seule réelle certitude que nous puissions avoir est fournie par le sentiment : «Je sens : quand je sens, ce n'est point illusion, je sens réellement, il est vrai que je sens. On ne sauroit en donner de preuves ; le sentiment se prouve par lui-même : c'est ce que j'appelle *être, exister*. Je suis, j'existe étant affecté des sons, des couleurs, des saveurs, des odeurs & autres idées premières»[2]. Conscient de la réflexivité du sentiment - sentir, c'est également se sentir sentant -, La Métherie se découvre également jugeant, et donc raisonnant. Mais tout raisonnement – et cela vaut également pour les sciences abstraites que sont les mathématiques -, renvoie toujours en dernière analyse à la sensibilité ou au sentiment interne qui l'établit dans sa vérité. L'évidence est donc toujours à rapporter au senti, au perçu, mais elle ne saurait s'appliquer avec autant de force à ce qui est au-delà de toute sensation. Reste qu'il est possible d'exprimer «par *maximum* $\propto$, la certitude que nous avons de nos sentiments»[3]. On en déduit logiquement que les autres moyens de connaître n'auront pas la même certitude ; la mémoire ne produira que du probable, étagé entre une quasi certitude ($\propto$ - 1) et une défiance quasi totale ($\propto$ - X), et ce probable n'obtiendra de poids que par un raisonnement analogique qui va de ce qui est ou a été à ce qui sera ou a été. Mais comme la mémoire repose sur l'analogie, qui repose à son tour sur la mémoire, on en conclut que les connaissances fournies analogiquement n'auront pas plus de certitude que celles données par la mémoire. «L'analogie, comme la mémoire, ne sera donc que probable ; on pourra exprimer ses différents degrés de probabilité par une série. *Maximum* moins un, $\propto$ - 1, en sera le plus haut degré, & un, le degré le plus foible»[4]. On se doute aisément que le témoignage des

[1] *Ibid.*, p. XV : «Aimant la vérité, adorant la vertu, le scepticisme m'a toujours singulièrement fatigué».
[2] *Ibid.*, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 17.
[4] *Ibid.*, p. 27.

hommes, entièrement tributaire de la mémoire et du raisonnement analogique, ne peut parvenir à la certitude et que seule l'évidence sensible en est le lieu. Dès lors, l'ignorance devient un maître mot lorsque la sensation n'est plus une garantie de la réalité du phénomène, mais cela ne nous empêche pas de chercher à savoir là où la certitude nous échappe, de vouloir comprendre là où le probabilisme, fondé sur l'induction et l'analogie, reste valable. «*Je l'ignore*, sera souvent ma réponse ; nous ne sommes pas assez instruits pour entrevoir l'ordre qui subsiste dans l'Univers ; nous n'en sommes qu'une très-petite portion ; & néanmoins, combien ne sont pas bornées les connoissances que nous avons sur nous-mêmes, & sur tout ce qui nous environne. Recueillons le plus grand nombre de faits qu'il nous sera possible ; tirons-en des conclusions par analogie, & avouons notre ignorance sur ce qu'il nous est impossible de savoir»[1].

Cette conception épistémologique a deux conséquences majeures : l'existence des autres hommes et celle d'une substance matérielle est de l'ordre du probable non du certain. La matière étant au-delà de toute perception, elle ne saurait être dite existante avec certitude. Percevoir des qualités secondes, ce n'est pas concevoir pour autant ce qu'est la matière car ces qualités, étant subjectives, ne sauraient ressembler à la cause dont elles sont l'effet. Ne peut-on pas dire, avec les cartésiens, que je suis nécessité à admettre l'existence des corps parce que Dieu n'est pas trompeur ? Soit, mais quelle preuve de l'existence de Dieu avons-nous si ce n'est celle de l'harmonie mondaine ? On voit la circularité intrinsèque d'un tel raisonnement. Tout ce qu'il est possible de dire c'est que les phénomènes nous affectent sans que nous le souhaitions, et qu'ils sont donc indépendants de nous. Leur existence peut ainsi être supposée même s'il est impossible de la prouver et de déterminer quelle est leur essence réelle. Nous ne pouvons raisonner ici que par analogie en nous fondant sur nos observations, et l'analogie, comme nous l'avons vu, ne saurait être source de certitude. Bref, «nos connoissances sont toujours fondées sur quelques faits & sur les inductions que nous en tirons par l'analogie, sans pouvoir remonter aux *pourquoi*»[1].

Cela étant, l'ordre de nos connaissances n'est pas entièrement borné. D'abord, la certitude du sentiment, qui est aussi celle du jugement, permet aux mathématiques de produire, dans leur

[1] *Ibid.*, p. 5.

domaine, des démonstrations certaines. Ensuite, les connaissances morales sont tout aussi démonstratives car, reposant sur le sentiment, il est possible d'en faire un corps ordonné par le calcul. Quant aux autres connaissances, elles reposent sur des probabilités plus ou moins étendues. Ainsi y a-t-il de fortes chances qu'un corps lancé retombe vers le sol comme l'ont fait avant lui des milliers d'autres corps, et que le soleil se lève à nouveau demain. Pour autant, on ne peut pas dire que ces phénomènes seront encore valables à très long terme et que l'induction est une méthode parfaite. L'observation des faits naturels peut certes nous amener à supposer l'existence de lois générales de la nature, mais la réalité de ces lois n'est que fort probable et jamais définitive. D'où le tableau final des certitudes, qui expose ce qu'il est possible de savoir quand on se place dans une conception épistémologique sensualiste, et qui résume à lui seul toutes les tentatives probabilistes mises en place à la fin du XVIIIe siècle pour pouvoir échapper au scepticisme absolu, et qui se poursuivront au début du siècle suivant[2].

## B) Berkeley et l'Académie de Berlin

L'importance de l'Académie de Berlin au plan philosophique, importance longtemps négligée malgré quelques travaux importants mais déjà fort anciens[3], a été pleinement réhabilitée depuis une dizaine d'années par les ouvrages de F. Holz, R. M. Piedmont, W. Förster, W. Hartkopf, C. Grau et J. Storost[4], et par les nombreux articles de John Christian Laursen[5]. Fondée

---

[1] *Ibid.*, p. 138.

[2] Cf., pour ne citer que lui, Dieudonné Thiebault, *Grammaire philosophique, ou la métaphysique, la logique, et la grammaire, réunies en un seul corps de doctrine*, Paris, Courcier, 1802, t. I, p. 150.

[3] Cf. Christian Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Paris, Ladrange, 1850-1851, 2 vol. et Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, 3 vol.

[4] F. Holz, *Kant et l'Académie de Berlin*, Francfort, Peter Lang, «Publications Universitaires Européennes», 1981 ; R. M. Piedmont, *Beiträge zum französischen Sprachbewußtsein im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Gunter Narr, 1984 ; W. Förster (ed.), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, Akademie Verlag, 1989 ; W. Hartkopf, *Die Berliner Akademie der Wissenschaften : Ihre Mitglieder und Preisträger 1700-1990*, Berlin, Akademie-Verlag, 1992 ; C. Grau, *Die Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Heildelberg, Spektrum, 1993 ; J. Storost, *Die Diskussion über die Universalität des Französischen an der Berliner Akademie der Wissenschaften im 18. Jahrundert*, Bonn, Romantischer Verlag, 1994.

[5] J. Ch. Laursen, «Swiss Anti-Skeptics in Berlin», dans M. Fontius und H. Holzhey (ed.), *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, p. 261-281 ; «Cicero in the Prussian Academy : Castillon's Translation of the *Academica*», *History of European Ideas*, 23, 2-4, 1997, p. 117-126 ; «Hume in the Prussian

en 1700 à l'instigation de Leibniz et de Sophie-Charlotte, future reine de Prusse, l'institution ne connaîtra de véritable existence qu'avec sa refondation par Frédéric II en 1740-1746 qui en fait un organisme pluridisciplinaire, divisé en quatre classes différentes (philosophie expérimentale, mathématiques, philosophie spéculative et belles lettres), dont le français est la langue d'étude et Maupertuis le responsable. L'étude de ce mouvement philosophique est capitale pour comprendre l'influence du scepticisme au siècle des Lumières dans un lieu où la recherche métaphysique conserve toute son actualité et l'aristotélisme un droit de cité (ce qui expliquera le rejet strict du kantisme par les membres de l'Académie), lignes de pensée en contradiction flagrante avec la tendance intellectuelle générale de l'époque.

Avec pour premier président un penseur phénoméniste comme Maupertuis, proche du scepticisme et lecteur de Hume - il commanda à Mérian la traduction de l'*Enquête sur l'entendement humain* (ouvrage qui, par ailleurs, ne le satisfit guère) -, et pour membre influent un sceptique comme le chevalier d'Argens, rien d'étrange à trouver chez les Académiciens des hommes partagés entre une sympathie affichée pour le pyrrhonisme et un refus net d'une telle doctrine à partir de conceptions religieuses et morales affirmées. Pour la grande majorité des membres de l'Académie, le scepticisme a en effet pour conséquence de ruiner l'ordre social en minant le respect dû aux autorités civiles et religieuses. «Throughout the eighteenth century, sceticism or Pyrrhonism that led to atheism was a specter that haunted many members of the academy who saw themselves as defenders of an enlightened Christianity»[1]. D'où les débats, nombreux, qui secouèrent l'Académie à propos des notions de certitude et d'évidence et l'envie, chez certains membres, de faire de la métaphysique une science apodictique afin de prévenir toute dérive sceptique. D'où, également, un souci de comprendre intimement le scepticisme pour mieux le réfuter, ce qui implique une connaissance réelle des textes, et donc la traduction française d'une grande partie du livre I du

---

Academy : Jean-BernardMérian's *On the Phenomenalism of David Hume*», *Hume Studies*, 23, 1, 1997, p. 153-191 ; «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Kant's Time : A French Translation of Sextus Empiricus from the Prussian Academy» (avec R. H. Popkin), *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 2, 1998, p. 261-267 ; «The Berlin Academy», dans R. H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 490-494. Laursen est également l'auteur de *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, New-York, Brill, 1992.

[1] J. Ch. Laursen, «The Berlin Academy», dans R. H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*,

*Contre les logiciens* de Sextus Empiricus publiée en 1779 par Jean de Castillon à la demande de Frédéric le Grand[1], traduction dont les notes adouciront le texte en faveur d'une lecture chrétienne éclairée. Comment, dans un tel climat intellectuel, l'immatérialisme n'aurait-il pas posé problème ?

*1) Les premières années : l'immatérialisme entre idéalisme et matérialisme*

En terre allemande, le sensualisme est également présent en cette moitié du XVIIIe siècle, mais il est dissocié de toute implication matérialiste. Si l'empirisme lockien est conservé, le dualisme cartésien l'est aussi. Reste à comprendre le problème de l'union de l'âme et du corps, et leur influence réciproque, ce à quoi s'attachent les membres de l'Académie de Berlin. Samuel Formey, le «grand ressort» de l'Académie selon le mot de l'abbé Coyer et qui en fut le secrétaire permanent, s'y intéresse le premier en rappelant les trois positions possibles à ce sujet : idéalisme, matérialisme, influence physique. Les deux premières solutions lui paraissent faire naître trop d'absurdités pour être prises au sérieux. L'idéalisme ne le satisfait guère car il a tendance à «rendre Dieu Auteur du péché»[2] et paraît contredire l'expérience ; le matérialisme lui déplaît également. Reste à postuler une action physique, qui est incompréhensible car une substance ne peut agir que sur une substance de même nature. Ce qui explique l'aveu d'impuissance de Formey en métaphysique : «Il en est toujours des vérités de la Nature comme des vérités révélées, *nous ne connoissons qu'en partie* ; & la partie connue est bien petite au prix de la partie inconnue»[3]. Pourtant, Formey ne se définit pas réellement comme sceptique, et évite toute référence à ce terme en matière religieuse. Dans une lettre à Crousaz datée du 25 mars 1745, il professera bel et bien un pyrrhonisme de méthode permettant de se défaire des préjugés et de douter des thèses défendues par les philosophes, mais dont il limitera la portée en ne lui permettant pas de s'aventurer sur les terres religieuses[4]. À partir d'un tel

---

p. 491.

[1] *Les Livres Académiques de Cicéron traduits et éclaircis par M. de Castillon*, Berlin, Decker, 1779, 2 vol.

[2] Formey, *Nouvelles considérations sur l'union des deux substances dans l'homme, ou sur le commerce de l'âme et du corps* [1764], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude et Spener, 1766, p. 365.

[3] *Ibid.*, p. 373.

[4] Lettre à Crousaz datée de Berlin, le 25 mars 1745 : «Pour mon pyrrhonisme, je ne sais ce qu'on entend par là. Personne n'ignore que plus on avance en age et en connoissances, plus on se depouille de prejugés. Il y a plus d'occasions de désapprendre que d'apprendre. Mais d'abord je déclare et proteste que je ne sai ce que c'est que

point de vue, le scepticisme est plus un adversaire qu'un allié. Ainsi, résumant les thèses de l'immense *Examen du pyrrhonisme* de Jean-Pierre de Crousaz[1], Formey tente de faire ressortir les critiques les plus fortes adressées au pyrrhonisme dans son *Triomphe de l'évidence* de 1756. Même chose à l'égard de Diderot, Formey opposant aux *Pensées philosophiques* ses *Pensées raisonnables*, qui dénoncent les conséquences néfastes de ce scepticisme philosophique pour la religion, ou encore face à Hume, dont la philosophie est accusée de mener à d'horribles inconséquences[2]. Mais, et Formey en convient, le scepticisme n'est pas unanimement condamnable. Certains sceptiques ont eu entièrement raison d'indiquer à la raison ses bornes naturelles, d'autres de se servir du doute universel pour convaincre les hérétiques et les ramener dans le giron de l'Église, d'autres enfin de refuser la prétention dogmatique qui anime tous les systèmes philosophiques. Si Formey perçoit bien la possibilité d'un scepticisme positif, il n'en reconnaît pas moins que le scepticisme fut malheureusement avant tout le repère des athées et des impies, et que les «vrais Sceptiques, qui ne doutent que par modestie, et qui ne demandent qu'a s'éclairer, furent très rares»[3]. Seulement, si le scepticisme lui paraît critiquable, le dogmatisme lui semble tout aussi pernicieux et le juste milieu, au plan théorique, semble être la voie de l'excellence.

Un tel choix du juste milieu est à l'œuvre en ce qui à trait à la question des songes[4], tant débattue à l'époque. Manifestent-ils une indépendance totale de l'âme ou bien sont-ils attribuables aux sensations qui s'exercent sur le corps pendant le sommeil ? Doit-on en faire une preuve de la vérité de l'idéalisme ou, au contraire, un argument en faveur du matérialisme ? Là encore, Formey

---

Pyrrhonisme en matiere de Religion. Les vérités salutaires ont été mises par la bonté divine dans un degré d'évidence que la passion seule peut méconnoître». Référence citée par Jens Häseler, «Formey et Crousaz, ou comment fallait-il combattre le scepticisme ?», à paraître sous la direction de Gianni Paganini dans les Actes du Congrès international «Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle» (Vercelli, 18-20 Maggio 2000).

[1] Ce résumé succinct du volumineux ouvrage de Crousaz sera traduit en allemand par Haller, qui lui adjoindra une longue introduction, à son tour traduite en français et présentée comme l'introduction naturelle du texte de Formey. Cette introduction, comme l'écrivent justement John Christian Laursen et Richard Popkin, «represents the apogee of the moral argument against skepticism : atheistic skeptics will kill their own fathers, skeptical judges will judge according to their own desires, the poor will rob from the rich, the 'philosophical' masses will overthrow princes, and 'philosophical' princes will rule according to their whims» (Laursen and Popkin, «Hume in the Prussian Academy : Jean-BernardMérian's 'On the Phenomenalism of David Hume'», *Hume Studies*, 23, 1, 1997, p. 154.

[2] Voir, sur ce point, l'article de Richard Popkin, «The Early Critics of Hume», dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 208-212.

[3] Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, J. H. Schneider, 1760, p. 245.

[4] Cf. son *Essai sur les songes* [1746], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Berlin*, Berlin, Ambroise Audé, 1748, p. 317-333.

refuse de trancher entre ces deux hypothèses, renvoyant le débat hors de cette dualité en postulant l'existence d'une action réelle et réciproque du corps sur l'âme, sans toutefois parvenir à la prouver. Car, si dans le droit fil de son siècle, Formey distingue idées de la veille et idées du songe par leur vivacité et leur liaison entre elles, il n'en reconnaît pas moins qu'il existe, durant la veille, des idées survenant sans lien aucun avec ce qui les précédait et qu'il est possible de concevoir, pendant le sommeil, des songes parfaitement liés qui font douter, au réveil, de leur inexistence. Bref, la relation âme-corps est condamnée à rester obscure et l'action physique ne s'impose, en tant que théorie, que parce qu'elle semble plus probable.

Continuant le travail de Formey, Louis de Beausobre s'intéresse également à la question des songes[1], mais il n'avance rien de plus que ce que son illustre prédécesseur avait écrit en ce qui concerne l'immatérialisme. Pourtant, Beausobre ne suit pas Formey en tous points. Son rapport au scepticisme est notamment bien plus radical. Beausobre, on s'en souvient[2], est l'auteur du *Pyrrhonisme du sage*, ouvrage dans lequel les doutes sensés du sage à l'égard des bornes de notre intelligence et des faiblesses de notre caractère sont préférés aux doutes insensés du sceptique absolu. Beausobre prend donc nettement parti en faveur du scepticisme, tout en refusant d'en faire une position dogmatique. C'est cette conception qu'il défendra encore dans un de ces derniers textes, les *Réflexions philosophiques sur la certitude*[3]. Cette certitude que Beausobre décrit est toujours sujette à caution. Elle est une confiance dans les idées que l'on a adoptées, confiance solide mais jamais absolue, et possède deux degrés différents : la conviction, qui est le plus élevé, et la persuasion. Or, le témoignage des sens et celui des hommes est de l'ordre de la persuasion, non de la conviction. Ce qui veut dire que le doute est ici toujours possible, et cela s'explique pour quatre raisons : impuissance des facultés intellectuelles humaines, impuissance des mêmes facultés chez un homme particulier, défaut de nos connaissances, affaiblissement de nos capacités intellectuelles. On comprend que l'existence du monde extérieur reste, pour Beausobre, une question irrésolue et qu'il

[1] Louis de Beausobre, *Réflexions philosophiques sur les songes* [1762], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude et Spener, 1769, p. 429-440. Ces réflexions ont ceci d'intéressant qu'elles refusent de poser une distinction nette entre idées de la veille et idées du sommeil.

[2] Voir, dans le chapitre 3, le traitement de cet ouvrage effectué en rapport avec la pensée de Diderot.

[3] Louis de Beausobre, *Réflexions philosophiques sur la certitude*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des*

en aille de même de celle des rapports unissant âme et corps.

Chez d'autres académiciens, la question du rapport entre âme et corps prend le pas sur celle du scepticisme. En successeurs de Formey, ils pensent que la solution de l'influence réciproque et réelle de l'âme sur le corps est un fait évident, quoique indémontrable. C'est aussi la position que défend à son tour Euler pour qui l'union de l'âme et du corps «demeure un mystère inexplicable dans la philosophie»[1]. Très critique à l'égard de la solution leibnizienne de l'harmonie préétablie, Euler se doit de reconnaître que l'immatérialisme est en soi plus satisfaisant sur le plan intellectuel, même s'il ne saurait être partagé par tout homme sensé. En effet, «quoique quelques fanatiques aient pris effectivement ce parti, jamais un homme qui fait usage de sa raison ne les imitera»[2]. La matière existe bel et bien et l'étendue, l'inertie et l'impénétrabilité en sont les caractéristiques principales, impénétrabilité que notre académicien fonde sur le principe lockien d'exclusion sortale (deux êtres de la même espèce ne peuvent être situés au même endroit au même moment). Seulement, Euler se veut conséquent. Partisan d'une théorie sensualiste de la connaissance, il se doit d'accorder que l'âme ne perçoit jamais les objets mais seulement les impressions de ceux-ci qui se manifestent dans le cerveau. Or, quelle différence entre ces impressions et celles que nous éprouvons pendant notre sommeil et qui ne renvoient à rien d'existant ? «On dit bien que ce n'est alors qu'une illusion ; mais qui nous garantit qu'en veillant nous ne soyons pas assujettis à la même illusion ?»[3]. Comment répondre aux idéalistes et aux spiritualistes, voire aux plus fous d'entre eux, à savoir les égoïstes ? Comment démontrer l'existence d'une liaison réelle entre nos sensations et les objets qu'elles représentent ? Seule l'expérience le peut, qui montre qu'à toutes nos idées répondent non seulement des sensations subjectives mais également des objets extérieurs. Et cela vaut pour toutes les espèces animales : «Un chien, en me voyant et aboyant, est certainement convaincu que j'existe ; car ma présence excite en lui l'idée de ma personne. Ce chien n'est donc

---

*Sciences et Belles-Lettres*, 1776, p. 360-370.

[1] Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, Saint-Pétersbourg, 1768-1772, 3 vol. ; rééd. Paris, Charpentier, 1843, p. 211.

[2] Euler, *Défense de la Révélation contre les objections des esprits-forts*, *Bibliothèque impartiale*, Leyde, juin-octobre 1755 ; rééd. Paris, Adrien Le Clerc, 1805, p. 29.

[3] Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, p. 245.

pas un idéaliste»[1]. Mais le chien qui aboie durant son sommeil a également une idée, et qui ne renvoie à rien d'existant dans ce cas. Sans doute, mais le chien n'aurait jamais pu avoir d'idées s'il n'en avait eu pendant la veille. Il semble donc exister une liaison nécessaire entre l'idée d'une chose et son existence indépendante des sensations que nous en prenons, et ce même si cette liaison nous paraît incompréhensible. Voilà l'idéalisme réfuté. Que dire aux égoïstes, qui ne nient pas seulement l'existence des corps extérieurs, mais également celle de leur corps propre ? Rien de plus, si ce n'est de reconnaître l'irréfutabilité théorique de leur position puisqu'ils refusent l'existence même de leurs adversaires. Reste la raillerie, qu'Euler ne se prive pas d'employer : «un homme qui s'imagine qu'il existe tout seul, et ne veut pas croire que j'existe, agirait contre son système s'il écoutait mes raisons qui, selon lui, seraient des raisons d'un rien»[2].

L'ironie se retrouve également chez Nicolas Béguelin, mais là n'est pas l'essentiel. En adéquation avec le scepticisme qui traverse l'Académie, il pense également que «la Métaphysique n'est pas susceptible d'une évidence mathématique»[3]. Parce qu'elle porte avant tout sur des faits contingents et non sur des relations logiques ou mathématiques, la métaphysique est, par essence, condamnée aux approximations. L'évidence y est donc susceptible de degrés, non de certitude absolue. Dans ce cas, il est difficile de disqualifier des thèses qui paraissent outrer le sens commun tant qu'elles n'enfreignent pas le sacro-saint principe de non contradiction. C'est pourquoi «les systèmes du Hazard, du Fatalisme, de l'Idéalisme, de l'Egoïsme même, quelques révoltans qu'ils paroissent à ceux qui ne les adoptent pas, sont à l'abri de toute réfutation démonstrative»[4]. Reste que, si toute réfutation démonstrative n'est pas possible, une critique d'un autre ordre est possible. Elle consiste à utiliser le principe de raison suffisante qui permet à la fois de remonter d'un effet connu à sa cause inconnue et de descendre d'une cause incontestée à l'effet qu'elle produit. Ce principe a donc deux conséquences immédiates en ce qu'il implique l'existence de Dieu à titre de

---

[1] *Ibid.*, p. 247.
[2] Cf. aussi p. 302 : «Quoiqu'ils aient dit qu'ils doutaient des choses hors d'eux, ils n'en ont pas douté en effet ; car pourquoi l'auraient-ils dit, s'ils n'avaient pas cru l'existence d'autres hommes, auxquels ils voudraient communiquer leur sentiment bizarre».
[3] Béguelin, *Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique* [1753], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*, 1755, t. XI, p. 422.
[4] *Ibid.*, p. 423.

raison suffisante de l'existence contingente du monde et l'existence des objets à titre de raison suffisante de nos perceptions. En effet, nos perceptions sont précisément telles qu'elles seraient si on supposait l'existence des corps perceptibles ; or, à l'inverse, si on ne supposait pas leur existence, il serait impossible d'assigner une raison suffisante aux perceptions censées les représenter. Autre critique, tirée de la mise en avant du sens commun. Pour Béguelin, si «les arguments des Idéalistes ne sont pas susceptibles d'une réfutation directe», on éprouve «cependant une répugnance invincible à les adopter»[1]. Leur irréfutabilité n'entraîne pas pour autant l'assentiment de l'esprit. Dans un de ses derniers textes - l'*Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques* - Béguelin revient sur cette question qui l'a obsédé tout au long de sa carrière académique. Il tente d'attribuer, en métaphysique, une place au sens commun quand, sur des points particuliers, deux théories sont également possibles. La question de l'existence des corps extérieurs est bien évidemment de celles-là. Face à l'impossibilité théorique d'assurer l'existence du monde extérieur, le sens commun se doit de trancher : «La Métaphysique la plus subtile, & qu'il seroit peut-être impossible de réfuter métaphysiquement, soutient que les corps n'existoient point réellement ; qu'il n'y a que leur représentation dans l'esprit qui soit quelque chose de réel ; en un mot, que les choses sensibles ne sont que dans les idées de l'être spirituel qui les apperçoit, & qu'elles cesseroient d'être, s'il n'y avoit aucun esprit qui se les représentât. Un célèbre Prélat a développé ce sentiment dans un ouvrage connu, & l'a appuyé sur une suite de raisonnemens si bien liée, qu'il seroit assez mal aisé d'en rompre la chaîne. Il a montré de plus que l'idéalisme, de la maniere qu'il l'établit, ne blesse ni la religion, ni la morale. Mais ne blesse-t-il pas le sens commun, & n'est-ce pas ici le cas d'imposer silence à Philonoüs, malgré la profondeur de sa dialectique, pour n'écouter que le bon sens ?»[2]. Bref, quand un métaphysicien parvient à des résultats qui choquent le bon sens, il est de son devoir de reconsidérer sa démarche, voire de l'abandonner. Pour autant, Béguelin ne demande pas à l'esprit philosophique de se faire le

[1] Béguelin, *Troisième Mémoire sur les principes métaphysiques. De l'usage légitime du principe de la raison suffisante* [1761], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, Berlin, Haude et Spener, 1763, p. 329.
[2] Béguelin, *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 1780, p. 386.

servant du sens commun et accorde un certain crédit au scepticisme qui prétend le remettre en question. Le scepticisme est nécessaire en métaphysique, du moins tant qu'il est raisonnable. Il peut d'ailleurs parfois être bon de le simuler pour remettre en question ses propres préjugés et questionner le dogmatisme d'adversaires potentiels. Mais dès que ce scepticisme prétend verser dans le doute absolu, il devient nécessaire que le sens commun y mette le holà. C'est ce qu'il faut faire à l'égard de l'immatérialisme de Berkeley, qui s'écarte trop de la voie commune. Ainsi, «toute proposition métaphysique qui ne peut sous aucun point de vue se concilier avec le sens commun, doit être à bon droit rejetée, quand même on n'en saurait autrement démontrer la fausseté»[1]. Mais cela n'a-t-il pas pour conséquence de borner la recherche métaphysique et de faire de la *doxa* le juge des découvertes philosophiques ? Une vérité qui contredit le sens commun n'en est pas moins vraie pour autant. Faire du sens commun le critère de l'évidence recèle des dangers que Béguelin ne méconnaît point, mais cela lui paraît, en ce qui a trait à l'égoïsme, être la seule porte de sortie encore envisageable. Quant à ceux qui refusent de cautionner cet artifice et concèdent à l'idéalisme une probabilité supérieure, il reste possible de leur démontrer l'erreur d'un tel choix en dénonçant les conclusions absurdes qu'il occasionne. En effet, que de temps perdu à réfuter idéalisme et égoïsme, alors même que leurs sectateurs se persuadent que nous n'existons pas, et qu'*a fortiori* nos critiques ne sauraient être[2]. Une fois encore, l'ironie est convoquée au tribunal de l'immatérialisme et Béguelin ne fait là que suivre les enseignements d'Euler.

Cette réfutation en final de l'immatérialisme par la raillerie est un trait d'esprit commun au siècle des Lumières[3], mais qui est particulièrement prononcé chez les académiciens. Le Guay de

---

[1] *Ibid.*, p. 396.

[2] Voir le *Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique*, p. 423.

[3] L'humour est une arme redoutable au siècle des Lumières, et l'immatérialisme en a bien souvent fait les frais. Cf. A. A. Luce, *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne* [1949], New York, Greenwood Press Publishers, 1968, p. 1-3 : «Of course a philosopher who denies the existence of matter lays himself open to misconstruction, but the general misconception of Berkeley's personality traces to an accident of letters rather than to his materialism (...). Here [dans le *British Plutarch*, vol. XII, 1762] almost certainly is the source of the general misconception of the man, the *fons et origino mali* (...). Berkeley is the absent-minded philosopher walking about the College square, and he runs his nose against a post, and a passing sophister exclaims, 'Never mind it, Doctor, there's no matter in it' (...). Unfortunatly, in the following years this caricature received publicity and an access of authority ; for the article was reproducedas a Memoir of Berkeley in the *Annual Register*, an influential publication, then edited by Edmund Burke, wich found its way into every gentleman's library. The *Register* makes a few minor additions and stylistic changes, and omits some of the more verbose sections, but in the main it takes over *verbatim* from the *British*

Prémontval s'était déjà servi d'un exemple quelque peu similaire à celui employé par Euler et Béguelin quelques années auparavant : «Rien ne me paraîtroit plus plaisant que le sistème d'un égoîste dédié à un mècenes [sic] dont il brigueroit la faveur ; si pourtant le livre en soi n'étoit déjà aussi plaisant qu'il pût l'être. *Prouver à d'autres que l'on est seul* ! Je crois que la dédicace commenceroit ainsi : 'Monseigneur !... De toutes les apparences dont j'éprouve les sensations, il n'en est point pour qui j'ai une vénération plus profonde, que pour votre Excellence'. Ensuite il se loueroit infiniment de cette sensation ; des obligations qu'il reconnoît lui avoir, de la généreuse protection qu'il en attend. Il vanteroit le mérite & les vertus qu'il y admire, & débiteroit toutes les impertinences qu'on débite à des réalités. Laissons ce fou...»[1].

L'ironie que l'on utilise contre le scepticisme dans sa forme la plus absolue n'indique pas seulement l'irréfutabilité du système adverse mais l'inutilité de toute critique argumentée. Comme l'avait bien vu Diderot, comme l'avaient vu également les philosophes chrétiens français du XVIIIe siècle, le pyrrhonisme est une position intenable parce qu'il ne peut se borner exclusivement à une suspension perpétuelle du jugement. En effet, il est logiquement impossible, pour un sceptique conséquent, de soutenir qu'il n'y a pas de certitude tout en tenant ferme à cette certitude elle-même. Ce point, que les penseurs de l'Antiquité avaient déjà soulevé, permet également d'expliquer pourquoi, pour une grande majorité d'auteurs du XVIIIe siècle, le scepticisme extrême est vu

---

*Plutarch*». Le jugement de Luce est quelque peu forcé car la parution dans le *British Plutarch* de cet article diffamatoire est déjà bien tardive. Elle vaut bien la célèbre réfutation du grand poète anglais Samuel Johnson qui prétendait réfuter l'immatérialisme par un coup de pied donné dans une pierre, comme le rappelle son biographe James Boswell : «After we came out of the church, we stood talking for some time together of Bishop Berkeley's ingenious sophistry to prove the non-existence of matter, and that every thing in the universe is merely ideal. I observed, that though we are satisfied his doctrine is not true, it is impossible to refute it. I never shall forget the alacrity with which Johnson answered, stricking his foot with mighty force against a large stone, till he rebounded from it, 'I refute it *thus*'», *Boswell's Life of Johnson*, ed. G. B. Hill, Oxford, 1935, vol. I, p. 471 (Boswell mentionne également Berkeley dans le vol. III, p. 165 et dans le vol. IV, p. 27). Sur cette prétendue réfutation, cf. H. F. Hallett, «Johnson's Refutation of Bishop Berkeley», *Mind*, 56, 222, 1947, p. 132-147 et D. L. Patey, «Johnson's Refutation of Berkeley : Kicking the Stone Again», *Journal of the History of Ideas*, 47, 1, 1986, p. 139-145. Voir également A. C. Fraser, *The Works of George Berkeley*, Oxford, Clarendon Press, 1901, vol. III, p. 403 : «When our English Samuel Johnson wanted to refute Berkeley, his refutation was to strike his foot against a stone. According to Voltaire, ten thousand cannon balls and ten thousand men were only ten thousand ideas for Berkeley. There is as much humour in the Irish myth of Berkeley's visit to Swift on a rainy day. By the Dean's order, he was left to stand before the unopened door, because, on his principles, it was assumed that he could as easily enter the house with the door shut as with the door open».

[1] Le Guay de Prémontval, *Le Diogène de D'Alembert, ou Diogène décent*, Berlin, Schneider, 1755, p. 154-155. L'idée se trouvait déjà chez Andrew Baxter, *op. cit.*, p. 249 : «he hath nothing but ideas, or dreams, when he speaks, writes, publishes books».

comme l'asile de l'ignorance[1], position théorique adoptée par de petits-maîtres qui souhaitent se faire un nom dans la République des lettres sans pour autant concéder l'absurdité de leur position. D'où le fait qu'un Le Guay de Prémontval se fasse fort de les amener à reconnaître les contradictions que leur thèse implique en leur extorquant «en un quart d'heure toutes les phrases les plus affirmatives»[2].

Pour en revenir plus spécifiquement à la critique de l'immatérialisme que proposent les premiers membres de l'Académie de Berlin, disons que trois points retiennent ici l'attention : la lecture faite de Berkeley est tronquée puisqu'il semble qu'on lui attribue un idéalisme absolu ; cet idéalisme, qui n'est que sophisme, est pourtant irréfutable ; seul le bon sens permet d'écarter le problème sans pour autant le résoudre. L'humour, on le voit, ne fait que mettre le problème à distance et ne permet pas de le résoudre. Les philosophes des Lumières en avaient sans doute conscience, tel Voltaire, pour qui «la plaisanterie n'est jamais bonne dans le genre sérieux, parce qu'elle ne porte jamais que sur un des côtés des objets, qui n'est pas celui que l'on considere ; elle roule presque toûjours sur des rapports faux & sur des équivoques ; de là vient que les plaisans de profession ont presque tous l'esprit faux, autant que superficiel»[1].

En général, les critiques et les tentatives de réfutation développées à Berlin dans les années 1750-1770 sont fort proches de celles que l'on exposait à Paris à la même époque. Il existe bien une assez grande similitude chez les penseurs des deux capitales, du moins en ce qui a trait à leur conception de l'immatérialisme. Cette similitude sera beaucoup moins affirmée dans les années qui bornent le siècle, notamment chez Mérian et Ancillon qui tenteront de prendre, si cela est encore possible, Berkeley au sérieux.

### *2) Les dernières années du siècle à Berlin*

Au tournant du siècle, les penseurs de l'Académie de Berlin sont, sans nul doute, ceux qui

---

[1] Cf. Le Guay de Prémontval, *Vues philosophiques, ou Protestations et déclarations sur les principaux Objets des Connoissances humaines*, Berlin, Joachim Pauli, 1761, seconde édition, t. I, p. 357 : «Le Pyrrhonisme n'est le plus souvent que l'Enveloppe de l'Ignorance ; mais il faut n'être guère habile pour en être la dupe, & ne pas percer un voile si mince».
[2] *Ibid.*, p. 356.

semblent le mieux informés en Europe des enjeux de l'immatérialisme. Les *Principes de la connaissance humaine* et *l'Essai pour une nouvelle théorie de la vision sont* évoqués avec beaucoup de bienveillance par Jean-Jacques Engel dans le mémoire qu'il présente en 1801 devant la classe de philosophie spéculative, mémoire qui traite de l'abstraction et de la généralité des idées[2] et qui s'en prend avec virulence aux acquis du criticisme kantien. Il faut d'ailleurs noter à ce propos qu'en règle générale l'Académie de Berlin ne fut guère tendre à l'égard de Kant à qui elle reprochait de délaisser les acquis de l'empirisme[3], et elle ne faisait là que suivre un mouvement de rejet très tôt né en France, qui voyait dans la philosophie transcendantale une nouvelle forme de scolastique fondée sur un jargon incompréhensible. Ce mouvement de rejet s'estompera peu à peu en France, suite à la publication en 1798 d'un article important par Charles de Villers[4], transformé trois ans plus tard en volume[5] très critique à l'encontre de la philosophie des Lumières, mais il restera vivace assez longtemps à Berlin. Il est néanmoins assuré que l'éclosion du criticisme a eu un effet positif dans la redécouverte de l'idéalisme absolu dont Kant faisait de Berkeley le représentant, mais ce n'est pas là le seul élément déterminant. La lecture de Hume a aussi toute son importance, et elle s'étend des années 1750 - Sulzer donne une introduction et des notes à la traduction allemande de la première *Enquête* en 1755, traduction que recense Formey dans sa *Nouvelle bibliothèque germanique* en 1756 et 1757, et Mérian traduit l'ouvrage en français trois ans plus tard avec une introduction et des notes de Formey - à la fin du siècle (le même Mérian écrit un mémoire portant sur le phénoménisme de David Hume en 1793).

La présence la plus notable de cette influence humienne peut être notée chez Johann Georg Sulzer dans les remarques qu'il a faites à propos des *Essais philosophiques* de Hume, remarques qui sont, au plan philosophique et selon Bartholmèss, l'équivalent des observations laissées par

---

[1] Cité par Needham, dans Spallanzani, *op. cit.*, p. 147.

[2] Engel, *Sur la Réalité des Idées générales ou abstraites* [1801], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1804, p. 129-145.

[3] Cf. Jean de Castillon, *Essai d'une théorie métaphysico-mathématique de l'expérience* [1790-1791], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1796, p. 364-390. Castillon reproche à Kant de s'éloigner des enseignements de l'expérience en prônant l'existence de jugements *a priori*. Castillon est également l'auteur d'excellentes réflexions sur le scepticisme en général parues dans un mémoire consacré à Socrate en 1779.

[4] Charles de Villers, «Notice littéraire sur Mr. Kant», *Le Spectateur du Nord*, 5, 1798, p. 335-368.

[5] Charles de Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, 1801.

Leibniz sur l'*Essai* de Locke[1]. Mais cette comparaison est quelque peu outrée car Sulzer n'a pas réellement saisi l'esprit de celui qu'il critique. Pourtant, dans l'introduction qu'il fournit de la traduction allemande de la première *Enquête*, Sulzer se montre déterminé à prendre Hume au sérieux, et ce bien des années avant que Kant ne se décide à faire de même. Mais il ne parvient pas à voir toute l'importance de la critique humienne de la causalité et pense qu'elle peut être simplement réfutée en comprenant que «là où il y a une cause, il y a un effet, et là où il y a un effet, il y a une cause»[2]. Pour Sulzer, accepter, comme le fait Hume, que la causalité n'est qu'une croyance (c'est-à-dire une idée vive, unie ou associée à une impression présente), reviendrait à remettre en question la nécessité des lois naturelles, tant physiques que morales, et à détruire la théologie rationnelle qui se sert de l'idée de cause nécessaire pour prouver l'existence de Dieu. Or, comme la morale semble refléter un ordre universel, Sulzer préfère ne pas prendre au sérieux les critiques épistémologiques de Hume. Si le scepticisme lui paraît possible en ce qui concerne la théorie de la connaissance, il n'en va plus de même en ce qui a trait à la morale dont les vérités peuvent être connues avec certitude, thèse que Malebranche défendait déjà dans son *Traité de morale* mais en accordant une certitude identique à l'épistémologie et à la morale. En effet, accepter la relativité des vérités morales reviendrait à créer une confusion sociale et politique telle qu'il ne nous serait plus possible de vivre. Avec Formey et Haller, Sulzer préfère restreindre le scepticisme au plan moral en montrant que la certitude, dans ce domaine, est vitale. Cette position est en général celle des penseurs des Lumières qui se satisfont aisément du doute au plan épistémologique, mais non du doute au plan politique et social.

Avec Hume, c'est toute la pensée empirique anglaise qui a pris d'assaut l'Académie. Locke, bien sûr, occupe une place de choix, mais Berkeley n'est pas pour autant délaissé. Car ce qui intéresse particulièrement les académiciens, c'est la question de la certitude et, à travers elle, celle de la possibilité de faire correspondre entre elles idées de l'entendement et choses du monde. Une trace

---

[1] Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 83.

[2] Cité par Christian Friedrich von Blanckenburg, *Johann George Sulzers vermischte Schriften*, Leipzig, Zweyter Theil, 1781, p. 68 : «wo eine Ursache ist, da ist eine Wirkung, und wo eine Wirkung ist, da ist eine Ursache» (traduction nôtre). Cf. aussi Popkin, «The Early Critics of Hume», dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 208-212.

de ce questionnement est visible chez Jean-Christophe Schwab[1], membre externe de l'Académie, et chez Christian-Amédée Selle[2], considéré à l'époque en Prusse comme un des disciples les plus savants de Locke et de la philosophie anglaise.

Le mémoire présenté à l'Académie à la fin des années 1780 par Schwab est particulièrement intéressant. Il tente de faire le point sur l'épineuse question de la correspondance des idées présentes dans l'entendement avec les objets du monde extérieur dont elles sont censées être la représentation. Partisan d'une ressemblance réelle entre idées et objets, Schwab est en faveur d'une conception de la vérité envisagée comme correspondance entre pensées et objets. Dès les premières lignes de son texte, il se montre conscient des problèmes qu'une telle conception implique et fin connaisseur des solutions apportées par les philosophes du passé. Parmi ces solutions, celle de l'idéalisme lui semble la plus logique : «En niant la réalité objective des choses corporelles, ils n'ont pas besoin d'expliquer ce que c'est que la conformité de nos idées avec les objets : elle ne sauroit être que la certaine conformité de certaines idées avec d'autres»[3]. Parce qu'il existe une unicité de substance entre perçu et percevant, le problème de la dualité épistémologique s'évanouit. La réponse matérialiste, du même acabit puisqu'elle ne fait intervenir qu'une seule substance, paraît elle aussi préférable. Pourtant, Schwab va refuser l'une et l'autre, délaissant ainsi Berkeley et Épicure. Proche de Leibniz, Schwab aurait pu faire sienne l'expression empiriste que l'auteur de la *Monadologie* avait retouchée : «rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens, *si ce n'est l'entendement lui-même*». Les objets ne sont que les effets d'idées dont l'âme porte en elle-même le germe ; l'âme n'étant d'ailleurs qu'une force tendant à agir, et dont l'action est mise en branle par la perception d'objets extérieurs. «D'après cette manière de concevoir la naissance de nos idées, c'est l'ame qui y a la principale part, sans même en excepter les sensations extérieures, & il ne reste à l'objet qu'un très-petit rôle à jouer. Nous voilà donc bien loin des simulacres d'*Épicure*, & sur les

[1] Schwab, *Sur la correspondance de nos idées avec les objets*» [1788-1789], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1793, p. 417-435.
[2] Selle, *De la Réalité et de l'Idéalité des objets de nos connoissances* [1786-1787], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1792, p. 577-612. Il s'agit sans doute, au sein de l'Académie, d'une des critiques les plus fortes du criticisme kantien.
[3] Schwab, *op. cit.*, p. 417.

confins de l'Idéalisme»[1]. Loin de la théorie matérialiste de la connaissance sans doute, mais de l'idéalisme ? Faire des objets la cause de la perception, soit, mais de quels objets parle-t-on ? De ceux qui se manifestent à travers le biais de notre faculté perceptive, et donc qui sont réductibles à leurs seules qualités secondes. L'intérieur des choses reste caché et, dans ce cas, la question de la correspondance entre idées et objets se pose à nouveau. Pour éviter ce dilemme, seule une représentation triangulaire du processus de la connaissance peut être invoquée. Schwab semble glisser peu à peu vers une certaine forme d'idéalisme et hésiter entre la théorie cartésienne des idées innées et la conception malebranchiste de la vision en Dieu[2]. Seule la postulation d'un entendement divin permet d'expliquer la conformité entre idées et objets car les objets n'étant que des idées réalisées de l'Esprit Créateur suite à la création, et nos représentations étant conformes à ces idées, il faut alors en conclure que nos représentations sont conformes aux objets. Seul l'idéalisme peut sauver la notion de correspondance entre monde idéal et monde réel. Schwab, qui s'y opposait nommément, doit-il alors se déclarer en faveur de l'idéalisme ? Sans doute, mais d'un idéalisme qui se veut à l'opposé du solipsisme et de l'égoïsme : «Mais n'est-ce pas l'Idéalisme tout pur, & les objets ne sont-ils pas changés en idées ? - Je réponds que l'Idéalisme consiste proprement à nier qu'il existe quelque chose hors de nous qui réponde à ce que nous appelons *corps* ; & c'est ce que nous ne faisons pas. L'Idéaliste ne sort pas de lui-même, si ce n'est pour admettre un Esprit Infini, & d'autres intelligences, semblables à lui ; mais pour les *corps*, non-seulement il ne les regarde que comme des phénomènes, mais il n'accorde même pas à ces phénomènes d'autre fondement que son esprit & sa force représentative. Selon nous, au contraire, il y a quelque réalité qui répond à ce qui nous paroît *corps* : cette réalité est hors de nous ; & elle dérive de la source de toute réalité, qui est l'Esprit Universel»[3]. Mais comment percevoir l'essence des choses dont nous ne captons que les phénomènes ? Il faut rappeler un point développé précédemment. L'âme est puissance de compréhension, elle n'est pas pure réceptivité. Les objets étant les idées rendues réelles par la

[1] *Ibid.*, p. 424.
[2] Voir notamment le long passage, p. 431, où Schwab dit tout le bien qu'il pense de Malebranche. Il est beaucoup plus critique à l'égard de Kant, qu'il accuse d'inconséquence puisque ce dernier ne semble pas pouvoir, selon lui, rendre compte de la notion de vérité-correspondance qui unit objets et idées.
[3] *Ibid.*, p. 430.

volonté divine, la perception que nous en prenons renferme confusément, mais implicitement, ces idées que notre entendement peut parvenir, par abstraction, à démêler. L'essence des choses est donc compréhensible. «Quoique notre esprit, dès son origine, & par la liaison avec l'Esprit Universel, renferme virtuellement les idées qui sont l'essence des choses, il ne s'en *apperçoit* pas avant que la sensation s'y joigne ; mais la sensation ayant une fois réveillé sa conscience, & mis en jeu son activité, il peut, par l'attention qu'il y donne, *distinguer* ce qui se trouve en lui ; & ces idées distinctes & abstraites sont l'essence des choses. Peut-être ne se tromperoit-on pas à dire que la sensation n'est autre chose qu'une *coalition* des idées réelles de l'Esprit Créateur avec les traits ou caractères originairement empreints dans notre esprit ; que cette coalition donne du *relief* à ces caractères, & que ce n'est qu'alors que l'Entendement peut les découvrir & les lire»[1]. On peut dès lors conclure en disant que si les idées, du moins celles qui sont abstraites et générales, renvoient bien à l'essence des choses alors la thèse de la vérité-correspondance est bel et bien démontrée. Ainsi, le scepticisme est battu en brèche et il ne peut plus s'autoriser de l'énigme que constitue la relation de similitude entre idées et objets, entre âme et matière, pour plaider en faveur d'une suspension du jugement.

La solution de Schwab a, sans conteste, une certaine élégance métaphysique qui rappelle dans ses grandes lignes celle de Malebranche. Cela étant, elle postule beaucoup (existence de Dieu, création d'idées réelles similaires aux idées qu'un entendement fini peut concevoir, dualisme ontologique, etc.), et ne disqualifie pas réellement deux positions qu'elle parlait de combattre, à savoir le spinozisme - Schwab en est conscient[2] - et l'immatérialisme, du moins celui de Berkeley qui maintient les objets dans l'existence tout en gommant leur substrat matériel. De plus, elle n'est pas aussi conséquente que celle de l'auteur de la *Recherche de la vérité* qui montrait que l'existence des corps extérieurs, sans la foi, restait démonstrativement indécidable.

Le mémoire de Selle, présenté à l'Académie peu de temps auparavant, sait bien que cette

---

[1] *Ibid.*, p. 432.

[2] Voir la tentative de réfutation qu'il donne de Spinoza, qui le rapproche dangereusement de l'écueil immatérialiste qu'il souhaitait pourtant éviter. Cf. p. 430 : «Nous ne disons pas avec *Spinoza*, que la Pensée & l'Étendue soient des attributs ou des modifications de la Substance Unique. Selon nous, *l'Étendue n'est qu'un phénomène, qui, tel qu'il est, n'a point de réalité hors de nous*» (c'est nous qui soulignons).

question «n'a pas été résolue à la satisfaction générale»[1] et qu'elle manifeste un divorce irrémédiable entre le sens commun et les philosophes. La première chose à déterminer, c'est l'existence des objets extérieurs. Cette existence est nécessaire si l'on veut distinguer le possible du réel, la raison de l'imagination, la veille du songe : «Si les choses réelles n'existoient, comme les choses possibles, que dans notre représentation, on ne pourroit donner aucune raison de la différence qui se trouve entre le possible & le réel, entre les objets de l'expérience & ceux de l'imagination»[2]. Même si l'essence des choses nous est inconnaissable[3], nous n'en sommes pas moins assurés de leur existence, et d'une existence indépendante de nos représentations perceptives. Sinon, l'idéalisme serait vrai, mais, étant incapable de distinguer idées réelles et imaginaires, veille et songe, on doit s'en séparer. À partir de là, le problème qui occupait Schwab se pose à nouveau. Car, si idées et objets existent réellement, comment les premières sont-elles les représentations correspondantes des seconds alors qu'elles n'en sont qu'une manifestation médiate, induite à partir du truchement des sens ? Selle sait bien que le scepticisme et l'idéalisme sont les fruits de l'incertitude née de l'impossibilité de donner une réponse satisfaisante à ce problème. Empirisme et idéalisme, seuls, sont incapables d'y parvenir et l'histoire de la philosophie moderne est sans doute le témoignage le plus éclatant de leur échec. Reste peut-être, et c'est le choix de Selle, la voie du juste milieu. Bien sûr, on pourrait aisément se contenter de dire que la perception ne va pas au-delà des phénomènes et l'homme serait, sur ce point, l'égal des autres animaux pour qui l'essence des choses est également cachée. «Mais l'homme est encore raisonnable, & il ne jouit des objets de la raison qu'en tant qu'il peut vérifier leur réalité objective, parce que la seule réalité subjective d'une représentation n'assure aux objets qu'une idéalité»[4]. Bref, l'homme a besoin d'une réconciliation entre son monde spirituel qui perçoit le général et le nécessaire et le monde réel qui en est le lieu, même si cette généralité et cette nécessité des choses ne se manifestent, pour le sujet percevant, qu'à

---

[1] Selle, *De la Réalité et de l'Idéalité des objets de nos connoissances* [1786-1787], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1792, p. 577.
[2] *Ibid.*, p. 578.
[3] *Ibid.*, p. 578 : «Il est palpable que nous ne pouvons savoir ce que sont des choses en elles-mêmes, ce qu'elles seroient sans passer par le milieu de nos facultés représentatives. Il résulte de là que nous ne connoissons des choses réelles que ce qu'elles deviennent pour nous au moyen de nos facultés».
[4] *Ibid.*, p. 594.

travers la particularité et la contingence des phénomènes. Selle va plus loin et affirme que tout phénomène pointe irrémédiablement vers un noumène, qu'il ne saurait y avoir d'apparaître sans être, et que ce fait est la seule réponse valable que l'on puisse adresser au pyrrhonisme : «Il est incontestable que les objets des intuitions ont une existence réellement transcendante. Au-delà du principe de cette vérité, il n'y a qu'erreur & illusion, & la philosophie qui cherche d'autres principes se perd dans les chimeres de l'Idéalisme ou dans les ténebres du scepticisme»[1].

Résumons. L'existence des noumènes est assurée dans l'expérience car, sans cette existence, pas de phénomènes puisque les noumènes en sont la condition nécessaire ; par contre leur essence ne nous est pas donnée par l'expérience. Seule l'intuition permet de faire correspondre idées et objets mais à travers la médiation de l'expérience (fait contingent). «C'est ainsi que l'intuition d'un phénomène réalise en même tems son existence transcendante, parce qu'il faut qu'un phénomene réel soit un être transcendant représenté par le moyen des sens. Et c'est en général ainsi que nous jugeons *a priori* de l'existence réelle des objets qui répondent aux parties constitutives d'une intuition dont nous les avons tirés & séparés»[2]. La raison a donc un rôle à jouer dans le processus épistémologique, grâce à l'intuition intellectuelle. Si tout provient de l'expérience, le statut d'un objet, en ce qui concerne sa représentation idéale, ne se limite pas uniquement à ce que l'expérience en donne. Avoir l'intuition d'un objet, c'est être capable de dépasser les conditions naturelles de l'expérience que l'on en fait. C'est ainsi qu'en mathématique la raison, par le truchement de l'expérience, nous fait parvenir à des connaissances objectives qui n'étaient pas données dans l'expérience pure ; c'est ainsi qu'en philosophie, la raison «nous enseigne des vérités réellement objectives que l'expérience seule ne pouvoit jamais nous procurer»[3]. Admettons. Il n'en reste pas moins que l'épistémologie de Selle est fondée sur un paralogisme évident. Si l'essence des choses est réellement inconnaissable, comme il le proclame à maintes reprises, comment être persuadé que ce que l'intuition découvre par la médiation de l'expérience est à coup sûr ce qui fait l'essence de l'objet donné de manière contingente dans l'expérience. Nul moyen de le savoir, à

[1] *Ibid.*, p. 607.
[2] *Ibid.*, p. 605.
[3] *Ibid.*, p. 606.

moins de postuler à l'avance ce que l'on recherche et de dire alors qu'espace et impénétrabilité forment la substance des corps.

La lecture de Kant, qui a eu pour effet certain de forcer les membres de l'Académie à lire les penseurs empiristes anglais (Locke, Berkeley, Hume), n'explique pas à elle seule l'attrait de ce trio philosophique. En effet, cette invasion de la pensée anglaise à Berlin est incompréhensible si on passe sous silence le rôle déterminant joué par deux Académiciens, Jean-Bernard Mérian et Louis-Frédéric Ancillon.

*3) Mérian*

Jean-Bernard Mérian, «un des meilleurs philosophes du XVIIIe siècle» aux dires de Bartholmèss[1], mérite une place à part. Concerné dès ses premiers textes par la question du scepticisme, il est sans doute l'un des plus fins connaisseurs de la pensée anglaise du siècle des Lumières. Berkeley ne pourra donc qu'être présent dans son œuvre ; reste à voir sous quelle forme - égoïsme, idéalisme, immatérialisme - il apparaîtra.

Le rapport que Mérian entretient avec le scepticisme s'exprime dès 1749 dans un mémoire où il tente de déterminer s'il est possible ou non d'avoir une connaissance certaine de notre existence propre[2]. Le *cogito ergo sum* cartésien est-il suffisant à nous donner une certitude de ce genre ? Si l'on réduit le «Je pense, donc je suis» à une affirmation syllogistique, il ne saurait en être question. En effet, un syllogisme qui s'énoncerait ainsi : «Tout ce qui pense existe ; je pense ; donc j'existe», ne saurait être valide. La raison en est que la mineure renferme la conclusion et que le pronom «Je», sans lequel elle ne peut être conçue, présuppose ce qui est en question, à savoir l'existence du sujet. De plus, la mineure est elle-même un résultat de la réflexion car, pour affirmer «Je pense», il faut l'avoir pensé ; dès lors, on ne peut faire de cette affirmation une intuition primitive. Enfin, la majeure («tout ce qui pense existe») se fonde uniquement sur le principe de contradiction qui tire sa force et son évidence de la certitude de notre existence et qui ne saurait donc

[1] Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 32.
[2] Sur Mérian, voir Udo Thiel, «Between Wolff and Kant : Mérian's Theory of Apperception», *Journal of the History of Philosophy*, 34, 1996, p. 213-232.

en être le support. Il s'ensuit donc que cet enthymème est une véritable pétition de principe.

Mais, plus grave, cet argument ne remplit pas même adéquatement sa fonction, qui est de mettre à bas le scepticisme. Contrairement à la majorité de ses contemporains, Mérian connaît bien les thèses des sceptiques qu'il a fréquentées au travers de sa lecture de Sextus Empiricus, de Diogène Laërce et de Cicéron, et sait que le dogmatisme ne pèse pas lourd face à leur doute corrosif : «vous n'aurez prise sur le Sceptique par aucun endroit ; il est le rebours de l'Antée de la Fable : fils de l'air, il faudroit l'écraser sur terre, où il ne se hazarde point. La dispute ne pourra donc se terminer, qu'à votre confusion : vous serez obligés de la rompre en rempaquetant le syllogisme & en avouant, que vous avez eu tort de la commencer. Une huée générale de l'école de Pyrrhon vous sonnera la retraite»[1].

Dira-t-on alors que le doute à propos de sa propre existence est une opinion philosophique inconcevable ? Non, sans doute, puisque tout raisonnement a droit à être formulé. De plus, l'histoire de la philosophie nous apprend, comme le rappelle Mérian, que Gorgias et Métrodore de Chios ont soutenu une telle position. Cette forme de doute est donc bien réelle puisqu'elle a déjà été soutenue par le passé, et que certains l'ont reprise aujourd'hui. Faire du *cogito ergo sum* un raisonnement à caractère universel ne peut avoir pour conséquence que l'incertitude universelle puisque tous ne s'entendent pas sur la validité d'un tel syllogisme. Reste une autre voie, celle de l'immédiateté intuitive. L'aperception de soi consiste dans l'intuition que chacun fait de sa propre existence. Refuser de croire possible une telle aperception intuitive, c'est se condamner au scepticisme absolu, c'est également contaminer toutes les autres connaissances postérieures. En effet, en contestant l'existence de vérités intuitives, et donc immédiates, «on s'abandonne à l'incertitude universelle. Toutes les connoissances, que nous pourrons acquérir dans un tel état, seront infectées de ce doute originel ; & l'esprit humain ressemblera à un vaisseau démâté, & privé du gouvernail, qui vogue, à la merci des Ouragans, sur un Océan sans rivage»[2]. L'existence du *cogito*, aperçue immédiatement par intuition et non médiatement par un raisonnement syllogistique, est la première des certitudes. Mais

[1] Mérian, *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*, *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 1749, p. 425.
[2] *Ibid.*, p. 431.

là se borne notre connaissance, la structure intime du moi et celle de ses opérations nous restant encore inconnues[1]. Mérian conclut son mémoire sur cette seule certitude, celle du sentiment intime, sans dire pour autant si nous ne sommes pas réduits, au niveau de l'évidence, au solipsisme.

Dans les mémoires suivants qui courent sur une dizaine d'années (1751-1767), Mérian va tenter de briser le solipsisme dans lequel son mémoire précédent l'avait enfermé. Il s'agit d'abord de montrer que l'entendement peut aller au-delà de l'évidence du sentiment intime et qu'il possède des idées vraies. Mais le problème de leur corrélation avec les objets extérieurs n'en reste pas moins entier : «ce seroit une grande inconséquence, que de vouloir conclure de l'idée à une existence réelle hors de l'entendement»[2]. Mérian, par prudence, préfère donc s'en tenir à l'analyse de l'entendement sans chercher à établir de lien direct de représentativité entre idées et objets. Pourtant, la question de la ressemblance existant entre monde idéal et monde réel ne cesse de l'obséder. Comment interpréter une telle ressemblance ? Elle ne saurait être réelle puisque l'idée est d'étoffe mentale et qu'elle diffère, par nature, de l'objet. Néanmoins, elle doit avoir un rapport nécessaire à lui, sinon le langage ne permettrait pas une désignation identique pour les individus qui l'emploient. Reste alors à différencier habilement la représentation par ressemblance (naturelle) de la représentation par signe (conventionnelle). Dans le premier cas, un portrait représente son original ; dans le second, un mot représente une pensée. On se doute que, pour Mérian, la relation idée-objet participera du second type de représentation puisqu'il est «inconcevable qu'une idée puisse ressembler à autre chose qu'une idée»[3]. Dès lors, une telle relation est réductible à un rapport entre un signifiant (l'objet extérieur) et un signifié (l'idée qui y correspond). L'idée est signe de l'objet, elle ne lui ressemble pas ; du moins il en va ainsi pour nous car il est fort probable, et on retrouve là le christianisme raisonnable partagé par les membres de l'Académie, que le rapport qui unit idées et objets soit à la fois une relation de signification et une relation de ressemblance étant donné que le

---

[1] Voir ce que dit Mérian à ce sujet dans son *Parallèle de deux principes de psychologie* : «Un sceptique en conclurait que nous ne savons guère ce qu'est l'ame, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, c'est d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d'une science plus respectable : *que nous ne connoissons qu'en partie*» (cité par Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 48).

[2] Mérian, *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'ame* [1749], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1751, p. 442.

[3] Mérian, *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* [1751], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et*

Dieu créateur a posé dans l'être les objets à partir des idées présentes dans son entendement infini. Mais pour l'entendement fini qui est le nôtre, l'idée ne saurait ressembler à l'objet puisque ce qui la fait exister ce sont nos perceptions sensibles qui n'atteignent qu'un monde phénoménal. En effet, «si tant est qu'il y ait des objets extérieurs, nous ne les appercevons point, & ceux que nous appercevons, ne leur ressemblent en aucune façon»[1]. Et d'ailleurs, l'existence de ces objets est philosophiquement improuvable, comme le langage le confirme : «Nous les appelons sujets, substances, supports, ce qui dit en bon françois, que nous ne les connoissons pas»[2].

La rupture avec le solipsisme est consommée: il existe des idées, signes des perceptions qui nous affectent sans que nous le souhaitions. Pour autant, l'existence d'un monde substantiel n'est pas prouvée et nous en sommes réduits au phénoménisme et au subjectivisme : «Nous nous figurons ces objets [les objets séparés] comme des substances durables & permanentes, & n'ayant pas réfléchi que nous ne sentons, ni ne pouvons sentir qu'en nous-mêmes, nous nous accoûtumons à prendre des perceptions qui se ressemblent pour un même sujet»[3]. Bref, nous sommes naturellement enclins à conclure trop vite à l'objectivité des choses et la vue et le toucher sont ici les deux sens responsables de cette erreur. En effet, toucher et vue ont tendance à identifier leurs perceptions respectives et à faire en sorte d'attribuer une substance aux choses qu'ils perçoivent et qu'ils pensent indépendantes de la subjectivité perceptive. Au contraire, deux sons similaires ou deux odeurs similaires n'apparaissent pas comme identiques quand ils sont perçus à intervalles de temps différents[4]. Mais l'on se doit de reconnaître que vue et toucher n'ont pas de supériorité autre qu'imaginaire sur les trois autres sens, et que les objets qu'ils découvrent n'ont pas plus de réalité que ceux du goût, de l'ouïe et de l'odorat. Face à cette question de la réduction des qualités

---

*Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1753, p. 33.

[1] *Ibid.*, p. 41.

[2] *Ibid.*, p. 47.

[3] Mérian, *Sur l'identité numérique* [1755], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1757, p. 461-462.

[4] *Ibid.*, p. 462 : «il me semble qu'on persuaderoit plutôt à un homme, qu'en approchant deux fois une fleur de l'organe de l'odorat il sent deux odeurs, qu'on ne lui feroit croire qu'en fermant & en rouvrant les yeux, il eut vû deux fleurs numériquement distinctes : personne ne doute qu'il n'ait entendu deux ou trois sons, lorsqu'il a pû les compter : mais on ne conviendra pas également qu'on ait vû plus d'un clocher, lorsqu'on y aura tourné les yeux à diverses reprises. C'est que le commun des hommes regarde les sons & les odeurs comme des émanations des corps sonores & odoriférans ; au lieu qu'il prend les figures & les couleurs pour quelque chose d'inhérent dans les corps,

premières aux qualités secondes, le phénoménisme paraît alors la seule conception philosophique justifiée, et Berkeley une rencontre inévitable : «C'est en partant des principes mêmes de Locke que l'Évêque de Cloyne, ce hardi destructeur des corps & de la matière, déploya cette force de raisonnement qui étonne ceux-même qu'elle ne persuade pas»[1].

Cette rencontre se fait au cours du long travail d'explicitation du problème de Molyneux entrepris par Mérian dès 1770 et qui se poursuivra, à travers la rédaction de huit mémoires, jusqu'en 1780[2]. Là, Mérian se persuade de la justesse des arguments berkeleyens en ce qui a trait à l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles. Cela explique la réponse négative qu'il apporte au problème que Molyneux avait adressé à Locke au siècle précédent, problème qui se posait dans les termes suivants : supposons qu'un aveugle-né sachant reconnaître par le tact un cube d'un globe recouvre la vue ; peut-on penser qu'il sera alors capable, par la vue seule, de les distinguer l'un de l'autre ? Molyneux et Locke avaient répondu négativement ; Boullier, Leibniz, Jurin, Diderot et le Condillac de l'*Essai* y avaient apporté une réponse positive en postulant une homogénéité réelle du sensible. Or, l'abaissement de la cataracte tentée par Cheselden en 1728 sur un aveugle-né, qui conclut à une hétérogénéité radicale entre idées tactiles et idées visuelles, donne raison aux partisans de la solution négative, et au plus célèbre d'entre eux, «le Docteur Berkeley, mort Évêque de Cloyne en Irlande, esprit subtil, métaphysicien profond s'il en fut jamais», dont la théorie développée dans l'*Essai* de 1709 «a joui d'un avantage rare, & dont peu d'écrits philosophiques peuvent se glorifier, qui est d'avoir été, au bout de vingt ans, confirmée par l'Expérience»[3].

Mérian voit bien que la réponse négative apportée par Berkeley est plus profonde que celle de Molyneux et de Locke. S'il partage la thèse de l'hétérogénéité des sensations, Mérian accepte également la conclusion que Berkeley en avait tirée et qui rendait impossible, contre Locke, l'existence d'idées abstraites, tout en reprenant également sa conception nominaliste du langage. Il

---

pour quelque chose qui fait partie de leur être, indépendamment de la perception que nous en avons».

[1] Mérian, *Discours sur la métaphysique* [1765], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1767, p. 464.

[2] Francine Markovitz a fait paraître une édition moderne des mémoires de Mérian dans *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984. Sur les débats entraînés par ce cas, voir Marjolein Degenaar, *Molyneux's Problem : Three Centuries of Discussion on the Perception of Forms*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

[3] Mérian, *Troisième Mémoire sur le problème de Molyneux*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des*

va même jusqu'à lui emprunter sa doctrine de la réduction des qualités premières aux qualités secondes et à partager sa conception de la nature interprétée en termes de langage divin. Et pourtant, il ne franchit pas le pas de l'immatérialisme, qu'il qualifie d'*idéalisme*, et en reste à la distinction courante établie entre phénoménisme et essentialisme. Les sensations sont sensations de phénomènes, et ceux-ci renvoient malgré tout à une substance inconnaissable mais néanmoins réelle car agissante. Pour autant, les choses n'existent qu'en tant que nous les percevons, ainsi en va-t-il pour cette étoile, qui, bien qu'ayant cessé d'être, est encore existante parce que nous la percevons. Mérian a l'intelligence de remarquer qu'en ce qui a trait à la question de la perception, idéalisme et matérialisme sont au rouet, ce que Diderot avait bien vu également. En effet, «de quelque étoffe que soit faite notre ame, ou le principe qui sent & pense, cette ame, ce principe ne va point chercher les objets au dehors, ni se coller contre eux pour les appercevoir. Il en attend les impressions, & les reçoit en lui-même. Immatériel ou non, c'est au dedans de notre être que la Nature nous étale toutes les scènes du monde sensible»[1].

Pourquoi, dès lors, ne pas trancher en faveur de l'immatérialisme ? Pourquoi lui préférer un phénoménisme inconséquent qui postule l'existence d'une substance matérielle dont nulle connaissance n'est possible ? C'est avec une grande lucidité que Mérian, dans un de ses derniers textes philosophiques, s'aperçoit que le refus d'un substrat matériel ne peut que conduire au refus de tout substrat. Ainsi montre-t-il clairement, dans son mémoire *Sur le phénoménisme de David Hume*, que la distinction posée par les philosophes modernes, et notamment par Locke, ne pouvait qu'entraîner l'immatérialisme berkeleyen, d'où dérive à son tour l'égoïsme, qui ne pouvait pour sa part que se conclure par un phénoménisme radical, celui de Hume, qui récuse l'existence de toute substance et ne conçoit d'existant que ce qui appartient à l'ordre phénoménal. Dès lors, «nous ne connoissons donc absolument rien dont nous puissions garantir la permanence, encore moins la substantialité. Sujet & substance, pris dans ce sens, sont des termes vides de sens, de purs êtres de raison, c'est-à-dire des phénomènes, ou des suites ou des amas de phénomènes, qu'il nous a plu de

---

*Sciences et Belles-Lettres*, 1772, p. 414.

[1] Mérian, *Sixième Mémoire sur le problème de Molyneux*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, 1777, p. 364.

nommer abusivement de ces beaux noms»[1].

S'il s'est vu contraint d'accorder à Berkeley l'hypothèse de la non-existence d'une substance matérielle, Mérian se refuse désormais à suivre Hume dans son déni de l'existence d'une substance spirituelle et peut-être regrette-t-il d'avoir fait découvrir sa pensée à l'Europe entière dès 1758 lorsqu'il traduisit, sous la pression conjointe de Maupertuis et de Formey, l'*Enquête* de Hume[2]. Les premiers travaux de Mérian, qui datent de la même époque, et notamment son mémoire consacré à l'analyse du moi, permettent de comprendre pourquoi les arguments humiens ne pouvaient lui convenir. Son mémoire consacré au phénoménisme de Hume reprend cette conception de la nécessité d'une substance spirituelle en y ajoutant une argumentation fondée sur le langage. S'il n'existe pas de substance individuelle, de moi, de quel droit le sceptique se permet-il d'utiliser consciemment les pronoms personnels alors qu'il se refuse à se penser en tant que personne ? C'est que la grammaire l'oblige à argumenter ainsi. Mais la raison d'un tel phénomène n'est pas contingente, elle est nécessaire : «Vous ne pouvez vous détacher de ces formes de penser, de parler, d'agir. Cela est plus fort que vous, & indique bien que ces formes sont, pour ainsi dire, enracinées dans un principe quelconque qui vous constitue, & que vous croyez être abusivement appelé votre esprit, votre ame, votre intelligence»[1]. Là encore, le fondement de la réfutation tentée par Mérian reste le sens commun. La langue commune, l'usage populaire du langage, prêche en faveur de l'existence de substances individuelles, et toute langue ne fait que refléter un tel état, ce qui laisse à penser que la voix universelle de la nature ne peut fonctionner sans substantialiser certains éléments de la langue. Le sceptique n'a alors que la possibilité de confectionner une langue philosophique délivrée de tout usage essentialiste, respectueuse de sa position pro-phénoméniste. Est-ce possible ? Mérian est convaincu du contraire puisque les sceptiques utilisent la langue vernaculaire ; la non-existence d'une telle langue l'incite à penser que le combat est désormais gagné : «D'où vient que

[1] Mérian, *Sur le phénoménisme de David Hume* [1793], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1792 et 1793*, Berlin, George Decker, 1798, p. 417-437.

[2] C'est également l'opinion de Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 58-59 : «Plus de quarante ans après avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sérieusement à les combattre. À voir l'énergie avec laquelle il les attaque, on dirait que le vieillard désire réparer un tort de jeunesse, et qu'il souffre du remords d'avoir aussi contribué à la réputation du philosophe écossais».

dans vos ouvrages mêmes qui tendent à faire main basse sur ces fausses opinions, vous êtes forcés d'employer vous-mêmes ce langage vicieux qui les reproduit sans cesse, & que vous retombez à chaque instant dans ce même abus que vous voulez extirper ? Si vous n'y pouvez réussir, vous avouez par là que ce n'est pas un abus, que vous avez fait de vains efforts pour lutter contre la nature des choses, & tourmenté inutilement votre esprit pour le mettre en contradiction avec lui-même»[2]. Bref, ou le sceptique accepte d'utiliser le langage commun - et donc reconnaît l'existence de substances spirituelles -, ou il crée sa propre langue phénoméniste - ce qu'il n'a justement toujours pas fait. Mérian rejoint là une intuition développée dès son premier mémoire : «Je regarde le Scepticisme absolu comme un mal incurable ; & le Sceptique comme un homme, qui me parle une langue inconnuë, & avec lequel par conséquent je ne saurois entrer en conférence ; car comme pour s'entendre dans le langage ordinaire il faut s'accorder sur le sens des termes ; ainsi en matiere de dispute il faut du moins s'accorder sur quelque principe»[3].

C'est la conclusion finale de l'œuvre philosophique de Mérian, qui dénonce par l'absurde les progrès du scepticisme ayant peu à peu gangrené de l'intérieur l'optimisme épistémologique des Lumières. Jetant un coup d'œil rétrospectif sur son siècle, Mérian se doit de reconnaître que la philosophie moderne semble déboucher sur l'horizon d'un scepticisme qui paraît indépassable, quoique absurde et injustifié. En présentant à ses contemporains dès 1758 les doctrines des empiristes anglais, Mérian a peut-être eu, à son insu, un rôle non négligeable dans la propagation du scepticisme et de l'immatérialisme ; en tentant de s'y opposer à la fin du siècle son influence fut cette fois incontestable tant sur les membres de l'Académie, tel Ancillon, que sur les lecteurs étrangers, Victor Cousin et Maine de Biran en tête.

*4) Ancillon*

Petit-fils de l'historien huguenot Charles Ancillon, père de Jean-Pierre Frédéric Ancillon qui fut ministre des affaires étrangères de Prusse, Louis-Frédéric Ancillon était, tout comme Mérian,

---

[1] Mérian, *Sur le phénoménisme de David Hume*, p. 436.
[2] *Ibid.*, p. 437.
[3] Mérian, *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*, p. 428-429.

membre de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin. Avec Mérian, il partage une méthode similaire et une finalité commune, souhaitant lui aussi mettre un terme à ce scepticisme que le développement de la pensée moderne n'a fait que renforcer au lieu de le détruire. Sa démarche philosophique repose sur deux éléments déjà présents chez Mérian : l'existence du sentiment intime et la prégnance du sens commun. «Le sens intime est la base et la mesure du sens commun, et le sens commun est le génie de l'humanité. Quand la philosophie se met en contradiction avec ce sens, il faut en appeler du philosophe à l'homme»[1].

On ne peut pas douter de sa propre existence, voilà la première vérité, et les sceptiques doivent également l'admettre. Car, comme l'avait soutenu avec brio Descartes, douter, c'est déjà exister. Mais la certitude est d'ordre mental, elle réside dans le jugement porté sur des idées ou des propositions, non sur le rapport unissant idées et objets. Or, qu'en est-il de ce rapport ? Ancillon le pense naturel, ce qui ne veut pas dire réellement existant. Nous avons tendance à juger que ce sont les corps qui nous affectent et que nos idées les représentent bel et bien et en sont les archétypes. Seulement, la philosophie moderne nous a appris à nous méfier de cette lecture essentialiste du monde. Le métaphysicien est donc réduit à l'incertitude sur cette question et doit confesser «que les substances peuvent être, c'est-à-dire qu'il est très-possible qu'outre nos idées & les phénomènes qui les produisent ou qui du moins coëxistent avec elles, il y ait encore quelqu'objet réel qui n'est ni idée simplement ni phénomène»[2]. Peut-on aller plus loin, peut-on trouver un argument qui permette de réfuter définitivement l'égoïsme ? Ancillon le pense, mais son argument, fondé sur le langage, est décevant. Il consiste à dire que le terme de *phénomène* étant relatif, il est nécessaire qu'il existe quelque chose d'absolu en rendant compte. Cet absolu, l'entendement infini de Dieu seul est capable de le comprendre, notre entendement fini devant se contenter d'un monde phénoménal ou spéculaire qui rappelle quelque peu la caverne platonicienne.

Pour autant, les conclusions d'Ancillon se veulent au-delà du scepticisme et postulent la vraisemblance de la thèse qu'elles défendent. Le sceptique ne peut pas affirmer catégoriquement que

---

[1] Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 382.

[2] Ancillon, *Mémoire sur la Certitude, & en particulier sur la nature de la Certitude humaine*, dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne,*

les phénomènes ne sont pas les effets d'une cause substantielle et il doit reconnaître que cette possibilité est plus probable que la sienne, qui tend à ne faire du monde qu'un lieu désubstantialisé. Car, à supposer que les sceptiques aient raison, leur solution n'en est pas moins confrontée à deux problèmes qu'ils ne sauraient résoudre : (1) si le monde extérieur n'existe pas, pourquoi avons-nous pourtant l'impression inverse ? ;(2) s'il existe, comment pourrait-on en prendre connaissance autrement que comme nous le faisons habituellement puisqu'une connaissance substantielle (celle de Dieu) ne nous est pas accordée ? Le sens commun tranche ici en faveur d'Ancillon et non des sceptiques.

Malgré tout, Ancillon refuse de se donner le beau rôle et il constate lucidement que sa réfutation du pyrrhonisme absolu paraît bien faible. Il faut alors consacrer spécialement un nouveau mémoire au problème du scepticisme, d'où le projet d'un dialogue imaginaire entre Berkeley et Hume[1], sans doute inspiré du mémoire de Mérian consacré au phénoménisme du philosophe écossais. Mais ce dialogue fictif est avant tout une réponse au mémoire précédent qui ne parvenait pas à renverser la position sceptique. En s'en prenant à Hume et à Berkeley, considérés à tort comme les maîtres du scepticisme des Lumières, en réfutant Berkeley par Hume et Hume par Berkeley, Ancillon pensait enfin échapper au pyrrhonisme universel.

En ce qui concerne Berkeley, ce dialogue est fondamental pour comprendre la place de l'immatérialisme au XVIIIe siècle, Ancillon systématisant ici les nombreux portraits que le siècle des Lumières avait tracés de la philosophie de l'évêque de Cloyne. On ne s'étonnera donc pas des rapprochements faits avec l'occasionnalisme, le spinozisme, l'égoïsme, etc., ni de l'emphase mise sur la question de la création, incompréhensible chez Berkeley selon les *philosophes*.

D'entrée de jeu, le Berkeley du dialogue se définit lui-même comme auteur d'un *idéalisme corporel, sensible ou phénoménique*, théorie qui «nie les choses mêmes»[2]. Ancillon fait-il de Berkeley le chef des égoïstes ? S'il reconnaît que la finalité des *Dialogues entre Hylas et Philonous*

---

*1792 et 1793*, Berlin, George Decker, 1798, p. 462.

[1] Voir l'édition annotée de ce texte par Sébastien Charles, John C. Laursen, Richard H. Popkin et Atis Zakatistovs, «Hume and Berkeley in the Prussian Academy : Louis Frédéric Ancillon's 'Dialogue Between Berkeley and Hume' of 1796», suivie de sa traduction anglaise par Charlotte Stanley, dans les *Hume Studies* (à paraître).

[2] Ancillon, *Dialogue entre Berkeley et Hume* [1796], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-*

est d'établir l'inexistence des corps extérieurs, Ancillon pense qu'il ne s'agit là que d'un jeu d'esprit destiné à réfuter le matérialisme et à prêcher en faveur de la religion chrétienne dont il sait que Berkeley est un fidèle disciple. Cela étant, il fait parler Hume en sa faveur afin que ce dernier mette à mal l'immatérialisme développé dans les *Dialogues*. Hume s'en prend tant à la forme qu'au contenu de l'ouvrage. Quant à la forme, il reproche à Berkeley d'avoir identifié choses et idées, ce qui a rendu délicate la lecture de son ouvrage, et de n'avoir pas donné de structure précise à son ouvrage, le dernier dialogue semblant remettre en question les acquis des deux premiers. Il critique également certaines inconséquences de l'idéalisme : être idéaliste, c'est postuler que l'âme seule est la cause de l'existence des idées ; or, l'immatérialisme dit que les objets extérieurs sont causes des idées de l'âme et que Dieu agit continuellement et immédiatement sur elle. Quant au fond, il lui refuse les résultats auxquels Philonous est parvenu et les conclusions qu'il en tire. À travers la critique que fait Hume de l'immatérialisme, Ancillon s'en prend au principe même de Berkeley qui veut que l'existence se réduise à la perception que l'esprit - divin ou humain - en prend. En digne héritier d'une séparation ontologique substantielle, Ancillon ne peut concevoir que la matière soit réduite à une dépendance perceptive. Si la matière existe, elle doit être indépendante en soi et ne pas nécessiter de perception spirituelle pour se maintenir dans l'être. Le monde est le fruit d'une création *ex nihilo*, non d'un dévoilement d'idées. Ancillon rejoint là les nombreuses critiques qui ont été faites du troisième dialogue et conçoit bien difficilement que Moïse ait «été un parfait Idéaliste» et que l'immatérialisme soit la meilleure arme à opposer au scepticisme qui lui «paroît mal combattu par des romans»[1].

Ancillon ne voit dans l'immatérialisme que le souci de briller dans les salons en présentant une philosophie originale et nouvelle. Mais possède-t-elle vraiment cet avantage ? Les *Dialogues entre Hylas et Philonous* mentionnent bien l'existence d'une démarcation nette entre immatérialisme et occasionnalisme, mais doit-on se fier à ce qu'ils annoncent ? Ancillon en doute, ne voyant guère de différence entre la doctrine de Malebranche et celle de Berkeley puisqu'il lui semble, dans les deux cas, que leur philosophie prêche la vision en Dieu. Il va même jusqu'à

---

*Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1792 et 1793*, Berlin, George Decker, 1799, p. 87.

accuser Berkeley de panthéisme, terme qui renvoie à un «Spinozisme subtil & épuré»[2], puisque tout est en Dieu, étant donné que les représentations que nous prenons du monde sont celles de Dieu et rien d'autre. Face à de telles accusations, on comprend l'indignation du Berkeley du dialogue : «Juste ciel ! Moi Malebranchiste ! Tant soit peu Spinoziste ! À coup sûr Panthéiste ! Je crois en vérité, Hume, que vous voulez me faire de mauvaises affaires avec l'église»[3].

Mais Hume ne semble guère d'humeur à plaisanter. C'est la thèse même de l'idéalisme qu'il souhaite renverser, c'est à dessein qu'il emprunte les traits d'Hylas pour reprendre le dialogue avec Philonous et le mener, on s'en doute, à une conclusion bien différente. Seulement le Philonous dont il s'agit ici ne défend plus l'immatérialisme mais l'égoïsme. Malgré la lecture prudente affichée au début du dialogue, Ancillon a désormais franchi le pas et a réduit la philosophie de Berkeley au solipsisme. La question devient alors de savoir comment il est possible de sortir du moi et de poser dans l'existence les corps extérieurs, ces corps mêmes dont Berkeley n'a jamais mis en doute la réalité. Il semble bien qu'il ne puisse y avoir, pour les penseurs des Lumières, une fois accordée la distinction entre qualités secondes et qualités premières, que deux possibilités : ou bien la réduction des qualités premières aux qualités secondes est effective (ce qui dissout l'existence des corps) ; ou bien l'irréductibilité des deux types de qualités est réelle (ce qui laisse les corps pleinement existants mais inconnaissables parce qu'imperceptibles). Une thèse qui assumerait l'alternative en disant à la fois que les qualités premières sont réductibles aux qualités secondes et que les corps n'en existent pas moins pour cela - c'est ce que Berkeley a proposé - paraît proprement incompréhensible. Cela explique, à nos yeux, toute la difficulté rencontrée par l'immatérialisme au XVIIIe siècle.

Pour Ancillon, il est difficile de croire que les qualités secondes ne renvoient pas à une cause imperceptible mais néanmoins agissante (la matière). Bien sûr, il reste possible d'envisager que l'âme tire toutes ses perceptions d'elle-même, comme elle crée d'ailleurs toutes les idées qui l'occupent durant le sommeil. En admettant que ce soit le cas, l'âme ne parviendrait à une telle

---

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 99.

conclusion qu'après beaucoup de philosophie, ce qui incline à penser qu'il est naturel de croire les corps réellement existants. Dans l'ordre de la probabilité le réalisme l'emporte sur l'idéalisme, et le sens commun sur les subtilités des philosophes : «le jugement sur la réalité & l'existence des corps est le premier & presque le dernier que nous portons, il ne nous quitte pas un seul moment de notre vie, & se confond avec la conscience de nous-mêmes ; il a une sorte de nécessité et d'immutabilité qu'il ne partage qu'avec ce petit nombre de vérités morales que ce même caractère de permanence rend indubitable»[1]. Cette citation est explicite : l'existence du monde extérieur n'aura que le caractère d'une certitude morale, mais cela paraît amplement suffisant. Qu'est-ce qui peut garantir cette existence ? Avant tout, son indépendance. Nous ne sommes pas libres de recevoir telles ou telles sensations (à noter que Berkeley se servait d'un argument similaire pour prouver l'existence des corps extérieurs), ce qui indique bien que nous ne sommes pas responsables de leur existence. À cette indépendance, il faut ajouter la croyance naturelle que tout être humain porte à l'égard de ce monde qui l'entoure, cet instinct dont on ne peut pas se départir. Ensuite, l'épistémologie sensualiste a démontré que l'âme ne saurait avoir d'idées sans que les corps n'influent sur sa sensibilité ; dès lors, l'âme ne saurait tirer d'elle-même toutes ses idées (dans ce cas on ne comprendrait pas pourquoi un aveugle-né n'aurait pas d'idées visuelles). Cette sensibilité, diversifiée de cinq manières différentes, montre bien également que l'âme ne peut seule produire les sensations qui existent en elle. Car, si tel était le cas, elle pourrait faire en sorte que les yeux écoutent, que le nez voie et que les oreilles sentent, ce qui est absurde. Enfin, refuser l'existence des corps, c'est ne pas pouvoir trancher entre le rêve et la veille, ni résoudre «l'alternative de dire ou que nous veillons toujours, ou que nous dormons toujours»[1].

Ancillon paraît se contenter de cette série d'arguments. Or, il est à noter qu'il vient seulement de prêcher en faveur de l'existence des corps extérieurs *en tant que perceptibles par les qualités qu'ils produisent sur notre sensibilité*, et non en faveur de leur existence en soi. Rendre justice à une existence phénoménale, quoi de plus facile. L'égoïste est peut-être convaincu, l'immatérialiste et le sceptique ne sauraient l'être. Mais c'est que ces positions philosophiques

[1] *Ibid.*, p. 106.

paraissent intenables à Ancillon car il croit qu'il ne s'agit là que de thèses agonistiques, faites plus pour déstabiliser les dogmatiques que pour réellement convaincre leurs lecteurs. D'ailleurs, existe-t-il encore un sceptique dont l'âme est forgée à l'antique, et qui suive les enseignements de Pyrrhon par conviction réelle plutôt que par désir de s'afficher ? «Le Scepticisme de nos jours, qu'est-il autre chose qu'un Dogmatisme tantôt simulé, faux & hypocrite, tantôt ouvertement & insolemment tranchant, décisif & impératif ?»[2]. Comment l'immatérialisme, si souvent associé au scepticisme, pouvait-il être réellement pris au sérieux ? Et pourtant, Ancillon lui consacre la plus grande partie de son dialogue, ne laissant à la critique de Hume que quelques pages. C'est dire si le problème de l'existence des corps extérieurs est prégnant à Berlin comme à Paris et la solution que lui apportent les penseurs des deux capitales se rapprochent sensiblement, Ancillon faisant le pari, comme Condorcet ou Brissot de Warville, de l'avantage, en termes de probabilité, de la solution de l'existence d'un monde externe sur celle de son inexistence. Bientôt il pourra dire que «la question s'il y a un univers hors de nous est la même que la question s'il y a des revenants»[3]. Mais ce qui distingue le plus notablement les penseurs allemands des penseurs français reste leur connaissance de l'immatérialisme. Là où, généralement, les Français se contentent de ouï-dire et d'à-propos, leurs confrères allemands paraissent nettement mieux informés. Cela tient sans nul doute à la percée du criticisme kantien qui repose à nouveaux frais la question de l'idéalisme et du scepticisme.

Une trace en est notable dans l'ouvrage de Carl Fridrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, paru à Leipzig en 1794, qui lie explicitement Berkeley à la lecture que Kant a faite de sa philosophie[4]. Si le scepticisme est le sujet de l'ouvrage, Berkeley n'en est pas moins mentionné, mais avec une certaine impartialité qui caractérise bien la réception de l'immatérialisme en terre allemande. Stäudlin reconnaît ainsi que la philosophie de Berkeley est avant tout un travail apologétique qui prend pour adversaires les sceptiques et les athées même si sa conclusion principale (l'inexistence du monde extérieur) peut sembler elle-même quelque peu sceptique. Là

---

[1] *Ibid.*, p. 113.
[2] *Ibid.*, p. 90.
[3] Ancillon, *Pièces philosophiques et morales* [1801], cité par Bartholmèss, *op. cit.*, t. II, p. 401.
[4] Fridrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Grusius, 1794, t. II, p. 135, note.

encore, Stäudlin ne comprend pas la réduction établie par Berkeley entre idées et objets et pense que son immatérialisme n'est, au fond, qu'une forme nouvelle d'idéalisme. Mais il n'en reconnaît pas moins toute l'importance de la question de l'existence des corps.

Cette question si brûlante, Ancillon la reprend dans un de ses derniers mémoires philosophiques consacré aux fondements de la métaphysique, et en fait à son tour le problème métaphysique par excellence. Ne pas y répondre, c'est se condamner au scepticisme universel, voire au nihilisme. Douter de l'existence des choses extérieures revient à faire s'équivaloir rêve et réalité. Et qui sacrifierait son temps et son énergie pour des chimères et des fantômes ? L'égoïsme trouve sa conclusion nécessaire dans le dégoût de vivre. Reste que le sens commun et le sens intime postulent tous deux en faveur d'une existence indépendante des objets. Mais les recherches philosophiques des penseurs modernes sont venues troubler la belle sérénité du sens commun, et, à trop vouloir fonder le vrai, on n'à réussi qu'à faire naître le doute. Le criticisme kantien n'échappe pas à cette évaluation négative de la philosophie moderne. En faisant du principe de causalité une catégorie, il ne permet pas de répondre au scepticisme humien. Pour Ancillon, le principe de causalité est plus qu'une catégorie, il est le seul élément permettant de fonder l'existence du monde extérieur que sens commun et sens intime supposaient réelle. Lui seul peut donner corps aux intuitions du sens intime et à l'évidence du sens commun qui énoncent un jugement positif à l'égard du monde extérieur sans pouvoir nécessairement le prouver. Or, sur quoi peut donc s'appuyer ce jugement positif ? «Cette cause c'est l'existence, l'ordre & la série même des objets distincts de nos idées & qui en sont ou l'occasion, ou le type ou le principe»[1]. Mais cette explication requiert une autre forme d'argumentation, théologique et non plus métaphysique, car elle doit concevoir comme nécessaire l'existence de Dieu puisque lui seul peut garantir, en fin de compte, la représentativité réelle des objets par des idées de l'entendement, et ce même si nos idées ne représentent pas adéquatement les objets. Il n'est donc pas nécessaire que les objets se présentent à nous tels que l'intelligence divine les voit. Il suffit simplement de reconnaître que l'acte de perception est double

[1] Ancillon, *Mémoire sur les fondements de la métaphysique* [1799], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1799 et 1800*, Berlin, George Decker, 1803, p. 143.

et qu'il s'exerce à la fois du côté du sujet percevant et du côté de l'objet perçu, qui ne se réduit donc pas uniquement au phénomène qu'il donne à percevoir.

Mais cette conception peut-elle réellement remettre en question le scepticisme ? Après tout, c'est concéder beaucoup au principe de causalité que de croire que parce que le sens commun incline à penser réelle l'existence des choses, cette existence est effective. Comme l'avait déjà montré Bayle, l'humanité a longtemps cru que les qualités secondes étaient objectives et non subjectives, et elle avait eu tort de penser ainsi, et ce même si une inclination naturelle l'y entraînait. Pourquoi n'en irait-il pas de même ici ? Ancillon en convient : «on sait bien qu'après tout, & à la rigueur, il reste toujours possible qu'il n'y ait rien hors de nous ; mais cette possibilité fait-elle donc une vraisemblance, bien loin de former une démonstration ?»[1]. Le sens commun est ici de son côté, et cela lui suffit ; la vraisemblance prêche en faveur de l'existence des corps, et il faut s'en tenir à cette plus grande probabilité. Car, à suivre les arguments des sceptiques, à prendre Berkeley et Hume comme maîtres, on ne peut que réduire «en système le délire de la Raison» et accentuer cette «maladie générale de notre siècle»[2] qu'est le scepticisme, qui semble désormais faire des adeptes en Allemagne même, en la personne de Gottlob Ernst Schulze[3].

Ce souci de mettre un terme aux spéculations métaphysiques qui ont déchiré le siècle des Lumières est tout aussi présent en France en cette fin de siècle où Berkeley est encore vu comme l'adversaire à combattre. Là aussi l'on veut pouvoir reprendre confiance dans la métaphysique et lui permettre de prendre le chemin du progrès et de l'avancement des connaissances, chemin que les autres sciences suivent depuis déjà deux siècles sans rencontrer de résistances d'envergure. Mais c'est que la métaphysique n'est pas une science comme les autres ; elle ne repose pas sur l'expérience seule et n'analyse pas que les objets que celle-ci fournit, elle prétend aller au-delà. Or, en cette fin de XVIIIe siècle, elle ne semble plus guère capable de rencontrer les objectifs transcendants qu'elle s'était fixés.

---

[1] *Ibid.*, p. 106.
[2] *Ibid.*, p. 148.
[3] On sait que l'un des premiers textes de Hegel – *La relation du scepticisme avec la philosophie* paru en 1802 dans le *Journal philosophique*, dirigé conjointement par Hegel et Schelling - aura pour tâche de réfuter la *Critique de la philosophie théorique* de Schulze, ouvrage d'inspiration sceptique.

## C) Immatérialisme et Idéologie

Tout comme l'Académie de Berlin, la pensée des Idéologues semble aujourd'hui connaître un regain d'intérêt, quoique de moindre ampleur, après avoir été plus ou moins écartée de l'histoire philosophique. Comme l'écrivait à juste titre B. G. Garnham en 1978, «history has not been kind to them, and their works have tended to arouse little real interest»[1]. Depuis, l'ouvrage de Laurent Clauzade[2] a permis de réhabiliter l'Idéologie auprès du grand public, d'en cerner les thèses essentielles, mais cette perspective vulgarisatrice est restée isolée. Néanmoins, les travaux plus spécialisés de Georges Gusdorf[3], d'Élisabeth Schwartz[4] et de Sergio Moravia[5], ceux, plus récents, de François Azouvi[6], de Emmet Kennedy, Brian W. Head et Rose Goetz (consacrés à Destutt de Tracy[7]), et ceux de Martin S. Staum et Serge Besançon (consacrés à Cabanis[8]), ont jeté une lumière nouvelle sur l'importance de ce mouvement philosophique constitué à cheval sur les XVIIIe et XIXe siècles, qui a fortement, quoique brièvement, marqué la philosophie française. «Dernière des philosophies classiques», selon l'expression de Foucault[9], l'Idéologie représente le dernier courant d'importance de l'*épistémé* classique dont le trait majeur a été de faire de l'analyse et de l'expérience les deux piliers essentiels de la connaissance.

Destutt de Tracy est sans doute le représentant le plus éminent de ce mouvement intellectuel

---

[1] B. G. Garnham, «Who Were the *Idéologues* ?», dans D. J. Mossop, G. E. Rodmell and D. B. Wilson (eds), *Studies in the French Eighteenth Century Presented to John Lough*, Durham, University of Durham, 1978, p. 67.

[2] L. Clauzade, *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Paris, Gallimard, «Tel», 1998.

[3] G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.

[4] E. Schwartz, *Les Idéologues et la fin des grammaires générales raisonnées*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1984.

[5] S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968 ; *La scienza dell'uomo nel* Settecento, Bari, Laterza, 1970 ; Il *pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

[6] F. Azouvi, *L'institution de la raison. La révolution culturelle des Idéologues*, Paris, Vrin, 1992.

[7] E. Kennedy, *A* Philosophe *in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of* Ideology, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1978 ; B. W. Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985 ; R. Goetz, *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Genève, Droz, 1993.

[8] M. S. Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; S. Besançon, *La philosophie de Cabanis. Une réforme de la psychiatrie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, «Les empêcheurs de penser en rond», 1997.

[9] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 255. Expression quelque peu contestable et dont E. Kennedy (*op. cit.*, p. 334) et R. Goetz (*op. cit.*, p. 61) critiquent

et étudier sa pensée, c'est «rencontrer l'Idéologie entière, non point *partes extra partes*, mais condensée et réfléchie dans une œuvre qui en est l'expression la plus forte»[1]. Déjà inventeur du néologisme qui qualifie ce mouvement intellectuel - l'*idéologie* ou «science des idées», discipline que prend en charge la classe d'analyse des sensations et des idées de l'Institut – Tracy est aussi celui qui a donné la formulation la plus claire de la méthode idéologique : observation et mise en relation des faits, puis constitution d'une doctrine empiriste qui a pour objet l'homme, tant sous sa dimension physique que morale. Le projet idéologique a pour finalité ambitieuse l'élaboration d'une science de l'homme aussi complète que possible, véritable «métaphysique expérimentale» vue comme devant apporter un point final aux spéculations des Lumières. Dans ce projet, l'analyse de l'entendement ou Idéologie proprement dite occupe une place de choix puisqu'elle prend la place, dans l'arbre du savoir cartésien, de la métaphysique et qu'elle devient la science fondamentale sur laquelle reposent toutes les autres sciences.

Tout aussi critiques à l'égard de la métaphysique systématique que la grande majorité des penseurs des Lumières, les Idéologues, disciples sur bien des points, au plan épistémologique, de l'enseignement sensualiste d'un Condillac, devront à leur tour, comme l'avait tenté celui dont ils s'inspirent sans pour autant le singer[2], résoudre la question du solipsisme. En effet, en prétendant, comme le fait Destutt de Tracy, qu'il «est bien constant que nous ne connaissons jamais que nos perceptions, et que nous ne voyons jamais rien dans ce monde que nos propres idées»[3], l'accusation d'idéalisme devenait possible et il fallait alors l'éviter. C'est à Destutt de Tracy qu'incombe prioritairement cette tâche, et il semble l'avoir mené de main de maître si l'on en croit l'avis de Cabanis qui, à propos de l'existence du monde extérieur, pense pour sa part que «les sectateurs de Malebranche et de Berkeley ne sont pas assez nombreux pour qu'[il] doive en tenir compte» puisque «leur principal sophisme a été réfuté trop victorieusement par M. de Tracy, pour qu'il soit

---

l'emploi.

[1] Rose Goetz, *op. cit.*, p. 9.

[2] S'ils peuvent être considérés comme disciples de Condillac, les Idéologues n'en sont pas moins en rupture avec sa philosophie sur plusieurs points et en dénoncent les erreurs, voire les vices de méthode. Cf. R. Goetz, «Sur une opposition de Destutt de Tracy à Condillac», dans J. Sgard (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève Slatkine, 1982, p. 141-143.

[3] Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, troisième partie, *Logique*, chap. III, Paris, 1805, p. 199.

nécessaire d'y revenir encore»[1]. Quelle est donc la teneur de cette réfutation victorieuse dont parle Cabanis ?

Le jugement porté par Cabanis à l'encontre de Destutt de Tracy comporte une part de vérité, le solipsisme ayant préoccupé à plusieurs reprises le fondateur de l'idéologie, et ce de 1796 à 1804. Dès 1796, à l'Institut, Destutt de Tracy se préoccupe de la question de l'existence du monde extérieur. Mais sa réflexion sur ce sujet ne prendra de réelle ampleur que dans sa «Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet», lue le 17 messidor an VIII (1799). Dans cette dissertation, Destutt de Tracy reprend à son compte les accusations de solipsisme portées par son siècle à l'encontre des philosophies de Malebranche et de Berkeley et accorde un certain crédit à cette hypothèse métaphysique puisque deux penseurs célèbres se sont fait fort de la soutenir. D'emblée, Destutt de Tracy voit dans la question du solipsisme un problème philosophique mal posé qui ressortit à cette ancienne forme de métaphysique que son siècle, notamment à travers la critique apportée par Condillac, a tenté d'écarter au profit d'une métaphysique nouvelle qui ne peut être, pour Tracy, que l'Idéologie. Pour autant, le problème n'en est pas moins essentiel, il est même ce qui constitue le seul point de contact entre les deux métaphysiques, même si elles ne l'abordent pas de manière similaire : «Dans la métaphysique théologique il ne vient que comme une des dernières conséquences d'une foule de prétendues connoissances antécédentes ; et dans l'idéologie il se présente à la tête et au delà de tout ce que l'on se propose d'étudier»[2]. La métaphysique nouvelle a donc pour finalité de décrire le comment des phénomènes et non d'en expliquer le pourquoi, d'en cerner les causes effectives et non d'en dégager hypothétiquement les causes finales. Ce pourquoi toute science des causes premières est à jamais impossible, et ce même si ces causes existent puisqu'elles produisent des effets observables. Quant à déterminer leur nature précise (pensée, matière), il y a là un pas que les Idéologues se refusent à franchir, préférant sur ce point suspendre leur jugement. Comme l'écrit

---

[1] Cabanis, *Lettres à F** sur les causes premières*, dans *Œuvres philosophiques de Cabanis*, éd. C. Lehec et J. Cazeneuve, Paris, Presses Universitaires de France, «Corpus général des philosophes français», 1956, t. II, note de la p. 281.

[2] Destutt de Tracy, «Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet», dans A. et H. Deneys (éds.), *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris,

Cabanis, «l'homme ne connaît l'essence de rien (...), les vraies causes, les causes premières, sont aussi cachées pour lui, que l'essence même des choses»[1]. Les Idéologues ont plus en vue le vraisemblable que le vrai, la vérité étant, selon le mot de Démocrite, cachée au fond du puits, et donc inatteignable. Mais le fait que l'entendement humain soit borné n'implique pas un abandon des recherches, bien au contraire. De nombreuses erreurs peuvent et doivent être rectifiées, le progrès des connaissances est un fait irrécusable qui montre que, quoique limité, l'esprit humain est apte à tendre vers le vrai.

Laissant Malebranche de côté, Tracy se consacre principalement à l'opinion de l'évêque de Cloyne qui lui paraît plus intéressante par ses excès mêmes car, selon lui, contrairement à Malebranche qui pense les corps existants puisque la Révélation l'affirme, Berkeley les croit irréels sans pour autant remettre en question le texte révélé. Pour Tracy, l'immatérialisme pèche sur un point capital : il confond *perception* et *sensation*, qualité sensible et idée de l'entendement, et par là conclut abusivement à la coïncidence de l'être et du paraître. Or, les choses sont réellement indépendantes des esprits qui les perçoivent. On ne peut réduire une qualité perceptive, cause de la sensation, à l'effet qu'elle produit sur l'être sentant car ce sont là deux choses réellement différentes, qui n'ont entre elles de rapport que causal. Sinon, on serait amené à penser, avec Berkeley, que le monde n'est que pure apparence, qu'il se réduit à un phénomène relatif à l'esprit qui le perçoit. Or, comment Berkeley peut-il dire, sans se poser moindrement la question de la valeur de cette affirmation, que l'esprit seul est apte à percevoir ? Pourquoi refuser tout processus perceptif au corps ? Tracy lit là encore une marque de la vieille métaphysique spiritualiste fondée sur un dualisme ontologique qui se passe de justification sur le plan épistémologique. Cette métaphysique dépassée ne formule la question perceptive qu'en des termes philosophiques alors que l'Idéologie la pense en premier lieu à partir de données physiologiques.

Restons sur le terrain de l'idéalisme, et accordons à Berkeley que «les choses sensibles ne sont rien que des sensations ou assemblages de sensations ; et que, par conséquent, les sensations et

---

Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1992, p. 206.

[1] Cabanis, *Lettres à F** sur les causes premières*, cité par S. Besançon, *op. cit.*, p. 119-120.

leurs causes ne sont qu'une seule et même chose»[1]. Tracy va même jusqu'à abonder dans le sens de l'immatérialisme en se félicitant de son accord avec l'Idéologie sur deux points majeurs : (1) la matière n'existe pas en tant que substance - ce pourquoi Tracy (et Cabanis également) ne saurait être considéré comme matérialiste[2] -, il n'existe que des corps individuels ; (2) les corps ne sont connus que par les sensations qu'ils causent en nous, et il n'existe réellement pour nous que des sensations, des idées. Malgré cet accord initial, Tracy refuse un élément nodal de l'immatérialisme, à savoir l'affirmation qui veut que ce qui cause nos sensations doit nécessairement exister dans la pensée d'un esprit, et ne pourrait avoir d'existence séparée d'une intelligence le percevant. L'opposition entre immatérialisme et Idéologie se joue là, sur la question de l'*existence*. Tracy veut parvenir à montrer qu'il est possible de sortir du solipsisme et que le sensualisme ne nous condamne pas à l'égoïsme tout en accordant à l'idéalisme sa thèse centrale, celle du primat du sentiment intime sur toute autre connaissance. Mais se connaître comme *moi* n'implique pas une limitation originelle du savoir. Parce que, outre le sentir, le moi possède le vouloir, il a naturellement tendance à déborder de lui-même vers l'extérieur, et à se heurter au monde qui l'entoure et qui n'est pas lui. La résistance du monde est preuve de son existence : «Résister c'est donc *exister* ; c'est donc une qualité très-réelle que de me résister. L'être qui la possède est donc bien véritablement un *être*, et un être étranger à moi»[3]. La résistance est donc bien la qualité essentielle qui permet au monde extérieur d'acquérir un statut ontologique propre, indépendant de notre moi qui ne peut en faire ce qu'il souhaite. Et rien ne sert de supposer ici l'existence d'un autre esprit dans ce rapport du moi au corps qui lui résiste. Le tact est donc le sens qui donne sa richesse au monde extérieur et qui le pose dans l'existence, et Tracy de reconnaître que cette idée avait déjà été développée par Berkeley dans sa *Nouvelle théorie de la vision*. Ce qui explique sa perplexité vis-à-vis de l'immatérialisme qui paraît tout à la fois nier et garantir l'existence des corps extérieurs. Malgré tout, Tracy préfère prendre en compte ici les enseignements de son siècle et confiner

[1] *Ibid.*, p. 212.
[2] Destutt de Tracy et Cabanis s'en défendent vivement dans des lettres à Mme de Staël citées par R. Goetz, *Destutt de Tracy*, p. 50, où ils professent une véritable indifférence à l'égard de cette question.
[3] *Ibid.*, p. 217. À dire vrai, Berkeley ne pense pas autre chose, même s'il utilise le terme d'esprit et non celui de moi. Cf. *Siris*, § 290 : «Body is opposite to spirit or mind. We have a notion of spirit from thought and action. We

l'immatérialisme dans le rôle de substitut de l'idéalisme.

Dans son ouvrage fondamental - les *Éléments d'Idéologie*, et plus particulièrement dans les première et troisième parties (Idéologie proprement dite et Logique) -, Destutt de Tracy revient sur la question de l'existence des corps extérieurs et fait de nouveau de la résistance l'élément fondateur de la sortie du solipsisme. Mais il va plus loin encore, posant de manière parallèle la connaissance de soi et la connaissance de l'hors de soi. Parce que le moi ressent une résistance à ses désirs volontaires, il se saisit en tant qu'existant parmi d'autres. Le sentiment intime donne la connaissance de soi, la résistance celle d'un soi conditionné, en relation avec un monde indépendant de lui, qui contribue à l'informer et à le former. À l'inverse, «un être totalement immatériel et sans organes, s'il en existe, ce que nous ne pouvons savoir, ne peut absolument rien connaître que lui-même et ses affections, et (...) si nous étions totalement immatériels et sans corps, nous ne pourrions pas penser comme nous faisons, et nous ne saurions rien de tout ce que nous savons»[1]. Idée que reprendra Cabanis en physiologue en montrant que le fœtus acquiert également une conscience de lui-même en éprouvant, dans le ventre de sa mère, cette sensation de résistance que Destutt de Tracy pose comme rempart contre l'idéalisme et que son entendement n'est pas, à sa naissance, pure réceptivité, *tabula rasa*, comme la statue de Condillac.

Sans doute, le monde nous constitue-t-il et affecte-t-il essentiellement notre moi ; sans doute existe-t-il puisqu'il nous résiste. Mais cette résistance est-elle interne au corps lui-même ou bien est-elle un effet de conscience ? Cette question, laissée de côté en 1799, paraît dès lors actuelle. Berkeley n'aurait-il pas raison de nous enfermer dans le solipsisme en faisant de la résistance une sensation comme une autre, aussi subjective qu'une couleur, qu'un son ou qu'une odeur ? Admettons-le. Que se passe-t-il de neuf ? Absolument rien. Le moi continue à être affecté par diverses modifications qui persistent à être enchaînées les unes aux autres selon des lois semblables, comme Berkeley l'annonçait déjà dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous*. D'ailleurs un Malin Génie pourrait très bien avoir fait en sorte que le monde extérieur n'existe réellement pas et, même si cette hypothèse est hautement improbable, elle semble bien irréfutable. Le tact semble donc

---

have a notion of body from resistance» (*Works*, vol. VI, p. 135 ; *Œuvres*, vol. IV, p. 254).

n'avoir aucune prérogative particulière et les sensations tactiles sont tout aussi subjectives que les autres sensations. Mais ne peut-on pas dire, comme le proclamait Tracy en 1799, que le sentiment de résistance m'informe sur l'existence du monde extérieur ? C'est aller trop vite en conjectures. Pour pouvoir conclure à cette existence indépendante, il faut joindre au sentiment de résistance la faculté de vouloir. Ce n'est pas parce que les corps résistent qu'ils existent, c'est parce qu'ils résistent à notre mouvement volontaire, ce qui les rend indépendants de notre volonté, et donc de nous.

Cela suffit-il ? Tracy semble en douter et ne dédaigne pas parfois recourir, comme bien d'autres, à la raillerie[2] pour proposer une réfutation par l'absurde de l'idéalisme, sans pourtant se contenter de cette passe d'armes. Car, en la matière, il souhaite apporter une démonstration, non un trait d'esprit. À supposer que tout soit relatif à la perception des individus, comment supposer qu'un objet perçu puisse être appréhendé en commun ? Simplement en lui reconnaissant une existence indépendante des sensations qu'il fait naître chez ceux qui le perçoivent. L'indépendance est cette fois-ci du côté de l'objet seul, et n'a aucun lien avec la volonté du sujet. La persistance dans l'être, sous sa forme subjective (résistance) ou objective (communauté de sensations), est donc la preuve que Tracy recherchait pour miner définitivement la citadelle du solipsisme.

Alors, Cabanis avait-il raison d'adresser des louanges à la réfutation de Tracy ? D'un certain point de vue, on peut l'accorder. Tracy, en effet, a pris la peine de parcourir les *Dialogues* sans toutefois parvenir à se détacher de l'image de Berkeley que le siècle des Lumières lui a léguée. Mais d'un autre côté, on ne peut que s'alarmer face à la timidité de cette réfutation qui laisse irrésolus deux problèmes essentiels : (1) si la sensation de résistance est une perception, elle ne garantit en fin de compte la présence de l'objet que durant le temps de cette perception et rien ne dit alors que l'existence d'une chose qui apparaît comme solide perdure dès que nous ne la percevons plus ; (2)

---

[1] *Éléments d'Idéologie*, première partie, *Idéologie proprement dite*, Paris, Courcier, 3ème éd., 1817, p. 136-137.

[2] *Éléments d'Idéologie*, troisième partie, *Logique*, chap. VI, Paris, Courcier, troisième éd., 1817, p. 295-296 : «Nous avons supposé que je suis le seul être sentant qui existe dans l'univers ; et alors je n'ai point de contradicteurs. Mais s'il y a plusieurs êtres sentans en même tems dans ce monde, s'il existe à-la-fois dans la nature, seulement deux sceptiques, bien certains de cette seule chose, de se sentir douter, d'*exister doutans*, lequel des deux consentira à n'être qu'une modification de la vertu sentante et doutante de son camarade ? à n'exister que dans la pensée de cet ami qui va devenir son adversaire ?».

l'argument d'un Dieu percevant donnant une consistance ontologique au monde n'est pas réfuté mais simplement mis de côté, voire déclaré irréfutable. Est-on réellement sorti de l'idéalisme ? Tracy lui-même semble en douter, comme il le confie en 1804 dans une lettre à Maine de Biran. Après tout, l'existence du monde extérieur est hautement probable, non certaine, et de toute façon, certaine, probable ou même illusoire, cela ne change rien à notre manière de percevoir, et donc d'être[1].

S'il est en rupture sur bien des points avec les Idéologues[2], et notamment avec Destutt de Tracy, Maine de Biran, en ce qui a trait à la lecture de la philosophie de Berkeley, partagera leur conception et reprendra les analyses de Tracy en montrant que le sophisme qui caractérise la pensée de l'évêque de Cloyne consiste dans la confusion qu'il fait de la sensation et de la perception, et que la meilleure réponse à lui apporter est d'invoquer le sentiment de résistance, qui deviendra bientôt celui d'*effort*, notion centrale dans le cheminement philosophique biranien[3]. Du côté des autres Idéologues, le constat sera plus ou moins identique. Ainsi, pour De Gerando, Berkeley reste avant tout le fondateur de l'idéalisme[4] et pour Garat un disciple du scepticisme grec[5]. Chez leurs contemporains, tels Thiebault[6] et Portalis[7] par exemple, le constat est le même, et la lecture d'un Kant en Allemagne, qui commence à trouver un écho en France, ne contribuera guère à le modifier.

Qu'il s'agisse des Idéologues, ou bien des penseurs de l'Académie de Berlin, ou bien encore des partisans du probabilisme, l'accord est réel. Le crépuscule des Lumières s'achève sur un

---

[1] Cf. Maine de Biran, *Correspondance philosophique 1766-1804*, A. Robinet et N. Bruyère (éds.), dans *Œuvres*, t. XIII/2, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1996, p. 410 : «En résumé je crois que dès que nous sentons quoi que ce soit, nous apprenons notre existence comme vertu sentante, et que dès que nous sentons une résistance à une action sentie et voulue nous apprenons une existence autre que notre vertu sentante et voulante, et nous commençons à connoître cette vertu sentante par opposition à d'autres êtres, mais toute combinaison de nos perceptions pouvait avoir lieu avant la connaissance de cette seconde existence, et peut avoir lieu dans changement quand même on décideroit cette seconde existence illusoire et fausse, comme Berkeley».

[2] Sur la différence qui l'oppose à Cabanis, cf. R. Goetz, «L'homme physique et moral des Idéologues : une dualité surmontée ?», dans L.-P. Bordeleau et S. Charles (dir.), *Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques*, Montréal, Liber, 1999, p. 57-74.

[3] Voir notamment la note 57 du *Deuxième Mémoire sur l'influence de l'habitude* de 1802, éd. G. Romeyer-Dherbey, dans *Œuvres*, t. II, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1987, p. 307.

[4] De Gerando, *De la génération des connoissances humaines*, Berlin, Decker, 1802, p. 54 et *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* [1804], Paris, Eymery, deuxième édition, 1822, p. 79.

[5] Garat, «Analyse de l'entendement», *Séances des Écoles Normales, recueillis par des sténographes et revues par les professeurs*, douzième séance, Paris, L. Reynier, 1800, t. II, p. 7-8.

[6] Thiebault, *op. cit.*, p. 150.

[7] Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle* [1820], Paris, Moutardier,

constat épistémologique peu reluisant : la connaissance de l'essence des choses est hors de la portée de l'entendement humain dont les bornes naturelles assignent des limites strictes à son pouvoir de connaître. Mais ce qui peut paraître être un échec n'en est pas moins une victoire des Lumières sur une métaphysique classique considérée comme fière et arrogante, qui prétendait connaître l'univers entier et l'essence des êtres sans même s'interroger sur le principe de cette connaissance, à savoir l'esprit humain. C'est en prenant le sujet de toute connaissance pour objet de science que la philosophie du XVIIIe siècle a pu obtenir un certain nombre d'acquis incontestables grâce à une méthode épistémologique nouvelle (l'empirisme), caractérisée par une modestie réelle devant les faits, récusant par avance scepticisme et dogmatisme, du moins dans leurs prétentions apodictiques. Cette victoire s'effectue malheureusement sur le dos des sceptiques et des dogmatiques, dont la pensée est bien souvent travestie, tronquée, utilisée dans des contextes qui lui sont inadaptés. L'immatérialisme est un des exemples les plus flagrants d'une telle utilisation forcée des textes, et sans doute le plus durable.

En effet, l'image de Berkeley ne variera guère pendant plus d'un siècle[1] : «not surprisingly, the eighteenth-century picture of the good and eccentric Bishop Berkeley was received without reserve in the nineteenth century»[2]. De même, la question de la certitude en philosophie travaillera de l'intérieur la philosophie du XIXe siècle. Une preuve en est que le 6 mai 1843, l'Académie française a mis au concours la notion de «Certitude», dont le gagnant fut Louis Auguste Javary (*De la certitude*, Paris, 1847), et demandé aux participants de traiter le problème en ayant recours aux œuvres de Sextus, Huet, Hume et Kant, œuvres qualifiées de «grands monuments du scepticisme». Si le nom de Berkeley n'est pas mentionné, l'immatérialisme est néanmoins toujours l'objet d'un discrédit général et permanent. On comprend alors aisément qu'un philosophe de l'envergure d'Alain continue à lier immatérialisme et solipsisme au début du XXe siècle, dans des passages frisant la caricature pure et simple et ne reposant que sur des approximations grossières, tel celui tiré

troisième éd., 1834, t. I, p. 150 : «Berkeley, complètement idéaliste, ne regardait les corps que comme des fictions».

[1] La lecture de Schopenhauer est, à cet égard, exemplaire. Voir, par exemple, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 671 *sq.*

[2] G. Hanratty, «A Voice in the Wilderness : Berkeley's Response to Enlightenment», p. 321.

du chapitre V des *Dieux* : «On sait que l'évêque Berkeley s'était persuadé que ce monde n'est qu'une imagerie en nous, dans notre pensée. Ce monde n'était pour lui qu'un dîner d'évêque. Et cet homme enfant alla jusqu'à Terre Neuve pour quelque prédication, et en revint, toujours persuadé que nos perceptions n'ont point de substance. C'est qu'il s'était laissé porter dans le bateau, pendant que d'autres hissaient la voile»[1]. Il faudra en fait attendre, du moins en France, la mise au point effectuée par Bergson lors du Congrès de philosophie de Bologne en 1911[2] pour que la philosophie de Berkeley ne soit plus à coup sûr confondue avec un pur et simple idéalisme. Mais c'est une autre histoire, un autre Berkeley...

[1] Alain, *Les Dieux*, dans *Les Arts et les Dieux*, éd. G. Bénézé, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p. 1229. Même idée et même exemple dans *Préliminaires à la mythologie*, dans *Les Arts et les Dieux*, p. 1123 où Berkeley est vu comme «le plus fameux des idéalistes», idéalisme également critiqué dans *Les idées et les âges* (dans *Les Passions et la Sagesse*, éd. G. Bénézé, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, p. 65) alors que les *Entretiens au bord de la mer* (dans *Les Passions et la Sagesse*, p. 1342-1343) valorisent plutôt le sceptique. Berkeley fait l'objet d'une critique à part dans un Propos daté du 1er septembre 1930 (*Propos*, éd. de Sacy, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1970, t. II, p. 832).

[2] Bergson, «L'intuition philosophique», *Le possible et le réel* [1930], dans *Œuvres*, éd. A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, «Édition du centenaire», 1959, p. 1345-1365.

# CONCLUSION

Au point de départ de notre analyse, nous nous sommes interrogé sur le fait de savoir si l'étude de la réception de l'immatérialisme par les penseurs du XVIIIe siècle pouvait avoir une répercussion sur l'image que nous nous faisons aujourd'hui des Lumières. Au terme de celle-ci, nous pensons avoir montré que tel était bien le cas et être parvenu à faire ressortir dans toute son étendue et sous ses différentes formes le scepticisme des Lumières. Bien qu'il ait été un siècle confiant dans les potentialités de la raison, dans le progrès des connaissances, et dans la perfectibilité morale et politique des sociétés humaines, le siècle des Lumières n'en a pas moins été, au plan épistémologique, une époque fortement marquée par des considérations sceptiques. Et, comme bien d'autres périodes de l'histoire des idées, ce siècle est foncièrement complexe, et ne saurait se réduire à un seul constat englobant ; ce serait négliger les nombreux paradoxes qui le traversent. Car, au XVIIIe siècle, on affiche à la fois le scepticisme le plus absolu, et une foi inébranlable dans le progrès de l'esprit humain et dans le triomphe de la raison ; on récuse l'existence de Dieu, et on invoque sa justice éternelle et increée ; on réduit tous les devoirs à l'intérêt bien entendu, et toute violation du droit mobilise contre elle les plus exigeants des penseurs ; on divinise la nature physique et on réduit l'âme au jeu des fibres du cerveau, alors que l'on n'a de passion que pour les choses de l'intelligence et pour les conquêtes de l'esprit sur la matière.

Pour en rester au premier des paradoxes, celui qui concerne le rapport entre scepticisme et dogmatisme, nous pensons avoir montré en quoi le siècle des Lumières était tributaire des débats du XVIIe siècle, et notamment de ceux que le cartésianisme avait fait naître. En distinguant intégralement la pensée de l'étendue et en radicalisant la séparation entre qualités secondes et premières, Descartes a légué à ses successeurs deux formes extrêmes de scepticisme, épistémique (l'essence des choses est inconnaissable) et ontologique (l'existence des corps est improuvable). Malebranche, en considérant que nulle preuve *démonstrative* ne pouvait être apportée de l'existence du monde extérieur, n'a fait que rendre plus délicat le traitement de ces deux problématiques.

L'immatérialisme, bien qu'il ait eu pour finalité première de renverser le scepticisme sous ses formes épistémique et ontologique, fut bien vite interprété comme l'aboutissement logique des contradictions de la philosophie moderne, voire comme la dernière étape d'un processus menant de Descartes à Berkeley.

Au-delà des raisons historiques et philosophiques qui expliquent cette lecture tronquée - utilisation malhonnête de l'immatérialisme par les Jésuites dans leur souhait d'en découdre avec Malebranche, volonté d'attribuer la paternité du solipsisme à un philosophe d'importance, refus de lire Berkeley dans le texte par méconnaissance de la langue anglaise ou par paresse intellectuelle (la confiance accordée aux recensions faites à l'époque a de quoi surprendre), etc. -, la question du scepticisme ne pouvait pas ne pas se poser au XVIIIe siècle. En effet, parce que les penseurs des Lumières partagent à peu près tous une épistémologie empiriste, parce qu'ils acceptent la distinction entre qualités secondes et primaires et parce qu'ils doivent faire face à la question du songe en philosophie, l'égoïsme ne pouvait manquer de leur apparaître comme l'adversaire philosophique par excellence. Que l'on ait attribué à Berkeley la paternité philosophique du solipsisme n'est pas ce qui importe prioritairement, la pensée de Collier ou de Brunet aurait été tout aussi appropriée. Le nom de celui qui passe pour avoir introduit cette position philosophique ne change rien à l'affaire, seule est significative l'existence d'une telle position métaphysique. Bien sûr, on peut regretter que les nombreux ouvrages consacrés à la réfutation du scepticisme se soient trompés d'adversaire, et que les penseurs qui ne virent pas dans l'immatérialisme de Berkeley un «incorporalisme» déniant toute existence aux corps extérieurs, mais une philosophie prétendant donner un statut ontologique à l'apparence sans supposer de substrat derrière les qualités sensibles perçues, aient été isolés.

Contre le solipsisme - et cela se doit d'être noté en raison de la rareté de l'événement -, tous s'accordent, matérialistes, déistes, chrétiens, mais pour des raisons bien différentes. Pour les matérialistes, le fait de postuler l'existence d'une substance matérielle est capital puisque tout le discours matérialiste s'articule autour d'une telle notion et bascule dans l'absurde si le solipsime est le vrai. Face à un possible monisme spiritualiste, les matérialistes se doivent de défendre, à l'inverse, un monisme matérialiste. Réhabiliter le monde extérieur, c'est aussi éviter la ruine du lien social et

promouvoir des conceptions politiques et sociales novatrices. En effet, postuler l'existence de la matière équivaut à accepter l'existence d'autrui et du monde, alors que s'enfermer dans l'égoïsme revient à se penser seul existant. Ici l'égoïsme perd sa dimension métaphysique au profit d'une vision essentiellement morale, celle qui s'est peu à peu imposée au XVIIIe siècle et qui consiste à faire de l'égoïste un individu centré sur son moi et indifférent à l'égard d'autrui. Au contraire, le monisme matériel est ouvert sur l'autre et la sociabilité est le maître-mot des Lumières face à une doctrine irréfutable conceptuellement mais condamnable moralement. Comme l'écrivait déjà Maupertuis en réponse à la possibilité philosophique du malebranchisme, «rester seul dans l'Univers, c'est une idée bien triste»[1]. À travers ces quelques mots on comprend bien comment, pour les philosophes des Lumières, une certaine idée du bonheur rendait irrecevables des conclusions immatérialistes qu'ils s'accordaient pourtant à reconnaître comme théoriquement irréfutables.

En ce qui concerne les déistes et les chrétiens, l'existence du monde extérieur est tout aussi centrale. Pour les déistes, le monde reste encore la meilleure preuve de l'existence de Dieu. Celle-ci est d'ailleurs incompréhensible sans la postulation d'une harmonie mondaine effective qui pointe vers celui qui l'a instituée. Pour les chrétiens, aller au-delà du sentiment intime, sortir du solipsisme, c'est d'abord retrouver en l'homme un être incarné. Parce qu'il possède un corps et qu'il ne se réduit pas à une pure conscience de soi, l'homme regagne toute une dimension théologique : sa corporalité est le lieu possible du péché, mais aussi celui du salut. Sans incarnation, le problème du mal - et les notions de rachat et de punition qui s'y rattachent - reste sans solution. De plus, sans corps, la doctrine fondamentale de l'incarnation christique perd toute substance et la création du monde toute réalité.

L'accord entre les penseurs des Lumières est aussi perceptible en ce qui a trait aux solutions apportées au scepticisme, qui sont généralement similaires (postulation d'un sentiment naturel en faveur de l'existence du monde, appel au bon sens, recours au Dieu vérace cartésien, réduction des sensations au rôle d'effets supposant une cause externe, etc.), et à l'évaluation générale qui en est

[1] Maupertuis, *Lettre IV*, dans *Œuvres de Maupertuis*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1768, t. II, p. 236.

faite. Le scepticisme, sous sa forme extrême qu'est l'égoïsme, passe avant tout pour être un jeu d'esprit, une doctrine de poseurs qui cherchent uniquement à s'illustrer et qui l'abandonnent dès qu'ils sont seuls, une absurdité intenable qui témoigne simplement en faveur de la vivacité de l'esprit humain, capable de soutenir les positions les plus opposées au sens commun. L'accord est également perceptible sur le constat de l'irréfutabilité d'une telle position qui ne semble pas vraiment inquiéter les penseurs du XVIIIe siècle, persuadés qu'ils sont que le solipsisme restera à jamais une doctrine métaphysique soutenue par un nombre très réduit d'intellectuels.

Mais si l'on évoque le scepticisme dans une version plus modérée, on s'aperçoit bien vite que la concorde évoquée précédemment se révèle n'être qu'une harmonie de façade. Nombreux sont ceux qui acceptent de s'en tenir à un scepticisme méthodologique, qui reconnaissent ne pas pouvoir identifier réellement l'essence de la matière et qui s'en tiennent à une conception probabiliste du savoir. Il n'a donc pas été inutile de nous être intéressé à la réception de l'immatérialisme au XVIIIe siècle puisque cette étude a eu pour double mérite de montrer en quoi le solipsisme a été un problème crucial pour les penseurs des Lumières, et comment, par le recours à un scepticisme modéré, éloigné de toute position systématique, ils ont pensé le circonscrire.

# APPENDICE

## BERKELEY ET LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DES CORPS EXTÉRIEURS AU SIÈCLE DES LUMIÈRES[1]

1706 : **Berkeley, *A Description of the Cave of Dunmore* (publication posthume : 1871).**

1707 : **Berkeley, *Arithmetica absque algebra aut Euclide demonstrata. Cui accesserunt, cogitata nonnulla de radicibus surdis, de aestu aeris, de ludo algebraico, &c.***
**Berkeley, *Of infinites* (publication posthume : 1901).**

1707-1708 : **Berkeley, *Philosophical Commentaries* (publication posthume : 1871).**

1708 : **Berkeley, *Introduction manuscrite des* Principles (publication posthume : 1874).**
**Berkeley, *Sermon on the revelation of life and immortality* (publication posthume : 1871).**

1709 : **Berkeley, *An Essay towards a new Theory of Vision*.**
**Berkeley, *Sermon «Let your zeal be according to knowledge» (Rom. X. 2)* (publication posthume en 1932).**

1710 : **Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Part. I.***
Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, annonce de la recension de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision.*

1711 : Juillet : *Journal des Sçavans*, recension du *Traité des Principes de la connaissance humaine.*
Août : *Journal des Sçavans*, recension de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision.*
Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, recension critique de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision.*
Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, annonce de la recension des *Principes* (jamais donnée par la suite).

1712 : **Berkeley, *Passive Obedience, or the Christian doctrine of not resisting the supreme power, proved and vindicated upon the principle of the law of nature.***
De Crousaz, *Système de réflexions qui peuvent contribuer à l'étendue de nos connaissances, ou Nouvel Essai de Logique* (quatrième éd., Lausanne-Genève, 1741).

1713 : **Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous*.**
**Berkeley, *Essays in the* Guardian.**
Mai : *Mémoires de Trévoux*, recension du *Traité des Principes de la connaissance humaine.*
Mai-Juin : *Journal literaire*, recension des *Dialogues entre Hylas et Philonous.*
Juin : *Memoirs of Literature*, recension des *Dialogues entre Hylas et Philonous* (réed. en 1722).
Décembre : *Mémoires de Trévoux*, recension des *Dialogues entre Hylas et Philonous.*
Masson, *Histoire critique de la République des Lettres*, recension des *Dialogues.*
Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, publication des *errata.*
Arthur Collier, *Clavis Universalis.*

1714 : **Berkeley, *Sermon on charity (John XIII. 35)* (publication posthume : 1871).**

---

[1] Les œuvres originales de Berkeley sont citées en gras et les traductions en français faites au XVIIIe siècle en gras et en souligné. Les titres restants indiquent tous les ouvrages du XVIIIe siècle dans lesquels Berkeley, ou les égoïstes, ou encore le problème de l'existence des corps extérieurs, sont explicitement mentionnés.

**Berkeley, *Sermon on the mission of Christ (I Tim. I. 15)* (publication posthume : 1871).**
Lettre de Des Bosses à Leibniz (20 septembre).
Gaultier, *Réponse en forme de dissertation à un théologien (Parité de la vie et de la mort)*. Texte repris sous une forme manuscrite et publié à nouveau en 1770 avec une référence explicite à Berkeley cette fois.
Addison, *The Spectator* [première évocation du terme *Egotism*]

1715 : **Berkeley, *Advice to the Tories who have taken the Oaths*.**
Lettre de Leibniz à Des Bosses (15 mars). Leibniz : notes manuscrites sur son exemplaire du *Treatise* [?].

1716 : Masson, *Histoire critique de la République des Lettres*, référence à Berkeley dans une note annexée au texte de Toland.

1717 : **Berkeley, *Observations ... on the Eruptions of Fire and Smoak from Mount Vesuvio*.**
**Berkeley, *Journals of travels in Italy 1717-1718* (publication posthume : 1871).**
*Acta Eruditorum* (évocation de la similitude entre Berkeley et Collier).

1718 : *Réflexions du Père Tournemine sur l'athéisme*, préface aux *Œuvres philosophiques* de Fénelon.
[1718?] Jean Meslier, *Anti-Fenelon* (commentaire au texte de Tournemine).

1719 : *L'Europe savante* (recension des *Œuvres philosophiques* de Fénelon qui mentionne Berkeley).
*Mémoires de Trévoux* (recension des *Œuvres philosophiques* de Fénelon et réédition de la préface de Tournemine).

1721 : **Berkeley, *De Motu ; sive, de motus principio & natura, et de causa communicationis mottum*.**
**Berkeley, *An Essay towards preventing the Ruine of Great Britain*.**

1724 : **Berkeley, *A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantations, and for converting the Savage Americans to Christianity*.**
s'Gravesande, *Discours sur l'évidence* (voir aussi son *Intro. à la philosophie* de 1736 ; éd. 1774).
Buffier, *Traité des premières vérités*.

1725 : **Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous* (second edition).**
Janvier : *The Monthly Catalogue*, recension de la seconde édition des *Dialogues entre Hylas et Philonous*.
Buffier, *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde*.
Wesley, *Letters of John Wesley* (Lettre du 22 novembre où il examine le principe *esse est percipi*).

1726 : **Berkeley, *Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America*** (publiés en 1752).
Addison, *Le Spectateur ou Le Socrate moderne* (trad. française du texte de 1714).

1727 : Août : *Acta Eruditorum*, recension de la seconde édition des *Dialogues entre Hylas et Philonous*.
Ramsay, *Les Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la mythologie*.

1728 : Chalmers, *Cyclopedia* (articles «Abstraction», «Body», «External» et «Matter»).

1729-1731 : **Berkeley, *Notes for sermons preached at Newport, Rhode Island* (publication posthume : 1871).**
**Berkeley, *Two sermons on the mystery of godliness (I Tim III. 16)* (publication posthume : 1936).**

[?] : **Berkeley, *Sermon on eternal life (I John II. 25)* (publication posthume : 1936).**
**Berkeley, *Adress on Confirmation* (publication posthume : 1871).**

1730 : Novembre : *Mémoires de Trévoux* (art. du Père Percheron sur le problème de Molyneux)
Arthur Collier, *A Specimen of True Philosophy.*
Whiston, *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke* (jugements de Whiston et Clarke à propos des *Principes*)

1732 : **Berkeley, *Alciphron: or, the Minute Philosopher.***
**Berkeley, *A Sermon preached before the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts.***
*Letter to the author of the* Minute Philosopher (anonyme), dans le *Daily Post-boy.*
*London Journal*, 18 mai (Défense de Shaftesbury contre Berkeley)
Janvier-Avril : *Bibliothèque italique*, recension de la traduction italienne de l'*Essai sur la vision* de 1732.
Benjamin Hoadley, *Letter* (sur l'*Alciphron* ; rééditée dans le *Gentleman Magazine*, 44, 1774).
Voltaire, *Lettre à Andrew Pitt* (fin 1732).
Lord John Hervey, *Some Remarks on the Minute Philosopher.*
Bernard de Mandeville, *A Letter to Dion.*

1733 : **Berkeley, *The Theory of Vision, or Visual Language, shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity, vindicated and explained.***
De Crousaz, *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne.*
Cartaud de la Villate, *Pensées critiques sur les mathématiques.*
Voltaire, *Lettre à John Hervey* (14 septembre).
Andrew Baxter, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul.*
Peter Browne, *Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things Natural and Human.*

1734 : **Berkeley, *The Analyst; or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician.***
James Jurin [Philalethes Cantabrigiensis], *Geometry no friend to infidelity : or, a defence of Sir Isaac Newton and the British mathematicians.*
**Berkeley, *Alciphron* et en appendice l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (trad. De Jaucourt).**
*Journal Literaire*, recension de l'*Alciphron.*
*Bibliothèque britannique*, recension de l'ouvrage de Peter Browne de 1733.
*A Vindication of the Reverend D. B—y* (anonyme, en faveur de Shaftesbury)
Voltaire, *Traité de métaphysique.*

1735 : **Berkeley, *A Defence of Free-thinking in Mathematics.***
James Jurin [Philalethes Cantabrigiensis], *The minute mathematician : or, the free-thinker no just-thinker.*
J. Walton, *A vindication of Sir Isaac Newton's principles of fluxions* et *Tje catechism of the author of* The minute philosopher *fully answer'd.*
**Berkeley, *Reasons for not replying to Mr. Walton's* Full Answer *in a Letter to P. T. P.***
**Berkeley, *The Querist, containing several queries, proposed to the consideration of the public.***
Janvier-Mars : *Bibliothèque britannique*, recension de l'*Analyste.*
Avril : *Mémoires de Trévoux*, recension de l'*Alciphron.*
Desfontaines, *Observations sur les écrits Modernes.*
Voltaire, *Lettre à Pierre Robert Le Cornier de Cideville* (20 septembre)
Voltaire, *Lettre à Nicolas Claude Thieriot* (4 octobre).

1736 : Voltaire, *Lettre à Jean Jacques Dortous de Mairan* (décembre).

1737 : **Berkeley, *Queries relating to a National Bank, extracted from* The Querist.**
**Berkeley, *Letter on the Project of a National Bank.***
**Berkeley, *Primary visitation charge* (publication posthume : 1871).**
*Supplementa ad Nova Acta Eruditorum*, recension de l'*Alciphron.*
*Journal des Sçavans*, recension de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* de Boullier.
D'Argens, *La philosophie du bon sens* (réédition, 1758)
Bouiller, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (deuxième édition).
Voltaire, *Lettres à Henri Pitot* (17 et 29 mai).

1738 : **Berkeley, *The Irish Patriot or Queries upon Queries* (publication posthume : 1930).**
**Berkeley, *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority.***
**Berkeley, *Discours aux Magistrats*, in *Bibliothèque britannique* (trad. anonyme).**
Voltaire, *Le Préservatif.*
Desfontaines, *La Voltairomanie.*
Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton.*
Argens, *Lettres juives* (t. IV, lettre 139).

1739 : *A Letter to the Bishop of Cloyne. By a Gentleman in the Army* (anonyme, sur le *Discours aux Magistrats*)
Voltaire, *Mémoire du Sieur de Voltaire* et *Discours de M. de Voltaire en réponse aux invectives et outrages de ses détracteurs* [?].
Voltaire, *Lettre à Pierre Joseph Thoulier d'Olivet* (19 janvier).

1740 : Turnbull, *The principes of moral and christian philosophy*, 2 vol.
Buffon, *La méthode des fluxions et des suites infinies* (trad. de Newton).
Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues* (date proposée par David Beeson).

1741 : Boureau-Deslandes, *De la certitude des connoissances humaines.*
Boureau-Deslandes, *Pigmalion ou la statue animée.*

1742 : Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la Philosophie.*

1743 : Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques* (voir la recension de cet ouvrage dans la *Bibliothèque raisonnée*, janvier-mars 1744).
Du Tertre, *Entretiens sur la religion, où l'on établit les fondemens de la Religion révélée* (I, 7).
*Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* (lettre du Père Pons de 1740).
Octobre : *Mémoires de Trévoux*, recension des *Lettres édifiantes et curieuses.*

1744 : **Berkeley, *Siris: a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar-water.***
**Berkeley, *Directions for the Making and Using Tar-water.***
**Berkeley, *Further Directions for the Making and Using Tar-water.***
**Berkeley, *A Letter to T. P., Esq. on the Virtues of Tar-water ; On Tar ; On* Siris *and its Enemies.***
**Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous* [première éd., voir Saverien, 1753].**
Avril-Juin : *Bibliothèque raisonnée*, recension de la *Siris.*
Avril-Juin : *Bibliothèque britannique*, recension de la *Siris.*
*Anti-Siris* (anonyme).
D'Argens, *Mémoires secrets de la République des Lettres.*
Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV (pars altera). [évocation de l'*Analyste*].
Skelton, *A Letter to the authors of* The divine analogy, *and of* The minute philosopher.

1745 : **Berkeley, *The Bishop of Cloyne's Letter to his Clergy.***

**Berkeley, *The Bishop of Cloyne's Letter to the Roman Catholics of the Diocese of Cloyne.***
**Berkeley, *Three Letters on the Militia* (1745-1746).**
**Berkeley, *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron* (trad. de la *Siris* attribuée généralement à David-Renaud Boullier mais attribuée à André Cantwel par Chaudon en 1766).**
*Bibliothèque françoise*, recension de la traduction française de la *Siris*.
Juillet-Septembre : *Bibliothèque raisonnée*, recension de la traduction française de la *Siris*.

1746 : **Berkeley, *A Second letter... to Thomas Prior, Esq. on the Virtues of Tar-water.***
**Berkeley, *On the Disputes about Tar-water.***
Avril : *Mémoires de Trévoux*, recension de la traduction française de la *Siris*.
Août : *Nova Acta Eruditorum*, recension de la traduction française de la *Siris*.
Octobre-Décembre : *Bibliothèque britannique*, recension de la *Siris*.
Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*
Thomas Prior, *An Authentic Narrative of the Success of Tar Water.*

1747 : **Berkeley, *A Letter to... Thomas Prior, Esq., concerning the Usefulness of Tar-water in the Plague.***
**Berkeley, *Two Letters... the one to Thomas Prior... the other to the Rev. Dr. Hales, on the benefit of tar-water in fevers.***
Diderot, *La promenade du sceptique.*

1748 : Maclaurin, *An account of Sir Isaac Newton's philosophical discoveries.*

1749 : **Berkeley, *A Word to the Wise: or, an Exhortation to the Roman Catholic Clergy of Ireland.***
Buffon, *Histoire naturelle*, «De la nature de l'homme».
Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.*
Décoré, *Elémens des sciences principales.*
Ramsay, *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion.*

1750 : **Berkeley, *Maxims Concerning Patriotism.***
**Berkeley, *Observations... concerning Earthquakes.***
**Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous* (deuxième éd., trad. Gua de Malves).**
Janvier : *Mercure de France*, recension de la traduction française des *Dialogues entre Hylas et Philonous.*
Mars : *Mémoires de Trévoux*, recension de la trad. française des *Dialogues entre Hylas et Philonous*
D'Alembert, *Prospectus* de l'*Encyclopédie.*
Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts.*
Needham, *Nouvelles observations microscopiques.*
Raynal, *Nouvelles littéraires*, recension de la trad. française des *Dialogues entre Hylas et Philonous.*
Turgot, *Lettres à l'abbé de... sur le système de Berkeley* (publication posthume).
Mérian, *Dissertation ontologique sur l'action, la puissance et la liberté.*

1751 : **Berkeley, *Sermon on «Thy will be done» (Matt. VI. 10)* (publication posthume : 1931).**
Condillac, *Lettre à Cramer* (Mémoire, p. 107-108).
T. D. (?), *An Essay on the Existence of Matter.*
Henri Home (Lord Kames), *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion.*

1752 : **Berkeley, *A Miscellany* (contient également son dernier texte : *Farther Thoughts on Tar-water*).**
Diderot, *Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades.*
Johnson, *Elementa philosophica.*

1753 : *Journal britannique* (évoque la mort de Berkeley).
Lelarge de Lignac, *Elémens de métaphysique tirés de l'expérience.*
Saverien, *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique* (article «Corps»).
Robert Hill, *Remarks on Berkeley's essay on spirit.*

1754 : *Encyclopédie*, t. IV, art. «Corps» (d'Alembert, repris par Brisson en 1781) et «Cynique» (Diderot).
Henry St John (Lord Bolingbroke), *Philosophical Works of (...) Lord Bolingbroke.*
Condillac. *Traité des sensations.*
Bonnet, *Essai de psychologie* (Bonnet précise lui-même dans ses *Œuvres* que la date de 1755 est fausse ; voir Bonnet, 1779-1783).
Louis de Beausobre, *Le pirrhonisme du sage.*
Ilharat de La Chambre, *Abrégé de la philosophie, ou dissertations sur la certitude humaine.*

1755 : *Encyclopédie*, t. V, art. «Egoistes» (d'Alembert).
Formey, Troisième édition de ses *Conseils pour former une bibliotheque peu nombreuse, mais choisie* (évocation de la *Siris*).
Le Guay de Prémontval, *Le Diogène de d'Alembert.*
Euler, *Défense de la Révélation contre les objections des esprits-forts.*

1756 : *Encyclopédie*, t. VI, art. «Existence» (Turgot).
Formey, *Lettre de Gervaise Holmes à l'auteur de celle sur les aveugles.*

1757 : *Encyclopédie*, t. VII, art. «Goudron» (Venel).
*London Magazine* (novembre, lettre signée Academicus qui défend le refus berkeleyen de la matière)
Pluquet, *Examen du fatalisme.*
Rousseau, *Lettres morales* (lettre 2, publication posthume).

1758 : Helvétius, *De l'Esprit.*
Montucla, *Histoire des mathématiques* (réed. 1799-1802).
Prosper Marchand, *Dictionnaire historique, ou Mémoires critiques et littéraires, concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement dans la République des Lettres* (évocation de la *Siris* à l'entrée *Anti-Siris*).
R. Wallace, *Characteristics of the present political state of Great Britain* (évoque *The Querist*).

1759 : Mai : *Journal Chrétien* de l'Abbé Joannet.
D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines.*
Boullier, *Pièces philosophiques et littéraires.*
Lelarge de Lignac, *Examen sérieux & comique des discours sur l'*Esprit.
Tiphaigne de la Roche, *Bigarrures philosophiques* (t. II).
Voltaire, *Note de M. Morza sur l'ode XV sur la mort de S.A.S. Mme la Princesse de Bareith.*
William Porterfield, *Treatise on the eye. The manner and phaenomena of vision.*
Moréri, *Grand Dictionnaire Historique* (art. «Berklei (George)»).

1760 : Saverien, *Histoire des philosophes modernes*, t. I.
Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (voir Bonnet, 1779-1783).
De Bougainville, *Discours préliminaire* à sa traduction de *L'Anti-Lucrèce* du Cardinal de Polignac (évocation de la secte des Immatérialistes).
Lelarge de Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience.*
G. Wallace, *A system of the principles of the law of Scotland* (lie Hume et Berkeley).

1761 : Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* (VI, 7).
Euler, *Lettres à une princesse d'Alemagne* (en particulier la lettre 28 sur les égoïstes)

1762 : Rousseau, *Émile* (livre IV).
Henry Home (Lord Kames), *Elements of Criticism.*

1763 : Philip Doddridge, «Bishop Berkley's Scheme Examined».
Abbé Lecren, *Principes de certitude, ou Essai sur la logique.*
Pichon, *Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme.*
Saintignon, *Traité abrégé de physique* (t. I et VI)

1764 : Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. «Corps», «Critique», «Distance».
Caraccioli, *Le langage de la Raison.*
Thomas Reid, *Inquiry into the human mind* (chap. 5, sections 3, 7 *et passim.*).

1765 : *Encyclopédie*, t. XV, art. «Sensations» (Diderot ?), «Sentiment intime» (Diderot), «Somnanbulisme».
*Encyclopédie*, t. XVII, art. «Vérité» (ajout de M. le chevalier de Seguiran à la suite de l'article «vertu»).

[?], *Jordanus Brunus Redivivus* (manuscrit clandestin de 1760-1770, édité en 1771).

1766 : Chaudon, *Nouveau dictionnaire historique* (art. «Berkelei» ; sixième édition en 1786).
Diderot, *Lettre à Vialley* (juillet).
Diderot, *Lettre à Falconet* (29 décembre).
Voltaire, *Lettre à André Guillaume Contant d'Orville* (11 février).
Dutens, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes* (lie Protagoras et Berkeley).

1767 : Changeux, *Traité des Extrêmes* (cf. l'art. «Extréme» de l'*Encyclopédie* paru en 1776 à ce sujet).
Merian, *Discours sur la métaphysique* (lu en juin 1765), *Histoire de l'Académie Royale de Berlin.*
Para du Phanjas, *Elémens de métaphysique sacrée et profane ou Théorie des objets insensibles.*

1767-1768 : Bonnet, *Philalèthe* (voir Bonnet, 1779-1783).

1769 : Diderot, *Le rêve de d'Alembert* («Entretien entre d'Alembert et Diderot»).
Diderot ou Castilhon, *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques* (reprise des articles philosophiques de l'*Encyclopédie*).
Needham, notes in *Nouvelles recherches sur les découvertes microscopiques* de Spallanzani.
Rousseau, *Lettre à M. de Franquières* (15 janvier).
Bonnet, *Palingénésie philosophique* (voir Bonnet, 1779-1783).
Bergier, *Réfutation des principaux articles du* Dictionnaire philosophique (art. «Corps»)

1770 : D'Holbach, *Système de la nature.*
Delisles de Sales, *De la philosophie de la Nature, ou traité de morale pour le genre humain* (voir le chap. II du t. I intitulé «De l'opinion philosophique, que les corps n'existent pas» ; 5e éd., 1789)
Lefebvre de Beauvray, *Dictionnaire social et patriotique* (art. «Métaphisique»).
Le François, *Observations sur le* Dictionnaire philosophique portatif (art. «Corps»).
Joannet, *Les bêtes mieux connues. Entretiens.*
James Beattie, *Essay on truth* (part. 2, chap. 2, sections 1 et 2).

1770-1775 : De Félice, *Encyclopédie d'Yverdon* (nombreux articles sur le solipsisme).

1771 : *Dictionnaire universel françois et latin* ou *Dictionnaire de Trévoux* (sixième édition), art. «Egomet» et faire le rapport avec l'article «Egoïste»du *Dictionnaire de l'Académie françoise* (4ème éd., 1762).
Merian, *Sur le problème de Molyneux* (second mémoire).
Maximilien Malebranche, *Observations sur l'incrédulité des philosophes modernes* (plagiat des *Voyages de Cyrus* de Ramsay)
Dubois de Rochefort, *Pensées diverses contre le système des matérialistes.*

1772 : Jean Janin, *Mémoires et observations anatomiques, physiologiques et physiques sur l'œil, et sur les maladies qui affectent cet organe* (évocation de la réponse berkeleyenne au problème de Cheselden).
Merian, *Sur le problème de Molyneux* (troisième mémoire).

1773 : Abbé Sauri, *Cours complet de philosophie.*

1773-1774 : Diderot, *Observations sur Hemsterhuis.*

1774 : Joseph Priestley, *An Examination of Dr Reid's Inquiry (...) Dr Beattie's Essay on Nature (...) and Dr Oswald's Appeal to Common Sense.*
Isaac de Pinto, *Précis des arguments contre les matérialistes* (réed. 1775).
Delisle de Sales, *Essai philosophique sur le corps humain* (cf. t. II, chapitre II)
Para du Phanjas, *Les Principes de la saine Philosophie.*
Merian, *Sur le problème de Molyneux* (quatrième mémoire).

1775 : Caraccioli, *Lettres intéressantes du pape Clément XIV, traduites de l'italien et du latin* (réed. 1776).
Saverien, *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences naturelles et dans les arts qui en dépendent* (sur Berkeley, le mouvement et l'existence des corps).
Merian, *Sur le problème de Molyneux* (cinquième mémoire).
Joannet, *De la Connoissance de l'homme, dans son être et ses rapports.*

1776 : Voltaire, *Lettre à ?* (2 mai).
D'Holbach, *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (préface).
*Encyclopédie*, Supplément, t. II, art. «Extrême».
George Campbell, *The Philosophy of Rhetoric* (Book II, chap. VII).

1777 : Merian, *Sur le problème de Molyneux* (sixième mémoire).
Prévost, *Le Philosophe Anglois, ou Histoire de monsieur Cleveland* (t. VI, livre 14).

1778 : Liger, *Dialogues entre les philosophes modernes* (t. I, dialogue quinzième)
Ozanam, *Récréations mathématiques et physiques* (t. I, sur le problème de Molyneux)

1779 : Bonnet, *Lettre IX* in *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève.*
Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles, ou Cours complet de métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde.*
Merian, *Sur le problème de Molyneux* (septième mémoire).

1779-1783 : Bonnet, *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie* (18 t.).

[?] Diderot, *Projet d'un traité.*
[?] Abbé Gérard, *Essai sur les vrais principes, relativement à nos connoissances les plus importantes.*

1780 : Beguelin, *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques.*
Para du Phanjas, *Elémens de métaphysique sacrée et profane ou Abrégé du cours complet de métaphysique et de la philosophie de la religion.*

Merian, *Sur le problème de Molyneux* (huitième mémoire).

1781 : [Russel], *An essay on the nature and existence of the material world.*
Brisson, *Dictionnaire raisonné de physique* (art. «Corps», reprise de l'*Encyclopédie*)

1782 : Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (deuxième édition).
Brissot, *De la vérité ou Méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connoissances humaines* (plus un manuscrit *Pyrrhon*, Paris, Archives nationales, 446/AP/21).
Aubry, *Questions philosophiques sur la religion naturelle.*

1783 : Marivetz et Goussier, *Physique du monde* (t. III, sur le problème de Molyneux)

1784 : Barruel, t. II des *Helviennes, ou Lettres provinciales philosophiques* (6ème éd., 1823).
Maine de Biran, *Notes sur le premier livre des* Lois *de Cicéron.*

1785 : Reid, *Essays on the intellectual powers* (Essai 2, chap. x, xi, xix)

1786 : Condorcet, *Éloge de M. l'abbé de Gua* (2 juin).
Condorcet, *Vie de M. Turgot.*

1787 : Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française* (art. «Égoïste»).
La Métherie, *Principes de la philosophie naturelle, dans lesquels on cherche à déterminer les degrés de certitude ou de probabilité des connoissances humaines.*
Abbé Pelvert, *Exposition succinte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux philosophes.*
Abbé Gérard, *Le Comte de Valmont ou les Egarements de la raison*, 8e éd., t. I (mention de l'*Alciphron*).

1789 : De Nélis, *L'aveugle de la montagne. Entretiens philosophiques.*

1790 : *Journal encyclopédique ou universel* (mention de la publication d'un ouvrage contenant des lettres de Berkeley, en majorité adressées à Prior, par son petit fils)

1793 : Merian, *Sur le phénoménisme de David Hume.*

1795 : Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects.*
Adry, *Précis de la vie de Malebranche.*

1797 : Brisson, *Traité élémentaire, ou Principes de physique* (t. I, seconde édition)

1798 : Maine de Biran, *Notes sur l'influence des signes.*

1799 : Ancillon, «Dialogue entre Berkeley et Hume», in *Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin.*
Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, art. «Berkeley».

1800 : Aubry, *Anti-Condillac.*

1801 : Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie.*
Destutt de Tracy, *Dissertation sur l'existence et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet*, in *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts pour l'An IV de la République* (lu le 17 messidor an VIII - 6 juillet 1800).
Engel, *Sur la réalité des Idées générales ou abstraites.*

1802 : Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (sur la théorie de la vision).
De Gerando, *De la génération des connoissances humaines.*

1803 : Miller, *A Brief Retrospect of the Eighteenth Century*, 2 vol. (cf. vol. 2, p. 7 et suivantes)

1803-1804 : Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (date de la composition de la version couronnée).

1804 : Destutt de Tracy, *Lettre à Maine de Biran* (22 octobre).
De Gerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (réed. 1822).
Maine de Biran, *Note sur l'*Histoire comparée des systèmes philosophiques.

1806-1807 : Cabanis, *Lettre à F** sur les causes premières.*

1807 : Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (Mémoire couronné par l'Académie de Berlin).

1808 [?] : Maine de Biran, *Marginalia sur les* Éléments d'Idéologie, *3e partie*, Logique.

1810 : Stewart, *Philosophical Essays* (part. 1, essai 2).

1813 : Fearn, *A Review of the First Principles of Bishop Berkeley, Dr. Reid, and Professor Stewart.*

1815 [?] : Maine de Biran, *Notes sur l'*Idéologie *de M. de Tracy* (chapitre VII).

1816 : G.-J. Christian, *Lettre à Maine de Biran* (27 juillet).

1817 : Adelon, *Dictionnaire des sciences médicinales*, t. 19 [article «Goudron»].

1820 : Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle* (posthume, † 1807).
Brown, *Lectures on the Philosophy of the Human Mind.*

1821 : Stewart, *The Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy.*

1822 : Beasley, *Search of Truth in the Science of the Human Mind* (livre 2, chap. 5).

1823 : Maine de Biran, *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques.*

# BIBLIOGRAPHIE

## I. Berkeley

### *A. Œuvres de Berkeley*

*** Éditions de référence :**

*The Works of George Berkeley*, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop, Edimburg and London, 1948-1957, 9 vol.

*The Works of George Berkeley, including his posthumous Works*, ed. A. C. Fraser, Oxford, 1901, 4 vol.

*George Berkeley's Philosophical Commentaries, Transcribed from the Manuscript and Edited with an Introduction and Index*, by G. H. Thomas, Ohio, Mount Union College, 1976.

*George Berkeley's Manuscript Introduction, An Edition Diplomatica, Transcribed and Edited with Introduction and Commentary*, by Bertil Belfrage, Oxford, Doxa, 1987.

*** Traductions françaises au siècle des Lumières :**

*Essai sur une nouvelle théorie de la vision*, en appendice à la traduction française de l'*Alciphron* attribuée à Elias de Joncourt, La Haye et Paris, 1734.

*Alciphron ou le petit philosophe*, édité par B. Gilbert, 2 vol., La Haye, 1734 (autres traductions à la Haye, chez Gosse et Neaulme, et à Paris, chez Rolin fils, la même année sans doute dues à Elias de Joncourt).

*Discours aux magistrats*, dans la *Bibliothèque britannique*, La Haye, vol. XI, 1738, part. 2, p. 308-347.

*Dialogues entre Hylas et Philonous*, traduction attribuée à J.-P. de Gua de Malves, Amsterdam, 1744 et 1750.

*Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, par le Dr. G. Berkeley, avec deux lettres de l'auteur*, traduction anonyme de la *Siris* attribuée à D. R. Boullier (mais aussi à Cantwell), éd. Pierre Mortier, Amsterdam, 1745, réed. 1995, éd. du Cosmogone.

*** Traductions françaises postérieures :**

*Œuvres choisies*, traduction de G. Beaulavon et D. Parodi, Paris, Alcan, 1895.

*Berkeley. Choix de textes avec étude du système philosophique*, traduction et présentation M. David, Paris, Louis Michaud, 1912.

*Œuvres choisies*, introduction et notes par A. Leroy, Paris, Aubier, 1943, 2 vol.

*Berkeley. L'immatérialisme*, textes choisis par A. Leroy, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

*Berkeley ou l'itinéraire de l'âme à Dieu*, présentation, choix de textes, bibliographie par J. Pucelle, Paris, Seghers, 1967.

*Œuvres*, dir. G. Brykman, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1985-1996, 4 vol.

*Le journal philosophique de Berkeley*, étude et traduction par R. Gourg, Paris, Alcan, 1907-1908.

*Siris*, traduction G. Beaulavon et D. Parodi, Paris, Colin, 1920.

*Dialogues entre Hylas et Philonous*, traduction G. Beauvalon et D. Parodi, Paris, Alcan, 1925.

*Traité des principes de la connaissance humaine*, traduction de Ch. Renouvier pour *La critique philosophique* en 1889 et réédité par la suite séparément, Paris, Colin, 1926.

*Dialogues d'Hylas et de Philonous*, traduction et notes de P. Lemaire, Paris, Hatier, 1926.

*Le* Commonplace Book *de Berkeley*, traduction R. Maheu, Paris, 1933.

*L'Analyste*, traduction par A. Leroy, Paris, Presses Universitaires de France, 1936.

*L'Analyste*, traduction par J. Pignet, Paris, Centre de documentation universitaire, 1936.

*Alciphron ou le pense-menu*, introduction, traduction et notes par J. Pucelle, Paris, Aubier, 1952.

*Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, éd. M. Ambacher, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

*La Siris*, introduction, traduction et notes par P. Dubois, Paris, Vrin, 1971.

*Siris*, édition P. Thillet, Paris, Vrin, 1973.

*Description de la caverne de Dunmore*, traduction et présentation par G. Brykman dans «Berkeley et le désir de voir», *Revue philosophique*, 2, 1973, p. 205-213.

*Textes divers* (articles du *Guardian* sur la glande pinéale, Lettre au Dr John Arbuthnot sur l'éruption du Vésuve, Lettre à Thomas Prior au sujet des pétrifications, Article du *Gentleman's Magazine* au sujet des tremblements de terre, Testament de Berkeley), traductions et présentation G. Brykman dans «Berkeley et l'intérieur absolu des choses», *Revue philosophique*, 4, 1980, p. 421-432.

*Des Infinis*, traduction et présentation par D. Berlioz-Letellier, *Revue philosophique*, 1, 1982, p. 45-57.

*De l'obéissance passive*, présentation, traduction et notes par D. Deleule, Paris, Vrin, 1983.

*Proposition pour mieux soutenir nos églises dans nos plantations étrangères*, traduction R. Guérineau, *Revue philosophique*, 3, 1986, p. 291-308.

*Principes de la connaissance humaine*, trad., présentation et notes par D. Berlioz, Paris, GF-Flammarion, 1991.

*Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, traduction, présentation et notes par Geneviève Brykman et Roselyne Dégremont, Paris, GF-Flammarion, 1998.

*Discours aux Magistrats*, présentation et notes par Sébastien Charles, à paraître dans les *Archives de philosophie*.

## *B. Bibliographies concernant Berkeley (par ordre chronologique)*

MEAD, H. R., *A Bibliography of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Berkeley, The University Press, 1910.

JESSOP, T. E., *A Bibliography of George Berkeley*, London, H. Milford, 1934 ; La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

TURBAYNE, C. M., and WARE, R., *A Bibliography of George Berkeley (1933-1962)*, dans *The Journal of Philosophy*, 60, 4, 1963.

KEYNES, G., *A Bibliography of George Berkeley, Bishop of Cloyne : His Works and His Critics in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

TURBAYNE, C. M., *A Bibliography of George Berkeley (1963-1979)* dans TURBAYNE C. M. (ed.), *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

KAPSTEIN, M., *A Bibliography of George Berkeley (1980-1985)*, dans SOSA, E. (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Synthese historical Library, Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol. 29, Reidel, Boston, 1987.

À signaler que depuis octobre 1977 est publié annuellement un *Berkeley Newsletter* sous la direction de David Berman (Trinity College, Dublin) qui renseigne admirablement les chercheurs sur toute publication récente concernant Berkeley.

## *C. Commentateurs de Berkeley*

*** Ouvrages collectifs et revues consacrés à Berkeley :**

BOUVERESSE-QUILLIOT, R. (dir.), *Berkeley*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, «Cahiers d'histoire de la philosophie», 1, 2000.

BRYKMAN, G. (dir.), *Berkeley et le cartésianisme*, Nanterre, Publidix, «Le temps philosophique», 1997.

CREERY, W. (ed.), *G. Berkeley, Critical Assesments*, London, Routledge, 1991, 3 vol.

DONEY, W. (ed.), *Berkeley on Abstractions and Abstract Ideas*, New York and London, Garland Publishing, 1989.

ENGLE, G. W. and TAYLOR, G. (eds.), *Berkeley's Principles of Human Knowledge : Critical Studies*, Belmont, Wadsworth, 1968.

FOSTER, J., et H. ROBINSON (eds.), *Essays on Berkeley, A Tercentennial Celebration*, Oxford, Clarendon Press, 1985 ; réed. 1988.

MARTIN, C. B. and ARMSTRONG, D. M. (eds.), *Locke and Berkeley : A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday Anchor, 1968.

MUEHLMANN, R. G. (ed.), *Berkeley's Metaphysics : Structural, Interpretive, and Critical Essays*, Pennsylvania University Press, University Park, 1995.

PEPPER, S. C., ASCHENBRENNER, K. and MATES, B. (eds.), *George Berkeley : Lectures Delivred before the Philosophical Union of the University of California*, University of California Press, 1957.

PITCHER, G. (ed.), *The Philosophy of George Berkeley, Facsimile series*, New York, Garland, 1989- . 15 vol. prévus (cf. notamment D. Berman, *Berkeley, Eighteenth Century Responses*, 2 vol.).

SOSA, E. (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Dordrecht, Reidel, 1987.

STEINKRAUS, W. E. (ed.), *New Studies in Berkeley's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winstor, 1966.

TURBAYNE, C. M. (ed.), *Berkeley's Principles... Text and Critical Essays*, Indianapolis, 1970.

-, (ed.), *Berkeley, Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger, Bicentenaire de la mort de Berkeley*, 78, 4-6, 1953.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 111, 3, 1986.

*Revue Internationale de philosophie, George Berkeley (1685-1753)*, 7, 23-24, 1953.

*Revue Internationale de philosophie*, 154, 3, 1985.

*Hermathena, Homage to George Berkeley (1685-1753)*, 82, 1953.

*Hermathena, George Berkeley: Essays and Replies*, 139, 1985.

*British Journal for the Philosophy of Science, George Berkeley Bicentenary*, 4, 13, 1953.

*History of European Ideas*, «George Berkeley, 1685-1985», 7, 6, 1986.

*Proceedings of the Aristotelian Society, Berkeley and Modern Problems*, suppl. 27, 1953.

*** Autres ouvrages et articles :**

ADAM, M., «Le mot 'archétype' chez Berkeley», *Revue philosophique*, 3, 1982, p. 523-528.

ALLAIRE, E. B., «Berkeley's Idealism», *Theoria*, 29, 1963, p. 229-244.

-, «The Attack on Substance : Descartes to Hume», *Dialogue*, 3, 1964, p. 284-287.

ANAPOLITANOS, D. A., «The Continuous and the Discrete : Leibniz Versus Berkeley», *Philosophical Inquiry*, 91, p. 1-24.

ARDLEY, G., *Berkeley's Renovation of Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

ASHER, W. O., «Berkeley on Absolute Motion», *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, p. 447-466.

ARMSTRONG, D. M., *Berkeley's Theory of Vision : A Critical Examination of Bishop Berkeley's* Essay towards a New Theory of Vision, Melbourne, Melbourne University Press, 1961.

ATTFIELD, R., «Berkeley on Imagination», *Philosophy*, 45, 1970, p. 237-239.

ATHERTON, M., *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithica, Cornell University Press, 1990.

-, «Corpuscles, Mechanism, and Essentialism in Berkeley and Locke», *The Journal of the History of Philosophy*, 1991, p. 47-67.

AYERS, A. J., *Metaphysics and Common Sense*, San Francisco, Freeman Cooper, 1970.

-, «Substance, Reality, and the Great Dead Philosophers», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, p. 38-49.

-, «Berkeley and Hume : A Question of Influence», dans Rorty, Schneewind, and Skinner (eds.), *Philosophy in History*, p. 303-337.

BABER, H. E., «Berkeley and the Tattletale's Paradox», *Idealistic Studies*, 19, 1989, p. 79-82.

BALADI, N., *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1945.

-, «Plotin et Berkeley : le témoignage de la *Siris*», *Revue Internationale de Philosophie*, 24, 1970, p. 338-347.

BARNES, W. H. F., «Did Berkeley Misunderstand Locke ?», *Mind*, 49, 1940, p. 52-57.

BAUM, R. J., «The Instrumentalist and Formalist Elements of Berkeley's Philosophy of Mathematics», *Studies in History and Philosophy of Science*, 3, 1972, p. 119-134.

BAXTER, D. L. M., «Berkeley, Perception, and Identity», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1991, p. 85-98.

BELFRAGE, B., *Did Berkeley Become Certain of the Existence of Matter?*, Lund, The Mattias Fremling Society, 1973 (pamphlet).

-, «The Clash on Semantics in Berkeley's *Notebook A*», *Hermathena*, 139, 1985, p. 117-126.

-, «Berkeley's Theory of Emotive Meaning (1708)», *History of European Ideas*, 7, 6, 1986, p. 643-649.

BENSCHOP, H. P., *Berkeley on Method and Metaphysics*, Leiden, Rijksuniversiteit te Leiden, 1992.

BENDER, F., *George Berkeley's Philosophy Re-Examined*, Amsterdam, H. J. Paris, 1946.

BEN-ZEEV, A., «Reexamining Berkeley's Notion of Suggestion», *Conceptus*, 23, 59, 1989, p. 21-30.

BERLIOZ, D., «Berkeley et la polémique du calcul infinitesimal» dans O. Bloch (éd.), *Entre forme et histoire*, p. 71-85.

BERMAN, D., *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

-, *Berkeley. Experimental Philosophy*, London, Phœnix, «The Great Philosophers», 1997.

- (ed.), *George Berkeley : Eighteenth-Century Responses*, New York, Garland, 1989, 2 vol.

-, «Berkeley, Clayton and *An Essay on Spirit*», *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, p. 367-378.

- «Francis Hutcheson on Berkeley and the Molyneux Problem», *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 74, 8, 1974, p. 259-265.

-, «Berkeley's Philosophical Reception after America», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 1980, p. 311-320.

-, «Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley' *Alciphron*», *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 81, 1981, p. 219-229.

-, «Berkeley and the Moon Illusions», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 215-222.

-, «The Jacobitism of Berkeley's *Passive Obedience*», *Journal of the History of Ideas*, 47, 1986, p. 309-319.

-, «Berkeley's Quad : the Question of Numerical Identity», *Idealistic Studies*, 16, 1986, p. 41-45.

-, «Berkeley's Semantic Revolution : 19 November 1707-11 January 1708», *History of European Ideas*, 7, 1986, p. 603-607.

BERMAN, D. and PITTION, P., «A New Letter by Berkeley to Browne», *Mind*, 78, 1969, p. 375-392.

BERMUDEZ, J. L., «The Adequacy of Simple Ideas in Locke. A Rehabilitation of Berkeley's Criticisms», *Locke Newsletter*, 23, 1992, p. 25-58.

BEYSSADE, J.-M., «L'expérience du rêve et l'extériorité (De Descartes à Berkeley)», *Revue philosophique*, 3, 1986, p. 339-353.

BLAY, M., «Deux moments de la critique du calcul infinitésimal : Michel Rolle et George Berkeley», *Revue d'Histoire des Sciences*, 39, 3, 1986, p. 223-253.

BOURDILLON, Ph., *Berkeley and Reid : An Analysis of Reid's Reaction to Berkeley's Rejection of Material Substance*, Doctoral dissertation, University of Rochester, Ann Arbor, University Microfilms, 1972.

BRACKEN, H. M., *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haye, Nijhoff, 1965.

-, *Berkeley*, New York, St. Martin's Press, 1974.

-, «Berkeley and Chambers», *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, p. 120-126.

-, «Andrew Baxter, Critic of Berkeley», *The Journal of the History of Ideas*, 18, 1957, p. 183-204.

-, «Berkeley on the Immortality of the Soul», *Modern Schoolman*, 37, 1960, p. 77-94 et 197-212.

-, «Berkeley and Mental Acts», *Theoria*, 26, 1960, p. 140-146.

-, «Berkeley and Malebranche on Ideas», *Modern Schoolman*, 41, 1963-1964, p. 1-15.

-, «Berkeley : Irish Cartesian», *Philosophical Studies*, 24, 1976, p. 39-51.

-, «Realism and Greek Philosophy : What Berkeley Saw and Burnyeat Missed», *Hermathena*, 1985, p. 63-80.

-, «On Some Points in Bayle, Berkeley, and Hume», *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, p. 435-446.

-, «Bishop Berkeley's Messianism», in R. H. Popkin (ed.), *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought*, p. 65-80.

BRADSHAW, D. E., «Berkeley and Hume on Abstraction and Generalization», *History of Philosophy Quarterly*, 5, 1988, p. 11-22.

BREIDERT, W., «Die Rezeption Berkeleys in Deutschland im 18. Jahrhundert», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 223-241.

BROAD, C. D., *Berkeley's Argument About Material Substance*, Londres, British Academy, 1942 ; réed. New York, Haskell House, 1975.

BROOK, R. J., *Berkeley's Philosophy of Science*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

-, «Berkeley, Causality, and Signification», *International Studies in Philosophy*, 27, 2, 1995, p. 15-31.

BROWNE, J. W., *Berkeley's Intellectualism*, Jamaica, St. John's University Press, 1975.

BRUNTON, J. A., «Berkeley and the External World», *Philosophy*, 28, 1953, p. 325-341.

BRYKMAN, G., *Berkeley, philosophie et apologétique*, 2 vol., Paris, Vrin, 1984.

-, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1993.

-, «Sur les tribulations de Berkeley en Italie : la tarentule et le paradis», *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, p. 50-62.

-, «Berkeley : sa lecture de Malebranche à travers le Dictionnaire de Bayle», *Revue internationale de philosophie*, 114, 4, 1975, p. 496-514

-, «Berkeley, lecteur et critique de Spinoza», *Recherches sur le XVIIe siècle*, 2, 1978, p. 173-192.

-, «Pouvoir d'abstraire et notions abstraites chez Berkeley», *Recherches sur le XVIIe siècle*, 4, 1980, p. 157-166.

-, «Du commencement introuvable de l'immatérialisme», *Études philosophiques*, 4, 1980, p. 385-397.

-, «Philosophy and Apologetics in Berkeley», *Berkeley Newsletter*, 6, 1982-1983, p. 12-16.

-, «Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley», *Revue philosophique*, 173, 1983, p. 427-441.

-, «La notion d'"archétype" selon Berkeley», *Recherches sur le XVIIe siècle*, 7, 1984, p. 33-43.

-, «Pleasure and Pain versus Ideas in Berkeley», *Hermathena*, 139, 1985, p.127-137.

-, «L'esprit et les idées visuelles dans la *Nouvelle Théorie de la Vision*», *History of the European Ideas*, 7, 1986, p. 585-591.

-, «Passivité des esprits et passivité des idées dans l'immatérialisme de Berkeley», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 80, 1986, p. 1-33.

-, «Berkeley and Archetypes», dans E. Sosa (éd.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, p. 103-112.

-, «Berkeley et l'analogie des noms», *Études philosophiques*, 3-4, 1989, p. 445-453.

-, «Sensibles communs et sens commun chez Locke et Berkeley», *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 4, 1991, p. 515-529.

-, «Vision, connaissance et ontologie chez Berkeley», dans M. T. Monti (ed.), *Teorie della visione e problemi di percezione visiva nell'età moderna*, p. 121-137.

-, «Le principe de ressemblance selon Berkeley», dans G. Brykman (éd.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, p. 31-48.

-, «Leibniz et les 'paradoxes' de Berkeley», dans R. Bouveresse (dir.), *Perspectives sur Leibniz*, p. 97-114.

-, «L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley», dans E. Faye (dir.), *Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle*.

BURNYEAT, M. F., «Idealism and Greek Philosophy : What Descartes Saw and Berkeley Missed», *The Philosophical Review*, 90, 1982, p. 3-40.

CANTOR, G. N., «Berkeley, Reid and the Mathematization of Mideighteenth-century Optics», *Journal of the History of Ideas*, 38, 1977, p. 429-448.

CARR, H. W., «Berkeley and Dr. Johnson : An Imaginary Dialogue», *Personalist*, 41, 1960, p. 13-14.

CARR, S. L., «The Rethoric of Argument in Berkeley's *Siris*», *University of Toronto Quarterly*, 51, 1981, p. 47-60.

CARTER, W. B., «Some Problems of the Relation between Berkeley's *New Theory of Vision* and his *Principles*», *Ratio*, 3, 1961, p. 174-192.

CHASTAING, M., «Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 143, 1953, p. 219-243

CHINN, E. Y., «The Anti-Abstractionism of Dignaga and Berkeley», *Philosophy East and West*, 44, 1, 1994, p. 55-78.

CONROY, G. P., «Did Hume Really Follow Berkeley?», *Philosophy*, 44, 1969, p. 238-242.

CORRIGAN, K., «Berkeley and Plotinus on the Non-existence of Matter», *Hermathena*, 157, 1994, p. 67-85.

COURTINES, P., «Bayle, Hume and Berkeley», *Revue de littérature comparée*, 21, 1947, p. 416-428.

CRAIG, E. J., «Berkeley's Attack on Abstract Ideas», *Philosophical Review*, 1968, p. 425-437.

CREERY, W. E., «Berkeley's Argument for a Divine Visual Language», *International Journal for Philosophy of Religion*, 3, 1973, p. 212-222.

CROSS, C. B., «Berkeley on Other Minds», *Auslegung*, 6, 1978, p. 45-50.

CUMMINS, P. D., «Berkeley's Ideas of Sense», *Nous*, 9, 1975, p. 55-72.

-, «Berkeley's Unstable Ontology», *Modern Schoolman*, 67, 1, 1989, p. 15-32.

-, «Berkeley's Manifest Qualities Thesis», *Journal of the History of Philosophy*, 28, 3, 1990, p. 385-401.

DAVIDSON, A. and HORNSTEIN, N., «The Primary/Secondary Quality Distinction : Berkeley, Locke and the Foundations of Corpuscularian Science», *Dialogue*, 23, 1984, p. 281-304.

DAVIE, G. E., «Berkeley's Impact on Scottish Philosophers», *Philosophy*, 40, 1965, p. 222-234.

DAVIS, J. W., «Bayle, Berkeley and Hume's Metaphysics», dans Cauchy, V. (éd.), *Philosophy and Culture*, vol. 4, p. 358-364.

DÉGREMONT, R., *Berkeley. L'immatérialisme*, Paris, Ellipses, «Philo-philosophes», 1999.

-, *Berkeley. L'idée de nature*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 63, 1995.

- «Le philosophe en son île», *Cahiers philosophiques*, 66, 1996, p. 9-19.

-, «La notion de 'sameness' chez Berkeley», dans G. Brykman (éd.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, p. 49-70.

-, «Berkeley et la question des archétypes en son temps», dans Bouveresse-Quilliot (dir.), *Berkeley*, p. 37-64.

DELKESKAMP, C., «La temporalité et l'état d'aliénation chez G. Berkeley», dans E. Castelli, *Temporalité et Aliénation*, p. 223-235.

DEVAUX, Ph., «La place de Berkeley dans la philosophie moderne», *Theoria*, 20, 1954, p. 1-22.

DILLON, J., «Notre perception du monde extérieur selon Plotin et Berkeley», *Diotima*, 19, 1991, p. 100-108.

DONEY, W., «Two Questions about Berkeley», *Philosophical Review*, 61, 1952, p. 383-391.

DOWNING, L., «*Siris* and the Scope of Berkeley's Instrumentalism», *British Journal of the History of Philosophy*, 3, 2, 1995, p. 279-300.

DUBOIS, P., *L'œuvre de Berkeley*, Paris, Vrin, 1985.

DUPAS, J.-C., «Le visible et l'invisible chez Berkeley», *Études Irlandaises*, 11, 1986, p. 45-56.

EISENSTEIN, G., «Berkeley's Presence : Metaphysical Development and Dialectical Tension», *Idealistic Studies*, 18, 1988, p. 207-229.

ELZENBERG, H., «L'idéalisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent ?», *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, 13, 1953, p. 78-86.

EVANS, J. D. G., «Berkeley on Conceiving the Unconceived», *Irish Philosophical Journal*, 2, 1985, p. 79-93.

FALKENSTEIN, L., «Berkeley's Arguments for Other Minds», *History of Philosophy Quarterly*, 1990, p. 431-440.

-, «Intuition and Construction in Berkeley's Account of Visual Space», *The Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994, p. 63-84.

FELLOWS, O., «George Berkeley, his Door and the *Philosophes*», dans Fox, Waddicor and Watts, *Studies in Eignthteenth Century French Literature Presented to Robert Niklaus*, p. 53-66.

FLAGE, D. E., *Berkeley's Doctrine of Notions : a Reconstruction based on his Theory of Meaning*, New York, St Martin's Press, 1987.

-, «Berkeley on Abstraction», *The Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, p. 483-501.

-, «Berkeley, Individuation, and Physical Objects» dans K. F. Barber (ed.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, p. 133-154.

FLEMING, N., «The Tree in the Quad», *American Philosophical Quarterly*, 22, 1984, p. 25-36.

FLEW, A., «Did Hume Ever Read Berkeley?», *Journal of Philosophy*, 58, 1961, p. 50-51.

FOGELIN, R., «Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility», *Philosophical Review*, 97, 1988, p. 47-69.

FOREST, D., «George Berkeley. Langage visuel, communication universelle», *Revue philosophique*, 4, 1997, p. 429-446.

FRANGIOTTI, M. A., «Transcendental Idealism and Phenomenalism», *Critica*, 26, 78, 1994, p. 73-95.

FREDERICK, R., «Berkeley and the Argument from Conceiving», *Philosophical Research*, 13, 1987-88, p. 481-487.

FRITZ, A. D., «Malebranche and the Immaterialism of Berkeley», *Review of Metaphysics*, 3, 1949, p. 59-80.

-, «Berkeley's Self - It's Origin in Malebranche», *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954, p. 554-572.

FRONDIZI., R., «Influencia di Descartes sobre el Idealismo de Berkeley», *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso*, Buenos Aires, 1937, vol. 1, p. 329-340.

FURLONG, E. J., «Berkeley on Relations, Spirits and Notions», *Hermathena*, 106, 1968, p. 60-66.

GALLOIS, A., «Berkeley's Master Argument», *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 55-69.

GLAUSER, R., *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, «Philosophie et langage», 1999.

-, «Les relations de signification chez Berkeley», *Studia Philosophia*, 42, 1983, p. 165-200.

-, «Berkeley, Collier et la distinction entre l'esprit fini et le corps», dans G. Brykman (dir.), *Berkeley et le cartésianisme*, p. 91-116.

GLOUBERMAN, M., «Berkeley and Cognition», *Philosophy*, 56, 1981, p. 213-221.

-, «Consciousnees and Cognition : From Descartes to Berkeley», *Studia Leibnitiana*, 14, 1982, p. 244-265.

-, «Abstraction and Determinacy : The Ideological Background of Berkeleianism», *Idealistic Studies*, 12, 1982, p. 14-34.

-, «Berkeley's Anti-Abstractionism», *The Journal of the History of Philosophy*, 2, 1, 1994, p. 145-163.

GOUHIER, H., «La signification historique de la pensée de Berkeley», *L'aventure de l'esprit, Mélanges Alexandre Koyré*, II, Paris, Hermann, p. 225-231.

GRAY, R., «Berkeley's Theory of Space», *Journal of the History of Ideas*, 16, 1978, p. 415-434.

GRAYLING, A. C., *Berkeley : The Central Arguments*, London, Duckworth, 1986.

GRECO, J., «Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 2, 1995, p. 279-296.

GREENBERG, A. R., «Reid, Berkeley, and the Notional Knowledge», *Monist*, 61, 1978, p. 271-281.

GREENE, D. J., «Smart, Berkeley, the Scientists and the Poets : A Note on Eighteenth century Anti-Newtonianism», *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, p. 327-352.

GRENIER, J., «La pensée religieuse de Berkeley», *Arche*, 20, 1946, p. 102-104.

GREY, D., «The Solipsim of Bishop Berkeley», *Philosophical Quarterly*, 2, 1952, p. 338-349.

-, «Berkeley on Other Selves : A Study in Fugue», *Philosophical Quarterly*, 4, 1954, p. 28-44.

GRIFFIN-COLLART, E., «Perception et sens commun : L'immatérialisme de Berkeley et le réalisme de Reid», *Annales de l'Institut de Philosophie*, 1977, p. 63-85.

GROARKE, L., «Descartes' First Meditation : Something Old, Something New, Something Borrowed», *Journal of the History of Philosophy*, 22, 1984, p. 281-301.

GUEROULT, M., *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier, 1956.

HALL, R., «Did Hume Read Some Berkeley Unawares?», *Philosophy*, 42, 1967, p. 273-277.

-, «Hume's Actual Use of Berkeley's *Principles*», *Philosophy*, 43, 1968, p. 278-280.

-, «Yes, Hume Did Use Berkeley», *Philosophy*, 45, 1970, p. 152-153.

HALLETT, H. F., «Dr. Johnson's Refutation of Bishop Berkeley», *Mind*, 56, 1947, p. 132-147.

HANRATTY, G., «A Voice in the Wilderness : Berkeley's Response to Enlightenment», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32, 3, 1990, p. 319-337.

HAYRY, M. et H., «Obedience to Rules and Berkeley's Theological Utilitarianism», *Utilitas*, 6, 2, 1994, p. 233-242.

HENZE, D. F., «Descartes vs. Berkeley: A Study in Early Modern Metaphilosophy», *Metaphilosophy*, 8, 1977, p. 147-163.

HERSHBELL, J. P., «Berkeley and the Problem of Evil», *Journal of the History of Ideas*, 31, 1970, p. 543-554.

HESTEVOLD, H. S., «Berkeley's Theory of Time», *History of Philosophy Quarterly*, 7, 2, 1990, p. 179-192.

HICKS, G. D., *Berkeley*, New York, Russel and Russell, 1968 ; réed. de l'édition de 1932.

HOLLINGSHEAD, G., «Bishop Berkeley and the Gloomy Clerk : Pope's Final Satire on Deism», *Durham University Journal*, 1982, p. 19-27.

-, «Pope, Berkeley, and the True Key to the *Dunciad* in Four Books», *English Studies in Canada*, 10, 1984, p. 141-155.

HUGUES, M., «Newton, Hermes and Berkeley», *The British Journal for the Philosophy of Science*, 43, 1, 1992, p. 1-19.

H. W. C., «The Idealism of Berkeley and Collier», *North Britain Review*, 53, 1871, p. 368-367.

IMLAY, R. A., «Berkeley on Abstract General Ideas», *Journal of the History of Philosophy*, 9, 1971, p. 321-328.

-, «Berkeley and Scepticism: A Fatal Dalliance», *Hume Studies*, 18, 2, 1992, p. 501-510.

JACOB, A., «The Neoplatonic Conception of Nature in More, Cudworth, and Berkeley», in S. Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity*, p. 101-121.

JACQUETTE, D., «Berkeley's Continuity Argument for the Existence of God», *Journal of Religion*, 65, 1, 1985, p. 1-14.

-, «Reconciling Berkeley's Microscopes in God's Infinite Mind», *Religious Studies*, 29, 4, 1993, p. 453-463.

-, «Color and Armstrong's Color Realism Under the Microscope», *Studies in History and Philosophy of Science*, 26, 3, 1995, p. 389-406.

JESSEPH, D. M, *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

JESSOP, T. E., «Berkeley», dans M. Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*, p. 202-205.

-, «Malebranche and Berkeley», *Revue internationale de philosophie*, 1, 1, 1938, p. 121-142.

JOHNSTON, G. A., *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, 1923.

-, «The Relation Between Collier and Berkeley», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 32, 1920, p. 162-175.

JOLLEY, N., «Berkeley and Malebranche on Causality and Volition», dans Cover, J. A. and Kulstad, M. (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, p. 227-244.

-, «Berkeley, Malebranche, and Vision in God», *Journal of the History of Philosophy*, 34, 4, 1996, p. 535-548.

KABITZ, W., «Leibniz und Berkeley», *Sitzungsberichte der Preussische Akademie der Wissenschaften, Philosophischte-Historische Klasse*, Berlin, 1932, p. 623-636.

KANTONEN, T. A., «Influence of Descartes on Berkeley», *Philosophical Review*, 43, 1934, p. 483-500.

KELLY, P., «Ireland and the Critique of Mercantilism in Berkeley's *Querist*», *Hermathena*, 139, 1985, p. 101-116.

KING, E. G., «Language, Berkeley and God», *International Journal for Philosophy of Religion*, 1, 1970, p. 112-113.

KLINE, A. D., «Berkeley's Theory of Common Sense», *International Studies in Philosophy*, 19, 1987, p. 21-31.

LASCOLA, R. A., «Berkeley: Inconsistencies and Common Sense», *Idealistic Studies*, 14, 1984, p. 193-196.

LEBRUN, G., «Berkeley ou le sceptique malgre lui», *Manuscrito*, 11, 1988, p. 33-48.

LEDUC-FAYETTE, D., «Qu'est-ce que 'parler aux yeux' ? Berkeley et le 'langage optique'», *Revue philosophique*, 4, 1997, p. 409-427.

LEE, R. N., «What Berkeley's Notions Are», *Idealistic Studies*, 20, 1, 1990, p. 19-41.

LENNON, T. M., «Berkeley and the Ineffable», *Synthese*, 75, 1988, p. 231-250.

LEROUX, E., «Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley», *Revue de métaphysique et de morale*, 45, 1938, p. 437-448.

LEROY, A. L., *George Berkeley*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

-, «L'activité des esprits dans la philosophie berkeleyenne», *Revue de philosophie*, 135, 1945, p. 265-272.

-, «La pensée religieuse de Berkeley et sa philosophie», *Revue philosophique*, 62, 1947, p. 244-247.

-, «Influence de la philosophie berkeleyenne sur la pensée continentale», *Hermathena*, 82, 1953, p. 27-48

-, «Berkeley avocat de Dieu contre les 'matérialistes' et les libertins», *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, 13, 1953, p. 72-77.

- «Valeur exemplaire des erreurs mathématiques de Berkeley», *Revue de Synthèse*, 77, 1956, p. 155-169.

-, «Études berkeleyennes récentes», *Revue philosophique*, 148, 1958, p. 352-363.

LEROY, G., «Le Principe de la philosophie de Berkeley», *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, 13, 1953, p. 59-65.

LEVINE, M. P., «Cartesian Materialism and Conservation : Berkelean Immaterialism ?», *Scientific Journal of Philosophy*, 24, 1986, p. 247-259.

-, «Berkeley's Theocentric Mentalism : Pantheism ?», *Sophia*, 26, 1987, p. 30-41.

LEVY, D. M., «Bishop Berkeley Exorcises the Infinite : Fuzzy Consequences of Strict Finitism», *Hume Studies*, 18, 2, 1992, p. 511-536.

-, «'Magic Buffalo' and Berkeley's *Theory of Vision* : Learning in Society», *Hume Studies*, 19, 1, 1993, p. 223-226.

LEYVRAZ, J.-P., «La notion de Dieu chez Berkeley», *Revue de théologie et de philosophie*, 112, 1980, p. 241-252.

LOUET, D., «La critique de l'absolutisme newtonien chez Leibniz et Berkeley», *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, p. 447-468.

LUCE, A. A., *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, London, Oxford University Press, 1934.

-, *Berkeley's Immaterialism*, Edimburg, Nelson, 1946.

-, *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Edimburg, Routledge/Thoemmes Press, 1949.

-, *The Dialectic of Immaterialism*, Londres, 1963.

-, «The Unity of Berkeley's Philosophy», *Mind*, 46, 1937, p. 44-52 et 180-190.

-, «The Philosophical Correspondence between Berkeley and Johnson», *Hermathena*, 56, 1940, p. 93-112.

-, «Berkeley's Existence in the Mind», *Mind*, 50, 1941, p. 258-267.

-, «Berkeley's Search for Truth», *Hermathena*, 82, 1953, p. 27-48.

- «Berkeleian Studies in America and France with an Appendix on a New Letter about Berkeley's Father», *Hermathena*, 94, 1960, p. 39-55.

-, «Berkeley and the Living Thing», *Hermathena*, 123, 1977, p. 19-25.

MABBOTT, J. D., «The Place of God in Berkeley's Philosophy», *Journal of Philosophical Studies*, 1931, p. 18-29.

MARC-WOGAU, K., «The Argument from Illusion and Berkeley's Idealism», *Theoria*, 24, 1958, p. 94-106.

McCRACKEN, C. J. and TIPTON, I. C., *Berkeley's Principles and Dialogues : Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

McCRACKEN, C. J., «What *Does* Berkeley's God See in the Quad ?», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, p. 280-292.

-, «Berkeley's Cartesian Concept of Mind : the Return Through Malebranche and Locke to Descartes», *Monist*, 71, 1988, p. 596-611.

McINTOSH, J. J., «Leibniz and Berkeley», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, 1970-1971, p. 147-163.

McNIVEN, H. E., «What's in a Name ? Hobbes, Berkeley, Hartley, Condillac and the Doctrine of Signs», *Revue de littérature comparée*, 63, 1989, p. 5-16.

MEYER, A. M. T., «Some Remarks on the Unity of English Philosophy», *Kant-Studien*, 46, 1955, p. 268-278.

McGOWAN, W. H., «Berkeley Kicking His Own Stones», *Indian Philosophical Quarterly*, 16, 4, 1989, p. 433-446.

MICHAUD, Y., «La formation de la problématique de la substance spirituelle chez Berkeley», *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, p. 63-83.

MIRARCHI, L. A., «Force and Absolute Motion in Berkeley's Philosophy of Physics», *Journal of the History of Ideas*, 38, 1977, p. 705-713.

McKIM, R., «What is Berkeley's God doing in the Quad?», *Philosophical Research*, 13, 1987-88, p. 637-653.

-, «Berkeley's Active Mind», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71, 3, 1989, p. 335-343.

MOKED, G., *Particles and Ideas, Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

-, «A Note on Berkeley's Corpuscularian Theoris in *Siris*», *Studies in the History and Philosophy of Sciences*, 2, 1971, p. 257-271.

-, «A Note on Berkeley's Anti-Abstractionism», *Iyyun*, 1991, p. 95-99.

MONTI, M. T., «Théories 'providentialistes' de la vision. Chirurgiens et philosophes entre Berkeley et Molyneux», dans *Wissenschaften und Musik unter dem Einfluss einer sich ändernden Geisteshaltung*, Bochum, 1992, p. 69-76.

MOREAU, A., «Le problème de la raison chez Berkeley», *Dialogue*, 5, 2, 1966, p. 154-183.

-, «Merleau-Ponty et Berkeley», *Dialogue*, 5, 1966, p. 418-424.

-, «La conception berkeleyenne de l'évidence», *Proceedings, 8th Inter-American Congress of Philosophy*, Québec, vol. 2, 1967, p. 288-298.

MOREAU, J., «Berkeley et le schématisme», *Kant-Studien*, 79, 1988, p. 286-292.

MOSSNER, E. C., «Did Hume Ever Read Berkeley? A Rejoinder to Professor Popkin», *Journal of Philosophy*, 56, 1959, p. 992-995.

MOURANT, J. A. «Some Unresolved Issues in Berkeley's Natural Theology», *Philosophical Studies*, 15, 1966, p. 58-75.

MOUY, P., «Malebranche et Berkeley», *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1940, p. 61-69.

MUEHLMANN, R. G., *Berkeley's Ontology*, Indianapolis, Hackett, 1992.

-, «Berkeley's Ontology and the Epistemology of Idealism», *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, p. 89-111.

-, «The Role of Perceptual Relativity in Berkeley's Philosophy», *The Journal of the History of Philosophy*, 29, 3, 1991, p. 397-425.

MURPHY, J. C., «Berkeley and the Metaphor of Mental Substance», *Ratio*, 7, 1965.

NADLER, S., «Berkeley's Ideas and the Primary/Secondary Distinction», *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 1, 1990, p. 47-61.

NAJM, S. M., «Knowledge of the Self in Berkeley's Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, 6, 1966, p. 248-269.

-, «Knowledge of Other Selves in Berkeley's Philosophy», *Personalist*, 49, 1968, p. 370-398.

NELKIN, N., «Phenomena and Representation», *British Journal for the Philosophy of Science*, 45, 2, 1994, p. 527-547.

NERI, L., «Esperienza, metafisica e geometria nel pensiero di George Berkeley», *Rivista di Filosofia*, 76, 2, 1985, p. 239-267.

ODEGARD, D., «Berkeleian Idealism and the Dream Argument», *Idealistic Studies*, 11, 1981, p. 93-99.

OLSCAMP, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, La Haye, Matinus Nijhoff, 1970.

-, «Some Suggestions About the Moral Philosophy of George Berkeley», *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, p. 147-166.

PAPPAS, G., «Common Sense in Berkeley and Reid», *Revue internationale de philosophie*, 40, 1986, p. 292-303.

-, «Science and Metaphysics in Berkeley», *International Studies in the Philosophy of Science*, 2, 1987, p. 105-114.

-, «Berkeley and Common Sense Realism», *History of Philosophy Quarterly*, 1991, p. 27-42.

-, «Perception of the Self», *Hume studies*, 18, 2, 1992, p. 275-280.

PARIGI, S., «George Berkeley e l'illusione lunare», *Rivista di Storia della Scienza*, 4, 1, 1987, p. 51-60.

PARK, D., *Complementary Notions : A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

-, «Locke and Berkeley on the Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas*, 30, 1969, p. 253-260.

-, «Berkeley Rejection of Anselm's Argument», *Anselm Studies*, 1983, p. 103-109.

-, «The Berkeleyan Scheme of Things and Some Consequences», *Giornale di metafisica*, 10, 1988, p. 17-41.

PASTORE, N., «Samuel Bailey's Critique of Berkeley's Theory of Vision», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, 1965, p. 321-337.

PATEY, D. L., «Johnson's Refutation of Berkeley: Kicking the Stone Again», *Journal of the History of Ideas*, 47, 1986, p. 139-145.

PHILIPS, M., «Berkeley sur la volonté : quelques *Notes Philosophiques*», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 252-258.

PITCHER, G., *Berkeley (Arguments of the Philosophers)*, London, Routledge and Paul Kegan, 1977.

-, «Minds and Ideas in Berkeley», *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969, p. 198-207.

-., «Berkeley on the perception of objects», *The Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, p. 99-105.

POPKIN, R. H., «Berkeley Influence on American Philosophy», *Hermathena*, 82, 1953, p. 128-146.

-, «The New Realism of Bishop Berkeley», *University of California Publications in Philosophy*, 19, 1957, p. 1-19.

-, «David-Renaud Boullier et l'évêque Berkeley», *Revue philosophique*, 148, 1958, p. 364-370.

-, «Did Hume Ever Read Berkeley?», *Journal of Philosophy*, 56, 1959, p. 535-545.

-, «So, Hume Did Read Berkeley», *Journal of Philosophy*, 61, 1964, p. 773-778.

-, «Berkeley and Pyrrhonism», dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 297-318.

-, «Berkeley in the History of Scepticism», dans *Scepticism in the Enlightenment*, p. 173-186.

PRUSSEN, J., «La philosophie de George Berkeley», *Bulletin de la Société des naturalistes luxembourgeois*, 47, 1953, p. 3-37.

PUCELLE, J., «Berkeley a-t-il été influencé par Malebranche ?», *Études philosophiques*, 1, 1979, p. 19-38.

PYCIOR, H. M., «Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley», *Journal of the History of Ideas*, 48, 1987, p. 265-286.

RAMSAY, W., «George Berkeley and the French Tradition» dans W. P. Friederich (ed.), *Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Literature Association*, Chapel Hill, University of North California Press, 1959, p. 671-678.

RAND, B., *Berkeley and Percival : The Correspondence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

RAYNOR, D. R., «*Minima Sensibilia* in Berkeley and Hume», *Dialogue*, 19, 1980, p. 196-200.

-, «Berkeley's Ontology», *Dialogue*, 26, 1987, p. 611-620.

-, «Hume and Berkeley's Three Dialogues», dans M. A. Stewart (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, p. 231-250.

RAYNOR, D. and BELLEMARE, P., «Berkeley's Letters to Le Clerc (1711)», *Hermathena*, 1988, p. 7-23.

RITCHIE, A. D., *George Berkeley : A Reappraisal*, New York, Barnes and Noble, 1967.

-, «George Berkeley's *Siris* : The Philosophy of the Great Chain of Being and the Alchemical Theory», *Proceedings of the British Academy*, 40, 1954, p. 41-55.

ROBINET, A., «Leibniz : lecture du *Treatise* de Berkeley», *Études philosophiques*, 2, 1983, p. 217-223.

ROBINSON, H. M., «Abstract Ideas and Immaterialism», *History of European Ideas*, 7, 6, 1986, p. 617-622.

ROBLÉS, J. A., *Estudios berkeleyanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, «Cuadernos», 1990.

-, *Las ideas matemáticas de George Berkeley, obispo de Cloyne*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, «Filosofía contemporánea», 1993.

-, «The mottos in the *Analyst* Debate», *Berkeley Newsletter*, 9, 15-16, 1986.

ROHMER, J., «L'intentionnalité des sensations de Locke et de Berkeley», *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, p. 250-269.

ROME, S. C., «The Scottish Refutation of Berkeley's Immaterialism», *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1942-1943, p. 313-325.

ROSENBAUM, S. E., «Berkeley's World of Ideas», *History of Philosophy Quarterly*, 2, 1985, p. 421-434.

SAIDEL, E., «Making Sense of Berkeley's Challenge», *History of Philosophy Quarterly*, 10, 4, 1993, p. 325-339.

SCHWARTZ R., *Vision: Variations on Some Berkeleian Themes*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

SEGOND, J., «L'idéalisme néo-platonicien de Berkeley», *Études philosophiques*, 8, 1953, p. 219-237.

SELLARS, W., «Berkeley and Descartes: Reflections on the Theory of Ideas», in P. Machamer et R. G. Turnbull (eds.), *Studies in Perception : Interrelations in the History of Philosophy and Science*, p. 259-311.

SHANAB, R. E. A., «Ghazali, Berkeley, and Hume on Causation», *Agora*, 2, 1972, p. 16-23.

SHERRY, D., «The Wake of Berkeley's Analyst: Rigor 'Mathematicae' ?», *Studies in History and Philosophy of Science*, 18, 1987, p. 455-480.

-, «Don't Take Me Half the Way: on Berkeley and Mathematical Reasoning», *Studies in History and Philosophy of Science*, 24, 2, 1993, p. 207-226.

SILLEM, *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, London, Longmans Green, 1957.

SILVER, B., «Berkeley and the Mathematics of Materialism», *New Scholasticism*, 46, 1972, p. 427-438.

-, «Berkeley and the Principle of Inertia», *Journal of the History of Ideas*, 34, 4, 1973, p. 599-608.

-, «The Invisible World of Berkeley's *New Theory of Vision*», *New Scholasticism*, 51, 1977, p. 142-161.

-, «The Conflicting Microscopic Worlds of Berkeley's *Three Dialogues*», *Journal of the History of Ideas*, 37, 1976, p. 343-349.

-, «Boswell on Johnson's Refutation of Berkeley: Revisiting the Stone», *Journal of the History of Ideas*, 54, 3, 1993, p. 437-448.

SPIEGEL, J., «The Theological Orthodoxy of Berkeley's Immaterialism», *Faith and Philosophy*, 13, 2, 1996, p. 216-235.

STACK, G. J., *Berkeley's Analysis of Perception*, La Haye, Mouton, 1970.

STEINKRAUS, W. E., «Berkeley's Wisdom on Other Minds», *Philosophical Forum*, 15, 1957-1958, p. 3-24.

-, «Berkeley and His Modern Critics», dans Steinkraus (ed.), *New Studies in Berkeley's Philosophy*, p. 148-162.

-, «Berkeley, Epistemology, and Science», *Idealistic Studies*, 14, 1984, p. 183-192.

STEWARD, M. A., «William Wishart, an Early Critic of *Alciphron*», *Berkeley Newsletter*, 6, 1982-1983, p. 5-9.

STROUD, B., «Berkeley vs. Locke on Primary Qualities», *Philosophy*, 55, 1980, p. 149-166.

STUBENBERG, L., «Divine Ideas: The Cure-All for Berkeley's Immateralism ?», *Southern Journal in Philosophy*, 28, 2, 1990, p. 221-249.

SUCHTING, W. A., «Berkeley's Criticism of Newton on Space and Time», *Isis*, 58, 1967, p. 186-197.

SULLIVAN, T. D., «Berkeley's Moral Philosophy», *Philosophical Studies of Ireland*, 19, 1970, p. 193-201.

SZABO, Z., «Berkeley's Triangle», *History of Philosophy Quarterly*, 12, 1, 1995, p. 41-63.

TARANTO, D., «Berkeley critico di Mandeville, Note su etica ed epistemologia nella polemica con i *freethinkers*», *Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali*, Perugia, 1981, p. 243-261.

TAYLOR, C. C. W., «Berkeley on Archetypes», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1, 1985, p. 65-79.

THEAU, J., «Comment on est passé de l'idée cartésienne à l'idée berkeleyenne de la matière», *Dialogue*, 11, 1972, p. 509-534.

THOMAS, G. H., «The Implications of Berkeley's Earliest Philosophy Concerning Things», *Journal of the History of Philosophy*, 10, 1972, p. 425-430.

TIPTON, I. C., *Berkeley, the Philosophy of Immaterialism*, Londres, Methuen, 1974.

-, «Descartes's Demon and Berkeley's World», *Philosophical Investigations*, 15, 2, 1992, p. 111-130.

-, «Two Questions About Bishop Berkeley's Panacea», *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1969, p. 203-224.

TRICAUD, F., «L'immatérialisme est-il réfutable ?», *History of European Ideas*, 7, 1986, p. 591-595.

TSAI, D. H.-A., «God and the Problems of Evil in Berkeley», *Philosophical Review* (Taiwan), 6, 1983, p. 125-136.

TURBAYNE, C. M., *The Myth of Metaphor*, Columbia, University of South California Press, 1970.

-, «Berkeley and Molyneux on Retinal Images», *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, p. 339-355.

-, «The Influence of Berkeley's Science on His Metaphysics», *Philosophical and Phenomenological Research*, 16, 1956, p. 476-487.

-, «Hume Influence on Berkeley», *Revue internationale de philosophie*, 154, 1985, p. 259-269.

URMSON, J. O., *Berkeley*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

VAN ITEN, R. J., «Berkeley's Analysis of Mind», *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, 1963-1964, p. 373-382.

-, «Berkeley's Realism and His Alleged Solipsism Re-examined», *Revue internationale de philosophie*, 22, 1968, p. 413-422.

VERMEULEN, B., «Berkeley and Nieuwentijt on Infinitesimals», *Berkeley Newsletter*, 8, 1985, p. 1-5.

VESEY, G. N. A., *Berkeley : Reason and Experience*, Open University Press, 1982.

-, «Berkeley and Sensations of Heat», *The Philosophical Review*, 69, 1960, p. 201-210.

-, «Berkeley and the Man Born Blind», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, 1960-1961, p. 189-206.

WAHL, R. and WESTPHAL, J., «Descartes, Leibniz and Berkeley on Whether We Can Dream on the Waking State», *Studia Leibniziana*, 24, 2, 1992, p. 177-181.

WALMSLEY, P., *The Rhetoric of Berkeley's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

WARNOCK, G. J., *Berkeley*, Londres, Penguin Books, 1953 ; 3e éd., Blackwell, Oxford, 1982.

-, «On Passive Obedience», *History of European Ideas*, 7, 1986, p. 555-562.

WATSON, R. A., «Berkeley in a Cartesian Context», *Revue internationale de philosophie*, 65, 3, 1963, p. 381-394.

WEIL, É., «L'immatérialisme de Berkeley», *Critique*, 5, 1949, p. 468-470.

WENZ, P. S., «Berkeley's Christian Neo-Platonism», *Journal of The History of Ideas*, 37, 1976, p. 537-546.

WIENER, P. P., «Did Hume Ever Read Berkeley ?», *Journal of Philosophy*, 56, 1959, p. 533-535; 58, 1961, p. 207-209 et 327-328.

WILSON, C., «Berkeley and the Microworld», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1, 1994, p. 37-64.

WILSON, M. D., «The Phenomenalims of Leibniz and Berkeley», dans E. Sosa (ed.), *Essays in the Philosophy of George Berkeley*, p. 3-22.

-, «Berkeley on the Mind-Dependence of Colors», *Pacific Philosophical Quarterly*, 68, 1987, p. 249-264.

WINKLER, K. P., *Berkeley, an Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

-, «Unperceived Objects and Berkeley's Denial of Blind Agency», *Hermathena*, 139, 1985, p. 81-100.

-, «Berkeley on Volition, Power, and the Complexity of Causation», *History of Philosophy Quarterly*, 2, 1985, p. 53-70.

-, «Berkeley, Newton and the Stars», *Studies in History and Philosophy of Science*, 17, 1986, p. 23-42.

WISDOM, J. O., *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, New York, Hillary House, 1957.

-, «*The Analyst* Controversy : Berkeley as a Mathematician», *Hermathena*, 59, 1942, p. 111-128.

-, «Berkeley Criticism of the Infinitesimal», *British Journal for the Philosophy of Science*, 4, 1953-1954, p. 78-87.

WOODBRIDGE, F. J. E., «Berkeley's Realism», *Studies in the History of Ideas*, 1, 1918, p. 188-215.

WOOLHOUSE, R. S., «Berkeley, The Sun that I See by Day and that I Imagine by Night», *Philosophy*, 43, 1968, p. 152-160.

-, «Berkeley and a Famous Man of Modern Times», *Berkeley Newsletter*, 3, 1979, p. 5-7.

YOUNG, Th. A., *Completing Berkeley's Project : Classical vs. Modern Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1985.

ZIEDAN, M. F., «The Development of Berkeley's Philosophy, 1708-1710», *Hermathena*, 97, 1963, p. 36-56.

## II. La pensée des XVIIeet XVIIIesiècles

### *A. Instruments de travail*

ALEMBERT, Jean Le Rond D'., et DIDEROT, D., *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 17 vols., Paris, Briasson [etc.], 1751-1765.

BARBIER, A.-A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, 1879.

BRUCKER, J., *Historia critica philosophia*, Leipzig, 1741-1744, 5 vol ; 2e éd., 1767, en 6 vol.

CANTO-SPERBER, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

CHAMBERS, E., *Cyclopeadia or an Universel Dictionary of Arts and Sciences*, 2 vol., Londres, D. Midwinter, 5th ed., 1743.

CIORANESCU, *Bibliographie de la littérature française du XVIIIe siècle*, Paris, 1969-1970, 3 vol.

FÉLICE, B. de, *Encyclopédie d'Yverdon*

FÉRAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, 1787.

JACOB, A., *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989-1992.

MAHEU, R., «Le catalogue de la bibliothèque des Berkeley», *Revue d'hitoire de la philosophie*, 1929, p. 180-199.

MORÉRI, L., *Grand Dictionnaire historique*, Paris, Coignard, 1718.

QUÉRARD, *La France littéraire*, Paris, 1827-1829, 10 vol.

RAYNAUD, Ph. et RIALS, S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

TAINE, A., *Philosophes du XIX^e siècle* [1857], Paris, Pauvert, 1967.

TOURNEUX, M., *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol.

TSUDA, T., *Catalogue des livres de la bibliothèque de Turgot*, Tokyo, Hitotsubashi University, 1974.

VACANT, A. et MANGENOT, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzet et Ané, 1899-1947, 30 vol.

## *B. Périodiques et revues savantes*

*** XVIIIe siècle**

*Acta Eruditorum*, Leipzig, J. Grassii et J. F. Gleditschius, 1692-1729, 10 vol.

*L'Année littéraire ou suite des Lettres sur quelques écrits de ce temps*, par Fréron, Amsterdam (Paris), 1754-1791, 292 vol.

*Bibliothèque Ancienne et Moderne*, par J. Leclerc, Amsterdam et La Haye, 1714-1730, 29 vol.

*Bibliothèque Angloise, ou Histoire littéraire de la Grande-Bretagne*, par Michel de La Roche puis Armand Boisbeleau de la Chapelle, Amsterdam, 1717-1728, 15 vol.

*Bibliothèque Britannique ou Histoire des Ouvrages des Sçavans de la Grande-Bretagne*, La Haye, 1733-1747, 25 vol.

*Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque universelle*, Amsterdam, H. Schelte, 1703-1713 et 1718, 28 vol.

*Bibliothèque Françoise ou Histoire Littéraire de la France*, Amsterdam, 1723-1746, 42 vol.

*Bibliothèque Italique ou Histoire Littéraire de l'Italie*, Genève, 1728-1734, 18 vol.

*Bibliothèque raisonnée des ouvrages des sçavans de l'Europe*, par A. de La Chapelle, Barbeyrac et Desmaizeaux, Amsterdam, Westsein et Smith, 1728-1753, 50 vol.

*Bibliothèque universelle et historique*, par Jean Le Clerc, Amsterdam, 1668-1693 et 1718, 26 vol.

*Dictionnaire de l'Académie Françoise*, Paris, Coignard, 1694, 2 vol. ; 2e éd., 1718 ; 3e éd., 1740 ; 4e éd., 1762 ; 5e éd., 1798 ; etc.

*Dictionnaire Universel François et Latin ou Dictionnaire de Trévoux*, Trévoux, 1704, 3 vol. ; Trévoux et Paris, Delaulne, 1721, 5 vol. ; Nancy, P. Antoine, 1740, 6 vol. ; Paris, La Compagnie des Libraires Associés, 1752, 7 vol. ; *ibid.*, 1771, 8 vol.

*Dictionnaire Universel des Sciences Morales, Economiques, Politiques et Diplomatiques ou Bibliothèque de l'Homme d'État et du Citoyen*, par Robinet, Londres (Paris), Les Libraires associés, 1777-1783, 3 vol.

*L'Espion anglais, ou Correspondance secrète entre milord All'Eye et milord All'Ear*, par Pidansat de Mairobert (selon Barbier), Londres, Adamson, 1777-1785, 10 vol.

*L'Europe Savante*, par Saint-Hyacinthe, etc., La Haye, 1718-1720, 12 vol.

*Gazette de France*, Paris, 1762-1771.

*Gazette Littéraire de l'Europe*, par Arnaud et Suard, Paris, 1764-1766, 8 vol.

*The Guardian*, par Addison et Steele, Londres, 1713, 175 numéros.

*Histoire critique de la République des Lettres, tant ancienne que moderne*, par Samuel Masson, Utrecht puis Amsterdam, G. A Poolsum, 1712-1718, 15 vol.

*Journal britannique*, par Maty, La Haye puis Leide, 1750-1757 et 1763, 25 vol.

*Journal Chrétien dédié à la Reine*, par l'abbé Joannet, Paris, Michel Lambert, 1758-1764.

*Journal de Littérature, des Sciences et des Arts*, Paris, 1779-1783.

*Journal de Médecine, chirurgie et pharmacie*, Paris, 1758-1817, 40 vol.

*Journal des sçavans*, Paris, 1665-1792, 111 vol.

*Journal du Licée de Londres, ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*, par Brissot de Warville, Paris, 1784, 2 vol.

*Journal Encyclopédique par une société de gens de lettres*, de Pierre Rousseau, Liège, puis Bouillon et Bruxelles, 1756-1793.

*Journal Étranger*, par Arnaud et Suard, Paris, 1754-1758 et 1760-1762 [repris en 1764 sous le titre de *Gazette littéraire de l'Europe*].

*Journal Litéraire*, par Saint-Hyacinthe, S'Gravesande, de Joncourt, etc., La Haye, 1713-1722 et 1729-1736, 24 vol.

*Jugemens sur quelques ouvrages nouveaux* par Desfontaines, Fréron, etc., Avignon, 1744-1746, 11 vol.

*La Religion vengée ou Réfutation des auteurs impies ; dédiée à Monseigneur le Dauphin, par une société de gens de lettres*, Paris, Chaubert et Hérissant, 1757-1763, 21 t.

*Le Nouvelliste du Parnasse, ou Réflexions sur les ouvrages nouveaux*, par Desfontaines et Granet, Paris, 1730-1732, 4 vol.

*Lettres critiques ou Analyse et Réfutation de divers écrits contre la Religion*, par M. l'abbé Gauchat, Paris, Hérissant, 1753-1763, 19 t.

*Lettres de Mme la Comtesse de*** sur quelques écrits modernes*, par Fréron, Genève, les frères Philibert, 1746.

*Lettres sur quelques écrits de ce temps*, par Fréron, Genève puis Londres puis Nancy, 1749-1754, 13 vol.

*Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* (*Mémoires de Trévoux*), Trévoux et Paris, 1701-1767, 265 vol.

*Memoirs of Literature*, par Michel de La Roche, Londres, J. Roberts, 1710-1717, 8 vol.

*Mercure de France*, Paris, Cailleau, Veuve Pissot, etc., 1723-1791, 977 vol.

*Monthly Catalogue*, Londres, B. Lintott puis J. Wilford, 1714-1717 et 1723-1730, 7 vol.

*Nova Acta Eruditorum*, Leipzig, J.-F. Gleditschii et Lanckisii, 1757-1776, 18 vol.

*Observations sur les Écrits modernes*, par Desfontaines, Granet, Fréron, etc., Paris, 1735-1743, 34 vol.

*Le Pour et le Contre : Ouvrage d'un goût nouveau*, par l'abbé Prévost, Paris, Didot, 1733-1740, 20 vol.

*Present State of the Republick of Letters*, par A. Reid et J. Ward, Londres, W. and J. Innys, 1728-1736, 18 vol.

*The Spectator* [1711-1714], par Addison et Steele, London, J. and R. Tonson and S. Draper., 1747, 8 vol. ; trad. française : *Le Spectateur ou Le Socrate Moderne : où l'on voit un portrait naïf des mœurs de ce siècle*, Paris, E. Papillon puis F.-G. L'Hermite, et Amsterdam, Frères Wetstein, 1716-1726, 6 vol.

*** XIXe et XXe siècles**

*Bibliographie Universelle Ancienne et Moderne*, Paris, L. G. Michaud imprimeur-libraire, 1811-1862, 85 tomes.

*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 75, 1, 1981 (numéro spécial consacré à Condillac).

*Corpus. Revue de philosophie*, 5-6, 1987, numéro consacré à La Mettrie.

*Corpus. Revue de philosophie*, 16-17, 1991, numéro consacré à la question de l'âme des bêtes.

*Corpus. Revue de philosophie*, 22-23, 1993, numéro consacré à d'Holbach.

*XVIIIe siècle*, numéro spécial sur «Qu'est-ce que les Lumières ?», 10, Paris, Garnier, 1978.

*XVIIIe siècle*, numéro spécial sur «Le matérialisme des Lumières», 24, Paris, Garnier, 1992.

*Lekton*, 3, 1, numéro spécial consacré à Condorcet, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1993.

*Lekton*, 6, 1, numéro spécial consacré au salon de Mme Helvétius, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1996.

*Recherches sur Diderot et sur l'encyclopédie*, revue publiée par la Société Diderot de Langres depuis octobre 1986.

*Revue philosophique*, 3, 1980, numéro consacré aux Lumières.

*Revue germanique internationale*, numéro consacré à la «La crise des Lumières», Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

*Revue de Synthèse*, «Médecine et sciences de la vie au XVIIIe siècle», 113-114, Paris, Albin Michel, 1984.

### *C. Manuscrits et imprimés*

*** Avant 1600**

AULU-GELLE, *Nuits attiques*, éd. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1989, 3 vol.

BRUNO, G., *Opere Italiane*, éd. G. Gentile, Bari Laterza, 1926.

CICÉRON, *Premiers Académiques*, dans P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, p. 189-256.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, 1999.

MONTAIGNE, M., *Œuvres complètes*, éd. Thibaudet-Rat, Paris, NRF-Gallimard, «Pléiade», 1962.

PIC DE LA MIRANDOLE, G. F., *Examen Vanitatis doctrinae gentium* [1520], *Opera quae extant omnia*, Basileae, 1601.

SCHUHL, P.-M. (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, NRF-Gallimard, «Pléiade», 1962.

SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius* (éd. P. Veyne), Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. Grenier, Paris, Aubier-Montaigne, 1948.

-, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pellegrin, Paris, Seuil, «Points Essais», 1997.

*** De 1600 à 1715**

*L'Ame matérielle*, éd. A. Niderst, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1969.

*Argumens du Pirronisme. Pour une Demoiselle qui vouloit apprendre les Principes philosophiques de cette Secte*, Douai, Bibliothèque Municipale, ms. 702.

*Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par M..., officier militaire dans la marine (Le Militaire philosophe)* [attribué à Robert Challe], Bruxelles, Presses Universitaires, 1970.

*Doutes des Pirroniens*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 15191.

*Réflections morales et métaphisiques sur les religions et sur les connoissances de l'homme* [par Delaube], Grenoble 329 et Rouen 1569.

*Theophrastus redivivus* [1659 ?], ed. G. Canziani et G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982.

ANDRÉ, Y.-M., *Œuvres philosophiques du Père André*, éd. V. Cousin, Paris, Charpentier et A. Delahays, 1843.

-, *Documents inédits*, Paris, Hachette, 1857.

-, *La vie du R. P. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par le P. Ingold*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

ARNAULD, A., *Œuvres complètes, y compris la perpétuité de la foi et la vie de l'auteur*, le tout publié par Gabriel du Pac de Bellegarde, Lausanne, 1775-1781, 42 vol.

-, *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, éd. Jules Simon, Paris, Adolphe Delahays, 1843.

ARNAULD et NICOLE, *Logique de Port-Royal*, Paris, Flammarion, «Champs», 1970.

AUBERT DE VERSÉ, *L'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on refute les fondemens de son Atheisme*, Amsterdam, Jean Crelle, 1685.

BAGOT, J., *Apologeticus fidei*, Paris, Buon et Thierry, 1644-1645.

BAHR, T., *Dissertatio philosophica prior, exhibens Cartesium de omnibus dubitantem*, Gryphiswaldiae, D. B. Starckii, 1693.

-, *Dissertatio philosophica posterior, proponens Cartesium serio dubitantem*, Gryphiswaldiae, D. B. Starckii, 1693.

BASSELIN, R., *Dissertation sur l'origine des idées où l'on fait voir, contre Mr. Descartes, le Reverend Pere Malebranche, et Messieurs de Port-Royal, qu'elles nous viennent toutes des sens, & comment*, Paris, François Delaulne et Jean Musier, 1709.

-, *Traité démonstratif de la quadrature du cercle*, Paris, Briasson, 1735 et 1739.

BAYLE, P., *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, Amsterdam, Desbordes, 1684.

-, *Dictionnaire historique et critique*, 1ère éd. 1696 ; 8ème éd. (dite 5ème par les imprimeurs), Rotterdam, 1740.

-, *Œuvres diverses*, La Haye, P. Husson, 1727-1731, 4 vol.

BERNIER, F., *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, Lyon, Anisson et Posuel, 1678-1684, 8 vol.

-, *Éclaircissement sur le livre de M. de La Ville*, dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1835.

BILLY, J.-B.-M. De, *Nouveau traité de la memoire, ou l'on explique d'une maniere nette et mecanique ses effets les plus surprenans*, Paris, J. Boudot, 1708.

BOSSUET, *Œuvres choisies de Bossuet*, Paris, Roger et Chernoviz, s.d.

-, *Examen d'une nouvelle explication du mystère eucharistique*, 1674 ou 1675.

BRUNET, J., *Supplément du volume des Journaux de Médecine de l'année M. DC. LXXXVI. ou Nouvelles conjectures sur les Organes des Sens où l'on propose un nouveau Sistême d'optique, avec une théorie particulière du mouvement*, Paris, Daniel Horthemels, 1687.

-, *Projet de médecine, contenant un recueil de tout ce qui s'observe d'utile à la Pratique : avec un Jugement de tous les Ouvrages qui ont rapport à la Théorie de cette science*, Paris, Laurent d'Hourry, 1695.

-, *Projet d'une nouvelle métaphysique*, Paris, Veuve Horthemels, 1703.

BRYUN, J. de, *Defensio doctrinae cartesianae de dubitatione et dubitandi modo*, Amsterdam, Elzevirium, 1670.

BURTHOGGE, *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits*, London, J. Dunton, 1694.

BÜTNER, J. V., *De scepticorum praecipuis hypothesibus*, Kilonii, B. Reutheri, 1706.

CALLY, P., *Institutio philosophiae*, Caen, J. Poisson, 1674.

CHANET, P., *Considérations sur la Sagesse de Charron*, Paris, C. Le Groult, 1643.

-, *De l'instinct et de la connoissance des animaux*, La Rochelle, T. de Gouy, 1646.

CHARRON, P., *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, Paris, Villery, 1635.

CHESELDEN, W., *Anatomy of the Human Body*, 1713 ; 11e réed. en 1778.

-, «Observations made by a young gentleman, who was born blind...and was couched between 13 and 14 years of age», in *Philosophical transactions of the Royal Society of London*, 35, 402 ; réed. en 1807, vol. 7, p. 235-237.

CHILLINGWORTH, W., *The Religion of the Protestants, A Safe Way to Salvation*, London, J. Clark, 1638, 2nd ed.

CLAUBERG, J., *De conjonctione corporis et animae in homine, Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691.

COLLIER, A., *Clavis Universalis : or, a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World*, London, Robert Gosling, 1713.

CORDEMOY, G. de, *Le discernement du corps et de l'âme*, Paris, Florentin Lambert, 1666.

-, *Discours physique de la parole*, Paris, Florentin Lambert, 1668.

-, *Divers traitez de metaphysique, d'histoire, et de politique*, Paris, Coignard, 1691.

-, *Œuvres philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

CUREAU DE LA CHAMBRE, M., *Traité de la connaissance des animaux*, Paris, P. Rocolet, 1648.

-, *Le système de l'âme*, Paris, J. d'Allin, 1664.

CYRANO DE BERGERAC, *Etats et Empires du Soleil*, Paris, C. de Sercy, 1662.

DANIEL, G., *Voiage du Monde de Descartes*, Paris, Simon Bernard, 1690.

-, *Nouvelles difficultez proposées par un Péripatéticien à l'auteur du Voyage du Monde de Descartes touchant la connoissance des bestes*, Paris, Veuve de S. Benard, 1693.

DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery (AT), Paris, réed. CNRS-Vrin, 1964-1974, 11 vol.

DESGABETS, R., *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le Très Saint Sacrement de l'Autel, où il est traité en peu de mots de l'opinion qui enseigne que la matière du pain est changée en celle du corps de J.-C. par son union substantielle à son âme et à sa personne divine*, s. n., 1671.

-, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides*, Paris, J. Du Puys, 1675.

DU BOSC, J., *Le philosophe indifférent*, Paris, A. de Sommaville et A. Courbé, 1643.

DUHAMEL, Père, *De consensu veteris et novae philosophiae*, Rothomagi, J. Lucas, 1663.

FARDELLA, M., *Universae Philosophiae Systema*, Lugduni Batavorum, P. Vaulcurtum, 1691.

FÉNELON, *Œuvres philosophiques* [1718], Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1731.

-, *Œuvres*, éd. Le Brun, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1983-1997, 2 vol.

FOUCHER, S., *Critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien*, Paris, 1675.

-, *Nouvelle Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant la réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la Verité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant Anciens que Nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des Cartésiens*, Paris, Robert de la Caille, 1679.

-, *Dissertation sur la Recherche de la vérité contenant l'Apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la Critique, etc., avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la Philosophie de M. Descartes*, Paris, 1687.

FLACHAT DE SAINT-SAUVEUR [Jérôme Du Perrier et Anthelme de Tricaud], *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*, Rouen & Paris, Pierre Giffart, 1704.

FLUDD, R., *Clavis Philosophiæ et Alchymiæ Fluddanæ, sive Roberti Fluddi, Armigeri et Medicinæ Doctoris ad Epistolicam Petri Gassendi Theologi Exercitationem Responsum...*, Francfort, 1633.

FROMONDUS, *Labyrinthus, sive de compositione continui*, Antverpiae, 1631.

GASSENDI, *Animadversiones in Decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitesque Epicuri*, Lyon, Barbier, 1649.

-, *Opera Omnia*, Lyon, 1656.

-, *Dissertation en forme de paradoxe contre les Aristotéliciens*, traduction et notes B. Rochot, Paris, Vrin, 1959.

GAULTIER, *Réponse en forme de dissertation à un théologien qui demande ce que veulent dire les Sceptiques, qui cherchent la verité partout dans la Nature, comme dans les écrits des Philosophes ; lors qu'ils pensent que la Vie & la Mort sont la même chose*, Nyort, Jean Elies, 1714.

-, *Parité de la Vie & de la Mort*, 1770.

-, *La Réponse du médecin Gaultier, textes rassemblés, présentés et commentés par Olivier Bloch*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

HUET, P.-D., *Traité philosophique de la foiblesse de l'entendement humain*, Amsterdam, Henri du Sauzet, 1723.

-, *Nouveaux Mémoires sur le cartésianisme*, éd. C. Poulouin, Rezé, Séquences, 1996.

HELWIG, J. A., *Cartesium a scepticismo vindicatum*, Wittenbergae, J. M. Goderitschii, 1692.

INCHOFER, M., *Monarchia Solipsorum*, Venise, 1645 ; trad. Restaut, *La Monarchie des solipses*, Amsterdam, 1721.

LA FORGE, L. de, *Traité de l'âme humaine*, 1661.

-, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, Paris, M. Bobin et N. Le Gras, 1661.

LA GRANGE, *Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, Paris, G. Josse, 1675.

LA MOTHE LE VAYER, *Œuvres*, Dresde, Groell, 1756-1759.

-, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, éd. Pessel, Paris, Fayard, 1988.

LANGENHERT, *Gaspari Langenhert philosophi methodus refutandi opus posthumum Benedicti de Spinoza*, Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine, ms. 1119, 2e cahier, fol. 1-17.

-, *Le Nouveau Philosophe*, Paris, André Cramoisy, 1701-1702.

LE CLERC, J., *Bibliothèque universelle et historique*, Amsterdam, 1668-1693, 26 vol.

-, *Opera philosophica*, La Haye, 1698.

-, *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, 1703-1713, 28 vol.

-, *Bibliothèque ancienne et moderne*, Amsterdam, 1714-1730, 29 vol.

-, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, Berkeley, University of California Press, «Publications in Modern Philology», 52, 1959.

LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, 7 vol.

-, *L'Être et la relation, avec 35 lettres de Leibniz au P. des Bosses*, traduction C. Frémont, Paris, Vrin, 1981.

-, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990.

-, *Réponse aux remarques critiques sur l'harmonie préétablie* [1716], dans *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, Paris, GF-Flammarion, 1996.

LE VALOIS, *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie, avec une Dissertation sur la prétendue possibilité des choses impossibles*, Paris, 1680.

LOCKE, J., *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, 5e ed. «with large additions» 1706.

-, *Complete Works of John Locke*, London, Tegg, Sharpe, Offor, Robinson, 1823, 9 vol.

-, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, 1700.

-, *Examen de «La vision en Dieu» de Malebranche*, Paris, Vrin, 1978.

MAIGNAN, Père, *Cursus philosophicus*, Toulouse, 1653.

MALEBRANCHE, N., *Œuvres complètes*, éd. Robinet, Paris, Vrin, 1958-67, 21 vol.

-, *Œuvres*, éd. Rodis-Lewis, Paris, NRF-Gallimard, La Pléiade, 1979-1992, 2 vol.

MARANDÉ, L., *Jugement des actions humaines*, Paris, 1624.

MAUBEC, *Traité des humeurs et des obstructions*, Paris, d'Houry, 1702.

-, *Principes phisiques de la raison, et des passions des hommes*, Paris, B. Girin, 1709.

-, *Traité de la dyssenterie, dans lequel on trouvera le plan d'un nouveau sistême de médecine, qui s'accorde avec les observations des anciens et les découvertes des modernes*, Paris, E. Delaune, 1712.

MERSENNE, le P. M., *L'impiété des désites et des plus subtils libertins découverte et réfutée par des raisons de théologie et de philosophie*, Paris, P. Bilaine, 1624.

-, *La vérité des sciences. Contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Paris, T. du Bray, 1625.

-, *Questions theologiques, physiques, morales et mathematiques*, Paris, H. Guenon, 1634.

MOLIÈRE, *Œuvres complètes*, éd. M. Rat, 2 vol., Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1956

MORERI , L., *Le Grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane...*, Paris, 1759, 10 vol.

NEWTON, I., *Principia mathematica*, Cambridge, 1685, trad. Mme du Châtelet, 1759.

-, *Optics or A Treatise on The Reflexions, Refractions Inflections and Colours of Light*, 1704 ; trad. Coste, 1720.

-, *The Method of Fluxions and Infinite Series*, Londres, 1736 ; trad. Le Clerc, 1740.

-, *De la gravitation. Du mouvement des corps*, trad. M.-F. Biarnais et F. de Gandt, Paris, Gallimard, «Tel», 1995.

-, *Écrits sur la religion*, trad., présention et notes par J.-F. Baillon, Paris, Gallimard, «Tel», 1996.

NICOLE, P., *Œuvres philosophiques et morales*, Paris, 1845.

NORRIS, J., *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, London, 1701.

OGIER, F., *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse*, Paris, 1623.

PARDIES, Père, *Discours de la connoissance des bestes*, Paris, 1672.

PASCAL, B., *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, «L'Intégrale», 1963.

POISSON, Père, *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670.

RAPIN, R., *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne et sur l'usage qu'on en doit faire pour la religion*, Paris, 1676.

RÉGIS, P.-S., *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphisique, la physique et la morale*, Lyon, Denys Thierry, 1690.

-, *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii, Censura Philosophiae cartesianae servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, surtout à la Métaphysique*, Paris, Jean Cusson, 1691.

-, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel sur le système cartésien de la philosophie de Mr Regis*, Paris, Jean Cusson, 1692.

-, *Usage de la raison et de la foi ou l'accord de la foi et de la raison*, Paris, 1704.

REGIUS, H., *Philosophia naturalis*, Amsterdam, Elzevirium, 1654.

-, *Explication de l'esprit humaii*, dans Descartes, *Lettres à Regius*, éd. Rodis-Lewis, paris, Vrin, 1959.

ROCHON, A., *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Paris, Jolly, 1672.

ROHAULT, J., *Entretiens sur la philosophie*, Paris, Le Petit, 1671.

ROURE, J. Du, *La physique expliquée suivant le sentiment des anciens et nouveaux philosophes, & principalement de Descartes*, Paris, chez l'Auteur, 1653.

-, *Abregé de la vraye philosophie*, Paris, chez l'Auteur, 1665.

SAINT-CYRAN (Jean Duvergier du Hauranne), *La somme des fautes et fausseteꝛ capitales contenues en la Somme Théologique du Père François Garasse de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1626.

SCHEIBLER, *Opus metaphysicum*, Gissae, Chemlini, 1657.

SERGEANT, J., *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists : or, the Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, London, R. Clavil, A. Roper and T. Meltalf, 1697.

SILHON, J. de, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, 1634.

-, *De la certitude des connaissances humaines*, Paris, 1661.

SOREL, Ch., *La science des choses corporelles*, Paris, 1634.

SPINOZA, B., *Spinoza Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, K. Winters, 1924, 4 vol.

-, *Œuvres complètes*, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1967.

TOLAND, J., *Remarques critiques sur le Système de M. Leibniz de l'Harmonie préétablie, où l'on recherche en passant pourquoi les systèmes métaphysiques des mathématiciens ont moins de clarté que ceux des autres* (1703), dans *Histoire critique de la République des Lettres, tant ancienne que moderne*, t. XI, Utrecht, G. a Poolsum, 1716.

VÉRON, *La victorieuse méthode pour combattre tous les ministres : par la seule Bible*, Paris, 1621.

VILLEMANDY, P. de, *Scepticismus debellatus*, Lyon, 1697.

YVES DE PARIS, *Théologie naturelle*, Paris, 1636.

*** De 1715 à 1815**

*A Vindication of the Reverend D. B....y from the scandalous imputation of being Author of a Late Book intitled Alciphron or the Minute Philosopher, to which is subjoined the Prediction of the late Earl of Shaftesbury concerning that Book*, London, 1734.

*Jordanus Brunus Redivivus ou Traité des Erreurs populaires. Ouvrage critique, historique et philosophique, imité de Pomponace*, Rouen, Bibliothèque municipale, M 74.

*Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* [1743], nouvelle édition, Paris, Merigot, 1781.

ADRY, J. F., *Précis de la vie de Malebranche* (1795 ?), dans *Œuvres de Malebranche*, t. XX.

ALEMBERT, Jean Le Rond d', *Œuvres complètes de d'Alembert*, Paris, Belin, 1821.

ANCILLON, *Mémoire sur la Certitude, & en particulier sur la nature de la Certitude humaine*, dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1792 et 1793*, Berlin, George Decker, 1798.

-, *Dialogue entre Berkeley et Hume* [1796], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1792 et 1793*, Berlin, George Decker, 1799.

-, *Mémoire sur les fondements de la métaphysique* [1799], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1799 et 1800*, Berlin, George Decker, 1803.

-, *Pièces philosophiques et morales* [1801], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne*, 1801 et 1802, Berlin, George Decker, 1803.

ARGENS, marquis d', *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur et ses correspondans en divers endroits*, La Haye, 1736 ; réed. Amsterdam, P. Paupie, 1738.

-, *Mémoires du marquis de Miremon, ou le philosophe solitaire*, La Haye, 1736.

-, *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le théâtre de la vérité*, La Haye, 1737-1744.

-, *Réflexions historiques et critiques sur le goût et sur les ouvrages des principaux auteurs anciens et modernes.*

-, *La Philosophie du bon-sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines* [1737], La Haye, P. Paupie, 11e édition, 1768.

-, *Lettres chinoises*, La Haye, 1739-1740.

-, *Lettres cabalistiques*, La Haye, 1741.

-, *Lettres philosophiques et critiques par Melle Cochois*, La Haye, 1744.

-, *Songes philosophiques*, Berlin, 1746.

AUBRY, J.-B., *Théorie de l'ame des bêtes, et de celle qu'on attribue à la matière organisée* [1780], Paris, Belin & Laurens, 1790.

-, *Questions philosophiques sur la religion naturelle, dans lesquelles on propose & on résout, avec les seules lumières de la raison, les objections des Athées, des Matérialistes, des Pyrrhoniens & des Déistes*, Paris, Belin & Barrois, 1782.

-, *Leçons métaphisiques à un Milord incrédule, sur l'existence et la nature de Dieu*, Paris, Belin, 1790.

-, *Anti-Condillac, ou Harangue aux Idéologues modernes sur l'âme de l'homme, ses facultés constitutives, l'origine et la certitude de ses connoissances, son immortalité et ses destinées*, Paris, Aubri & Moreau, 1801.

-, *Nouvelle théorie des êtres, suivie des erreurs de Condillac, dans sa Logique, et de celles de Voltaire, dans sa Métaphisique*, Commercy, Denis, 1804.

BARRUEL, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, Paris, Méquignon fils et Boiste père, 6e édition, 1823, 4 t.

-, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres-Hambourg, 1797-1799, 4 vol.

BATTEUX, Ch., *Histoire des causes premières ou exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres*, Paris, 1769.

BAXTER, A., *An Enquiry into the Nature of the Human Soul* [1733], third edition, London, A. Millar, 1745.

-, *A Appendix to the First Part of the Enquiry...*, Londres, A. Millar, 1750.

BEATTIE, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism*, 5th ed., Londres, E. & C. Dilly and Wm. Creech, 1774.

BEAUSOBRE, I. de, *Le pyrrhonisme du Sage*, Berlin, 1754 ; réimpr. *Le pyrrhonisme raisonnable*, Berlin, E. de Bourdeaux, 1755.

-, *Les songes d'Épicure*, Paris, 1755.

-, *Essai sur le bonheur ou réflexions sur les biens et les maux de la vie humaine*, Berlin, 1758 ; réed. à la suite du *Système social* de d'Holbach en 1795.

-, *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie*, Paris, 1753.

BEAUSOBRE, L. de, *Réflexions philosophiques sur les songes* [1762], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude et Spener, 1769, p. 429-440.

-, Réflexions philosophiques sur la certitude, Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres, 1776, p. 360-370.

BEAUZÉE, N., *Exposition abrégée des preuves historiques de la religion chrétienne*, Paris, 1747.

-, *Grammaire générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage*, 1767.

BÉGUELIN, *Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique* [1753], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*, 1755.

-, *Troisième Mémoire sur les principes métaphysiques. De l'usage légitime du principe de la raison suffisante* [1761], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, Berlin, Haude et Spener, 1763.

-, *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 1780.

BERGIER, N. S., *Œuvres complètes de Bergier*, Paris, Migne, 1855.

-, *Le Déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1765.

-, *Certitude des preuves du christianisme*, Paris, 1767.

-, *Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme dévoilé* (baron d'Holbach), Paris, 1769, 2 vol.

-, *Examen du Matérialisme, ou Réfutation du Système de la nature*, Paris, 1771, 2 vol.

BERINGTON, S., *Immaterialism Delineated : or, A View of the First Principles of Things*, London, G. Robinson & J. Fisk, 1779.

BLANCKENBURG, Ch. F. von, *Johann George Sulzers vermischte Schriften*, Leipzig, Zweyter Theil, 1781.

BOLINGBROKE, *The Works of Lord Bolingbroke*, Philadelphia, Carey and Hart, 1841, 4 vol.

BONCERF (Abbé), *Le vrai Philosophe, ou l'usage de la Philosophie, relativement à la société civile, à la vérité et à la vertu. Avec l'Histoire, l'Exposition exacte & la Réfutation du Pyrrhonisme Ancien & Moderne*, Paris, Babuty & Brocas, 1762.

BONNAUD, Abbé, *Le tartuffe épistolaire démasqué, ou Epitre très familière à M. le Marquis Caraccioli*, Liège, 1777.

BONNET, C., *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchâtel, Samuel Fauche, 1779-1784, 18 vol.

BOULAINVILLERS, H., *Œuvres philosophiques*, La Haye, Nijhoff, 1973.

BOULLIER, D. R., *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, François Changuion, 1737.

-, *Pièces philosophiques et littéraires*, Paris, s. n., 1759.

BOUREAU-DESLANDES, A.-F., *Histoire critique de la Philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrez, & des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems* [1737], Londres, Jean Nourse, 1742.

-, *Pigmalion ou la statue animée*, Londres, S. Harding, 1741.

-, *De la certitude des connoissances humaines, ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison & de la foi ; avec un parallèle entre l'une & l'autre, traduit de l'Anglois par F.A.D.L.V.*, Londres, William Robinson, 1741.

BRISSON, M., *Dictionnaire raisonné de physique*, Paris, s. n., 1781.

BRISSOT DE WARVILLE, *Pyrrhon*, Paris, Archives Nationales, manuscrit côté 446 AP 21.

-, *De la vérité ou Méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connoissances humaines*, Neuchâtel, Imprimerie de la société typographique, 1782.

-, Lettres philosophiques sur Saint Paul, sur sa doctrine politique, morale, et religieuse et sur plusieurs points de la religion chrétienne considérés politiquement, Neuchâtel, 1783.

BROWNE, P., *Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things Natural and Human*, Londres, 1732.

BUFFIER, C., *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le cœur, dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, chez G. Cavelier et P.-F. Giffart, 1732.

-, *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la compagnie de Jésus*, Paris, Adolphe Delahays Libraire, 1843.

-, *Elements of Metaphysics*, translated with introduction by S. V. Bokil, *Indian Philosophical Quarterly*, 2, 1980.

BUFFON, L., *Œuvres complètes de Buffon*, Paris, Garnier, 1853.

-, *Œuvres philosophiques*, Corpus général des philosophes français, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

CABANIS, P.-J.-G., *Œuvres philosophiques de Cabanis*, éd. C. Lehec et J. Cazeneuve, Paris, Presses Universitaires de France, «Corpus général des philosophes français», 1956, 2 t.

-, *Rapports du physique et du moral chez l'homme*, 1802, 2 vol. ; réed. Genève, Slatkine, 1980.

CAMUSET, J.-N., *Pensées anti-philosphiques*, Paris, 1770.

-, *Principes contre l'incrédulité*, Paris, 1771.

-, *De l'architecture des corps humains, ou le Matérialisme réfuté par les sens*, Paris, 1782.

-, *Pensées sur le théisme*, Paris, 1785.

CARACCIOLI, A., *Le Langage de la Raison*, Liège, Bassompierre, 1764.

-, *Les Lettres intéressantes du pape Clément XIV, traduites de l'italien et du latin* [1775], nouvelle édition, Paris, 1776.

CARTAUD DE LA VILLATE, F., *Pensées critiques sur l'existence des mathématiques*, Paris, Osmont et Clousier, 1733.

CASTEL, L.-B., *Lettres philosophiques où l'on réfute le déisme du jour*, Toulouse, 1756.

CASTILHON, J.-L., *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques*, Londres (Genève), 1769, 3 vol.

CASTILLON, J. de, *Essai d'une théorie métaphysico-mathématique de l'expérience* [1790-1791], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1796, p. 364-390.

-, Les Livres Académiques de Cicéron traduits et éclaircis par M. de Castillon, Berlin, Decker, 1779, 2 vol.

CHANGEUX, P.-N., *Traité des Extrêmes ou Elémens de la science de la Réalité*, Amsterdam, Darkstée & Merkus, 1767.

CHAUDON, L.-M. (dir.), *Nouveau dictionnaire historique ; ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des Talens, des Vertus, des Forfaits, des Erreurs, &c. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours. Et dans laquelle on expose avec impartialité ce que les Écrivains les plus judicieux ont pensé sur le caractère, les mœurs & les Ouvrages des Hommes célèbres dans tous les genres*, sixième édition, Caen, G. Le Roy, 1786.

-, *Dictionnaire antiphilosophique*, 1767 ; réed. en 2 vol. à Avignon en 1769, puis en 1775 sous le titre d'*Anti-Dictionnaire philosophique* (Avignon) ; 4ème éd. Paris, 1780, 2 vol.

-, *Bibliothèque d'un homme de goût*, Avignon, 1772, 2 vol. ; réed. en 1773 et en 1777 sous le titre de *Nouvelle Bibliothèque d'un homme de goût.*

CHAUMEIX, A.-J. de, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, Bruxelles-Paris, 1758-1759, 8 vol.

-, *Le sentiment d'un inconnu sur l'Oracle des nouveaux philosophes*, Villefranche, 1760.

-, *Les philosophes aux abois*, Bruxelles, 1760.

-, *Catéchisme à l'usage des Cacouacs*, 1768.

-. *La petite Encyclopédie, ou Dictionnaire des philosophes*, Anvers, 1771.

CLÉMENT, J.-M.-B., *Réquisitoire ou projet de règlement sur la manière dont on pourrait traiter à l'avenir les soi-disant philosophes*, Paris, 1786.

-, *Satire de la fausse philosophie*, Lyon, 1788.

COLLIER, A., *Clavis Universalis or a New Inquiry after Tuth, being a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an External World* (1713), ed. with introduction by Ethel Bowman, Chicago, Open Court, 1909.

-, *Specimen of True Philosophy*, 1730.

-, *Metaphysical Tracts*, éd. par S. Parr, Londres, 1837.

CONDILLAC, É. Bonnot de, *Œuvres philosophiques*, éd. G. Le Roy, Paris, Presses Universitaires de France, «Corpus général des philosophes francais», 1947-1956, 3 vol.

-, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, éd. G. Le Roy, Paris, Presses Universitaires de France, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1953.

CONDORCET, J.-A.-N. de, *Œuvres de Condorcet*, éd. O'Connor et F. Arago, 12 vol., Paris, 1847-1849.

CROUSAZ, J.-P. de, *Essay sur le mouvement où il est traité de sa nature, de son origine, de sa communication, des chocs des corps qu'on suppose parfaitement solides, du plein & du vuide, & de la nature de la réaction*, La Haye, Alberts & Vander Kloot, 1728.

-, *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haye, Pierre de Hondt, 1733.

-, *Logique, ou systeme de reflexions qui peuvent contribuer à la netteté & à l'étendue de nos Connoissances*, Lausanne & Genève, Marc-Michel Bousquet & Comp., quatrième édition, 1741.

-, *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle*, Bâle, 1741.

DAVIEL, J., *Lettre sur la maladie des yeux*, 1748.

-, *Lettre sur les avantages de l'opération de la cataracte par extraction*, 1756.

DÉCORÉ, G., *Elémens des sciences principales, qui sont la Métaphysique, la Logique, et les Mathématiques universelles*, Leide, Boudouin Vander, 1749.

DE GERANDO, *De la génération des connoissances humaines*, Berlin, Decker, 1802.

-, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* [1804], Paris, Eymery, 2nde édition, 1822.

DELISLE DE SALES, J.-B.-C. Isoard dit, *Parallèle entre Descartes et Newton*, La Haye, 1766.

-, *De la Philosophie de la Nature, ou Traité de morale pour le genre humain tiré de la Philosophie et fondé sur la nature*, Londres, 1789, 7 vol.

-, *Essai philosophique sur le corps humain, pour servir de suite à la* Philosophie de la nature, Amsterdam, 1773-1774, 3 vol.

-, *De la philosophie du bonheur*, Paris, 1796, 2 vol. ; réed. Londres, 1803, en 3 vol.

-, *Examen pacifique d'un célèbre astronome en faveur des athées, suivi d'un essai philosophique et religieux sur une nouvelle cosmogonie*, Lyon, s. n., 1804.

DENESLE, *Examen du matérialisme relativement à la métaphysique*, Paris, 1754, 2 vol.

-, *Les préjugés des anciens et nouveaux philosophes sur la nature de l'âme ou Examen du matérialisme relativement à la métaphysique*, Paris, 1765, 2 vol.

DENYSE, J., *La Nature expliquée par le raisonnement et par l'experience*, Paris, Jombert, Caillau, Monge & Prault, 1719.

DESCHAMPS, Dom L.-M., *Œuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1993, 2 vol.

DESFONTAINES , P.-F. Guyot, *Voltairomanie*, Lyon, 1738.

-, *Observations sur les Écrits modernes* (avec Mairault, Destrées, Granet et Fréron), Paris, Chaubert, 1735-1743, 35 vol.

-, *Jugements sur quelques ouvrages nouveaux* (avec Mairault, Destrées et Fréron), Avignon, 1744-1745, 11 vol.

-, *Le nouvelliste du Parnasse, ou réflexions sur les ouvrages nouveaux* (avec Granet), Paris, 1731-1732, 4 vol. ; réed. Slatkine.

DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie*, Paris, Courcier, 3ème éd., 1817.

-, *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1992.

DIDEROT, D., *Œuvres complètes*, éd. Lewinter, Paris, Le club du livre, 1969-1972, 14 t.

-, *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975- , 27 vol. (36 vol. prévus).

DUBOIS DE ROCHEFORT, G., *Pensées diverses contre le système des matérialistes, à l'occasion d'un écrit intitulé Système de la nature*, Paris, Lambert, 1771.

DUFOUR, Abbé, *L'Âme, ou Le Système des Matérialistes soumis aux seules lumières de la raison, par M. l'abbé* ***, Avignon, J. Juve et J. Challiol, 1759.

DUHAMEL, Abbé, *Lettres flamandes, ou Histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, Lille, 1752.

DULAURENS, H.-J., *Le compère Mathieu ou les bigarrures de l'esprit humain*, Londres, 1776.

-, *Le portefeuille d'un philosophe*, Cologne, 1770, 6 vol.

DUMARSAIS, C., *Des Tropes*, Paris, 1730 ; réed. sous le titre de *Traité des tropes*, Leipzig, 1757.

-, *Le Philosophe*, dissertation imprimée en 1743 dans les *Nouvelles Libertés de penser*.

-, *Analyse de la religion chrétienne*, 1745.

-, *Essai sur les préjugés, ou de l'Influence des opinions sur les mœurs et le bonheur des hommes, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie*, Londres, 1770.

DUTENS, L., *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux Modernes, où l'on démontre que nos plus célèbres Philosophes ont puisé la plûpart de leurs connoissances dans les Ouvrages des Anciens : & que plusieurs vérités importantes sur la Religion ont été connues des Sages du Paganisme*, Paris, chez la Veuve Duchesne, 1766.

DU TERTRE, R., *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M.... Auteur de la Recherche de la Vérité*, Paris, Raymond Mazieres, 1715, 2 vol.

-, *Entretiens sur la Religion, où l'on établit les fondemens de la Religion révélée. Contre les Athées & les Déïstes*, Paris, Clousier, David, Durand & Damonneville, 1743.

ÉCRIVAIN COMPATRIOTE (Un), *Le ridicule du prétendu bon ton philosophique, ou Défense des vérités de la religion chrétienne, contre l'auteur du Dictionnaire philosophique portatif*, s. n., 1768.

EDWARDS, J., *The Works of President Edwards*, E Williams and E. Parsons New York, B. Franklin, 1968, 10 vol.

ENGEL, *Sur la Réalité des Idées générales ou abstraites* [1801], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1804, p. 129-145.

EULER, *Défense de la Révélation contre les objections des esprits-forts*, *Bibliothèque impartiale*, Leyde, juin-octobre 1755 ; rééd. Paris, Adrien Le Clerc, 1805, p. 29.

-, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, Saint-Pétersbourg, 1768-1772, 3 vol. ; rééd. Paris, Charpentier, 1843.

FONTENAY, L.-A. de Bonafons, dit Abbé de, *Antilogies et Fragments philosophiques extraits des écrits de la philosophie moderne*, 1774, devenu en 1777 *L'Esprit des livres défendus*.

FONTENELLE, B. Le Bovier de, *Œuvres*, 6 tomes, 1667-1757 ; réed. dans le corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1991-1993.

FORMEY, J.-H.-S., *Réflexions philosophiques sur l'immortalité de l'âme raisonnable*, Amsterdam, 1744.

-, *Essai sur les songes* [1746], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Berlin*, Berlin, Ambroise Audé, 1748, p. 317-333.

-, *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie*, Berlin, 1746, 3e éd. 1755 ; réed. Slatkine.

-, *Pensées raisonnables opposées aux* Pensées philosophiques, Berlin (Amsterdam), 1749.

-, *Lettre de M. Gervaise Holmes à l'auteur de la* Lettre sur les Aveugles, Cambridge, 1750.

-, *Le philosophe chrétien*, Leyde, 1752, 4 vol. ; réed. 1755-1758 en 6 vol.

-, *La belle Wolfienne*, La Haye, 1752-1760, 6 vol.

-, *Mélanges philosophiques*, Leyde, 1754, 2 vol.

-, *Abrégé de l'histoire de la philosophie*, Amsterdam, 1760.

-, *L'anti-Sans-Soucy, ou la Folie des nouveaux philosophes*, Bouillon, 1761, 2 vol.

-, *Lettres sur l'état présent des sciences et des mœurs*.

-, Discours moraux pour servir de suite au Philosophe chrétien, 1765, 2 vol.

-, Nouvelles considérations sur l'union des deux substances dans l'homme, ou sur le commerce de l'âme et du corps [1764], Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres, Berlin, Haude et Spener, 1766.

FRÉDÉRIC II LE GRAND, *Œuvres philosophiques*, 1740-1780 ; réed., Paris, Fayard, «Corpus», 1985.

FRÉRET, N., *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (1723 ?), publiée par d'Holbach en 1766 (elle se trouve aussi dans l'article «Fréret» de l'*Encyclopédie*).

-, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, 1767.

FRÉRON, É.-C., *Opuscules de M. F****, Amsterdam, 1753 ; réed. Slatkine.

GAMACHES, *Sistême du mouvement*, Paris, Jean-Michel Garnier, 1721.

GARAT, «Analyse de l'entendement», Séances des Écoles Normales, recueillis par des sténographes et revues par les professeurs, douzième séance, Paris, L. Reynier, 1800.

GAUCHAT, G., *Le temple de la vérité*, Dijon, 1748.

-, *Lettres critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, Paris, Claude Herissant, 1755-1763, 19 t.

-, *La philosophie moderne analysée dans ses principes*,

-, *Accord du christianisme et de la raison*, Paris, 1768.

GERDIL, H. S., *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de M. Locke*, Turin, 1748.

-, *Recueil de Dissertations sur quelques principes de Philosophie et de Religion*, Paris, 1760.

-, *Nouveaux opuscules du cardinal Gerdil publiés pour la première fois d'après les autographes existants au Collège des PP. Barnabites, de Rome*, Rome, 1852.

-, *Œuvres de Gerdil*, Paris, Migne, 1863.

GÉRARD, Abbé, *Essai sur les vrais principes, relativement à nos connoissances les plus importantes*, Paris, Blaise, 1826.

s'GRAVESANDE, W. J. Van., *Œuvres philosophiques et mathémathiques*, Amsterdam, M. Rey, 1774, 2 vols.

-, *Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens*, Leyde, 1736 ; trad. française sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, Leyde, 1737.

HAYER (éd.), *La religion vengée*, Paris, Chaubert,

HAYER, *La spiritualité et l'immortalité de l'ame avec le sentiment de l'antiquité tant sacrée que profane par rapport à l'une et à l'autre*, Paris, 1757, 3 t.

-, *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, Paris, 1774.

HEGEL, G. W. F., *La relation du scepticisme avec la philosophie, exposé de ses diverses modifications et comparaison du tout récent scepticisme avec l'ancien* [1802], trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972.

HELVÉTIUS, *Œuvres complètes d'Helvétius*, Paris, P. Didot, 1795, 14 tomes en 7 vol.

-, *De l'Esprit*, éd. Besse, Paris, Éditions sociales, «Les classiques du peuple», 1968.

-, *Notes de la main d'Helvétius*, éd. Keim, Paris, Alcan, 1907.

HEMSTERHUYS, F., *Sophyle ou de la Philosophie*, Paris, s. n., 1778.

-, *Simon, ou des Facultés de l'âme* (posthume).

-, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, texte établi, présenté et annoté par G. May, New Haven, Yale University Press, 1964.

HERVEY, J., *Some Remarks on the Minute Philosopher in a Letter from a Country Clergyman to his Friend in London*, London, J. Roberts, 1732.

HOADLEY, B., *A Vindication of Lord Shaftsbury's Writings and Character ; against the Author of a Book, called Alciphron, or The Minute Philosopher*, *London Journal*, 676-677, 10-17 juin 1732.

HOLBACH, P. H. T., baron d' (1723-1789), *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Alive, 1998-... (7 t. prévus).

-, *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1776.

HOUTTEVILLE, Cl. Fr., *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris, 1722.

-, *Essai philosophique sur la Providence*, Paris, 1728.

HUBER, M., *Le monde fou préféré au monde sage*, 1731, 2 vol.

-, *Lettre sur la religion essentielle à l'homme*, Amsterdam, 1738 ; réed. 1754.

-, *Suite sur la Lettre sur la religion essentielle à l'homme*, Londres, 1739.

-, *Systèmes des théologiens anciens et modernes, conciliés par l'exposition des différents sentiments sur l'état des âmes séparées des corps*, Amsterdam, 1731, réed. Londres, 1739, 3e éd., Genève, 1754 (ouvrage aussi attribué à Béat Louis de Muralt).

HUME, D., *The Philosophical Works of David Hume*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, Londres, 1874-1875, 4 vol. ; 2nd ed. 1882-1886 ; reprint Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964.

-, *Œuvres philosophiques de M. David Hume*, Amsterdam, 1758-1760, 5 vol.

HYACINTHE de LORGUES, le P., *La nouvelle philosophie réfutée par elle-même*, Avignon, 1771.

JOANNET, Abbé, *Les bêtes mieux connues. Entretiens*, Paris, Costard, 1770, 2 t.

-, *De la connoissance de l'homme, dans son être et dans ses rapports*, Paris, Lacombe, 1775.

JOHNSON, S., *Samuel Johnson, President of King's College : His Career and Writings*, H. W. Schneider and C. Schneider (eds.), New York, Columbia University Press, 1929, 4 vol.

*Jordanus Brunus Redivivus, ou Traité des Erreurs populaires, Ouvrage critique, historique et philosophique, imité de Pomponace*, Rouen, Bibliothèque Municipale M 74.

IRAILH, A. S., *Querelles littéraires ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la République des lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, Paris, 1761, 4 vol.

KERANFLECH, C.-H., *Essai sur la Raison, ou Nouvelle manière de résoudre une des plus difficiles & des plus belles questions de la Philosophie moderne*, Paris-Rennes, Vatar, 1765.

-, *Suite de l'Essai sur la raison, avec un nouvel examen de l'âme des bêtes*, Rennes, 1767-1768.

-, *Oberservation sur le cartésianisme moderne*, Rennes, 1774.

LA CHAMBRE, F.-I. de, *Traité de la véritable religion*, Paris, 1737.

-, *Lettres sur les Pensées philosophiques et le livre des Mœurs*, 1749.

-, *Abrégé de la philosophie, ou Dissertations sur la certitude humaine, la logique, la métaphysique & la morale*, Paris, Delaguette, 1754, 2 vol.

LA HARPE, J.-F. de, *Mélanges littéraires et philosophiques*, 1765.

-, *De la philosophie au XVIIIe siècle*, Dijon, 1821 ; réed. Slatkine.

LA MÉTHERIE, *Principes de la philosophie naturelle, dans lesquels on cherche à déterminer les degrés de certitude ou de probabilité des connoissances humaines*, Genève, s. n., 1787, 2 t.

LA METTRIE, *Œuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie*, Berlin, 1774.

-, *L'Homme machine*, éd. P.-L. Assoun, Paris, «Folio-Essais», 1999.

LAMOURETTE, A., *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité*, Paris, 1786.

LAPORTE, J. de, *Les philosophes en querelle*, Leipzig (Paris), 1765.

LECREN, *Principes de certitude, ou Essai sur la logique*, Paris, Dessain, 1763.

LEFEBVRE DE BEAUVRAY, *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connoissances relatives à l'Économie Morale, Civile & Politique*, Amsterdam, 1770.

LE FRANC de POMPIGNAN, J.-J., *Œuvres*, Paris, 1784, 5 vol. ; réed. Slatkine.

-, *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, Paris, 1764, 2 vol.

-, *Discours philosophiques, tirés des Livres Saints, avec des odes chrétiennes et philosophiques*, Paris, 1771.

LE FRANCOIS, *Œuvres complètes de Le François*, Paris, Migne, 1858.

LE GUAY DE PRÉMONTVAL, *Le Diogène de D'Alembert, ou Diogène décent*, Berlin, Schneider, 1755.

-, Vues philosophiques, ou Protestations et déclarations sur les principaux Objets des Connoissances humaines, Berlin, Joachim Pauli, 1761, 2nde édition, 2 t.

LELARGE de LIGNAC, J.-A., *Lettres d'un Américain sur l'Histoire naturelle de M. de Buffon*, Hambourg, 1751.

-, *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Paris, Dessaint & Saillant, 1753.

-, *Suites des* Lettres à un Américain, Hambourg, 1756, 4 vol.

-, *Examen sérieux et comique du discours sur* l'Esprit, Amsterdam, 1759, 2 vol.

-, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, Auxerre, François Fournier, 1760, 3 vol.

LIGER, Abbé, *Dialogues entre les philosophes modernes*, Genève, chez les Frères Crammer, 1778.

LINGUET, S.-N.-H., *Le fanatisme des philosophes*, Londres, 1764.

LOUIS, A., *Essai sur la nature de l'âme, ou l'on tâche d'expliquer son union avec le corps et les lois de cette union*, Paris, Osmont, 1747.

MAINE DE BIRAN, M. F. P. Gontier de Biran dit, *Œuvres de Maine de Biran*, éd. F. Azouvi, Paris, Vrin, 1982-1998, 20 t.

MALEBRANCHE, M., *Observations sur l'incrédulité des philosophes modernes pour servir d'introduction à l'exposition de la doctrine catholique*, Sedan & Paris, François Jaquemart & Desprez, 1771.

MANDEVILLE, B. de, *The Fable of the Bees : or Private Vices, Publick Benefits*, Londres, 1714 et 1729.

-, *Pensées libres sur la religion, et sur le bonheur de la nation*, 1720 ; trad. française en 1723 par Van Effen.

-, *A Letter to Dion, Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or the Minute Philosopher*, London, J. Roberts, 1732.

MARAT, J.-P., *An Essay on the Human Soul*, Londres, 1772.

-, *A Philosophical Essay on Man*, Londres, 1773.

-, *De l'Homme, ou des Principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme*, Amsterdam, 1775-1776, 3 t.

MARCHAND, P., *Dictionnaire historique ou Mémoires critiques et littéraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement dans la République des Lettres*, La Haye, 1758-1759.

MARÉCHAL, P.-S., *Les litanies de la Providence, commentées par P.-S. M.*, Paris, 1782.

-, *Le Lucrèce français. Fragments d'un poème*, Paris, 1798.

-, *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu*, Paris, 1798.

-, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris, Grabit libraire, 1799.

MARIOTTE, *Œuvres de Mariotte*, Leide, 1717.

MAUPERTUIS, P. L., *Œuvres de Maupertuis*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1768, 4 vol.

MÉRIAN, J.-B., *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*, *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 1749.

-, *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'ame* [1749], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1751.

-, *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* [1751], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1753.

-, *Sur l'identité numérique* [1755], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1757.

-, *Discours sur la métaphysique* [1765], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Haude & Spener, 1767

-, *Mémoires sur le problème de Molyneux*, *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, 1770-1780.

-, Sur le phénoménisme de David Hume [1793], Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume II au throne, 1792 et 1793, Berlin, George Decker, 1798.

MESLIER, J., *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1972.

MONTUCLA, J.-É., *Histoire des mathémathiques, dans laquelle on rend compte de leurs progrès, depuis leur origine jusqu'à nos jours*, 1758, 2 vol., réed. 1799-1802 en 4 vol.

MOREAU, J.-N., *Essai sur les bornes des connoissances humaines*, Lausanne, 1785.

MORELLET, A., *Mémoire pour Abraham Chaumeix, contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert*, Amsterdam, 1759.

MURALT, B. L. de, *Le système des anciens et des modernes concilié par l'exposition des sentiments de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, Amsterdam, 1733 ; réed. Londres, 1739.

NEEDHAM, *Nouvelles observations microscopiques, avec des découvertes intéressantes sur la Composition & la Décomposition des Corps organisés*, Paris, Louis-Étienne Ganeau, 1750.

-, *Idée sommaire, ou vue générale du système physique & métaphysique de Monsieur Needham, sur la génération des Corps Organisés*, Bruxelles, Lemaire, 1781.

NELIS, C. De, *L'Aveugle de la Montagne. Entretiens philosophiques*, Amsterdam & Paris, Société des Libraires, 1789.

NICERON, J.-P., *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages, continués par le P. Oudin, J.-B. Michault et l'abbé Goujet*, Paris, 1729-1745, 43 vol.

NIEUWENTYT, B., *Le véritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incrédules*, Amsterdam, 1715, réed. 1720 (traduction française en 1725 par Noguez, réed. Paris, 1740).

NONOTTE, F., *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les Points de la Religion, attaqués par les Incrédules, & où l'on répond à toutes leurs objections*, Besançon, Jean-Félix Charmet, nouvelle édition, 1774.

PARA DU PHANJAS, F., *Eléments de métaphysique sacrée et profane, ou Théorie des êtres insensibles*, Paris, Jombert, 1767.

-, *Les Principes de la saine Philosophie, conciliés avec ceux de la Religion ou de la Philosophie de la Religion*, Paris, Jombert, 1774.

-, *Théorie des êtres insensibles, ou Cours complet de métaphysique sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde*, Paris, Cellot & Jombert, 1779.

-, *Elémens de métaphysique sacrée et profane, ou Abrégé du cours complet de métaphysique et de la philosophie de la religion*, Paris, Cellot, 1780.

PELVERT, B.-F. R., *Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens & des nouveaux philosophes*, Paris, Méquignon, 1787, 2 vol.

PFAFF, *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*, Tübingen, 1722.

PICHON, Th.-J., *Les arguments de la raison en faveur de la philosophie, de la religion et du sacerdoce*, Londres-Paris, 1776.

-, *Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, Bruxelles, 1763.

PINTO, I. de, *Réflexions critiques sur le premier chapitre du septième tome des Œuvres de M. de Voltaire, au sujet des Juifs*, 1762, réédité à Paris, chez Laurent Prault, en 1769.

-, *Précis des arguments contre les matérialistes, avec de nouvelles réflexions concernant la nature de nos connaissances*, La Haye, 1774; réed. augmentée, La Haye, Pierre-Frédéric Gosse, 1775.

PLUQUET, F. A. A., *Examen du fatalisme, ou Exposition & Refutation des différens Systêmes de Fatalisme qui ont partagé les Philosophes sur l'origine du Monde, sur la nature de l'Ame, & sur le Principe des Actions humaines*, Paris, Didot & Barrois, 1757, 2 t.

-, *Mémoires pour servir à l'Histoire des égarements de l'Esprit humain*, Paris, Barrois, 1762, 2 t.

POLIGNAC, M. de, *Antilucretius*, 1745, 2 vol. ; trad. Bougainville, *Anti-Lucrèce*, 1749.

PORTALIS, J.-É.-M., *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle*, Paris, Moutardier, 3ème éd., 1834, 2 vol.

PRÉVOST, A.-F., *Le Philosophe anglois, ou Histoire de monsieur Cleveland* [1731-1739], Londres, P. Vaillant, 1777.

PRIESTLEY, J., *A Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind... Dr. Beattie's Essay on the Nature and the Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense*, 1774.

RAMSAY, Chevalier de, *Les Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la Mythologie*, Paris, Gabriel-François Quillau, 1727.

-, «Psychomètre ou Réflexions sur les différens caracteres de l'Esprit», *Mémoires de Trévoux*, 1735, p. 694-720.

-, *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow, Robert and Andrew Foulis, 1749, 2 t.

RAYNAL, G. T. F., *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, 1770, 6 vol.

REID, Th., *Philosophical Works*, ed. Hamilton, Edimburg, 1846.

*Œuvres*, trad. Th. Jouffroy et A. Sautelet, 6 tomes, Paris, 1826-1836.

REYNAUD, M.-A., *Le philosophe redressé par un curé de campagne*, 1765.

-, *Le délire de la nouvelle philosophie ou Errata d'un livre intitulé La Philosophie de la nature*, Paris, s. n., 1775.

RICHARD, Ch.-L., *La défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, Paris, 1775.

-, *Diatribe Clémentine ou dissertation dans laquelle on discute pour le fait et pour le droit, tout ce qui concerne les lettres publiées sous le nom du Pape Clément XIV Ganganelli*, Avignon, 1777.

-, *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, Malines-Lille, 1785.

ROBINET, J.-B.-R., *De la Nature*, Amsterdam, 1761-1763, 2 vol.

-, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être ou les Essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Paris, 1768.

-, *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux*, Bouillon, 1769.

ROCHE, A.-M., *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances, contre le système de Locke*, Amsterdam, 1759, 2 vol.

ROUSSEAU, J.-J., *Œuvres complètes*, Paris, NRF-Gallimard, La Pléiade, 1959-1969, 5 vol.

ROUSTAN, A. J., *Lettres sur l'état présent du christianisme et la conduite des incrédules*, Londres, 1768.

-, *Réponses aux difficultés d'un théiste*, Londres, 1771.

-, *L'impie démasqué*, Londres, 1773.

SAINTIGNON, de, *Traité abrégé de physique, à l'usage des collèges*, Paris, Durand, 1763.

SAINT-HYACINTHE, Hyacinthe Cordonnier dit Thémiseul de, *Lettres écrites de la campagne*, La Haye, 1721.

-, *Recherches philosophiques, sur la nécessité de s'assurer par soi-meme de la verité ; sur la certitude de nos connoissances ; et sur la nature des etres*, Rotterdam & La Haye, Alex. Johnson, 1743.

SAURI, Abbé, *Cours complet de philosophie, en français, contenant la logique et la métaphysique à l'usage des gens du monde*, Paris, 1773.

SAVERIEN, A., *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique, où l'on traite de l'origine, du progrès de ces deux sciences & des Arts qui en dépendent*, Paris, Jacques Rollin & Charles-Antoine Jombert, 1753, 2 vol.

-, *Histoire des philosophes modernes*, Paris, Imprimerie de l'Académie françoise, 1760.

-, *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences exactes et dans les arts qui en dépendent, avec un abrégé de la vie des auteurs les plus illustres dans ces sciences*, Paris, 1766.

-, *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences naturelles & dans les arts qui en dépendent*, Paris, 1775.

-, *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences intellectuelles & dans les arts qui en dépendent*, Paris, 1777.

SCHULZE, G. E., *Critique de la philosophie théorique*, Hambourg, C. E. Bohn, 1801, 2 vol.

SCHWAB, *Sur la correspondance de nos idées avec les objets*» [1788-1789], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1793, p. 417-435.

SELLE, *De la Réalité et de l'Idéalité des objets de nos connoissances* [1786-1787], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, Decker, 1792, p. 577-612.

SIGORGNE, P., *Institutions newtoniennes ou Introduction à la philosophie de M. Newton*, Paris, 1747, 2 vol.

-, *Institutions leibniziennes ou Précis de la monadologie*, Lyon, 1767.

SPALLANZANI, L., *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques & la génération des corps organisés. Avec des notes, des recherches physiques & métaphysiques sur la nature & la religion, & une nouvelle théorie de la terre par M. de Needham*, Londres & Paris, Lacombe, 1769.

STÄUDLIN, F., *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Grusius, 1794, 2 t.

STOCK, J., *An Account of the Life of George Berkeley, D. D. Late Bishop of Cloyne in Ireland*, London, J. Murray, 1776.

TABARAUD, M.-M., *Histoire critique du philosophisme anglais*, 1800, 2 vol.

TERRASSON, J. *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, Paris, 1753, 2 vol.

THIEBAULT, D., *Grammaire philosophique, ou la métaphysique, la logique, et la grammaire, réunies en un seul corps de doctrine*, Paris, Courcier, 1802, 2 t.

TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Bigarrures philosophiques*, Amsterdam & Leipsick, Arkstée & Mernus, 1759.

TOURNEMINE, R. J. de, *Réflexions sur l'athéisme*, 1713 (préface à la 2e éd. de la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon).

-, *Réflexions du Père Tournemine sur l'Athéïsme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile*, dans *Mémoires de Trévoux*, janvier 1717, p. 36-39.

-, *Lettre sur l'immatérialité de l'âme et les sources de l'incrédulité*, dans *Mémoires de Trévoux*, octobre 1735.

TOUSSAINT, F.-V., *Les Mœurs*, Paris, 1748.

-, *Pensées philosophiques*, Paris, 1748.

TRUBLET, N.-Ch.-J., «Pensées sur la morale et sur l'homme en général», *Mercure de France*, juillet 1759, vol. II, p. 48-54 ; août, p. 52-65 ; sept., p. 52-67.

-, «Pensées sur la philosophie, les sciences, les opinions, les systèmes, etc.», *Mercure de France*, avril 1762, vol. I, p. 44-53 ; II, p. 39-52 et en mai, p. 32-52.

-, *Essais sur divers sujets*, 1754-1760.

TURGOT, A. R. J., *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, éd. G. Schelle, Paris, Alcan, 1913-1923, 5 vol.

VILLERS, Ch. De, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, 1801.

-, «Notice littéraire sur Mr. Kant», *Le Spectateur du Nord*, 5, 1798, p. 335-368.

VOLTAIRE, F.-M. Arouet dit, *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier-Frères, 1877-1885, 51 t.

-, *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968- (éd. toujours en cours).

-, *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979, 2 t.

WALTON, J., *The Catechism of the author of The Minute Philosopher fully answered*, Dublin, 1735.

-, *A Vindication of Sir Isaac Newton'Principles of fluxions against the objections contained in The Analyst*, Dublin, 1735.

WOLFF, C., *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle, 1719.

-, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, Halae Magdeburgensis, 1724.

-, *Psychologia rationalis*, Francfort et Leipzig, 1734.

YVON, C., *Accord de la philosophie avec la religion*, 1776-1782, 2 vol.

## *D. Études sur le XVIIe et le XVIIIe siècles*


ADAM, A., *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964.

-, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Société d'édition de l'enseignement supérieur, 1967.

ADAM, M., *Malebranche et le problème moral*, Paris, Bière, 1995.

-, *L'eucharistie chez les penseurs français du XVIIe siècle*, Hildesheim, Olms, 2000.

ALAIN, *Les Arts et les Dieux*, éd. Bénézé, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958.

-, *Les Passions et la Sagesse*, éd. Bénézé, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1960.

-, *Propos*, éd. de Sacy, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1970, 2 t.

ALBERTAN-COPPOLA, S., «L'apologétique catholique française à l'époque des Lumières», *Revue d'histoire des religions*, 205, 2, 1988, p. 151-180.

-, «Les philosophes des Lumières au tribunal de l'abbé Barruel», *Travaux de littérature*, 5, 1991, p. 221-239.

ALDRIDGE, A. O., *Jonathan Edwards*, New York, Washington Square Press, 1964.

ALEXANDER, I. W., «Voltaire and Metaphysics», *Philosophy*, 19, 1944, p. 19-48.

ALEXANDER, P., *Ideas, Qualities and Corpuscules ; Locke and Boyle on the external World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ALLARD, E., *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche in Journal de Trévoux, 1701-1715*, Halle, Niemeyer, 1914.

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

-, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

-, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

ARMOGATHE, J.-R., *Une secte fantôme au dix-huitième siècle : les Égoïstes*, Paris, 1970 (mémoire de maîtrise, exemplaire dactylographié, Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, côte Mémoires 1970_15).

ARMSTRONG, R. L., *Metaphysics and British Empiricism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1970.

ASCOLI, G., *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au dix-septième siècle*, Paris, Gamber, 1930.

ASSOUN, P.-L., «Lire La Mettrie», dans La Mettrie, *L'Homme-machine*, p. 9-111.

AUROUX, S., *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979.

-, «Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 153-163.

AVEZAC-LAVIGNE, Ch., *Diderot et la société du baron d'Holbach. Étude sur le XVIIIe siècle*, Paris, Leroux, 1875.

AYERS, M. R., «Mechanism, Superaddition, and the Proofs for God's Existence in Locke' *Essay*», *The Philosophical Review*, 90, 1981, p. 210-251.

AZOUVI, F., L'institution de la raison. La révolution culturelle des Idéologues, Paris, Vrin, 1992.

-, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.

-, «Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran», *Archives de philosophie*, 45, 1982, p. 85-107.

-, «Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes», *Dix-huitième siècle*, 18, 1986, p. 289-293.

BACHELARD, S., «Maupertuis et le principe de la moindre action», *Thalès*, 9, 1958, p. 3-36.

BACZKO, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

BAERTSCHI, B., «L'athéisme de Diderot», *Revue philosophique de Louvain*, 89, 1991, p. 421-449.

-, *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1993.

BAKER, K. M., *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

BALCOU, J., *Fréron contre les philosophes*, Genève, Droz, 1975.

BALZ, A. G. A., *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1951.

BARBER, K. F. (ed.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, Albany, Suny Press, 1994.

BARBER, W. H., *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire. A study in French reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

-, «Voltaire and Samuel Clarke», dans *Voltaire and the English*, p. 47-61.

-, «Voltaire et Newton» dans *Voltaire and the English*, p. 193-202.

BARFI, A., «Malebranche et l'Italie», *Revue philosophique*, 125, 1938, p. 253-274.

BARKER, S. F. and BEAUCHAMP, T. L. (eds.), *Thomas Reid : Critical Interpretations*, Philadelphia, Philosophical Monographs, 1976.

BARTHOLMÈSS, Ch., *Huet évêque d'Avranches ou le sceptique théologique*, Paris, Franck, 1850.

-, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Paris, Ladrange, 1850-1851, 2 vol.

BATBIE, A. P., *Turgot : philosophe, économiste et administrateur*, Paris, 1861.

BAUM, R. J., *Philosophy and Mathematics : From Plato to the Present*, San Francisco, Freeman, Cooper & Co., 1973.

BEARDSLEY, E. E., *Life and Correspondence of Samuel Johnson*, New York, Hurd and Houghton, 1873.

BECHLER, Z., *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Boston, Boston Studies in the Philosophy of Science, 1991.

BECQ, A. (dir.), *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, Université de Caen, U.E.R. Sciences de l'homme, «Textes et documents», 1981.

BEESON, D., *Maupertuis : an Intellectual Biography*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992.

BEHLER, E. (dir.), *La crise des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

BELAVAL, Y., *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

-, *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, «Tel», 1976.

-, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1984.

-, «Le philosophe Diderot», *Critique*, 1952, p. 230-253.

-, «Sur le matérialisme de Diderot», *Europäische Aufklärung. Festchrift für Herbert Dieckmann*, Munich, Finf Verlag, 1967, p. 9-21.

-, «Quel philosophe ?», dans *Jean d'Alembert, savant et philosophe*, p. 153-165.

BELIN, J.-P., *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, Belin frères, 1913.

-, *Le commerce des livres prohibés à Paris, de 1750 à 1789*, 1913.

BÉNITEZ, L. et ROBLÉS, J. A. (dir.), *Materia, espacio y tiempo : de la filosofía natural a la física*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 1999.

BÉNITEZ, M., *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

-, «Liber ebendus de religione abolenda : 'Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connoissances de l'homme'», *Lias*, 17, 1990, p. 163-184.

BENREKASSA, G., *Le langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, Presses Universitaires de France, «Écriture», 1995.

BERGSON, H., *Œuvres*, éd. A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, «Édition du centenaire», 1959.

-, *Cours III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1990.

BERMAN, D., «Enlightenment and CounterEnlightenment in Irish Philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 64, 2, 1982, p. 148-165.

- «Anthony Collins : Aspects of His Thought and Writings», *Hermathena*, 119, 1975, p. 49-68.

BERR, H. (dir.), *Pierre Gassendi, sa vie, son œuvre*, Centre International de Synthèse, Paris, Albin Michel, 1955.

-, *Du scepticisme de Gassendi*, trad. Rochot, Paris, Albin Michel, «Centre international de synthèse», 1960.

BERTAUT, J. P., *La vie littéraire au XVIIIe siècle*, Paris, Tallandier, 1954.

BERTELLOT, J., *Les Francs-Maçons devant l'histoire*, Paris, Éd. Monde Nouveau, «Hommes et cité», 1949, 2 t.

BERTELOOT, S., *Contribution à l'histoire de l'empirisme*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1983.

BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *Les Cartésiens d'Italie. Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard, 1920.

BERTHIER, A. G., «Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVIIe siècle», *Isis*, 2-3, 1914-1920, p. 37-89 et 21-58.

BESANÇON, S., *La philosophie de Cabanis. Une réforme de la psychatrie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthalébo pour le progrès de la connaissance, «Les empêcheurs de penser en rond», 1997.

BEYSSADE, J. M., *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

BIANCHI, L., «La diffusion des idées libertines et matérialistes dans la littérature française clandestine du dix-huitième siècle : le cas du Jordanus Brunus Redivivus», *Transactions of the Seventh International Congress of the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, p. 514-518.

BLAY, M., *La naissance de la mécanique analytique. La science du mouvement au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, «Bibliothèque d'histoire des sciences», 1992.

-, *Les* Principia *de Newton*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 62, 1995.

BLOCH, L., *La philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908.

BLOCH, O., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1971.

-, *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, «Que sais-je ?», 1985.

-, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1997.

-, (dir.), *Images au XIXe siècle du matérialisme du XVIIIe siècle*, Paris, Desclée, 1979.

-, (dir.), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982.

-, (dir.), *Entre forme et histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1988.

-, (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, «Philosophie», 1990.

-, «L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières», *Dix-Huitième siècle*, 24, 1992, p. 73-82.

BLOCH, O. et PORSET, C., «Le matérialisme au siècle des Lumières», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 5-10.

BOAS, G., *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, New York, Octagon Books, 1966.

BOAS, M., «Establishment of Mechanical Philosophy», *Osiris*, 10, 1952, p. 422-460.

BOISSIER, R., *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

BOLTON, M. B., «A Defense of Locke and the Representative Theory of Perception», *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 4, 1975, p. 101-120.

BONGIE, L. L., *Hume en France au XVIIIe siècle*, thèse de doctorat, Paris, 1952.

-, «Hume, 'Philosophe' and 'Philosopher' in Eighteenth Century France», *French Studies*, 15, 1961, p. 213-217.

-, «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», dans J. Van der Zande and R. H. Popkin, *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*, 1998, p. 15-29.

BONNO, G. *La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française de la paix d'Utrech aux «Lettres philosophiques» (1713-1734)*, Philadelphie, 1948.

BORELLA, J., *Le mystère du signe. Histoire et théorie du symbole*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

BOSWELL, J., *The Life of Samuel Johnson*, ed. G. B. Hill, Oxford, 1935, 4 vol.

BOUCHILLOUX, H., *Raison et apologétique dans les* Pensées *de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995.

BOUILLIER, F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868.

BOULAD-AYOUB, J., «Diderot et d'Holbach: un système matérialiste de la nature», *Dialogue*, 24, 1985, p. 59-90.

-, «'La Nature, la raison, l'expérience...' ou la réfutation du matérialisme dans l'apologétique chrétienne des Lumières», *Dialogue*, 31, 1, 1992, p. 19-32.

BOULIER, J., «Voltaire et Dieu», *Europe*, 37, 361-362, 1959, p. 46-68.

BOURDIN, J.-C, *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1996.

-, *Diderot et le matérialisme*, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1996.

-, «La 'platitude' matérialiste chez d'Holbach», *Corpus. Revue de philosophie*, 22-23, 1993, p. 251-268.

-, «L'athéisme de d'Holbach à la lumière de Hegel», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 213-226.

BOUVERESSE, R., *L'empirisme anglais. Locke, Berkeley, Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

-, (dir.), *Perspectives sur Leibniz*, Paris, Vrin, 1999.

BRANDT, R., «Historical Observations on the Genesis of the Three-Dimensional Optical Picture», *Ratio*, 17, 1975, p. 176-190.

BRÉHIER, É., «Les lectures malebranchistes de Rousseau», *Revue internationale de philosophie*, 1, 1, 1938, p. 98-120.

BRIGGS, E. R., «L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du dix-huitième siècle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 41, 1934, p. 497-538.

BROCHARD, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1959.

BROWN, S. (ed.), *Nicolas Malebranche : His Philosophical Critics and Succesors*, Assen, Van Gorcum, 1991.

BRUNEL, L., *Les philosophes et l'Académie française au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.

BRUNET, P., *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1926.

-, *Maupertuis : l'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1929.

-, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1931.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

-, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, «Agora», 1995.

BRUSH, C. B., *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

BRYKMAN, G. (éd.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Publidix, «Le temps philosophique», 1999.

-, «Fidéisme et rationalisme à la fin du XVIIe siècle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64, 3, 1980, p. 409-416.

BUCHDAHL, G., *The Image of Newton and Locke in the Age of Reason*, New York, Sheed & Ward, 1961.

BURBAGE, F., et CHOUCHAN, N., *Leibniz et l'infini*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

BURGELIN, P., *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1973.

BURNYEAT, M. F., *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983.

-, «The Sceptic in His Place and Time», dans Rorty, Schneewind and Skinner (eds.), *Philosophy in History*, p. 225-254.

BUSH, N. R., *The Marquis d'Argens and his Philosophical Correspondence. A Critical Study of d'Argens' Lettres juives, Lettres cabalistiques and Lettres chinoises*, Ann Arbor, Edwards Brothers Inc, 1953.

BUTTS, R. E. and DAVIS, J. W. (eds.), *The methodological heritage of Newton*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

CAJORI, F., *A History of the Conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain from Newton to Woodhouse*, Chicago, The Open Court Publishing, 1919.

CALOT, É., *Maupertuis. Le savant et le philosophe*, Paris, Marcel Rivière, 1964.

-, *La philosophie de la vie au dix-huitième siècle*, Paris, Marcel Rivière, 1965.

CANEDO-ARGÜELLES, J. A., *Apariencia y Verdad. Estudio sobre la filosofía de P. L. M. Maupertuis (1698-1759)*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1990.

CANZIANI, G. (dir.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milano, Franco Angeli, 1994.

- (dir.), *L'Esistenza dei corpi in Descartes*, Actes du colloque international de Milan, 22-23 octobre 1999, *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 2000, p. 413-429.

CARAYOL, É., *Thémiseul de Saint-Hyacinthe 1684-1746*, Oxford, Voltaire Foundation, 1984.

CARRAUD, V., *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1992.

CARRÉ, J. R., *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932.

-, *Consistance de Voltaire philosophe*, Paris, Boivin, 1938.

CARRIVE, P., *Bernard Mandeville : Passions, vices, vertus*, Paris, Vrin, 1980.

CASINI, P., «Diderot et le portrait du philosophe éclectique», *Revue internationale de philosophie*, 38, 1984, p. 35-45.

-, «Briarée en miniature : Voltaire et Newton», dans *Voltaire and the English*, p. 63-77.

-, «D'Alembert, l'économie des principes et la 'métaphysique des sciences'», dans M. Emery et P. Monzani (éd.), *Jean d'Alembert, savant et philosophe : portrait à plusieurs voix*, p. 135-149.

CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

CASTELLI, E., *Temporalité et Aliénation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

CAUCHY, V. (ed.), *Philosophy and Culture*, Montréal, Éditions du Beffroi, 1986-1988.

CAVAILLÉ, J.-P., «Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique», *Revue philosophique*, 181, 1, 1991, p. 3-31.

-, «Le retour des sceptiques», *Revue philosophique*, 2, 1998, p. 197-220.

CAVANAUGH, «Turgot and the Encyclopédie», *Diderot Studies*, 10, 1968, p. 23-33.

CAZENOBE, C., *Le système du libertinage de Crébillon à Laclos*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

CAZES, A., *Grimm et les Encyclopédistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1934.

CERRUTI, G., «Louis-Antoire de Caraccioli e Voltaire», *Studi francesi*, 15, 43, 1971, p. 65-68.

CHARLES, S., *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset*, Montréal, Liber, 1999.

-, «L'abbé Raynal, Author of an Unnoticed Review of Berkeley's Dialogues», *Berkeley Newsletter*, 15, 1997-1998, p. 14-18.

-, «Correspondre avec Mairan. Malebranche lecteur de Spinoza», *De Philosophia*, 14, 2, 1998, p. 233-252.

-, «Between Dogmatism and Relativism : André Comte-Sponville's Cynicism», *Philosophy in the Contemporary World*, 5, 1, 1998, p. 38-45.

-, «Entre épistémologie et morale : la philosophie d'AndréComte-Sponville», *Symposium*, 2, 2, 1998, p. 139-161.

-, «Raison et morale chez Montaigne : Marcel Conche face à André Comte-Sponville», *Horizons philosophiques*, 9, 1, 1998, p. 17-31.

-, «La Boëtie, le peuple et les 'gens de bien'», *Nouvelle Revue du Seizième siècle*, 17, 2, 1999, p. 269-286.

-, «Une copie montréalaise inédite du *Traité des trois Imposteurs*», *La Lettre clandestine*, 8, 1999, p. 310-316.

-, «La figure d'Épictète dans la pensée de Pascal», *The European Legacy*, 4, 2, 1999, p. 11-23.

-, «Turgot ou la pensée fragmentée. Étude d'une critique de l'immatérialisme berkeleyen», *Études maritainiennes*, 15, 1999, p. 157-167.

-, «Deux cas de réception biaisée au siècle des Lumières : Spinoza et Berkeley», *Actes du XIVe Congrès Interaméricain de philosophie*, Puebla, 2000, p. 1-14.

-, «Entre roman et histoire : la métaphysique au siècle des Lumières», dans L. Langlois et J.-M. Narbonne (dir.), *La Métaphysique. Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, p. 337-345.

-, «L'immatérialisme dans les manuscrits clandestins du siècle des Lumières», *Dialogue*, 3, 2000, p. 491-511.

-, «De l'utilisation critique d'un exemple monétaire en philosophie : Kant face à Buffier», *Kant-Studien*, 3, 2000, p. 356-365.

-, «Existence et temporalité au siècle des Lumières. Turgot lecteur de Maupertuis et Berkeley», *Carrefour*, 22, 2, 2000, p. 119-129.

-, «La Siris au siècle des Lumières : panacée ou imposture ?», *Hermathena*, 169, 2000.

-, «Un cas d'apologétique appliquée : le *Discours aux Magistrats* de Berkeley», à paraître dans les *Archives de philosophie*.

-, «La figure de Berkeley dans la pensée de Voltaire», à paraître dans *Dix-huitième siècle*, 33, 2001.

-, «L'immatérialisme, allié naturel ou ennemi irréductible des philosophes chrétiens ?», à paraître dans *Dix-huitième siècle*, 34, 2002.

-, «Hume and Berkeley in the Prussian Academy : Louis Frédéric Ancillon's 'Dialogue Between Berkeley and Hume' of 1796» (avec John C. Laursen, Richard H. Popkin et Atis Zakatistovs), à paraître dans les *Hume Studies*.

CHARLES, S. et BORDELEAU, L.-P., (dir.), *Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques*, Montréal, Liber, 1999.

CHARLES, Syl., «Le procès de Montaigne par Malebranche : la véracité à l'aune de la vérité moderne», *Renaissance et Réforme*, 21, 3, 1997, p. 25-41.

CHARLES-DAUBERT, F., *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1998.

CHARMA, A., *Le Père André, Jésuite. Documents inédits pour servir à l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du XVIIIe siècle*, Caen, Lesaulnier, 1841-1856, 2 vol.

CHASTAING, M., *L'Existence d'Autrui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

-, «L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 141, 1951, p. 228-248.

-, «Le *Traité* de l'abbé Macy et la 'vieille réponse' cartésienne au problème de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 143, 1953, p. 76-84.

-, «Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique*, 144, 1954, p. 352-399.

CHAUNU, P., *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971.

CHEREL, A., *Fénelon au XVIIIe siècle en France (1715-1820). Son prestige, son influence*, Paris, Hachette, 1917.

-, *Un aventurier religieux au XVIIIe siècle. André-Michel Ramsay*, Paris, Librairie académique, 1926.

CHERNI, A., *Buffon. La nature et son histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

CHEVALLEY, C., *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

CHINZ, A., «La profession de foi du Vicaire savoyard et le livre *De l'Esprit*», *Revue d'histoire littéraire*, 17, 1910, p. 225-261.

CHOUILLET, J., «Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot», *Dix-huitième siècle*, 1, 1969, p. 195-211.

-, «Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89, 1984, p. 214-225.

CLAUZADE, L., *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Paris, Gallimard, «Tel», 1998.

COHEN ROSENFIELD, L., *From Beast-Machine to Man-Machine, Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, 1941.

-, «Peripatetic Adversaries of Cartesianism in 17th Century France», *Review of Religion*, 22, 1957, p. 14-40.

COMPIGNY DES BORDES DE VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, A. de, GLEIZE, G., PRÉNAT, A., *Fénelon et le chevalier de Ramsay*, Paris, Vald. Rasmussen, 1929.

COMTE-SPONVILLE, A., *Une éducation philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

-, *«Je ne suis pas philosophe». Montaigne et la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 1993.

-, *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

-, *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

-, *La sagesse des Modernes* (avec Luc Ferry), Paris, Robert Laffont, 1998.

-, «Qu'est-ce que le matérialisme ?», *Une éducation philosophique*, p. 86-111.

-, «Matérialisme» dans A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les Notions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, vol. II, p. 1553-1558.

-, «La Mettrie : un 'Spinoza moderne' ?», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, p. 133-150.

-, «La Mettrie et le 'système d'Épicure'», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 105-115.

-, «Montaigne cynique ? (Valeur et vérité dans les Essais)», *Valeur et vérité. Études cyniques*, p. 55-104.

-, «L'âme machine ou ce que peut le corps», *Valeur et vérité. Études cyniques*, p. 105-129.

-, «Matérialisme», in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

-, «Matérialisme», in Ph. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 387-392.

- (dir.), «Pascal philosophe», *Revue internationale de philosophie*, 51, 199, 1997.

CONCHE, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, Treffort, Éditions de Mégare, 1992.

-, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1994.

-, *Montaigne et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Perspectives critiques», 1996.

CONNELL, D., «Cureau de la Chambre, source de Malebranche», *Recherches sur le XVIIe siècle*, 2, 1978, p. 158-172.

CORNELIO, F., *God in Exile : A Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism, from Its Roots in the Cartesian Cogito to the Present Day*, New York, Newman Press, 1968.

CORNETTE, J., *Absolutisme et Lumières, 1652-1783*, Paris, Hachette, 1993.

CORNMAN, J. W., *Perception, Common Sense and Science*, New Haven, Yale University Press, 1975.

COTONI, M.-H., *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

COTTRET, B., *Histoire d'Angleterre, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

COURNOT, A., *Essais sur les fondements de nos connaissances*, Paris, Vrin, 1975.

COUSIN, V., *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Paris, Ladrange, 1833.

-, *Cours d'histoire de la philosophie*, Paris, Didier, 1841.

-, *Philosophie écossaise*, Paris, Librairie nouvelle, 1857.

COVER, J. A., and KULSTAD, M. (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy. Essays Presented to Jonathan Bennett*, Indianapolis, Hackett, 1990.

CRAGG, G. R., *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

CRAMPE-CASNABET, M., *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

-, «Condorcet : philosophe de la Raison agrandie», *Lekton*, 3, 1, 1993.

CUMMINS, Ph., *Pierre Bayle's Critique of Matter and Its Impact on Modern Philosophy*, University of Iowa Dissertation, 1961.

-, (ed.), *Mind, Ideas and Objects : Essays in the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Iowa, 1993.

CUSHING, M. P., *Baron d'Holbach*, New York, B. Franklin, 1971.

DAGEN, J., *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

DAGOGNET, F., «L'animal selon Condillac», introduction au *Traité des animaux* de Condillac, Paris, Vrin, 1987.

DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1975, 2 vol.

DAMIRON, J.-P., *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.

-, *Mémoires sur les encyclopédistes*, Genève, Slatkine Reprints, 1968.

DARNTON, R., *L'aventure de l'Encyclopédie*, Paris, Perrin, 1982.

-, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1983.

-, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

-, *La fin des Lumières : le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 1995.

DASCAL, M. and GRUENGARD, O. (eds), *Knowledge and Politics : Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Columbia, Boulder, 1989.

DAVID, F. N., *Games, Gods and Gambling. The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Area*, New York, 1962.

DAVIES, C. G., *Conscience and Consciousness : the Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writings from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.

DAVIS, J., «The Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas*, 21, 3, 1960, p. 382-408.

DÉDÉYAN, C., *Voltaire et la pensée anglaise*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1956.

-, *Diderot et la pensée anglaise*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Florence, Olschki, 1987.

DEDIEU, J., *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909.

DEGENAAR, M., *Molyneux's Problem : Three Centuries of Discussion on the Perception of Forms*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

DELON, M., *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

-, «De *Thérèse philosophe* à *La philosophie dans le boudoir*, la place de la philosophie», *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 7, 1983, p. 76-88.

DEL PRETE, A., *Il Jordanus Brunus Redivivus: fonti e finalita del materialismo infinitista nel 1700*, tesi di laurea, Universita di Pisa, 1990.

-, «Il Jordanus Brunus Redivivus e il materialismo infinitista nel settecento francese», dans Guido Canziani (dir.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, p. 209-236.

-, *Universo infinito e pluralista dei mondi. Teori cosmologiche in eta moderna*, Napoli, La Città del sole, 1998.

DEPRUN, J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.

-, «Diderot devant l'idéalisme», *Revue internationale de philosophie*, 148-149, 1984, p. 67-78.

-, «Diderot et Malebranche : de l'amour de l'ordre au goût de l'ordre», *Colloque international Diderot*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1985, p. 45-50.

-, «Sur quelques sources d'Émile, du Contrat social et des Rêveries», dans J. Varloot (dir.), *Du Baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de Jeanne Carriat*, p. 188-192.

-, «Deux emplois du mot matérialiste : Christian Wolff et Jean-Jacques Rousseau», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 11-15.

DÉRATHÉ, R., *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, Leiden, Brill, 1985.

DERRIDA, J., *L'Archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1990.

DE ROSE, K., «Reid's Anti-Sensationalism and his Realism», *Philosophical Review*, 98, 1989, p. 313-348.

DÉSAUTEL, A. R., *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au dix-huitième siècle 1701-1734*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956.

DESNÉ, R., *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, Buchet-Chastel, 1965.

-, «L'humanisme de La Mettrie», *La Pensée*, 109, 1963, p. 93-110.

-, «Voltaire et Helvétius», dans C. Mervaud et S. Menant (dir.), *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, p 403-415.

DIBON, P. (éd.), *Pierre Bayle : Le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier, 1959.

DI DOMENICO, M. G., *L'inquietudine della ragione. Scienza e metafisica in Maupertuis*, Napoli, Morano, 1990.

-, *Natura, uomo, dio : saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Napoli, Loffredo, 1994.

DIECKMANN, H., *Cinq leçons sur Diderot*, Paris, Klincksieck, 1963.

-, «L'*Encyclopédie* et la pensée du XVIIIe siècle», *Revue de synthèse*, 72, 1951, p. 10-77.

DIMIER, L., *Buffon*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1919.

DOMENECH, J., *L'éthique des Lumières ; les fondements de la morale de la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989.

-, «Un long cortège d'ennemis», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 39-52.

DUCHESNEAU, F., *L'empirismede Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

-, *La physiologie des Lumières*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982.

-, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

-, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994.

-, «Condillac critique de Locke», *Studi Internazionali di Filosofia*, 6, 1974, p. 77-98.

-, «Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac», *Philosophiques*, 3, 1976, p. 147-166.

DUCHET, M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1977.

DUMAS, G., *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762*, Paris, Boivin, 1936.

DUMONT, J.-P., *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972.

DUPRONT, A., *Pierre-Daniel Huet et l'Exégèse comparée au XVIIe siècle*, Paris, Leroux, 1930.

- *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, «Folio Histoire», 1996.

EATON, J. C., «The Miracle of Atheism», *Heythrop Journal*, 27, 2, 1986, p. 125-136.

EHRARD, J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

-, «Matérialisme et naturalisme : les sources occultistes de la pensée de Diderot», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1961, p. 189-201.

ELLERY, E., *Brissot de Warville. A Study in the History of the French Revolution*, New York, Burt Franklin, 1915.

EMERY, M. et MONZANI, P. (éd.), *Jean d'Alembert, savant et philosophe : portrait à plusieurs voix*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1989.

ENGEL, P., «Un réalisme introuvable», *Critique*, 464-465, 1986, p. 150-172.

FABRE, J., «Deux définitions du philosophe : Voltaire et Diderot», *La Table ronde*, 1958, p. 135-152.

FAIVRE, A., *L'ésotérisme au XVIIIe siècle*, Paris, Seghers, 1973.

-, *Mystique, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976.

FAYE, E. (dir.), *Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle*, *Corpus, revue de philosophie*, 37, 2000.

-, «Arnauld et l'existence des corps : la controverse avec Malebranche et l'argument du langage», *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 2000, p. 413-429.

FELLOWS, O. E., et GREEN, A. G., «Diderot and the abbé Dulaurens», *Diderot Studies*, 1, 1959, p. 27-50.

FERGUSON, J. P., *The philosophy of Dr Samuel Clarke and its critics*, New York, Vantage Press, 1974.

FERRARI, J., *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, «Philosophia», 1979.

FERRAZZINI, A., *Béat de Muralt et Jean-Jacques Rousseau : Étude sur l'histoire des idées au XVIIIe siècle*, La Neuveville, Éditions du Griffon, 1952.

FEUGÈRE, A., *Un précurseur de la Révolution : l'abbé Raynal (1713-1796)*, Angoulême, Imprimerie ouvrière, 1922.

FLORIDI, L., «The Grafted Branches of the Sceptical Tree : 'Noli altum sapere' and Henri Estienne's Latin Edition of Sexti Empirici Pyrrhoniarum Hypotyposeon libri III», *Nouvelles de la République des Lettres*, 11, 1992, p. 205-233.

FLOTTES, Abbé, *Étude sur Daniel Huet évêque d'Avranches*, Montpellier-Avignon, Seguin, 1857.

FONTAINE, L., *Le théâtre et la philosophie au XVIIIe siècle*, Paris, 1878.

FONTENAY, E. de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.

FONTIUS, M. and HOLZHEY, H., (ed.), *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

FORCE, J. E. and KATZ, D. A., *Everything Connects : In Conference with Richard H. Popkin. Essays in His Honor*, Leiden, E. J. Brill, 1999.

FORGUSON, L., *Common Sense*, New York, Routledge, 1989.

FÖRSTER, W. (ed.), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, Akademie Verlag, 1989.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOX J. H., WADDICOR, M. H. and WATTS, D. A. (eds.), *Studies in Eignthteenth Century French Literature Presented to Robert Niklaus*, University of Exeter, James Townsend and Sons Ltd, 1975.

FRANCASTEL, P., *Utopies et Institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris, Mouton, 1963.

FRÉMONT, Ch., «Arnauld et Malebranche, la querelle des idées», *Corpus. Revue de philosophie*, 1987, p. 107-115.

FUSIL, C.-A., *L'Anti-Lucrèce du Cardinal de Polignac, contribution à l'étude de la pensée philosophique et scientifique dans le premier tiers du dix-huitième siècle*, Paris, Éditions Scientifica, 1918.

-, *Sylvain Maréchal ou l'homme sans Dieu*, Paris, Plon, 1936.

-, «Lucrèce et les philosophes du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 35, 1928, p. 194-210.

-, «Lucrèce et les littérateurs, poètes et artistes du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 37, 1930, p. 161-176.

GANDT, F. de, «D'Alembert et la chaîne des êtres», *Revue de synthèse*, 4, 1-2, 1994, p. 39-53.

GARBER, D., and AYERS, M. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

GARBER, D., «How God Causes Motion : Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism», *Journal of Philosophy*, 84, 1987, p. 567-580.

GARNHAM, B. G., «Who Were the *Idéologues* ?», dans D. J. Mossop, G. E. Rodmell and D. B. Wilson (eds), *Studies in the French Eighteenth Century Presented to John Lough*, Durham, University of Durham, 1978.

GAUKROGER, S. (ed.), *The Uses of Antiquity*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

GAYON, J. (éd.), *Buffon 1988*, Actes du Colloque international Paris-Monbard-Dijon, Paris, Vrin, 1992.

GEBELIN, F., «La publication de l'*Esprit des lois*», *Revue des bibliothèques*, 34, 1924, p. 125-158.

GEISSLER, R., *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Freïhaufklärung*, Berlin, Rütter & Loening, 1967.

-, «Matérialisme, Matérialiste», dans R. Reichardt, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriff in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenburg, 1985, p. 1-28.

GIERCZYNSKI, Abbé, «La problématique morale dans les Essais de Montaigne», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5-6, 1981, p. 29-42.

GIBBS, F. W., *John Priestley : Adventurer in Science and Champion of Truth*, Londres, Don Mills, 1965.

GIGNOUX, C.-J., *Turgot*, Paris, Fayard, 1945.

GILLOT, H., *La Querelle des Anciens et des Modernes en France*, Genève, Slatkine Reprints, 1968.

GILSON, É., *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1937.

-, «La doctrine de la double vérité», *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des Lettres, 1921, p. 51-75.

GILSON, É. and LANGAN, T., *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, New York, Random House, 1963.

GLAZIOU, Y., *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

GOETZ, R., *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Genève, Droz, 1993.

-, «Sur une opposition de Destutt de Tracy à Condillac», dans J. Sgard (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, p. 141-143.

-, «L'homme physique et moral des Idéologues : une dualité surmontée ?», dans L.-P. Bordeleau et S. Charles (dir.), *Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques*, p. 57-74.

GOHAU, G., *Les sciences de la Terre aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1990.

GOLDSCHMIDT, V., *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

GÖRLER, W., «Älterer Pyrrhonismus», dans H. Flashar (éd.), *Die hellenistische Philosophie*, Bâle, 1994, p. 721-774.

GOSSMAN, L., «Berkeley, Hume and Maupertuis», *French Studies*, 14, 4, 1960, p. 304-324.

GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

-, *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926.

-, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926.

- *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, «Écrivains de toujours», 1970.

-, *Études d'histoire de la philosophie française*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976.

-, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977.

-, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.

-, «La première polémique de Malebranche», *Revue d'histoire de la philosophie*, 1, 1927, p. 23-48 et 168-191.

GOULEMOT, J. M. et LAUNAY, M., *Le siècle des Lumières*, Paris, Seuil, «Peuple et culture», 21, 1968.

GOYARD-FABRE, S., *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 51-73.

-, «L'optimisme juridique au XVIIIe siècle : ses raisons, ses limites», *De Philosophia*, 13, 1, 1997.

GRAU, C., *Die Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Heildelberg, Spektrum, 1993.

GRAVE, S. A., *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

GRECO, J., «Reid Critique of Berkeley and Hume : What's the Big Idea ?», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 2, 1995, p. 279-296.

GREENWOOD, Th., «L'éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17, 1, 1947, p. 69-99.

GRÉGOIRE, F., *Bernard de Mandeville et la Fable des abeilles*, Nancy, G. Thomas, 1947.

-, *Fontenelle, une «philosophie» désabusée*, Paris, Vrin, 1947.

GRIMSLEY, R., *Jean d'Alembert (1717-1783)*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

-, *Sur l'origine du langage. Maupertuis, Turgot et Maine de Biran*, Genève, Droz, 1971.

GROULT, M., *D'Alembert et la mécanique de la vérité dans l'Encyclopédie*, Paris, Honoré Champion, 1999.

GUELLOUZ, S. (éd.), *Pierre-Daniel Huet (1630-1721). Actes du colloque de Caen (12-13 nov. 1993)*, Paris/Tübingen/Seattle, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994.

GUEROULT, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

GUILLOIS, A., *Le salon de Madame Helvétius : Cabanis et les Idéologues*, Paris, Calmann Lévy, 1894.

GUSDORF, G., *Les principes de la pensée à l'ère des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

-, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.

-, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.

GUYENOT, É., *L'évolution de la pensée scientifique : les sciences de la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, «L'Évolution de l'humanité», 1941.

HACKING, I., *The Emergence of Probability : a Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, New York, Cambridge University Press, 1975.

HALLET, H. F., «Johnson's Refutation of Bishop Berkeley», *Mind*, 56, 222, 1947, p. 132-147.

HALLIE, P. P., «Maine de Biran and the Empirist Tradition», *Philosophical Quarterly*, 1, 1951, p. 152-164.

HARNACK, A., *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, 3 vol.

HARTKOPF, W., *Die Berliner Akademie der Wissenschaften : Ihre Mitglieder und Preisträger 1700-1990*, Berlin, Akademie-Verlag, 1992.

HARTNACH, J., *Analysis of the Problem of Perception in British Empiricism*, Copenhague, Munksgaard, 1950.

HÄSELER, J., «Formey et Crousaz, ou comment fallait-il combattre le scepticisme ?», à paraître dans G. Paganini (dir.), *Actes du Congrès international «Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle»*.

HASTINGS, H., *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1936.

HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1921.

HATIN, E., *Les gazettes de Hollande et la pensée clandestine aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1865.

HAUSSONVILLE, G.-P. O. de Cléron, Comte d', *Le salon de Mme Necker, d'après des documents tirés des archives de Coppet*, Paris, 1882, 2 vol.

HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961.

-, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.

-, «Note sur la connaissance de Locke en France», *Revue de littérature comparée*, 17, 1937, p. 705-706.

-, «Voltaire et Leibniz», *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 5, 1937, p. 435-449.

-, «Voltaire et Spinoza», *Modern Philology*, 38, 3, 1941, p. 351-364.

HEAD, B. W., *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985.

HECHT, H., *Pierre Louis Moreau de Maupertuis. Eine Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, 1999.

HECHT, J., «La vie de François Quesnay», dans *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, I.N.E.D., 1958.

HENRIOT, É., «Le Franc de Pompignan et Voltaire», *Livres et portraits*, Paris, Plon, 1927, vol. 2, p. 113-118.

HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

HILLENAAR, H., *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

HOERNLE, R. F. A., «Solipsism», dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11, p. 678-680.

HOFFMANN, P., *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Orphys, 1977.

HOLMES, O. W., «Perceptions of 'Otherness'. Isaac de Pinto, Voltaire, and a Personal Interpretation of Jewish Experience», Rubin-Dorsky and Fisher Fishkin (ed.), *People of the Book. Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity*, p. 313-322.

HOLZ, F., *Kant et l'Académie de Berlin*, Francfort, Peter Lang, «Publications Universitaires Européennes», 1981.

HONDT, J. d' (dir.), *Dom Deschamps et sa métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

HONT, I. and IGNATIEFF, M. (eds.), *Wealth and Virtue : the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, New York, Cambridge University Press, 1983.

HUBERT, R., *D'Holbach et ses amis*, Paris, A. Delpeuch, 1928.

HUNTER, G., «Descartes' Apology», *Studies in Religion*, 27, 2, 1998, p. 179-191.

HUTCHISON, R., *Locke in France 1688-1734, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 290, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.

IBRAHIM, A., «Matière inerte et matière vivante. La théorie de la perception chez Maupertuis», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 95-103.

IM HOLF, U., *Les Lumières en Europe*, Paris, Seuil, 1993.

JACQUART, J., *Un témoin de la vie littéraire et mondaine au XVIIIe siècle. L'abbé Trublet, critique et moraliste (1697-1770)*, Paris, A. Picard, 1926.

JANET, P., «La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste», *Nineteenth Century and After*, 1881, p. 695-708.

JOBERT, A., *Un théologien au siècle des Lumières, Bergier*, Lyon, Centre André Latreille, 1987.

JOHNSTON, E., *Le marquis d'Argens, sa vie et ses œuvres. Essai biographique et critique*, Paris, 1928.

JOLLEY, N., «Leibniz and Malebranche on Innate Ideas», *The Philosophical Review*, 97, 1988, p. 71-91.

JONES, P., «The Scottish Professoriate and the Polite Academy, 1720-1746», dans I. Hont and M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue*, p. 89-117.

JORET, C., *Des rapports intellectuels et littéraires de la France avec l'Allemagne avant 1789*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, 2 vol.

JOSSUA, J.-P., «Doute sceptique et doute méthodique chez Pierre Bayle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, p. 221-242.

JUSKIEWENSKI, G.-S., *Jean-Paul Marat. Le médecin, le savant, le philosophe, le journaliste, le révolutionnaire*, Bordeaux, Delmas, 1933.

KAFKER, F. A., «L'Encyclopédie et le cercle du baron d'Holbach», *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 3, 1987, p. 118-124.

KAITARO, T., *Diderot's Holism*, Frankfurt Main, Peter Lang, 1997.

KEIM, A., *Helvétius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, ses écrits divers et des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907.

KELLER, H., *Sourde, muette, aveugle : Histoire de ma vie*, Paris, Payot, «Petite Bibliothèque Payot», 1991.

KENNEDY, E., *A* Philosophe *in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of* Ideology, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1978

KIRKINEN, Heikki, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960.

KOLAKOWSKI, L., *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris, Albin Michel, «Idées», 1997.

KORS, A. Ch., *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

KOYRÉ, A., *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968.

-, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, «Tel», 1985.

-, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, «Tel», 1988.

KUKLICK, B., *Churchmen and Philosophers : From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Yale University Press, 1985.

KUYPERS, M. S., *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, New York, Russell & Russell, 1966.

LABERGE, P., DUCHESNEAU, F., MORRISEY, B. E. (éd.), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976.

LABROUSSE, É., *Pierre Bayle*, La Haye, Martinus Nijhof, 1963-64, 2 vol.

-, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 1996.

LABUZ, R. M., «Common Sense and the *Commentaries: Esse is Percipi as Slogan*», dans Cauchy, V. (ed.), *Philosophy and Culture*, vol. 4, p. 39-43.

LA FONTAINERIE, F. de, *French Liberalism and Education in the Eighteenth Century*, New York-London, 1971.

LA HARPE, J. E. de, *Jean Pierre de Crousaz (1663-1750) et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1955.

LANFREY, P., *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, Paris, V. Lecou, 1855.

LANGE, F. A., *The History of Materialism*, Thomas, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957.

LANGLOIS, L. et NARBONNE, J.-M., *La Métaphysique. Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, Paris Sainte-Foy, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2000.

LANSON, G., *Voltaire*, Paris, Hachette, 1960.

LANTRUA, A., «La filosofia teoretica di G. S. Gerdil», *La Cultura Filosofica*, 7, 1913, p. 474-517.

LAPPE, J., *Die Philosophie des Nikolaus von Autrecourt*, Bonn, Buchdruckerei von S. Foppen, 1905.

LARGUIER DES BANCELS, J., «Sur un malebranchiste peu connu», *Revue philosophique*, 141, 1951, p. 566.

LAROCHELLE, G., *Philosophie de l'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

LATTRE, A. de, *L'occasionnalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, Paris, Éditions de Minuit, «Le sens commun», 1967.

-, *Arnold Geulincx*, Paris, Seghers, «Philosophes de tous les temps», 1970.

LAUNAY, M. et MAILHOS, G., *Introduction à la vie littéraire au dix-huitième siècle*, Paris, Bordas, 1968.

LAURENT, F., *La philosophie du XVIIIe siècle et le Christianisme*, Genève, Slatkine, 1972.

LAURSEN, J. C., *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, New-York, Brill, 1992.

-, «Swiss Anti-Skeptics in Berlin», dans M. Fontius und H. Holzhey (ed.), *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, p. 261-281.

-, «Cicero in the Prussian Academy : Castillon's Translation of the *Academica*», *History of European Ideas*, 23, 2-4, 1997, p. 117-126

-, «The Berlin Academy», dans R. H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, p. 490-494.

LAURSEN, J. Ch. and POPKIN, R. H., «Hume in the Prussian Academy : Jean-Bernard Mérian's 'On the Phenomenalism of David Hume'», *Hume Studies*, 23, 1, 1997, p. 153-191.

-, «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Kant's Time : A French Translation of Sextus Empiricus from the Prussian Academy», *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 2, 1998, p. 261-267.

LAYMON, R., «Transubstantiation : Test Case for Descartes's Theory of Space», dans T. M. Lennon, J. M. Nicholas and J. W. Davis, *Problems of Cartesianism*, p. 149-170.

LEDUC-FAYETTE, D., *Fénelon et l'amour de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1996.

-, *Fénelon. Philosophie et spiritualité*, Colloque du Centre d'Études des Philosophes Français, 1994, Paris IV, Genève, Droz, «Histoire des idées et critique littéraire», 1996.

LEFRANC, J., *L'esprit des Lumières et leur destin*, Paris, Armand Colin, 1997.

LEFEBVRE, H., *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'Arche, 1983.

LEFÈVRE, R., «Condillac, maître du langage», *Revue internationale de philosophie*, 82, 1967, p. 393-406.

LEHRER, K., *Thomas Reid*, New York, Routledge, 1989.

LEHRER, K. and SMITH, J., «Reid on Testimony and Perception», *Canadian Journal of Philosophy*, 11, p. 21-38.

LEMÉE, P., *Julien Offray de La Mettrie. Médecin. Philosophe. Polémiste*, Mortain, Mortainais, 1954.

LEMOINE, A., *Charles Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, Paris, A. Durand, 1850.

LENARDA, A., «Turgot filosofo», *Atti e memorie dell'Academia toscana di scienze e lettera La Colombiara*, 41, 1976, p. 213-271.

LENNON, T. M., *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi*, Princeton, Princeton University Press, «Studies in Intellectual History and the History of Philosophy», 1993.

LENNON, T. M., NICHOLAS, J. M., DAVIES, J. W., *Problems of Cartesianism*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982.

LENNON, T. M. and EASTON, P. A., *The Cartesian Empiricism of François Bayle*, New York & London, Garland, 1992.

LENOBLE, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943.

LENOIR, R., *Condillac*, Paris, Alcan, 1924.

-, *Les historiens de l'esprit humain : Fontenelle, Marivaux, Lord Bolingbroke, Vauvenargues, La Mettrie*, Paris, Alcan, 1926.

LEPAPE, P., *Diderot*, Paris, Flammarion, «Champs», 1991.

-, *Voltaire le conquérant. Naissance des intellectuels au siècle des Lumières*, Paris, Seuil, «Points», 1997.

LE ROY, G., *La psychologie de Condillac*, Paris, Boivin, 1937.

LEROY A.-L et LEROUX, E., *La philosophie anglaise classique*, Paris, Colin, 1951.

LE RU, V., *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, «Mathesis», 1994.

-, «Les Éléments de philosophie de d'Alembert», *Dioti*, 4, 1998, p. 63-88.

LESCURE, M. de (éd.), *Mémoires de Brissot*, Paris, 1877.

LE SUEUR, A., *Maupertuis et ses correspondants*, Montreuil-sur-Mer, 1896.

LÉVI-STRAUSS, C., «En relisant Montaigne», *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991.

LÉVY, C., *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, 1997.

LIEVERS, M., «The Molyneux Problem», *Journal of the History of Philosophy*, 30, 3, 1992, p. 399-416.

LIMBRICK, E., «Was Montaigne Really a Pyrrhonian ?», *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 39, 1977, p. 67-80.

LOEB, L. E., *From Descartes to Hume : Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

LOGAN, J. F., «Condillac et les Lumières», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 210-222.

LOMBARD, A., *La Querelle des Anciens et des Modernes : l'abbé Du Bos*, Genève, Slatkine Reprints, 1969.

-, *L'Abbé du Bos : un initiateur de la pensée moderne*, Genève, Slatkine Reprints, 1969.

LUCE, A. A., «Malebranche et le Trinity College de Dublin», *Revue philosophique*, 125, 1938, p. 275-309.

LURBE, P., «Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 53-62.

LYON, G., *L'idéalisme en Angleterre au dix-huitième siècle*, Paris, Alcan, 1888.

MACCABEZ, E., *F. B. De Félice (1723-1789) et son Encyclopédie (Yverdon 1770-1780)*, Bâle, Émile Birkhæuser, 1903.

MACHAMER, P. and TURNBULL, R. G. (eds.), *Studies in Perception : Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Colombus, Ohio State University Press, 1978.

MACHEREY, P., «Condillac critique de Spinoza», *Avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

MAIA NETO, J. R., *The Christianization of Pyrrhonism*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

-, «Academic Skepticism in Early Modern Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 58, 2, 1997, p. 199-220.

MAIER, A., *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jhdt*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1968.

MALANDAIN, P., *Delisle de Sales philosophe de la nature (1741-1816)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1982, 2 t.

MALBREIL, G., «Descartes censuré par Huet», *Revue philosophique*, 3, 1991, p. 311-328.

MALHERBE, M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.

MARCHAL, J., *L'étrange figure du curé Meslier*, Charleville, Imprimerie commerciale de l'Ardennais, 1957.

MARCIL-LACOSTE, L., *Claude Buffier and Thomas Reid. Two common-sense philosophers*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982.

-, «Un philosophe du sens commun, Claude Buffier (1661-1737), et la distinction kantienne des jugements a priori», dans P. Laberge, F. Duchesneau et B. E. Morrisey (éd.), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale*, 1976, p. 409-417.

MARCU, E., «Un encyclopédiste oublié : Formey», *Revue d'histoire littéraire*, 53, 1953, p. 296-305.

MARKOVITS, F., *Sur le problème de l'aveugle : Diderot, Mérian et l'aveugle*, Paris, Flammarion, 1984.

MARQUET, J.-F, «La monadologie de Diderot», *Revue philosophique*, 174, 1984, p. 353-370.

MARTIN HAAG, É., «Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1997, p. 365-383.

MARX, J., *Charles Bonnet entre les Lumières (1738-1850)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1976.

MASSON, P.-M., *La Profession de foi du vicaire savoyard de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1914.

-, «Rousseau contre Helvétius», *Revue d'histoire littéraire*, 18, 1911, p. 103-124.

MASTIER, A., *Turgot : sa vie et sa doctrine* ou *De la philosophie de Turgot*, Paris, Guillaumin-Durand, 1862.

MATES, B., «On Refuting the Skeptic», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58, 1984, p. 21-35.

MATTHEWS, H. E., «Locke, Malebranche and the Representative Theory», in I. C. Tipton, ed., *Locke on Human Understanding*, p. 55-61.

MAULL, N., «Cartesian Optics and Geometrization of Nature», *Review of Metaphysics*, 32, 1978, p. 253-273.

MAUZI, R., *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960.

-, «Les maladies de l'âme au XVIIIe siècle», *Revue des sciences humaines*, 100, 1960, p. 459-493.

MAYER, J., «Illusions de la philosophie expérimentale au XVIIIe siècle», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 63, 1956, p. 353-363.

MAZURE, A., *Les idées de l'abbé Morellet, membre de l'Académie française (1727-1819)*, Paris, L. Larose et L. Tenin, 1910.

Mc CRAKEN, J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

-, «Stages on a Cartesian Road to Immaterialism», *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1, 1986, p. 19-40.

-, «Knowledge of the Existence of Body», dans D. Garber and M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, t. I, p. 624-648.

McKENNA, A., *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, 2 vol.

McKENNA, A., et MOTHU, A., *La philosophie clandestine à l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1997.

McLEAN, I., *Montaigne philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1996.

McRAE, R., «Locke and Leibniz on Linguistic Particules», *Synthèse*, 75, 2, 1988, p. 155-161.

MENSCHING, G., «La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 117-136.

MERCIER, R., *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1759)*, Villemoble, La Balance, 1960.

MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.

MERTZ, R., «Les amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées», *Revue de littérature comparée*, 9, 1929, p. 644-713.

MERVAUD, Ch., *Le* Dictionnaire historique *de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

-, «Le mythe anglais des Lettres philosophiques», Oxford, Voltaire Foundation, 1992, p. 1668-1671.

MERVAUD, Ch., et MENANT, S. (dir.), *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, 2 vol.

METZGER, H., *Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe siècle à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1969.

METZGER, G. A., *Marie Huber, sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, De Rivera et Dubois, 1887.

MEYER, P. H., *Hume in Eighteenth Century France*, New York, Columbia University Press, 1954.

MIGLIO, B., «Studi recenti su Turgot», *Rivista di filosofia*, 69, 1978, p. 351-355.

MILLER, P., *Jonathan Edwards*, Cleveland, World Publishing, 1965.

MISRAHI, R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Delagrange Synthélabo, «Les empêcheurs de penser en rond», 1992.

MONOD, A., *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802* [1916], New York, Burt Franklin, 1971.

MONTBAS, Comte de, «Quelques encyclopédistes oubliés», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1952, p. 32-40.

MONTGOMERY, F. K., *La vie et l'œuvre du Père Buffier*, Paris, Association du doctorat, 1930.

MONTI, M. T. (ed.), *Teorie della visione e problemi di percezione visiva nell'età moderna*, Milan, F. Angeli, 1995.

MORAVIA, S., *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968

-, *La scienza dell'uomo nel* Settecento, Bari, Laterza, 1970.

-, *Il pensiero degli* Idéologues. *Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

MOREAU, D., *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

MORGAN, M. J., *Molyneux's Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

MORI, G., *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999.

MORILHAT, C., *La prise de conscience du capitalisme : économie et philosophie chez Turgot*, Paris, Klincksieck, 1988.

-, *La Mettrie. Un matérialisme radical*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophies», 1997.

MORNET, D., *Les sciences de la nature en France au XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1911.

-, *La pensée française au XVIIIe siècle*, Colin, 1926.

-, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Colin, 1933.

MORTIER, R., *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 1969.

-, *Le Cœur et la Raison*, Oxford, The Voltaire Foundation/Éditions de l'université de Bruxelles, Paris/Universitas, 1990.

-, *Retour au XVIIIe siècle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

-, «À propos du sentiment de l'existence chez Diderot et Rousseau», *Diderot Studies*, 6, 1964, p. 183-195.

-, «D'Holbach et Diderot : affinités et divergences», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 223-237.

-, «Le Système de la nature, une bible matérialiste», *Beiträge zur Romanischen Philologie*, 15, 1976, p. 43-71.

MOSCONI, J., «Analyse et genèse : regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle», *Cahiers pour l'analyse*, 4, 1966, p. 47-82.

MOUSNIER, R. et LABROUSSE, E., *Le XVIIIe siècle. L'époque des «Lumières» (1715-1815)*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 1985.

MOUTAUX, J., «D'Holbach et Spinoza», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, p.151-168.

MOUTEAUX, J., «Helvétius lecteur de Rousseau», *Cahiers philosophiques*, 35, juin 1988.

MUGNIER-POLLET, L., «Épistémologie, polémique et prospective dans la théorie du progrès de Condorcet», *Études philosophiques*, 4, 1974, p. 509-525.

MULLER, M., *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, Payot, 1926.

NADLER, S., *Malebranche and Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

-, (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*, University Park, Pennsylvania University Press, 1993.

NAVES, R., *Voltaire. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1942.

-, «Un médecin philosophe au XVIIe siècle : François Bayle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 46, 1939, p. 201-210.

NAVILLE, P., *D'Holbach et la philosophie scientifique au dix-huitième siècle*, Paris, Gallimard, 1967.

NDIAYE, A. R., *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1991.

NEYMARCK, A., *Turgot et ses doctrines*, Paris, Guillaumin, 1885, 2 vol.

NIDERST, A., *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972.

-, *Fontenelle*, Actes du colloque de Rouen (6 au 10 octobre 1987), Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

NIKLAUS, R., «Réflexions sur la philosophie de Diderot», *Revue internationale de philosophie*, 38, 1984, p. 24-34.

-, «Voltaire et l'empirisme anglais», *Revue internationale de philosophie*, 48, 187, 1994, p. 9-24.

NIVARD, Ch., *Les ennemis de Voltaire. L'abbé Desfontaines, Fréron, La Beaumelle*, Paris, 1853.

NORTON, D. F., «The Myth of 'British Empiricism'», *History of European Ideas*, 1, 1981, p. 331-344.

NOURISSON, J.-F., «La philosophie de Buffon», *Correspondant*, 129, 1882, p. 1127-1143.

OLASO, E. de, «Las *Academica* de Ciceron y la filosofia renacentista», *International Studies in Philosophy*, 7, 1975, p. 57-68.

-, «Los dos escepticismos del vicario saboyano», *Manuscrito*, 3, 1980, p. 7-23.

ORCIBAL, J., *Les origines du Jansénisme*, Paris-Louvain, 1947.

PAGANINI, G. *Scepsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

-, (dir.), *Actes du Congrès international «Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle»*, à paraître en 2001.

-, «Signes, imagination, mémoire. De la psychologie de Wolff à l'Essai de Condillac», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49, 1986, p. 583-602.

-, «Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 165-178.

-, «Scepsi clandestina : i Doutes des pyrrhoniens», dans G. Canzani, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, p. 83-122.

-, «Du bon usage du scepticisme : les Doutes des pyrrhoniens», dans A. McKenna et A. Mohu (dir.), *La philosophie clandestine à l'âge classique*, p. 292-306.

-, «Avant la *Promenade du sceptique* : Pyrrhonisme et clandestinité à l'aube des Lumières», dans G. Paganini et M. Bénitez (éd.), *Scepticisme, Lumières, Clandestinité*.

PAGANINI, G. et BÉNITEZ, M. (éd.), *Scepticisme, Lumières, Clandestinité*, Paris, Champion, 2000.

PAITRE, F., *Diderot biologiste*, Lyon, A. Storck, 1904.

PARIGI, S., «Is there a Cartesian Road to Immaterialism ?», dans G. Brykman (dir.), *Berkeley et le cartésianisme*, p. 23-48.

PASTORE, N., «Condillac's Phenomenological Rejection of Locke and Berkeley», *Philosophy and Phenomenological Research*, 27, 1967, p. 429-431.

PATEY, D. L. Patey, «Johnson's Refutation of Berkeley : Kicking the Stone Again», *Journal of the History of Ideas*, 47, 1, 1986, p. 139-145.

PATY, M., *D'Alembert ou la raison physico-mathématique au siècle des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, «Figures du savoir», 1998.

PELISSIER, G., *Voltaire philosophe*, Paris, Colin, 1908.

PELLISSON, M., «Toussaint et le livre des *Mœurs*», *Révolution française*, 34, 1898, p. 385-402.

PHILONENKO, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Le traité du mal*, Paris, Vrin, 1984.

PICAVET, F., *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Paris, Alcan, 1891.

PIEDMONT, R., *Beiträge zum französischen Sprachbewußtsein im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Gunter Narr, 1984.

PIGEARD DE GURBERT, G., «La philosophie du bon sens de Boyer d'Argens», dans A. McKenna et A. Mothu (dir.), *La philosophie clandestine à l'âge classique*, p. 367-374.

PILLON, F., «L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle», *L'Année philosophique*, 5, 1894, p. 109-206.

-, «L'idéalisme de Lanion», *L'Année philosophique*, 6, 1895, p. 121-146.

-, «Le scepticisme de Bayle», *L'Année philosophique*, 6, 1895, p. 146-194.

PINOT, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle*, Paris, 1834, 2 vol.

PINTARD, R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983.

-, «Voltaire et l'*Encyclopédie*», *Annales de l'Université de Paris*, 22, 1952, p. 39-56.

PLEKHANOV, *Essais sur l'histoire du matérialisme*, Paris, Éditions sociales, 1957.

POMEAU, R., *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955.

-, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Stock, 1966.

-, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969.

-, *Voltaire*, Paris, Seuil, «Écrivains de toujours», 1994.

-, «Les Lettres philosophiques : le projet de Voltaire», *Voltaire and the English*, p. 11-24.

POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960.

-, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

-, *The High Road to Pyrrhonism* (ed. by R. A. Watson and J. E. Force), San Diego, Austin Hill Press, 1980.

-, *The Third Force in Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1992.

-, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, «Léviathan», 1995.

-, (ed.), *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought (1750-1800)*, Leiden, Brill, 1988.

-, (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

-, (ed.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

-, (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999.

-, «David Hume and the Pyrrhonian Controversy», *Review of Metaphysics*, 6, 1952, p. 65-81.

-, «L'Abbé Foucher et le problème des qualités premières», *Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe siècle*, 33, 1956, p. 633-647.

-, «Father Mersenne's War against Pyrrhonism», *Modern Schoolman*, 34, 1956-1957, p. 61-78.

-, «Scepticisme et Contre-Réforme en France», dans *Essais sur Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, «Recherches et débats», 40, 1962, p. 151-184.

-, «The Traditionalism, Modernism and Scepticism of René Rapin», *Studi e richerche di storia della filosofia*, 63, 1964, p. 3-16.

-, «The High Road to Pyrrhonism», *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, p. 1-15.

-, «The Early Critics of Hume», dans *The High Road to Pyrrhonism*, p. 208-212.

-, «Pierre Bayle's Place in 17th Century Scepticism», dans Paul Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, p. 1-19.

-, «Condorcet's Epistemology and his Politics», dans M. Dascal and O. Gruengard (eds), *Knowledge and Politics : Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, p. 111-124.

-, «Condorcet and Hume and Turgot», dans R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century*, p. 76-89.

-, «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time», *Journal of the History of Ideas*, 54, 1, 1993, p. 137-141.

-, «Bishop Pierre-Daniel Huet's Remarks on Malebranche», *British Journal for the History of Philosophy*, 3, 1, 1995, p. 147-160.

-, «Prophecy and Scepticism in the Sixteenth and Seventeenth Century», *British Journal for the History of Philosophy*, 4, 1, 1996, p. 1-20.

-, «Hume in the Prussian Academy : Jean-Bernard Mérian's *On the Phenomenalism of David Hume*» (avec J. Ch. Laursen), *Hume Studies*, 23, 1, 1997, p. 153-191.

-, «The Third Force in Seventeenth-Century Thought : Scepticism, Science and Millenarism», dans Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century*, p. 90-119.

-, «Scepticism, Old and New», dans Popkin (ed.), *The Third Force in Seventeenth Century*, p. 236-245.

-, «Scepticism in the Enlightenment», dans Popkin (ed.), *Scepticism in the Enlightenment*, p. 1-16.

-, «Scepticism and Anti-scepticism in the Latter Part of the 18th Century», dans Popkin, *Scepticism in the Enlightenment*, p. 17-34.

-, «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Kant's Time : A French Translation of Sextus Empiricus from the Prussian Academy» (avec J. Ch. Laursen), *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 2, 1998, p. 261-267.

-, «Brissot and Condorcet: Skeptical Philosophers», dans J. Van der Zande and R. H. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science and Society*, p. 31-39.

-, «Immaterialism in the American Colonies : Samuel Johnson and Jonathan Edwards», dans Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, p. 452-454.

-, «Pierre Bayle and Bishop Huet, the Master Sceptics», dans Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, p. 404-414.

POPKIN, R. H. and SCHMITT, Ch. B. (eds.), *Scepticism from Renaissance to Enlightenment*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987.

POPKIN, R. H. and VANDERJAGT, A. (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1993.

POPKIN, R. H., BERTI, S. and CHARLES-DAUBERT, F., *Heterodoxy, Spinozism and Free-Thought in Early Eighteenth Century Europe*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

POPKIN, R. H. and VAN DER ZANDE, J., *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*, Dordrecht, Kluwer, «International Archives of the History of Ideas», 1998.

PORSET, C., «Notes sur Voltaire et Spinoza», dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, p. 225-240.

-, «La 'philosophie' de Voltaire», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 53-62.

POSTIGLIOLA, A., «Helvétius da Cirey al De l'Esprit», *Rivista critica di storia della filosofia*, 25, 1970, p. 25-47.

PRAVIEL, A., «Une victime de Voltaire. Le Franc de Pompignan», *Correspondant*, 300, 1925, p. 903-918.

PRÉVOT, J., *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, NRF-Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1998.

PRICK, W. J. H., *Corneille-François de Nelis, 18e et dernier évêque d'Anvers, 1785-1798, un évêque humaniste et homme d'action à la fin de l'Ancien Régime*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1954.

PROUST, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962.

PUCELLE, J., *L'idéalisme en Angleterre, de Colerigde à Bradley*, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.

PUJOL, S., «Voltaire douteur ou docteur», *Europe*, 72, 781, 1994, p. 89-101.

RABBE, F., *L'abbé Simon Foucher chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon*, Paris, Didier, 1867.

RATHER, L. J., *Mind and Body in the Eighteen Century Medecine*, London, Wellcome Historical Medical Library, 1965.

RÉAU, L., *L'Europe française au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1971.

REBUT, D., «La vie et les œuvres du Marquis Louis-Antoine de Caraccioli», *Bulletin de la Société d'agriculture, sciences et arts de la Sarthe*, 40, 1905-1906, p. 284-295.

REESINK, H. J., *L'Angleterre et la littérature anglaise dans les trois plus anciens périodiques français de Hollande de 1684 à 1709*, Paris, Champion, 1931.

RÉMUSAT, Ch. F., *Histoire de la philosophie en Angleterre, depuis Bacon jusqu'à Locke*, Paris, Didier, 1875.

RENAUT, A., *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

RÉTAT, P., *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au dix-huitième siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

-, «Le cœur de La Mettrie», *Mélanges de littérature française offerts à M. René Pintard*, Strasbourg, 1975.

RETHORE, F., *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

RICKEN, U., *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1978.

RIEU, A.-M., «La stratégie du sage libertin. Éthique et moralité au XVIIIe siècle», *Éros philosophe. Discours libertins des Lumières*, Paris, Champion, 1984, p. 57-69.

RIGAULT, H., *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, Paris, Hachette, 1856.

RIHS, Ch., *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève, Slatkine, 1977.

ROBINET, A., *Malebranche-Leibniz, relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.

-, *Système et existence dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965.

-, *Dom Deschamps. Le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Vrin, 1994.

-, «L'aphilosophie de Pierre Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Bayle», dans Paul Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, p. 48-65.

-, «La tradition malebranchiste au XVIIIe siècle», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2-3, 1972, p. 167-187.

ROBINSON, L., «Le *cogito* cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne», *Revue philosophique*, 123, 1937, p. 307-335.

-, «Un solipsiste au XVIIIe siècle», *L'Année philosophique*, 24, 1913, p. 15-30.

ROCHE, D., *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1988.

-, *Le siècle des Lumières en Province*, Paris, La Haye-Mouton, 1978.

-, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.

ROCHOT, B., «Gassendi : le philosophe», dans *Pierre Gassendi (1592-1655). Sa vie et son œuvre*, Paris, Albin Michel, «Centre international de synthèse», 1955, p. 71-115.

RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

-, *Descartes et le rationalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

-, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971.

-, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1990.

-, «L'innéité cartésienne et sa critique par Lelarge de Lignac», *Revue des sciences humaines*, 61, 1951, p. 30-41.

-, «Un malebranchiste méconnu : Keranflech», *Revue philosophique*, 154, 1964, p. 21-28.

ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1971.

-, *Buffon*, Paris, Seghers, 1990.

ROGER, Ph. (dir.), *L'Homme des Lumières de Paris à Pétersbourg*, Naples, Vivarium, «Bibliteca europea», 1995.

RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. and SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ROSSET, C., *Logique du pire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

ROSIELLO, L., *Linguistica illuminista*, Bologna, Il Mulino, 1969.

ROSTAND, J., «La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot», *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, 72, 1951, p. 213-222.

ROTH, G., «Samuel Formey et son projet d'Encyclopédie réduite», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 54, 1954, p. 371-374.

ROUSSEAU, A. M., *L'Angleterre et Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1976, 3 vol.

ROUSSEAU, N., *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986.

ROUSSEL., J. (dir.), *L'héritage des Lumières : Volney et les Idéologues*, Actes du colloque d'Angers, 14-17 mai 1987, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1988.

ROUSSET, B., *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, «Histoire de la philosophie», 1999.

ROUSTAN, M., *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1911.

RUYER, R., *L'Animal, l'Homme, la Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.

RYDER, J., «Cadwallader Colden, Samuel Johnson, and the Activity of Matter : Materialism and Idealism in Colonial America», *Transactions of the Charles Pierce Society*, 32, 2, 1996, p. 248-272.

SAGAVE, P. P., «Frédéric II, penseur, esthète et bâtisseur», *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, 34, 1960, p. 133-188.

SAGNAC, Ph., «Les conflits de la science et de la religion au XVIIIe siècle : D'Alembert et Buffon», *Révolution française*, 1925, p. 5-15.

SALAUN, F., *L'ordre des mœurs : essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé, 1996.

SASSO, R., «Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach», *Revue internationale de philosophie*, 32, 1978, p. 279-296.

SAVIOZ, R., *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948.

SAY, L., *Turgot*, Paris, Hachette, 1888.

SCHILLAR, F. C. S., «Solipsism», *Mind*, 34, 1909, p. 169-183.

SCHLEGEL, B., *Shaftesbury and the French Deist*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1956.

SCHLTESS, D., *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*, Berne, P. Lang, 1983.

SCHMITT, Ch. B., *Gianfrancesco Pico della Mirandola and His Critique of Aristotle*, The Hague, Nijhoff, 1966.

-, *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the* Academica *in the Renaissance*, The Hague, Nijhoff, 1972.

-, «The Recovery and Assimilation of Ancient Skepticism in the Renaissance», *Rivista critica di storia della filosofia*, 27, 1972, p. 363-384.

-, «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», dans M. F. Burnyeat (éd.), *The Skeptical Tradition*, p. 234-236.

SCHMITT, E., «La question du sensualisme», *Revue philosophique*, 174, 1984, p. 371-381.

SCHNEIDER, H., *A History of American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1946.

SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

SCHØSLER, J., *La Bibliothèque raisonnée (1728-1753). Les réactions d'un périodique français à la philosophie de Locke au XVIIIe siècle*, Odense, Odense University Press, 1985

-, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

SCHOULS, P. A., *Reasoned Freedom : John Locke and Enlightenment*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

SCHWARTZ, E., *Les Idéologues et la fin des grammaires générales raisonnées*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1984.

SÉE, H., *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1978.

-, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1980.

SEINJ, E., art. «De Nelis», *Dictionnaire des écrivains belges*, Bruges, Éditions Excelsior, 1930-1931.

SEGUIN, J.-P., «Le mot *libertin* dans le dictionnaire de l'Académie ou comment une société manipule son lexique», *Le Français moderne*, 40, 1981, p. 193-205.

SGARD, J. (dir.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève-Paris, Slatkine, 1982.

SIMON, R., *Un révolté du Grand Siècle. Henri de Boulainvilliers, historien, philosophe, astrologue (1658-1722)*, Garches, Éditions du nouvel humanisme, 1948.

SIMONNET, Cl., «D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle», *Revue internationale*, 1946.

SLEIGH, R. C., «Reid and the Ideal Theory on Conception and Perception», dans S. F. Barker and T. L. Beauchamp (eds.), *Thomas Reid : Critical Interpretations*, p. 136-148.

SMITH, M. G., «In Defense of an Eighteenth-Century Academician, Philosopher and Journalist : Jean-Henri-Samuel Formey», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 311, Oxford, Voltaire Foundation, 1993, p. 85-100.

SONET, É., *Voltaire et l'influence anglaise*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

SORTAIS, G. , *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, Lethielleux, 1922.

-, «Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle[s]», *Archives de philosophie*, 6, 3, 1928, p. 1-109.

SOUVIRON, M., «Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les *Provinciales* de l'athéisme», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 238, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 197-267.

SPINK, J. S., *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éditions Sociales, 1966.

-, «Les avatars du 'sentiment de l'existence' de Locke à Rousseau», *Dix-huitième siècle*, 10, 1978, p. 269-298.

-, «'Pyrrhonien' et 'Sceptique' synonymes de 'matérialiste' dans la littérature clandestine», dans O. Bloch (dir.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, p. 143-148.

STAROBINSKI, J., *L'invention de la liberté. 1700-1789*, Genève, Skaira, 1964.

-, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, «Tel», 1971.

-, «Le philosophe, le géomètre, l'hybride», *Poétique*, 21, 1975, p. 8-23.

STAUM, M. S., *Cabanis, Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

STENGER, G., *Nature et liberté chez Diderot après l'*Encyclopédie, Paris, Universitas, 1994.

-, «*Diderot lecteur de* L'Homme *: une nouvelle approche de la* Réfutation d'Helvétius», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 228, Oxford, Voltaire Foundation, 1984, p. 267-291.

STEWART, M. A. (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

-, «Berkeley and the Rankenian Club», *Hermathena*, 139, 1985, p. 25-44.

STOROST, J., *Die Diskussion über die Universalität des Französischen an der Berliner Akademie der Wissenschaften im 18. Jahrundert*, Bonn, Romantischer Verlag, 1994.

STOUT, A. K., «Descartes' Proof of the Existence of Matter», *Mind*, 41, 1932, p. 191-207.

STRONG GAUDIN, L., *Les lettres anglaises dans l'Encyclopédie*, New York, 1941.

TEDESCHI, P., *Paradoxe de la pensée anglaise au XVIIIe siècle, ou l'ambiguïté du sens commun*, Paris, Nizet, 1961.

TENNANT, R. C., «The Anglican Response to Locke's Theory of Personal Identity», *Journal of the History of Ideas*, 43, 1982, p. 73-90.

TEXTE, J., *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire. Étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1885.

-, «Béat Louis de Muralt et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIIIe siècle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1, 1894, p. 8-26.

THIEBAULT, D., *Frédéric le Grand, sa famille, sa cour, son gouvernement, son académie, ses écoles et ses amis, philosophes et littérateurs, ou mes souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin*, Paris, Bossange père, 1827, 5 vol.

THIEL, U., «Between Wolff and Kant : Mérian's Theory of Apperception», *Journal of the History of Philosophy*, 34, 1996, p. 213-232.

THOMAS, P.-F., *La philosophie de Gassendi*, New York, B. Franklin, 1967.

THOMSON, A., *Materialism and Society in the Mid Eighteenth Century : La Mettrie's Discours préliminaire*, Genève, Droz, 1981.

THOMSON, J. J., «Molyneux's Problem», *Journal of Philosophy*, 71, 1974, p. 637-651.

TIPTON, I. C. (ed.), *Locke on Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

TODHUNTER, I., *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace*, Cambridge and London, 1865

TOLMER, L., *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) humaniste-physicien*, Bayeux, Colas, 1949.

TONELLI, G., *La pensée philosophique de Maupertuis, son milieu et ses sources*, Hildesheim, Olms, 1987.

-, «La question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1959, p. 396-427.

-, «Critiques of the Notion of Substance prior to Kant», *Tijdschrift vor Philosophie*, 23, 1961, p. 285-301.

-, «The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment», *Diderot Studies*, 14, 1971, p. 217-244.

-, «Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment», *Studia leibnitiana*, 6, 1974, p. 106-126.

-, «Maupertuis et la critique de la métaphysique», *Actes de la journée Maupertuis*, Paris, Vrin, 1975, p. 79-90.

-, «The Philosophy of d'Alembert. A Sceptic beyond Scepticism», *Kant-Studien*, 67, 3, 1976, p. 353-371.

-, «Thémiseul de Saint-Hyacinthe. A Smiling Sceptic», *International Studies in Philosophy*, 1978, 10, p. 163-166.

-, «The Skepticism of François Quesnay», *International Studies in Philosophy*, 11, 1979, p. 77-89.

TORAU-BAYLE, *Condorcet, marquis et philosophe, organisateur du monde moderne*, Paris, Dauer, 1938.

TORREY, N. L., *Voltaire and the English Deist*, Oxford, Marston Press, 1963.

TORT, P., *Maupertuis*, Aubier-Flammarion, «Palimpseste», 1980.

TRAPNELL, W. H., *The treatment of Christian Doctrine by Philosophers of the Natural Light from Descartes to Berkeley, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988.

TROUDE, R., «Un philosophe oublié : le Père André», *Précis de l'Académie de Rouen*, 1951-1953, p. 277-290.

TROUSSON, R., *Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève, Droz, 1980.

- (éd.), *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

-, *Romans de femmes du XVIIIe siècle*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1996.

TRUCHET, J. (éd.), *Théâtre du XVIIIe siècle*, 2 vol., Paris, NRF-Gallimard, «Pléiade», 1974.

TSEBENKO, M. D., *La lutte des matérialistes français du XVIIIe siècle contre l'idéalisme*, Paris, Éditions sociales, 1955.

VANDER HAEGHEN, V., *Geulincx. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, Hoste, 1886.

VAN LEEUWEN, H. G., *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, La Haye, Nijhoff, 1970.

VAN TIEGHEM, P. *L'Année littéraire (1754-1790) comme intermédiaire en France des littératures étrangères*, Paris, F. Rieder, 1917.

VARLOOT, J. (dir.), *Du Baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de Jeanne Carriat*, Limoges, Rougerie, 1986.

-, «Voltaire et le matérialisme», *Europe*, 37, 361-362, 1959, p. 72-75.

VARTANIAN, A., *La Mettrie's L'Homme-machine. A Study in the Origins of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

-, «Le philosophe selon La Mettrie», *Dix-huitième siècle*, 1, 1969, p. 161-178.

VESEY, G., «Malebranche, Arnauld and Berkeley on the Imperceptibility of Outer Objects», dans S. Brown (ed.), *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, p. 109-115.

VENTOSA AGUILAR, J. A., *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier*, Barcelona, Seminario conciliar, 1957.

VENTURI, F., *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, Genève, Slatkine, 1967.

-, *Europe des Lumières : recherches sur le XVIIIe siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1971.

VERBEECK, T., *Le Traité de l'âme de La Mettrie*, Utrecht, OMI-Grafisch Bedrijf, 1988, 2 vol.

VERNIER, L., *Étude sur Voltaire grammairien, et la grammaire au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1888.

VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 2 vol.

-, *Lumières ou clair-obscur ? Trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

-, «L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert», *Revue de synthèse*, 71, 1950, p. 134-149.

-, «Le spinozisme et l'*Encyclopédie*», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 51, 1951, p. 347-358.

VIDGRAIN, J., *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Alcan, 1923.

VILLEMAIN, A.-F., *Cours de littérature française. Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, Paris, Didier, 1878, 4 vol.

VILLEY, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.

-, «À propos de la *Lettre sur les aveugles*», *Revue du dix-huitième siècle*, octobre-décembre 1913, p. 410-433.

*Voltaire and the English*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979.

WADE, I. O., *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

-, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

WADDICOR, M. H., *La Voltairomanie de Desfontaines*, Exeter, University of Exeter, 1983.

WAHL, R. and WESTPHAL, J., «Descartes, Leibniz and Berkeley on Whether We Can Dream Marks of the Waking State», *Studia Leibniziana*, 24, 2, 1992, p. 177-181.

WARTOFSKY, M. W., «Diderot and the Development of Materialism Monism», *Diderot Studies*, 2, 1952, p. 279-327.

WASIOLEK, E., «Relativity in *Gulliver's Travels*», *Philological Quarterly*, 37, 1958, p. 110-116.

WATSON, R. A., *The Downfall of Cartesianism 1673-1712. A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

-, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Indianapolis Cambridge, Hackett, 1998 (second edition).

-, «The Breakdown of Cartesian Metaphysics», *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, p. 177-197.

-, «Transubstantiation Among the Cartesians», dans T. M. Lennon, J. M. Nicholas and J. W. Davis, *Problems of Cartesianism*, p. 127-148.

-, «Foucher's Mistake and Malebranche's Break : Ideas, Intelligible Extension and the End of Ontology», dans S. Brown (ed), *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, p. 22-34.

-, «Malebranche, Models and Causation», in S. Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*, p. 75-92

WATSON, R. A., and FORCE, J. E. (eds.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Kluwer, 1988.

WATSON, R. A., and GRENE, M., *Malebranche's First and Last Critics : Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995.

WELLMAN, K., *La Mettrie. Medecine, Philosophy and Enlightenment*, Londres, Duke University Press, 1992.

WENDEL, J. M., *Turgot et l'Encyclopédie*, Ph. D Thesis, Ohio State University, 1978.

WEULERSSE, G., *Le mouvement physiocratique en France (1756-1770)*, Paris, Alcan, 1910, 2 vol.

WILKINS, K. S., *A Study of the Works of Claude Buffier*, Genève, Besterman, 1969.

WILSON, A. M., *Diderot, sa vie et son œuvre*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1985.

WINTER, U., *Der materialismus bei Diderot*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1972.

WOOLHOUSE, R. S., «Reid and Stewart on Lockean Creation», *Journal of the History of Philosophy*, 20, 1982, p. 84-90.

YOLTON, J. W., *Thinking Matter : Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

-, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Thomas Reid*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

-, *Locke and French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

-, *Realism and Appearances. An Essay in Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

-, «As in a Looking-Glass : Perceptual Acquaintance in Eighteenth-Century Britain», *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, p. 207-234.

ZIMMERMAN, J. P., «La morale laïque au commencement du XVIIIe siècle. Madame de Lambert», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 24, 1917, p. 42-64 et 440-466.

# TABLE DES MATIÈRES


INTRODUCTION p. 3

PREMIÈRE PARTIE : D'UN SCEPTICISME À L'AUTRE : L'INTERMÈDE CARTÉSIEN p. 9

*Chapitre I. Le renouveau pyrrhonien : de la Renaissance italienne au libertinage érudit* p. 11

*Chapitre II. La contre-attaque systématique : le dualisme ontologique* p. 31

1) Descartes ou le renversement du scepticisme p. 37

2) L'héritage cartésien, nouvelle forme de scepticisme ? p. 41

*Chapitre III. Retournement sceptique et déclin du cartésianisme* p. 62

DEUXIÈME PARTIE : LA PREMIÈRE RÉCEPTION DE BERKELEY (1713-1750) p. 84

*Chapitre I. La création de la légende : les recensions tronquées (1713-1732)* p. 89

1) Les revues savantes p. 89

2) Les Mémoires de Trévoux et les raisons de l'opposition des Jésuites p. 93

3) Réception contrastée : matérialisme et spiritualisme p. 113

4) Berkeley face à ses images p. 122

*Chapitre II. La diffusion de l'œuvre : de l'Alciphron aux Dialogues entre Hylas et Philonous* p. 135

1) «Écrasez l'infâme» : la place de Berkeley dans le combat Voltaire-Desfontaines p. 140

2) D'une traduction à l'autre : 1734-1744 p. 145

3) D'une édition à l'autre : 1744-1750 p. 151

TROISIÈME PARTIE : BERKELEY ET LES PHILOSOPHES DES LUMIÈRES p. 157

*Chapitre I. Voltaire* p. 157

*Chapitre II. Le Panier fleuri : autour de l'Encyclopédie* p. 165

1) Turgot p. 165

2) Rousseau p. 174

3) Condillac p. 179

4) Diderot p. 185

5) D'Alembert et les encyclopédistes p. 193

a - D'Alembert p. 193

b - Berkeley dans l'Encyclopédie p. 201

c - Un encyclopédiste malgré lui p. 207

d - Échos de l'immatérialisme dans les dictionnaires et les encyclopédies p. 210

*Chapitre III. Les matérialistes* p. 214

QUATRIÈME PARTIE : «ALLIÉS» ET ADVERSAIRES DE BERKELEY AU XVIIIe SIÈCLE p. 239

*Chapitre I. Les alliés* p. 239

1) Maupertuis p. 241

2) Boullier p. 250

3) Needham et Bonnet p. 258

4) Berington p. 265

5) Pichon et de Nelis p. 268

*Chapitre II. Les adversaires : traces fugaces de Berkeley dans l'orthodoxie religieuse* p. 274

1) La lutte contre le scepticisme et la recherche de certitude p. 276

2) La lutte contre le solipsisme p. 283

3) La lutte contre l'immatérialisme p. 292

a - Une lecture de troisième main p. 292

b - Joseph-Adrien Lelarge de Lignac (1710-1762) p. 298

c - François Para du Phanjas (1724-1797) p. 302

d - Jean-Baptiste Aubry (1736-1809) p. 305

CINQUIÈME PARTIE : DERNIERS FEUX DE L'IMMATÉRIALISME p. 309

*Chapitre I. Un scepticisme de fin de siècle : le probabilisme* p. 309

1) Brissot de Warville et Condorcet p. 311

2) La Métherie p. 321

*Chapitre II. Berkeley et l'Académie de Berlin* p. 324

1) Les premières années : l'immatérialisme entre idéalisme et matérialisme p. 326

2) Les dernières années du siècle à Berlin p. 334

3) Mérian p. 342

4) Ancillon p. 349

*Chapitre III. Immatérialisme et Idéologie* p. 358

CONCLUSION p. 368

APPENDICE : BERKELEY ET LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DES CORPS EXTÉRIEURS p. 372

BIBLIOGRAPHIE p. 382