Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 3

Artikel: Dieu et la grammaire de la nature selon George Berkeley
Autor: Gueroult, Martial
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380594

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

DIEU ET LA GRAMMAIRE DE LA NATURE SELON GEORGE BERKELEY

Pour le bicentenaire de la mort de Berkeley

Attester la présence de Dieu, combattre la libre pensée et le déisme pour affirmer la religion positive, tel est le dessein que Berkeley poursuit toute sa vie, celui qui inspire tous ses écrits et toutes ses entreprises, aussi bien celle des Bermudes que sa croisade pour l'eau de goudron.

Le rationalisme et la libre-pensée ne valent selon lui que pour la philosophie et les mathématiques, non pour la religion : « Quand je dis que je veux rejeter toutes les propositions dans lesquelles je ne connais pas d'une manière claire et complète ce qu'elles signifient, je n'étends pas cette rigueur aux propositions contenues dans les Saintes Ecritures. Je parle de choses concernant la raison et la philosophie, non la Révélation. En cela, je crois qu'une foi humble, implicite, nous convient (lorsque nous ne pouvons saisir, ni comprendre la proposition), telle que le paysan papiste l'accorde aux propositions qu'il entend à la messe dite en latin. Des esprits orgueilleux peuvent trouver cette attitude aveugle, papiste, soumise, irrationnelle. Quant à moi, je trouve qu'il est plus irrationnel de prétendre contester, chicaner, tourner en ridicule les mystères sacrés, c'est-à-dire des propositions concernant les choses qui dépassent complètement notre savoir et qui sont hors de notre portée. — Quand j'arriverai à la connaissance complète d'un fait quelconque, alors seulement je professerai des croyances explicites. » [1]

Rien de plus inadmissible en conséquence que de vouloir, comme certains pasteurs de l'Eglise d'Angleterre, par exemple Chillingworth et Tillotson, imposer comme critère de la vérité religieuse la raison, et non l'autorité ou l'Ecriture ; que de vouloir avec les déistes construire par la raison une religion naturelle qui se constituerait comme principe d'appréciation des religions positives et n'en laisserait subsister qu'un noyau commun, extra-temporel. Berkeley

[1] BERKELEY : *Commonplace Book*, n° 720 (références à l'édition Luce).

estime un tel procédé d'abstraction, non seulement impie, mais philosophiquement absurde.

Ce n'est pas qu'il rejette la religion dans le pur irrationnel. La religion chrétienne est au contraire pour lui capable d'être justifiée par la raison [1], et la vraie religion naturelle, c'est en réalité le christianisme lui-même. Puisque tout émane de Dieu, peu importe que les articles de foi nous soient apportés par la Révélation ou par la lumière naturelle [2]. Cependant, cette rationalisation ne peut aller jusqu'au bout : elle doit s'arrêter devant les mystères et les miracles qui, sans être irrationnels, sont, à tout le moins, supra-rationnels. Il faut récuser les thèses de Toland du *Christianisme sans mystère*. Bref, il y a une mesure à garder entre deux extrêmes. Pas plus qu'on ne doit tout donner à la raison, on ne doit trop lui retirer. Ainsi, on conviendra que notre connaissance de Dieu n'est qu'analogique, mais d'autre part, analogie ne signifiera pas ici, comme le voudrait P. Brown, métaphore nous laissant étrangers à la chose, mais selon le sens mathématique, similitude de proportions, en l'espèce, entre nos facultés finies et les facultés infinies [3].

* * *

Dans ces conditions, on comprend que les grands faits religieux : Dieu, Providence, immortalité, etc., deviennent autant de problèmes philosophiques et que Berkeley se soit particulièrement attaché à prouver Dieu.

Auteur d'une philosophie originale, il prétend également innover en cette matière. Aussi écarte-t-il les preuves classiques (ontologique, ou par l'impossibilité d'un progrès infini de causes) comme trop métaphysiques, comme maniant des entités dont sa critique des idées abstraites a, selon lui, démontré, de façon générale, l'inanité [4]. Toutes les preuves qu'il propose doivent supposer son Nouveau Principe : *esse est percipi aut percipere*, c'est-à-dire admettre que les idées sont les choses mêmes, et réciproquement [5].

Ces preuves sont très nombreuses : preuves par la présence en nous de perceptions passives impliquant immédiatement l'action sur nous d'un esprit actif, cause de toutes les idées-choses, c'est-à-dire de l'univers [6] ; preuve par la subsistance hors de nous des idées-choses, dans le temps que nous ne les percevons pas, ce qui implique

[1] *Alciphron*, IV, § 32. — [2] *Ibid.*, V, § 9. — [3] *Ibid.*, IV, § 22. — [4] *Ibid.*, II, § 2.

[5] Cf. mes deux articles : *La transformation des idées en choses dans la philosophie de George Berkeley*. Revue internationale de philosophie, Bruxelles, janv.-mars 1953 ; *Perceptions, idées, objets, choses, chez Berkeley*, Revue philosophique, Paris, avril-juin 1953.

[6] *Principes*, §§ 26, 28, 29, 66, 147, 149, etc. — *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, pp. 212 sq.

immédiatement l'existence d'un entendement infini où ces idées doivent éternellement résider à titre d'archétypes [1] ; preuve par l'identité des objets sous la diversité de nos perceptions, ce qui implique derechef l'existence d'archétypes divins, fondements de l'unité des objets [2] ; preuve par la cause du mouvement dans l'univers, cette cause ne pouvant être, ni la matière, puisque celle-ci n'existe pas, ni les corps (selon l'acception où Berkeley les entend, c'est-à-dire les idées, puisque toute idée est passive), et ne pouvant par conséquent être que l'Esprit infini [3]. Ces différentes preuves déterminent Dieu tour à tour comme cause des idées, siège des idées, premier moteur. Dieu est ainsi posé comme volonté infinie, comme entendement infini, comme éternel, comme omniprésent. Toutefois, il lui manque encore les attributs de sagesse et de bonté par lesquels il s'attesterait comme le Dieu des Chrétiens.

* * *

Ce sont ces attributs que met en valeur une autre preuve qui semble la plus originale de toutes celles que Berkeley a conçues. Cette preuve ne sort plus, comme les précédentes, d'une réflexion sur la connaissance des objets (idées-choses), mais d'une réflexion sur celle des esprits. La connaissance de Dieu apparaît alors comme un cas particulier de la connaissance des esprits.

Si je connais intuitivement mon esprit, je ne connais les autres esprits qu'indirectement. Mon propre corps est un amas de perceptions extérieures, l'expérience personnelle me permet de découvrir des connexions entre lui et ce qui se passe dans mon esprit. Il y a d'autres amas de perceptions que mon corps propre, qui sont tels que je dois par analogie les interpréter comme des signes d'une âme. En les voyant, je crois voir un homme, alors que *je comprends* seulement qu'il doit y avoir un homme. De même, je crois voir la honte sur le visage d'un homme, alors que je n'y vois que la rougeur. Cette connaissance indirecte reposant sur l'interprétation analogique n'est que probable ; mais cette probabilité d'un très haut degré vaut pratiquement une certitude absolue [4].

Or, l'ensemble des perceptions passives qui constitue la nature ne peut être produit que par une volonté active : l'organisation téléologique générale et particulière des choses, les lois du plaisir et de la douleur, etc., attestent cette nature comme le signe indubitable de l'action d'un être intelligent, sage et bon. Ainsi nous connaissons

[1] *Dial. H. P.*, II, pp. 212 sq. — [2] *Ibid.*, III, pp. 245 sq.
[3] *De Motu*, §§ 22-30. — *Lettre de Berkeley à Johnson*, p. 280.
[4] *C. p. Book*, n° 231 ; *Théorie de la Vision*, § 65 ; *Principes*, § 165 ; *Alciphron*, IV, § 4. Cf. DESCARTES, *II*e *Méditation*.

Dieu de la même façon que les esprits finis, par l'interprétation analogique qu'impose à nous une immense combinaison de perceptions qui se révèle comme signe de la présence d'un esprit [1]. Mais les effets de la nature étant infiniment plus nombreux et notables que ceux que l'on attribue aux agents humains, l'existence de Dieu est beaucoup plus certaine que celle des autres esprits. Alors qu'un seul assemblage fini et restreint d'idées désigne une intelligence finie, particulière, où que nous dirigions notre vue, nous percevons en tout temps et en tout lieu des signes manifestes de la divinité [2].

De plus, l'existence de Dieu est requise comme condition de la connaissance des esprits les uns par les autres. En effet, quand je veux me faire connaître à un homme par des gestes, des contacts, des paroles, ma volonté ne peut produire que des mouvements de mon corps, non les sensations qui leur correspondent dans les autres intelligences, car de ces sensations Dieu seul est la cause. Dieu doit donc intervenir nécessairement par le Verbe de son Pouvoir pour assurer cette correspondance. Sa volonté reste toutefois en dehors des effets qu'il produit dans les esprits, et la lumière qui les éclaire reste invisible [3]. Ce en quoi Berkeley s'oppose à Malebranche, bien qu'il ne fasse au fond qu'étendre au commerce réciproque et général des esprits la théorie malebranchiste du langage émotionnel, lequel est immédiatement compris en vertu d'une règle incluse dans la loi, arbitrairement instituée par Dieu, de l'union de l'âme et du corps. En vertu de cette règle, les traces produites dans mon cerveau à l'occasion du cri d'un homme, de l'air du visage d'un homme qui me menace ou qui me craint, sont liées aux idées de douleur, de faiblesse, etc. [4].

* * *

Cette preuve d'un nouveau type comporte deux degrés. Au premier degré, elle se confond avec la preuve classique physico-téléologique que Berkeley défend par les arguments les plus traditionnels : appropriation des méthodes lentes et détournées de la nature à la simplicité et à la généralité indispensables à notre vie et à notre science ; utilité des désordres, des monstres et du mal en vue de produire une variété agréable ; du mélange de la douleur au plaisir en vue de notre bien-être ; des imperfections de détail en vue de la beauté du tout, etc., arguments stoïciens ou augustiniens qu'il emprunte tantôt à Leibniz, tantôt à Malebranche [5].

Mais cette preuve physico-téléologique n'a rien de décisif. Une structure particulière, une forme ou un mouvement peuvent bien

[1] *Principes*, § 146. — [2] *Ibid.*, §§ 147-148. — [3] *Ibid.*, § 147.
[4] MALEBRANCHE : *Recherche de la Vérité*, II, 1re partie, ch. V, § 1.
[5] BERKELEY : *Principes*, §§ 60-67 ; 105-109 ; 146.

prouver l'existence de la vie, non celle d'une âme raisonnable [1]. Le débat relatif aux désordres physiques et moraux de l'univers ne prouve rien. Il vise à écarter, une fois l'existence de Dieu prouvée, des objections subsidiaires [2]. Il faut donc s'élever à un degré plus haut.

Ce qui peut vraiment nous convaincre de l'existence d'une personne raisonnable, c'est qu'elle nous parle. Que l'on nous prouve donc que Dieu nous parle, et la conviction que nous aurons de son existence s'imposera à nous de façon inébranlable [3].

Or, si l'on entend par langage, non des paroles parlées ou écrites, mais un emploi arbitraire de signes sensibles sans ressemblance ni connexions nécessaires avec les choses signifiées, capables, toutefois, de suggérer à notre intelligence une infinie variété de choses, de nous informer non seulement des choses proches et actuelles, mais encore des choses éloignées et futures. il est évident que Dieu nous parle [4].

La *Théorie de la Vision* en témoigne : elle nous enseigne que les sensations visuelles, qui sont sans ressemblance ni connexions nécessaires avec les sensations tactiles, signifient celles-ci, c'est-à-dire les suggèrent d'une façon régulière. Après avoir appris leur signification par l'usage et par l'expérience, je puis être informé par elles de la distance, du relief, de la forme des choses.

Je puis par là, pour le bien de ma vie, orienter au mieux mes actions en vue de ma conservation personnelle. C'est pourquoi « les objets propres de la vue constituent le langage universel de la nature par lequel nous sommes instruits de ce que nous avons à faire pour atteindre les choses nécessaires à la préservation de notre corps et pour éviter ce qui est propre à le blesser et à le détruire » [5].

L'extrême variété de ce langage optique, la parfaite adaptation de ses signes et de leurs combinaisons infinies à la variété infinie des choses tactiles qu'ils ont pour mission d'évoquer, la régularité impeccable qui préside au fonctionnement de ce langage, prouvent non seulement qu'un esprit, mais qu'un esprit sage et bon gouverne le monde en vue de nos intérêts et de notre conservation [6]. Toutes les sensations étant produites par Dieu, ce n'est pas seulement le monde visible, mais le monde sensible dans son ensemble qui constitue un système de signes destinés à provoquer et orienter les actions humaines. Ainsi l'esprit divin nous est immédiatement présent,

[1] *Alciphron*, IV, § 6, p. 148, li. 31 sq.

[2] *Ibid.*, § 2. — [3] *Ibid.*, § 6. — [4] *Ibid.*, IV, § 6.

[5] *Nouvelle théorie de la Vision*, § 147. Cf. le titre de la nouvelle édition de 1733 et les §§ 38-40 de cette édition.

[6] « Governing Spirit », *Principes*, §§ 32, 44, 106, etc. ; « Provident Governor », *Alciphron*, IV, § 14.

non parce que nous le voyons directement, mais parce qu'il est immédiatement lisible dans le système entier de l'être [1].

* * *

De toutes les preuves exposées par Berkeley, cette dernière est la seule qui soit vraiment originale et qui établisse entre Dieu, la nature et l'homme une relation *sui generis* dont on chercherait en vain le correspondant chez Malebranche, Leibniz, Maupertuis, etc.

Tout d'abord, bien que la nature opère selon les lois générales dont la simplicité atteste la sagesse et la bonté de Dieu [2], on se méprendrait si l'on voyait là une doctrine de la simplicité des voies. La simplicité des voies n'a en effet de sens que par rapport au Dieu agent et apparaît comme nécessaire à sa perfection.

Pour Malebranche, par exemple, Dieu, être infini, sage et omniscient, ne saurait agir comme la créature finie par des *fiat*, des volontés particulières, que ne réglerait aucun ordre préconçu ; il ne peut procéder que selon des volontés générales ou lois, c'est-à-dire selon la voie la plus simple, car rien n'est plus simple que de produire l'infinité des effets divers au moyen d'une seule et même formule. D'où il résulte inéluctablement des imperfections dans l'ouvrage, car, si bien combinée que soit cette formule, il est fatal qu'elle soit en défaut sur certains points. Mais l'essentiel, c'est que le total de la perfection de l'ouvrage et de la perfection des voies fasse le *maximum*. Pour Leibniz, Dieu ne saurait non plus agir par « volontés détachées », mais la nécessité pour lui d'agir par des lois générales n'entraîne pas d'imperfection pour l'ouvrage, car la perfection du composé n'est précisément possible que par la voie la plus simple ; elle est un *maximum* qui ne peut s'obtenir que par le *minimum*. Au lieu de limiter la perfection de l'ouvrage, elle en est la condition nécessaire. Mais, chez Malebranche comme chez Leibniz, Maupertuis et autres, la simplicité n'est toujours conçue que par rapport à Dieu, comme la meilleure voie exigée par sa perfection.

Pour Berkeley, au contraire, la généralité des lois qui fait la simplicité des opérations naturelles n'est pas conçue par rapport à Dieu, mais par rapport à l'homme. C'est parce que Dieu voulait créer un langage à la portée de l'intelligence finie qu'il a dû instituer une grammaire universelle dont les règles fussent suffisamment simples et commodes pour être comprises de ceux auxquels elle s'adressait : « La raison pour laquelle les idées sont organisées en machines, c'est-à-dire en systèmes ingénieux et harmonieux est analogue à celle qui combine les lettres en mots. Pour qu'on puisse faire signifier

[1] *Principes*, § 152. — [2] *Ibid.*, § 151.

à un petit nombre d'idées primitives un grand nombre d'effets et d'actions, il est nécessaire de les combiner diversement entre elles. Et pour qu'on les emploie de manière invariable et universelle, il faut que les combinaisons se fassent selon une règle, et d'après une habile organisation. De cette manière, quantité d'informations nous parviennent sur ce que nous pouvons attendre de telles et telles actions et sur les méthodes convenables à employer pour provoquer telles ou telles idées »[1]. La raison de la simplicité est donc tout entière tirée de l'homme et non de Dieu.

D'où plusieurs conséquences :

1° *La généralité des lois n'implique pas pour Dieu que ses voies soient simples* : si elle est une simplification pour l'homme, elle apparaît comme une complication pour Dieu : « Par rapport à l'action immédiate d'un agent tout-puissant, ces méthodes apparaissent, en effet, comme lentes, progressives, détournées ». Elles semblent requérir de Dieu — si l'on peut dire — une dépense d'ingéniosité supplémentaire[2].

2° *En réalité, il n'y a pas de simplicité des voies, car toutes les voies pour Dieu sont également simples.* Etant donné son omnipotence, Dieu peut par un *fiat* créer n'importe quoi sans aucune peine, un galet avec la même facilité que le plus délicat des organismes. La profusion et le gaspillage de la nature, loin de prouver la faiblesse et la prodigalité de son auteur, témoignent de sa richesse et de son pouvoir. L'idée d'appliquer à Dieu le principe d'épargne se fonde sur des considérations mesquines propres à la créature[3].

3° *Ces prétendues voies ne sont pas des voies, mais des objets ou effets de la création.* Puisque les méthodes de la nature ne sont pas imposées à Dieu comme la meilleure façon pour lui de la créer, mais comme ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, elles sont comprises, non dans les moyens, mais dans les fins de la création. Elles n'ont rien à voir avec l'administration de la cause. Elles ne sont pas une contrainte que subit nécessairement la volonté créatrice, mais l'effet librement institué par cette volonté[4].

4° Les lois générales ne s'imposent pas nécessairement à la volonté créatrice en vertu de la perfection du Créateur, mais résultent libre-

[1] *Principes*, § 65.
[2] *Ibid.*, §§ 60, 64, 65, 151, etc.
[3] *Ibid.*, mêmes paragraphes et § 152.
[4] Dans *Passive Obedience* (§ 14), la généralité des lois est présentée comme la méthode employée par Dieu dans la réalisation de ces fins. Toutefois cette méthode reste entièrement justifiée par son appropriation au bien-être général des créatures. Elle appartient donc tout entière à l'effet du libre-vouloir.

ment d'un acte gratuit de sa bonté, étant nécessaires à notre vie [1], « convenant à l'intelligence qui les recherche », si bien que la science humaine « dépend uniquement de la bonté et de la bienveillance de Dieu pour les hommes dans l'organisation du monde » [2]. La volonté de Dieu n'est donc limitée, ni par sa sagesse, ni par sa bonté ; elle n'est astreinte, ni à un ordre, ni à un calcul *de minimis et maximis*. La sagesse n'est pas la règle, mais l'instrument de sa bonté qui est acte gratuit de sa volonté. La hiérarchie des attributs divins telle que nous pouvons la lire dans la nature renverse donc du pour au contre celle qu'établissait Malebranche et qui était : sagesse, bonté, volonté [3].

5° Dieu étant seule cause efficiente, il n'y a dans la nature que des causes occasionnelles. D'où un rapprochement souvent signalé entre signe et occasion : le feu visible est le signe ou l'occasion de la brûlure ; la sensation visuelle est le signe ou l'occasion des idées de proximité, de distance, etc. [4].

Il y a toutefois une différence fondamentale entre le signe et l'occasion telle que Malebranche la conçoit. L'occasion pour celui-ci rend possible la loi générale en permettant de déterminer et d'établir son efficace [5]. Elle n'est pas faite pour l'homme, mais pour Dieu qui sans elle ne pourrait avoir une conduite digne de sa perfection. L'occasion n'est donc, ni exclusivement, ni nécessairement toujours un signe, elle ne l'est que dans la sphère de l'union de l'âme et du corps, non dans les quatre autres sphères (loi du mouvement des corps, loi de l'union de l'âme avec l'intelligence universelle, loi des grâces de l'Ancien Testament, loi des grâces du Nouveau Testament). Pour Berkeley, au contraire, il n'y a pas d'occasion qui ne soit signe. Loin que le signe soit fait pour rendre possible la loi générale, c'est la loi générale qui est faite pour le rendre possible, c'est-à-dire pour assurer sa fonction signifiante. C'est que le signe est institué par Dieu, non pour le satisfaire, mais en vue de servir l'homme [6]. L'occasionalisme n'est plus fondé sur la sagesse limitant la volonté divine, mais sur la bonté de Dieu commandant à sa sagesse.

6° La fin de Dieu n'est plus comme chez Malebranche Dieu, mais l'homme et le bonheur général de l'humanité : « Puisque Dieu

[1] *Principes*, §§ 30, 31, 62, 63.

[2] *Ibid.*, § 107.

[3] *Principes*, §§ 30, 32 ; *Passive Obedience*, § 7.

[4] Cf. LUCE : *Berkeley and Malebranche*, p. 43 ; BALADI : *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, pp. 82-83.

[5] MALEBRANCHE : *Traité de la Nature et de la Grâce*, 2e Disc., art. 21.

[6] Si les causes secondes sont nécessaires, c'est pour aider la créature, non le Créateur. Cf. *Siris*, § 160 : « Les causes naturelles, ou instruments, sont nécessaires pour aider, non le gouverneur, mais les gouvernés. »

est un être d'infinie bonté, il est clair que la fin qu'Il se propose, c'est le bien. Mais comme Dieu jouit lui-même de toute la perfection possible, il en résulte que ce n'est pas son bien personnel, mais le bien de ses créatures qu'il se propose. » En outre, « le dessein général de la Providence n'étant limité par aucune considération de personne, la fin de Dieu ne saurait être le bien particulier d'un homme, d'une nature, d'une époque, mais le bien-être général de tous les hommes, de toutes les natures, de toutes les époques du monde » [1].

7° D'où une vive opposition avec Malebranche — et avec Leibniz —, car la physicotéléologie cesse d'être théocentrique pour devenir exclusivement anthropocentrique. Chez Malebranche, la création se légitime entièrement par la gloire de Dieu, l'homme n'étant que l'instrument de cette gloire. Certes, la nature est aussi faite pour l'homme, mais dans la mesure où l'une et l'autre ne sont à leur tour que de simples moyens pour l'édification du Temple éternel construit à la gloire de Dieu. Pour Berkeley, Dieu fait tout pour l'homme ; la gloire qu'il en recueille résulte uniquement de la bonté infinie qu'il manifeste gratuitement à l'humanité et du bonheur qu'il veut lui dispenser [2].

8° La nature n'étant qu'une série de libres actions produites par son Créateur excellent et très sage [3], et dont les combinaisons n'ont d'autre raison que leur utilité pour l'homme, il n'y a pas entre les choses des connexions nécessaires fondées sur des causes efficientes, mais des relations constantes fondées sur des causes finales : « L'utilité des expériences et la possibilité pour nous d'en tirer des conclusions générales ne résultent pas de structures ou rapports immuables entre les choses elles-mêmes ; elles dépendent seulement de la bonté de Dieu et de sa bienveillance pour les hommes dans l'organisation du monde » [4]. La *Théorie de la Vision* témoignait que la connexion entre le visible et le tangible, étant celle du signe au signifié, n'a rien de nécessaire, mais que sa constance, l'identité des suggestions qu'elle suscite dans tous les hommes, l'accord qu'elle institue par là entre leurs perceptions et qui leur permet de se comprendre, établissent qu'elle a été instituée par une volonté libre, intelligente et bonne. Ainsi s'impose à tous la Présence de Dieu, comme principe, non seulement du règne de la nature, mais du règne des esprits, comme Providence anthropocentrique les enveloppant tous.

[1] *Passive Obedience*, § 7.
[2] *Principes*, § 108.
[3] *Passive Obedience* (éd. Fraser), IV, p. 110.
[4] *Principes*, § 107.

9° Le langage de la nature a une double signification : une signification biologique que la science approfondit en reliant les phénomènes à leurs lois générales ; une signification métaphysique que saisit la philosophie quand elle s'élève aux causes finales, les seules vraies, qui nous révèlent les attributs divins [1]. Dans le premier cas, les idées renvoient à d'autres idées, non en vertu d'une nécessité rationnelle, mais en vertu de suggestions fondées sur l'habitude : le rapport de signe à signifié est alors entièrement hétérogène à celui de l'effet à la cause. Dans le second cas, les idées renvoient à un être actif qui les produit ; le rapport de signe à signifié coïncide entièrement ici avec celui de l'effet à la cause, et la signification ne peut être saisie que par un être doué de raison. Il y a donc, entre le philosophe d'une part et, d'autre part, l'animal, l'homme du commun, le physicien, une différence essentielle, mais non entre ces trois derniers qui tous s'appuient sur les suggestions naturelles. Le physicien ne fait qu'appliquer à celles-ci la raison discursive pour dégager les véritables constantes, déduire les phénomènes des lois et élargir l'horizon des prévisions en les rendant plus sûres et mieux fondées [2].

* * *

L'analyse précédente montre ce que cette preuve a d'original, jusqu'à quel point elle s'oppose à toutes celles que les divers philosophes — et en particulier Malebranche — soutiennent à la même époque, bien qu'elle conserve avec certaines d'entre elles un air de famille qui pourrait nous abuser.

Elle prend directement racine dans l'empirisme originel de la doctrine, dans l'interprétation de l'univers que suggère la *Théorie de la Vision*. En substituant dans le fond de la nature une finalité émanant directement d'une volonté divine, que nul principe ne contraint, aux lois universelles et nécessaires, aux structures immuables que le rationalisme impose au Dieu de Malebranche et de Leibniz, elle confirme métaphysiquement cette réduction des lois naturelles aux associations qu'avait opérée l'analyse de la perception des formes, des reliefs, et des distances. Mais surtout, elle vise à retrouver par la voie de la philosophie même, ce Dieu des Chrétiens auquel le système d'un Malebranche ou d'un Leibniz tendait à substituer un Dieu géomètre, entièrement absorbé dans une combinatoire universelle, impassible, et tourné avant tout vers lui-même.

Certes, le Dieu de Berkeley n'est pas étranger à la combinatoire : la grammaire de la nature, ce merveilleux instrument de notre

[1] *Principes*, §§ 59, 61, 62, 66, 105, 107-110.
[2] *Ibid.*, §§ 30-31, 36, 58-59, 60, 65, 105, etc.

sauvegarde physique — et pour peu que nous le voulions — de notre science de Dieu, n'est rien d'autre qu'une combinatoire remarquablement agencée. Mais la combinatoire d'un langage fait exprès pour l'homme n'est en rien comparable à une combinatoire mathématique. Celle-ci se réfère chez Malebranche et chez Leibniz à des nécessités qui dépassent l'homme et Dieu lui-même. Par elle, l'homme se trouve comme emprisonné à l'intérieur d'une immense machinerie dont il n'est qu'un rouage infime. Dieu, le regard fixé sur cette colossale mécanique, poursuit impassiblement une fin à l'égard de laquelle chaque homme n'est qu'un moyen parmi d'autres, en lui-même indifférent.

Cette indifférence du Père et du Fils à l'égard de la matière humaine, caractéristique de la doctrine de Malebranche, qui choquait si fort des esprits aussi différents que Bossuet, Arnauld, Fénelon, disparaît chez Berkeley, car, renversant l'axe de référence malebranchiste, concevant la généralité des voies comme ayant sa raison, non dans les besoins de Dieu, mais dans ceux de l'homme, il substitue l'anthropocentrisme au théocentrisme de la création. L'impassibilité divine fait alors place à la sollicitude. La préoccupation dominante chez Malebranche, Spinoza, voire Leibniz, d'infinir au maximum notre pensée de Dieu, quitte à rendre non seulement surhumains, mais inhumains les rapports de Dieu à l'homme, cède ici devant l'évidence de la téléologie grammaticale révélée par la nature. Ainsi est institué en Dieu un primat de la volonté libre et de la bonté gratuite sur les nécessités de l'entendement et les impératifs de l'ordre. Le rapport de Dieu à sa créature n'est plus alors rien d'autre qu'un rapport de bonté et de bienveillance, immédiatement accessible à l'entendement et au cœur de l'homme le plus simple. La rationalité de la philosophie vient en l'espèce coïncider au maximum avec cette foi, humble et aveugle, que la Révélation peut accorder aux plus dénués des êtres pensants, et qui est en soi, pour Berkeley, infiniment plus raisonnable que les arrogantes absurdités du déisme. L'intention première et profonde du rationalisme berkeleyen apparaît ici comme pleinement réalisée.

Il resterait, il est vrai, à se demander si cette preuve rejoint les autres, si elle est compatible avec les implications qu'entraîne l'ensemble de la doctrine. Mais, c'est là un tout autre problème, et qui ne saurait être abordé dans le cadre de ce court article [1].

MARTIAL GUEROULT
Professeur au Collège de France.

[1] Cf. à ce sujet mon article *Le Dieu de Berkeley*, Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1953.