

STUDI

SCEPTICISME ET SOLIPSISME AU XVIII^e SIÈCLE: LA PRÉGNANCE DES DÉBATS CARTÉSIENS AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

par Sébastien Charles

En s'en tenant à une généralisation grossière qui permet d'opposer de manière assez catégorique la philosophie du XVII^e siècle, idéaliste et systématique, à celle du XVIII^e siècle, empiriste et moins soucieuse de systématisme méthodique, on oublie souvent que certains des problèmes métaphysiques les plus importants de l'âge classique ont eu tendance à se perpétuer au siècle des Lumières. À trop opposer, comme le fait Condillac lui-même dans l'introduction de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, la vieille métaphysique, ambitieuse et erronée, à la nouvelle, soucieuse des bornes de l'entendement humain et proportionnée à ses objets d'étude, on en vient à manquer l'essentiel, à savoir que, bien qu'appréhendés différemment et traités autrement, ce sont les mêmes problèmes métaphysiques qui se posent à un siècle de distance. Parmi ceux-ci, le plus important peut-être, celui qui concerne la démonstration de l'existence du monde extérieur, qui seule permet la sortie du solipsisme, et qui va stimuler la spéculation des philosophes des Lumières tout autant que celle des penseurs du siècle précédent.

Après avoir présenté rapidement l'émergence de cette question en contexte cartésien, je montrerai comment elle a mobilisé l'intelligence des philosophes des Lumières et quels sont les arguments qu'ils ont utilisés pour y répondre et qui leur paraissaient démonstratifs en procédant à la mise en forme des contre-arguments proposés à l'époque. Je soulignerai en passant que la question solipsiste est indissociable du scepticisme, ce qui me permettra de montrer au final la prégnance du cartésianisme sur un siècle qui prétendait néanmoins s'en être affranchi et la difficulté qu'eurent les penseurs des Lumières à s'affranchir du scepticisme, ce qui explique à mon sens le pessimisme épistémologique qui caractérise les grandes théories philosophiques de la fin du siècle hantées par un probabilisme qui semble indiquer que la certitude est plus une question de degrés que de nature.

1. L'émergence du problème de l'existence du monde extérieur en terre cartésienne

Avant Descartes, la question de la démonstration de l'existence du monde

extérieur ne se pose pas vraiment¹. C'est en effet Descartes qui, en voulant renverser l'ordre des certitudes et faire de l'existence de l'âme, par le biais de la découverte du *cogito*, une certitude plus immédiate que celle du corps, a posé le problème de la démonstration de l'existence du monde extérieur. Tel n'était pas bien sûr son intention première, Descartes tenant pour aussi assurée l'existence du corps que celle de l'âme, celle du *cogito* étant simplement méthodologiquement première dans l'ordre des connaissances. Car, pour Descartes, l'existence nécessaire d'un Dieu bon garantit de manière définitive que les sensations que nous percevons renvoient bel et bien à quelque chose d'existant hors de nous, même si elles ne nous permettent pas d'en connaître la nature² – l'étendue, à titre de substance, n'étant compréhensible que par l'entendement seul.

Du vivant même de Descartes, cette solution au problème de l'existence des corps extérieurs, pour ingénieuse qu'elle fût, ne résolvait en rien la question. Regius, par exemple, considérait que Dieu pouvait avoir de bonnes raisons de nous tromper (pour notre bien, ou encore pour nous punir de nos péchés). Et même s'il n'était pas trompeur, il pouvait sans difficulté nous affecter de la même manière, avec ou sans matière. Bref, pour Regius, sans la foi qui évoque la création de l'univers, l'existence du monde extérieur reste problématique. C'est cette solution que reprend Malebranche en faisant de la foi seule la garantie de l'objectivité du monde. Malgré la critique d'Arnauld développée dans le chapitre 28 des *Vraies et fausses idées*, c'est la position de Malebranche qui va prévaloir.

L'abbé de Lanion, dans ses *Méditations sur la Métaphysique* parues en 1678 à Paris sous le pseudonyme de Guillaume Wander, va même pousser le malebranchisme, et plus particulièrement la thèse 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. Le raisonnement est bien

1. Sur tout ceci, voir l'article fort instructif de Charles McCracken, *Knowledge of the Existence of Body*, in D. Garber and M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, t. I, pp. 624-648 ainsi que les ouvrages incontournables de Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1995 et de Gianni Paganini, *Sceptici Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza 1991. Pour un examen récent et exhaustif du scepticisme moderne, voir le collectif dirigé par le même Paganini, *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Kluwer, Dordrecht 2003.

2. L'article 70 de la première partie des *Principes* en fournit la démonstration à propos des couleurs: «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» (*Ceuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, CNRS-Vrin, Paris 1964-1974, vol. IX, p. 57).

3. Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, VIe Méditation; cité par François Pillon, *L'idéalisme de Lanion*, in «L'Année philosophique» (1895), p. 126. On trouve une formu-

pensé. En effet, à quoi sert la création de la matière si Dieu est capable, *sans elle*, de produire en nous des modifications exactement similaires à celles que nous aurions si elle existait? Reste que Lanion concède lui aussi que la foi garantit l'existence des corps extérieurs, mais il ajoute qu'un tel acte de foi va à l'encontre des déductions de la raison et fait de cette existence un pur mystère. C'est également l'opinion d'un professeur de philosophie padouan, Michelangelo Fardella, qui va même jusqu'à montrer que la foi n'est peut-être pas un critère de certitude exemplaire car l'Écriture sainte possède différents sens et il se pourrait ainsi que les passages dans lesquels elle mentionne l'existence des corps ne soient destinés qu'aux illettrés et non aux philosophes⁴. Idée que partage, en Angleterre cette fois, John Norris, qui se refuse également à voir dans le texte révélé une preuve démonstrative de cette même existence des corps puisque tout texte est, en soi, un morceau de matière.

Autre problème qui se pose en contexte cartésien, et que Simon Foucher, proche du scepticisme académique, a bien repéré, la grande distinction cartésienne entre qualités secondes et premières⁵. Si les cartésiens reconnaissent que la perception des qualités secondes ressortit au sujet, ils devraient également accepter de reconnaître que les qualités premières sont tout aussi subjectives. Cette intuition, on le sait, a été reprise par Bayle dans le fameux article «Pyrrhon» de son *Dictionnaire historique et critique*, et, ajoutée à un argument fort intéressant, elle conduit à renverser la thèse cartésienne de la véracité divine⁶. En effet, si les hommes ont pensé depuis le début de l'humanité que les qualités dites secondes étaient inhérentes aux objets sans que cela soit compris comme une tromperie divine, pourquoi en irait-il aujourd'hui différemment avec les qualités premières? Ou, pour le dire dans les mots de Bayle: «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»⁷. À cet argument intéressant Bayle joint, dans l'article «Zénon», la thèse, empruntée à Lanion, de la simplicité des voies. Mais la foi ne pourrait-elle pas garantir l'existence du monde extérieur? Non, car Bayle sait que l'ar-

lation identique chez Locke, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, § 20.

4. Voir, à ce propos, l'étude de Maria Teresa Marcialis, *Sceptical Readings of Cartesian Evidence in 17th and 18th Century Italy*, in Gianni Paganini, *The Return of Scepticism*, cit., pp. 231-245.

5. Sur les critiques apportées par Foucher contre le cartésianisme, cf. R. Watson and M. Grene, *Malebranche's First and Last Critics: Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1995.

6. Sur cette question on lira avec profit les analyses de Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1980, et de Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999.

7. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Desoer, Paris 1820, t. XII, art. *Pyrrhon*, remarque B, p. 102.

gument de la foi est pris au piège de la circularité: la foi ne peut prouver l'existence des corps car le texte révélé est lui-même un corps matériel, ce qui fait que l'on suppose ce qui est en question.

Bref, au moment où s'achève un siècle et en commence un autre, le solipsisme semble apparaître comme une position philosophique cohérente, voire légitime. On en trouve des traces dans un manuscrit clandestin du début du XVIII^e siècle – les *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme*⁸ – et dans les revues savantes de l'époque qui se font l'écho du débat⁹. C'est ainsi que paraissent dans les *Mémoires de Trévoux* de 1704-1705 deux violentes diatribes contre le cartésianisme, qui en font une porte d'entrée indiscutable vers le solipsisme et une cause possible des succès de l'athéisme (le solipsisme ruinant la preuve cosmologique de l'existence de Dieu) en l'accusant de rendre les disputes métaphysiques modernes stériles et d'éloigner ainsi les libres penseurs de la simplicité de la religion chrétienne.

Ainsi, le cartésianisme, censé être la panacée idéale coupant court aux spéculations sceptiques, n'a fait, de l'avis même de ses partisans, que renforcer le doute le plus radical de tous, celui qui porte sur l'existence de toute chose, et n'a produit, à l'égard de ses détracteurs, aucune preuve démonstrative permettant de résoudre les problèmes qu'il a créés¹⁰. On comprend alors le jugement sans nuance d'un gassendiste comme François Bernier à la fin du XVII^e siècle: «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»¹¹.

2. La prégnance du débat cartésien au XVIII^e siècle

Au siècle suivant, le solipsisme est-il toujours aussi influent et les réfutations qu'on en propose sont-elles plus probantes? Avant de répondre à cette question, deux précisions s'imposent: l'usage du terme solipsisme que je

8. Cf. notre *L'immatérialisme dans les manuscrits clandestins du siècle des Lumières*, «Dialogue», 3 (2000), pp. 491-511.

9. Pour une étude plus approfondie de la présence du solipsisme dans les revues de l'époque, voir notre *Deux cas de réception déformée au siècle des Lumières: Spinoza et Berkeley*, in *Actes du XIV^e Congrès Interaméricain de philosophie*, Puebla, 2000, pp. 598-611.

10. Voir, à ce propos, les analyses éclairantes de Richard Watson, *The Downfall of Cartesianism 1673-1712. A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966 et *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1998 (second edition).

11. François Bernier, *Éclaircissement sur le livre de M. de la Ville*, repris dans les *Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier, Paris 1835, t. IV, p. 373.

conserverai par la suite est bien sûr anachronique puisque le concept n'existait pas au XVIII^e siècle avec le sens que nous lui connaissons aujourd'hui¹². J'entendrai donc par *solipsisme* ce que les penseurs des Lumières désignaient de manière univoque par *idéalisme* ou *égoïsme*. Ensuite, je ne reviendrai pas ici sur la question de savoir s'il y eut ou non des penseurs ayant réellement professé le solipsisme, que ce soit Jean Brunet, Gaspard Langenhert ou d'autres: l'immatérialisme tronqué de Berkeley suffisait à rendre une telle hypothèse plausible¹³. Quoique n'ayant eu ni maîtres ni chefs d'école réellement avérés, le solipsisme n'en est pas moins intimement présent à tous les débats métaphysiques de l'époque, tant chez les tenants d'un dualisme strict que chez les promoteurs d'un matérialisme radical. Ce qui a sans doute contribué à un tel succès de la position solipsiste, c'est, malgré son caractère absurde, son apparente irréfutabilité, soulignée notamment par Thémiseul de Saint-Hyacinthe¹⁴ ou Diderot¹⁵. Or, comme le souligne Louis de Beausobre, l'absurdité d'un raisonnement ne suffit pas à le réfuter, et ce tant qu'il n'est pas jugé contradictoire ou erroné. Ce qui vaut également d'ailleurs pour l'idéalisme et le matérialisme: «Pourrions-nous démontrer plus facilement l'erreur des égoïstes et des matérialistes? Il y a sans doute de la folie à s'imaginer qu'on est le seul être existant, et l'on humilie peut-être l'homme, en donnant à la matière la force de penser; mais je ne puis démontrer qu'une folie et qu'une idée humiliante soient des erreurs»¹⁶.

Puisque la métaphysique nouvelle propre au XVIII^e siècle refuse de partir de l'idée pour connaître le réel, s'interdisant par le fait même la connaissance de l'intérieur absolu des choses, puisqu'elle opère à partir d'un scepticisme

12. Quelques précisions à propos du terme de «solipsisme». Si son emploi peut paraître anachronique, il faut savoir que son équivalent latin date du XVII^e siècle et que le mot sera également utilisé au XVIII^e siècle, même si les occurrences en sont rares, et le sens différent. Ainsi peut-on noter que Melchior Inchofer fait paraître une *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). Le terme désigne les habitants d'une île imaginaire vivant sous la conduite providentielle de plusieurs dieux, ce qui constitue une attaque à peine voilée de la politique malléable des Jésuites à l'époque qui les amenait toujours à rechercher la protection des puissants. C'est Kant, semble-t-il, qui, dans la *Critique de la raison pratique*, utilise le premier *solipsismus* comme *terminus technicus* remplaçant le terme allemand *Selbstsucht*.

13. Voir, à cet égard, notre *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2003.

14. Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connaissances et sur la nature des êtres*, Alex. Johnson, Rotterdam et La Haye 1743, pp. 94-95: «Il faut pourtant convenir que, quelque extravagante que cette opinion paraisse d'abord [...], à l'examiner par le raisonnement, c'est une des plus difficiles à réfuter, si même on le peut».

15. On connaît la position de Diderot à l'égard de Berkeley dans la *Lettre sur les aveugles* pour qui le système absurde de l'immatérialisme, «à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre» (in *Œuvres complètes*, Hermann, Paris 1975, t. IV, p. 44).

16. Louis de Beausobre, *Le pyrrhonisme du sage*, Berlin 1754, p. 23.

méthodologique afin d'éviter les errements du dogmatisme rationaliste, on comprend qu'elle ne peut se penser selon le modèle rigoureux et démonstratif des mathématiques. Il ne s'agit plus de penser *more geometrico* mais de construire empiriquement le savoir, et une telle méthode met à l'abri le solipsisme de toute réfutation définitive. Ainsi, comme le souligne en 1753 Nicolas Béguelin, «les systèmes du hasard, du fatalisme, de l'idéalisme, de l'égoïsme même, quelques (sic) révoltants qu'ils paraissent à ceux qui ne les adoptent pas, sont à l'abri de toute réfutation démonstrative»¹⁷. Quels sont donc les critiques que proposent les penseurs des Lumières afin de miner la prétendue ir-réfutabilité du solipsisme? Et les égoïstes pouvaient-ils y répondre? S'ils le firent, c'est, comme nous le verrons, à travers la bouche des hommes des Lumières eux-mêmes qui, sans le vouloir, n'ont fait que renforcer la position de leurs adversaires en tâchant de la combattre.

Laissons de côté les argumentations *ad hominem*, nombreuses au siècle des Lumières, où l'ironie est une arme philosophique comme une autre, et qui consistent soit à dire qu'il faut être deux pour convaincre un interlocuteur et donc qu'un solipsiste doit au moins supposer réelle l'existence de son contradicteur, soit à penser qu'il ne s'agit là au fond que d'une doctrine de poseurs qui veulent se faire un nom dans la République des lettres et qui suivent le train commun quand il est temps d'agir et non plus de méditer. Dans le premier cas, c'est ici Le Guay de Prémontval qui est peut-être le plus spirituel:

Rien ne me paraîtrait plus plaisant que le système d'un égoïste dédié à un mécène dont il briguerait la faveur; si pourtant le livre en soi n'était déjà aussi plaisant qu'il pût l'être. *Prouver à d'autres que l'on est seul!* Je crois que la dédicace commencerait 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 louerait infiniment de cette sensation, des obligations qu'il reconnaît lui avoir, de la généreuse protection qu'il en attend. Il vanterait le mérite et les vertus qu'il y admire, et débiterait toutes les impertinences qu'on débite à des réalités. Laissons ce fou...¹⁸.

Dans le deuxième cas, ils sont tout aussi nombreux à penser que l'égoïsme est un jeu de l'esprit plutôt qu'une véritable persuasion de l'âme. D'ailleurs, dès que vient le moment de l'action, les sceptiques s'en remettent à l'usage et acceptent certaines évidences, car autrement ils ne pourraient se déterminer dans le cours de leur existence. C'est en fait au niveau des conséquences pratiques du solipsisme théorique que l'on se rend compte de l'impossibilité d'embrasser une telle doctrine.

17. Nicolas Béguelin, *Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique* [1753], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*, Berlin 1755, t. XI, p. 423.

18. Le Guay de Prémontval, *Le Diogène de d'Alembert, ou Diogène décent*, Schneider, Berlin 1755, pp. 154-155. L'idée se trouvait déjà chez Andrew Baxter, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, A. Millar, Londres 1745, p. 249. On trouve des plaisanteries du même ordre chez le Père Buffier, Cartaud de la Villate, Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Euler, Béguelin, etc.

Laissons également de côté les sophismes tel que celui de la pente fatale qui réfute une doctrine à partir des conséquences inadmissibles qu'elle induit. On en trouve notamment une trace chez le Père du Tertre, qui insiste sur les conséquences théologiques du solipsisme en montrant qu'il conduit inmanquablement à l'athéisme car cette doctrine nie toute efficacité divine et délégitime la preuve cosmologique de l'existence de Dieu¹⁹. Maupertuis et Bonnet évoquent de leur côté ses conséquences psychologiques, le premier en montrant que «rester seul dans l'univers est une idée bien triste»²⁰, et le second en insistant sur la déception qui découle d'une telle hypothèse, car si le monde n'est qu'un phénomène, il n'existe pas pour lui-même mais seulement à titre de signifié pointant vers son créateur qui est la seule signification véritable et n'a donc aucun intérêt en soi. Pour sa part, Mérian rappelle que, en militant en faveur de l'inexistence de la matière à titre de substance, le solipsisme a des conséquences métaphysiques fort compromettantes puisqu'il est aisé de conclure de l'inexistence du substrat matériel à celle du substrat spirituel, amenant par là la dissolution du moi. Dès lors, «nous ne connaissons donc absolument rien dont nous puissions garantir la permanence, encore moins la substantialité. Sujet et 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 nommer abusivement de ces beaux noms»²¹. Quant à Saint-Hyacinthe et Diderot, ils traitent plutôt de ses conséquences dommageables au niveau pratique. Pour Saint-Hyacinthe, l'égoïsme métaphysique peut bien être peu partagé par le commun des mortels, il n'en reste pas moins qu'il favorise l'égoïsme moral en lui donnant une justification métaphysique et valorise par le fait même un délitement du lien social. Pour Diderot, le solipsisme est intenable au plan pratique et sa conséquence ultime serait l'indécision pure, ce qui est impossible. En effet, au niveau de l'agir, le sceptique se doit de délibérer et d'accepter de se reposer sur certaines évidences sinon il ne pourrait ni agir ni justifier son action. Il est donc contradictoire d'adopter une position philosophique qu'on ne peut tenir dès qu'il est question de passer à l'action: «l'homme un et vrai n'a point deux philosophies, l'une de cabinet et l'autre de société; il n'établit point dans la spéculation des principes qu'il sera forcé d'oublier dans la pratique»²². Sur ce point, Diderot est très proche de Hume, sans pour autant s'en inspirer car, comme l'a très bien montré Popkin, le Hume connu par les penseurs des Lumières est histo-

19. Rodolphe du Tertre, *Entretiens sur la religion, où l'on établit les fondements de la religion révélée contre les athées et les déistes*, Clousier, David, Durand et Damonville, Paris 1743.

20. Maupertuis, *Lettre IV*, dans *Œuvres de Maupertuis*, Jean-Marie Bruyset, Lyon 1768, t. II, p. 236.

21. Mérian, «Sur le phénoménisme de David Hume» [1793], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, George Decker, Berlin 1798, p. 417.

22. Diderot, *Pyrrhonienne ou Sceptique*, in *Encyclopédie*, Briasson, Paris 1764, t. XIII, p. 614, col. a.

rien et non philosophe²³. D'une certaine manière, en reprenant la doctrine pyrrhonienne de l'adéquation au sens commun dans le cadre de la vie quotidienne, Huet avait par avance répondu à cette critique de Diderot:

Lorsqu'il s'agit de conduire sa vie, de s'acquitter de ses devoirs, nous cessons d'être philosophes, d'être contrariants, douteux, incertains; nous devenons idiots, simples, crédules; nous appelons les choses par leurs noms, nous reprenons nos mœurs et notre esprit, nous conformons nos mœurs aux mœurs des autres hommes, à leurs coutumes, à leurs lois. Moi qui doutais tantôt si j'étais, s'il y avait d'autres hommes, je bannis maintenant toutes ces pensées, et comme étant assuré que je suis, et 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 Cicéron, «il y a une grande différence entre la subtilité avec laquelle on recherche la vérité dans la dispute, et celle avec laquelle on ajuste son discours à l'opinion commune»²⁴.

3. Arguments et contre-arguments concernant l'existence du monde extérieur

Une fois mises de côté ces attaques sophistiques, venons-en plutôt aux arguments censés réellement désarçonner l'adversaire sceptique et démontrer l'existence du monde extérieur. Soulignons d'emblée leur manque d'originalité et leur faiblesse, j'aurai l'occasion d'y revenir, et leur caractère répétitif et anonyme qui fait qu'il est possible de les trouver chez des auteurs pourtant fort éloignés au niveau des principes philosophiques dont ils se réclament. En gros, ils s'ordonnent autour de six tentatives censées être démonstratives et qui mettent en jeu le consentement universel, le détour par la médiation divine, l'existence d'autrui, le caractère nécessaire de la temporalité, l'explication causale, la distinction entre qualités premières et secondes et celle entre rêve et veille.

L'argument du consentement universel en faveur de l'existence du monde extérieur, décliné également sous d'autres formes comme celles du recours au bon sens ou au sens commun, est le plus courant au XVIII^e siècle. On le retrouve chez des auteurs aussi différents que d'Alembert, Para du Phanjas, Ilharat de La Chambre, l'abbé Pluquet, Ancillon ou Béguelin. C'est sans doute le Père Buffier qui, au début du siècle, en a formulé le plus justement les termes. Pour ce dernier, il existe des vérités premières, communes à la majorité des hommes, qui déterminent nécessairement l'entendement et qui ne s'appuient sur aucun principe antérieur, et dont la première stipule l'existence d'autres

23. Richard Popkin, *Scepticism in the Enlightenment*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 26 (1963) et *Scepticism and Anti-Scepticism on the Latter Part of the 18th Century*, in P. Fritz and R. Morton (eds.), *Woman in the 18th Century and Other Essays*, Samuel Stevens Hakkert, Toronto and Sarasota 1976.

24. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'entendement humain*, Henri du Sauret, Amsterdam 1723, pp. 242-243.

êtres et d'autres hommes que moi. Cette vérité première, nous dit Buffier, «a été si universellement reçue parmi tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les pays du monde et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui attaqueraient la certitude évidente de l'existence des corps ne se trouveraient pas un contre mille, et même contre cent mille»²⁵. Elle permet d'expliquer simplement le fait que la grande majorité des hommes partage l'idée que le monde extérieur est réel, alors que son caractère illusoire ne paraît tel qu'à une infime minorité d'entre eux. Le solipsisme ne peut donc pas être une vérité première, bien au contraire il s'agit d'une proposition philosophique acquise après un raisonnement complexe. Si tous étaient de bonne foi, comme le réclament Bonnet ou d'Holbach²⁶ par exemple, ou s'ils se fiaient au bon sens ou au sens commun comme l'exigent d'Alembert et, plus tard, Béguelin ou Ancillon²⁷, la question de l'existence des corps extérieurs ne devrait même pas être posée.

À cela, les sceptiques ont pour habitude de répondre que leur existence même est un démenti flagrant à tout consensus universel sur la question; que l'accord d'une majorité d'hommes sur un postulat n'est pas une garantie de l'exactitude de ce postulat (après tout, les hommes ont longtemps cru que c'était le Soleil qui effectuait une révolution autour de la Terre) et que le sens commun devrait s'en tenir uniquement à l'existence du sens intime qui nous fait connaître ce qui se passe en nous, mais qui ne peut nous instruire de ce qui nous est extérieur. En fait, le solipsisme paraît même plus logique et sa formulation syllogistique proposée par Lelarge de Lignac semble sans appel: «nous ne connaissons 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 connaissons aucun corps»²⁸. Cette supériorité de l'idéalisme s'explique par le fait que les autres théories épistémologiques, à savoir le dualisme et le monisme matérialiste, ne parviennent pas à expliquer la relation unissant une âme, envisagée tel un corps simple, et des objets prétendument composés qui l'affecterait et le rapport entre des idées spirituelles et les corps matériels qu'elles sont censées représenter. Or, dans les deux cas, le monisme spiritualiste paraît résoudre pertinemment les deux problèmes, comme

25. Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* [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*, Cavelier et Giffart, Paris 1732, p. 572, col. b.

26. Bonnet, *Essai de psychologie*, in *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Fauche, Neuchâtel 1783, t. XVII, pp. 89-90. D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Alive, Paris 1999, t. II, p. 111.

27. D'Alembert, *Expérimental*, in *Encyclopédie*, Briasson, Paris 1756, t. VI, p. 300; Béguelin, *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques*, dans *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres de Berlin*, Berlin 1780, p. 396; Ancillon, *Mémoire sur les fondements de la métaphysique* [1799], dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres de Berlin*, George Decker, Berlin 1803, p. 143.

28. Lelarge de Lignac, *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou lettre à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Dessaint et Saillant, Paris 1753, pp. 306-307.

d'Alembert l'a souligné avec justesse dans l'article «Corps» de l'*Encyclopédie*: «Notre âme étant spirituelle, et 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, et ne saurait 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, et ne saurait leur ressembler»²⁹. Force est de constater que le solipsisme, en postulant une conformité ontologique entre les idées et les objets, entendus comme entités spirituelles, paraît résoudre adéquatement la question de la ressemblance entre idées et objets et de l'action réciproque de l'âme et du corps.

Deuxième argument, guère plus original, celui qui consiste à faire intervenir le concept cartésien de Dieu vérace. S'il est requis uniquement par des croyants, on peut dire qu'à l'instar du consentement universel, il va être repris tout au long du XVIII^e siècle. On en trouve une première formulation explicite sous la plume de Jean-Pierre de Crousaz, dans sa *Logique* de 1712, qui sera reprise quasi à l'identique tout au long du siècle. Rien de bien étrange à cela puisque, comme le confirme Turgot³⁰, il s'agit là d'une réponse conventionnelle que les Jésuites ont présenté comme probante à des générations de collégiens³¹. Seules deux utilisations différentes de l'argument sont à noter car elles ont le mérite de redoubler la culpabilité divine supposée en l'absence d'un monde extérieur réel. La première est formulée par Boullier, et reprise par Turgot; elle consiste à dire que Dieu serait dans ce cas non seulement trompeur mais également cruel et que la souffrance n'aurait aucune raison d'être. En effet, pourquoi nous faire souffrir si la cause de cette souffrance est purement illusoire? À l'inverse, l'existence d'un Dieu vérace et bon permet de justifier le mal et la souffrance au sein d'un univers créé en vue du maximum de satisfaction possible³². La seconde, esquissée en premier lieu par d'Alembert et l'abbé Pluquet, est explicitée par l'abbé Lecren; elle évoque également le fait que Dieu serait doublement fautif, et plus particulièrement doublement trompeur. Cela se comprend aisément: non seulement Dieu nous abuserait en permettant que ce qui nous affecte n'existe pas, mais il nous tromperait également en fai-

29. D'Alembert, *Corps*, in *Encyclopédie*, Briasson, Paris 1754, t. IV, p. 262.

30. Voir ses *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Mauvertuis sur l'origine des langues et la signification des mots* [1750], in G. Schelle (éd.), *Œuvres de Turgot*, Alcan, Paris 1913, t. I, p. 174.

31. Mentionnons, parmi bien d'autres, le recours au Dieu vérace cartésien proposé par de Saintignon, *Traité abrégé de physique, à l'usage des collèges*, Durand, Paris 1763; Lecren, *Principes de certitude, ou Essai sur la logique*, Dessain, Paris 1763; Para du Phanjas, *Éléments de métaphysique sacrée et profane, ou théorie des êtres insensibles*, Jombert, Paris 1767; Gerdil, *Principes métaphysiques de la morale chrétienne* [1770], in *Nouveaux opuscules du cardinal Gerdil*, Rome 1812, et Joannet, *De la connaissance de l'homme, dans son être et dans ses rapports*, Lacombe, Paris 1775.

32. Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, François Changuion, Amsterdam 1737, pp. 138-145; Turgot, *Deuxième lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, in *Œuvres de Turgot*, cit., t. I, p. 190.

sant en sorte que notre inclination naturelle, notre instinct, à attribuer nos perceptions à des objets extérieurs à nous, inclination à laquelle nous ne pouvons pas 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; et comme il faudrait l'attribuer à l'Être suprême, qui par sa nature en est incapable, je me tiens sûr qu'il n'y en a point, et qu'il ne peut y en avoir»³³. Mais d'autres arguments théologiques ont été avancés durant tout le siècle, certes moins courants que celui du Dieu véracé, mais qui n'en ont pas moins eu une importance non négligeable. Citons, parmi d'autres, le fait que l'inexistence du monde extérieur rend Dieu immédiatement coupable du péché et que cette inexistence est non seulement contraire au texte révélé, mais qu'elle écorne sérieusement la doctrine chrétienne de l'incarnation.

La conception du Dieu véracé pouvait-elle prendre les solipsistes de court? D'Alembert ne le pense pas, tout simplement parce que la conception d'un Dieu véracé, pour les penseurs du XVIII^e siècle qui ne conservent en général que la preuve *a contingentia mundi* de l'existence de Dieu, est circulaire et inverse l'ordre des priorités: elle consiste à dire que l'existence des corps repose sur celle de Dieu alors même qu'elle en est la condition³⁴. Ensuite, parce que la doctrine de la véracité divine suppose que Dieu nous doit quelque chose, ce qui, à suivre sur ce point Boureau-Deslandes, est bien présomptueux de notre part: «quand rien n'existerait dans la nature, ce moi pourrait avoir les mêmes modifications, pourrait sentir de la douleur ou de la joie, et en cela Dieu ne nous ferait aucun outrage ni aucune injure, puisqu'il ne me doit rien, et au fond les perceptions que j'ai des corps ne sont point relatives à des êtres réels, ces perceptions pouvant très bien s'accorder avec des êtres que je croirais exister, sans qu'ils existassent en effet»³⁵.

Troisième argument, qui consiste à réfuter le solipsisme en démontrant l'existence d'autre chose que soi puisque l'existence du moi, grâce à une infaillibilité du *cogito* rarement contestée³⁶, n'est pas en question. Cet argument est plus rare et se décline sous deux formes différentes, celle qui consiste à prouver l'existence d'autrui et celle qui insiste sur la notion d'altérité. Dans le premier cas, c'est l'abbé Joannet qu'il faut mentionner. Ce dernier propose une conception originale censée réfuter le solipsisme et qui part de l'idée de la loi morale inscrite en chacun de nous. Cette loi morale nous oblige envers autrui et nous fait honte si nous refusons de nous y conformer. Or, l'existence de ce

33. Lecren, *Principes de certitude, ou essai sur la logique*, Dessain, Paris 1763, p. 150.

34. D'Alembert, *Éléments de philosophie*, chap. VI, in *Œuvres complètes de d'Alembert*, Belin, Paris 1821, t. I, p. 181.

35. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Jean Nourse, Londres 1742, t. II, pp. 317-318.

36. Le tome I de *La religion vengée* (Chaubert, Paris 1757) évoque bien les doutes portés à l'encontre du *cogito* par Huet au siècle précédent, et notamment l'accusation de circularité, mais c'est pour mieux s'en éloigner.

sentiment moral n'aurait aucun sens si autrui n'existait réellement pas³⁷ (nous sommes de nouveau très proche de l'argument du Dieu véracé) et on peut légitimement en conclure que la loi morale est la preuve que le monde moral ne se réduit pas à une seule conscience. Dans le second cas, celui qui concerne l'altérité, on peut nommer plusieurs jésuites, dont les Pères Tournemine et Buffier. Pour le premier, l'altérité est irréductible à toute conscience humaine. La présence en nous d'idées qui ne sont pas de nous implique l'existence d'un être autre que nous qui en est la cause ou d'un ordre naturel extérieur, argumentation reprise presque mot pour mot par le Père du Tertre³⁸. Si tel n'était pas le cas, il faudrait envisager le solipsiste comme *causa sui*, possédant une essence nécessaire et immuable, ce qui n'est pas possible puisque son esprit est sans cesse modifié par des idées qui ne sont pas issues de son propre fonds, ce qui indique bien sa contingence et sa dépendance³⁹. L'abbé Gérard ajoutera à la fin du siècle que cette dépendance se comprend aisément du fait que nous ne pouvons créer ce que nous ne connaissons pas, tel ce fruit exotique inconnu qui ne nous devient familier que si nous nous rendons sur le lieu où il pousse, et qui donc existait sans que nous en ayons conscience⁴⁰. Pour le second, le Père Buffier, un raisonnement logique peut suffire à rendre explicite la notion d'altérité et à lui faire acquérir une dimension réelle. Partons du fait que le solipsiste a cette notion d'autre que lui, comment peut-il en rendre compte? Si elle est innée, c'est donc que la nature l'y a mise (elle est vraie); si elle est acquise, c'est bien qu'il existe autre chose que nous.

De cette batterie d'arguments, retenons simplement le dernier. C'est parce que l'égoïste aurait en son esprit la notion d'autre que l'altérité serait nécessaire, nous dit Buffier. Or, le solipsiste peut très bien s'être forgé cette notion d'autre par analogie, en examinant ses idées et en comparant leurs différences. Une idée étant différente d'une autre, leur altérité est ainsi effective et la notion d'autre peut alors s'expliquer dans un esprit solipsiste.

Quatrième argument, qui concerne le caractère nécessaire de la temporalité. Là encore, il faut faire intervenir le Père Tournemine. Pour ce dernier, ou bien l'esprit du solipsiste a été créé (et dans ce cas il existe autre chose que lui), ou bien il doit être considéré comme éternel, mais dans ce cas notre solipsiste ne pensait pas toujours et n'est actif que depuis un certain temps, ce qui consiste absurdement à faire intervenir de la durée dans l'éternité. Outre Tournemine, François Quesnay apporte un autre argument intéressant à partir de

37. Abbé Joannet, *Les bêtes mieux connues. Entretiens*, Costard, Paris 1770, t. I, pp. 148-149.

38. Rodolphe du Tertre, *Entretiens sur la religion, où l'on établit les fondements de la religion révélée contre les athées et les déistes*, Clousier, David, Durand et Damonneville, Paris 1743. Même idée chez Ancillon, dans son *Dialogue entre Berkeley et Hume* [1796], in *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, Decker, Berlin 1799.

39. Tournemine, *Réflexions sur l'athéisme*, in *Mémoires de Trévoux*, janvier 1719, pp. 49-54.

40. Gérard, *Essai sur les vrais principes, relativement à nos connaissances les plus importantes*, Blaise, Paris 1826, t. I, p. 34.

considérations temporelles. Pour contrer le solipsisme, Quesnay vante les mérites de la mémoire à titre de lien structurant entre ce dont nous nous souvenons, qui fut présent au moment où nous l'avons ressenti, et ce que nous percevons. Revoir un même lieu suppose à la fois la persistance du moi et de la chose perçue dans le temps, ce qui implique une persistance dans l'être indépendante des deux côtés: «l'évidence avec laquelle nos sensations nous indiquent notre être sensitif, et l'évidence avec laquelle les mêmes sensations nous indiquent les corps est la même; elle se borne de part et d'autre à la simple indication, et n'a d'autre principe que nos sensations, ni d'autre certitude que celle de nos sensations mêmes, mais cette certitude nous maîtrise et nous soumet souverainement»⁴¹.

Que peut-on répondre d'un point de vue solipsiste? Aussi étrange que cela puisse paraître, c'est un Jésuite, le Père Buffier, qui va se faire ici l'adversaire de Tournemine. Pour être efficace, la démonstration de Tournemine doit admettre comme présupposé que l'éternité suppose une forme de perfection et donc une conscience permanente. Or, il se pourrait que nous soyons éternels sans le savoir car nous pourrions avoir existé avant même d'en avoir le souvenir. Puisque la mémoire est une faculté faillible et que le passé n'a de sens qu'au présent, il se pourrait que nos souvenirs ne portent que sur une partie de notre existence, et non sur sa totalité. Le solipsiste peut légitimement avoir oublié qu'il est éternel, et refuser de croire ceux qui disent que son esprit a été produit car avoir été produit est une chose passée et non actuelle, et tout ce qui est du passé est sujet à caution⁴². Mais notre imperfection, nos erreurs, nos souffrances ne témoignent-elles pas de notre statut d'être fini et non éternel? C'est là encore confondre perfection et éternité. En quoi un être éternel ne pourrait-il pas être imparfait? Nous pourrions être ainsi par une nécessité de nature et, comme le confesse l'abbé Pluquet, toute bonne métaphysique suppose un être nécessaire⁴³.

Cinquième argument, assez usuel là encore, et que Locke avait déjà utilisé, qui renvoie au principe de causalité à propos duquel Turgot a sans doute dit l'essentiel en procédant selon la méthode syllogistique: il n'y a pas d'effet sans cause; or, les sensations sont des effets; elles ont donc une cause. Mingard en propose une version similaire, mais qui a le mérite d'insister plus sur l'activité que sur la perception: exister c'est agir; or, il est des choses qui agissent sans nous; donc des choses indépendantes de nous existent⁴⁴. Pour le dire encore plus brièvement, avec Selle cette fois, s'il y a de l'apparaître, c'est qu'il

41. Quesnay, *Évidence*, in *Encyclopédie*, Briasson, Paris 1756, t. VI, p. 153.

42. Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* [1724], repris in *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*, Cavelier et Giffart, Paris 1732, pp. 561-562.

43. Pluquet, *Examen du fatalisme, ou exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme, et sur le principe des actions humaines*, Didot et Barrois, Paris 1757, t. II, pp. 222-224.

44. Mingard, *Existence*, in *Encyclopédie*, Yverdon, 1775, t. XVIII, p. 31. Voir également l'article *Spiritualité* du même Mingard, toujours dans l'*Encyclopédie* d'Yverdon.

existe de l'être⁴⁵. Le cas du rêve pouvant prêter à confusion, on ajouta pour les besoins de la cause l'idée de répétition temporelle garante d'une persistance réelle dans la durée. Quesnay y avait songé, nous l'avons vu, mais Maupertuis ira plus loin en la combinant avec la causalité pour en faire la seule preuve démonstrative de l'existence du monde extérieur. Ce qui fonde dans l'être les choses corporelles, c'est leur permanence temporelle que la répétition perceptive permet d'appréhender. Si nous nous rendons plusieurs fois dans une même ville et qu'une place toujours identique s'y trouve, c'est bien qu'elle est indépendante de nous et qu'elle n'a pas besoin d'être perçue par nous pour être dite réellement existante et que nous pouvons prévoir qu'à notre prochain passage dans cette ville nous la reverrons⁴⁶.

Le recours à la causalité prouve-t-il vraiment l'existence des corps extérieurs? On peut en douter car, en fin de compte, que démontre-t-il vraiment? Il ne rend explicite qu'une seule chose, qui est que nous sommes affectés. Mais le point est: qu'est-ce qui nous affecte? Est-ce Dieu, la nature, les objets ou la matière en tant que substrat? La question reste en suspens.

Sixième argument, qui concerne les sens, mais aussi la fameuse distinction entre qualités premières et secondes. Pour ce qu'il en est des sens, les sceptiques avaient insisté à de nombreuses reprises sur les illusions perceptives afin de refuser de les considérer à titre de critères épistémologiques valables. Pour les philosophes des Lumières, cette critique est excessive et l'on peut reconnaître à une alliance sensorielle une certaine validité gnoséologique. En effet, si l'on combine deux perceptions, le tact et la vue par exemple, on peut résoudre certaines des difficultés sceptiques et parvenir à avoir une conception du monde relativement exacte et dénuée d'illusion sensorielle. Mais, outre cela, les sens vont paradoxalement jusqu'à nous renseigner adéquatement sur l'existence d'un monde extérieur indépendant de nous. La concordance des sens entre eux est la garantie de l'existence du monde extérieur. La conjonction de la vue et du toucher, par exemple, nous fait comprendre que les objets vus et touchés en même temps sont cause commune de nos sensations, et qu'ils en sont donc à la fois dépendants et indépendants⁴⁷. À cela peut être ajoutée l'idée de double perception individuelle: deux personnes voyant un

45. Cette prétendue démonstration se trouve chez Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances* [1786-1787], in *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Decker, Berlin 1792, p. 605.

46. Maupertuis, *Réflexions sur l'origine des langues, et sur la signification des mots*, in *Œuvres de Maupertuis*, cit., t. I, p. 279: «J'éprouve une perception composée de la répétition des perceptions précédentes et de l'association de quelques circonstances qui lui donnent plus de force, et semblent lui donner plus de réalité. J'ai la perception "j'ai vu un arbre", jointe à la perception "j'étais dans un certain lieu"; j'ai celle "je suis retourné dans ce lieu, j'ai vu cet arbre; je suis retourné encore dans le même lieu, j'ai vu le même arbre", etc. Cette répétition, et 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».

47. Turgot, *Première lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 186. Même idée chez Condillac, *Lettre du 25 juin 1752*, in A. Le Sueur, *Maupertuis et ses correspondants*, Slatkine, Genève 1971, p. 393.

même objet témoignent bien en faveur d'un référent externe indépendant d'eux. Comme l'écrit Boullier: «qu'un Français et qu'un habitant du Japon se communiquent leurs perceptions sensibles, et vous verrez par l'exacte correspondance de ces idées que ce sont des représentations d'un même tout. Sans une telle correspondance, il serait même impossible à ces deux hommes de se rencontrer pour se communiquer quelque chose»⁴⁸.

En outre, les sens témoignent en faveur de l'existence du monde extérieur dans notre aperception de l'altérité sous une double forme, celle de la perception des obstacles et celle de la résistance. L'idée de perception des obstacles, évoquée par Condillac dans la deuxième édition du *Traité des sensations*, permet de renverser le subjectivisme (les obstacles garantissent la présence des objets indépendamment de notre perception) et d'expliquer l'existence de deux choses étendues mutuellement exclusives, et donc de donner un certain crédit au jugement naturel d'extériorité qui nous est propre. Quant à la notion de résistance, c'est la grande trouvaille de Destutt de Tracy, et elle lui permet de partir d'une position solipsiste pour la dépasser par la suite. Pour Tracy, il est possible de s'affranchir du solipsisme et de montrer que le sensualisme ne nous condamne pas à l'égoïsme tout en accordant aux idéalistes leur thèse centrale, celle du primat du sentiment intime sur toute autre connaissance. Mais se connaître à titre de sujet pensant n'implique pas pour autant une limitation originelle de ce savoir aux seules perceptions subjectives du moi: outre le sentir, le sujet possède le vouloir, si bien qu'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 extérieur est preuve de son existence et de son indépendance: «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»⁴⁹. Seulement, cet existant qui me résiste est toujours existant à titre d'être perçu et le fait qu'il s'oppose à ma volonté le rend malgré tout encore relatif à cette même volonté. Or, à supposer que cet objet ne soit pas illusoire, la résistance qu'il m'oppose ne me dit rien de son essence, qui pourrait bien être spirituelle. À maintenir active la distinction entre qualités premières et secondes, le problème de la sortie du moi reste entier comme l'ont bien compris les penseurs des Lumières.

C'est sans doute ce qui explique le souci exprimé par certains de s'en affranchir et de laisser entendre que l'intérieur absolu des choses peut être atteint par la médiation des sens. Voltaire, par exemple, laisse entendre que le tact est capable de nous donner une idée vraie de la matière en nous la faisant concevoir comme impénétrable et indépendante de nous⁵⁰. Il va même jusqu'à

48. Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, cit., p. 140.

49. Destutt de Tracy, *Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet*, in A. et H. Deneys (éd.), *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres textes*, Fayard, Paris 1992, p. 217.

50. Voir, sur ce point, les notes marginales laissées par Voltaire sur son exemplaire des *Dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley édités dans le *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Akademie-Verlag, Berlin 1979, t. I, pp. 296-297.

récuser en termes très clairs la distinction entre qualités primaires et secondaires en ce qui a trait à l'étendue qui est ontologiquement différente des autres perceptions sensibles. L'étendue n'est pas seulement une qualité seconde, comme le sont le son ou la couleur, qui n'existent que perçus, mais une propriété intrinsèque des objets environnants. Cette fin de non-recevoir adressée à une des théories modernes les plus en vogue sera reprise notamment par Gabriel Gauchat et Bergier, pourtant adversaires de Voltaire sur bien des points. Tous deux ont précisément compris que cette distinction ne peut que se résoudre au profit des qualités secondes et favoriser le solipsisme et qu'il faut donc reconnaître que certaines qualités sensibles, celles qui concernent le tact, voire la vue, sont à la fois subjectives et objectives⁵¹.

Sur la question du poids relatif à accorder aux sens dans le processus gnoseologique, la contre-expertise solipsiste a, elle aussi, de bons arguments à présenter. Si l'argument des sens trompeurs est rarement mentionné, à l'inverse, celui qui se fonde sur la distinction entre qualités premières et secondes est omniprésent dans les débats épistémologiques du XVIII^e siècle. Peut-on aller au-delà des affections subjectives qui sont les nôtres? L'étendue est-elle une qualité différente des autres? Certains sens peuvent-ils mener à une forme d'objectivité? La supériorité du tact et de la vue est-elle légitime? À toutes ces questions, la réponse apportée est négative. Alors que Voltaire prétendait que l'étendue n'est pas réductible à une sensation, Bergier lui répond qu'on ne peut prétendre réfuter le pur subjectivisme ainsi. Les exemples apportés par Voltaire pour distinguer l'étendue des autres qualités perçues – le bois éteint, qui ne chauffe plus; l'air immobile, qui ne produit plus de son; la rose fanée, qui est sans odeur – peuvent tout aussi bien être contrecarrés par d'autres exemples tout aussi éloquents: «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?»⁵². Où est-elle en effet si l'étendue doit malgré tout toujours être perçue pour être dite existante? Le questionnement de Bergier a également pour conséquence de miner la préséance des deux sens prétendument plus objectifs que les autres, à savoir le tact et la vue. Au fond, comme le voit bien Mérian, le fait est que la vue et le toucher sont deux sens qui ont tendance à objectiver les choses, mais ils n'ont de supériorité autre qu'imaginaire sur les autres sens, et les objets qu'ils permettent d'appréhender n'ont pas plus de

51. Gabriel Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Claude Herissant, Paris 1756, t. V, pp. 229-234; Bergier, *Suite de l'apologie de la religion chrétienne ou réfutation des principaux articles du Dictionnaire philosophique* [1769], in *Œuvres complètes de Bergier*, Migne, Paris 1855, t. VIII, pp. 720-721.

52. Bergier, *Suite de l'apologie de la religion chrétienne ou réfutation des principaux articles du Dictionnaire philosophique* [1769], in *Œuvres complètes de Bergier*, cit., t. VIII, p. 721.

réalité que ceux du goût, de l'ouïe et de l'odorat⁵³. En veut-on la preuve? Il suffit de penser à cette étoile que nous percevons encore par la vue bien qu'elle ait cessé d'exister voilà des millions d'années. La vue n'est donc pas, non plus que le toucher d'ailleurs, un sens pouvant garantir l'existence objective et externe des objets perçus. Et si, malgré tout, l'on concevait comme possible l'existence d'un intérieur absolu des choses, personne ne serait capable de dire quelle est son essence, et si elle doit être comprise en termes matériel ou spirituel. C'est pourquoi affirmer que la matière est un *je ne sais quoi*, position largement privilégiée par les penseurs des Lumières, ne peut que déboucher sur une dérive moniste, idéaliste ou matérialiste. Or, si la matière est telle qu'on la définit habituellement, c'est-à-dire une substance étendue et inerte, le solipsisme est absolument irréfutable car comment pourrait-elle être cause de nos sensations, et donc active, si l'inertie est un de ses attributs?

Dernier argument, qui a trait à la ressemblance entre rêve et veille. On connaît la force de l'utilisation de cette ressemblance: l'intérêt du rêve est qu'il prouve sans contredit que l'âme peut être affectée sans pour autant percevoir d'objets extérieurs. La sensibilité, inopérante dans la production du rêve, pourrait alors l'être également pendant la veille. Et puis, n'est-il pas plus simple, puisque cela est possible dans le cas du rêve où nous avons une idée des corps sans pour autant les percevoir, d'en rester à un pur subjectivisme? Comme l'écrit Pichon, «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, et en éprouver toutes les impressions»⁵⁴. Pour répondre à cette éventualité, on a tendance à recourir à la distinction explicite qui existe entre les idées du rêve et celles de la veille. Outre l'opposition classique entre perceptions du songe, obscures, confuses, amorphes et sans cohérence, et celles de l'éveil, claires, distinctes, vives et liées entre elles, Selle apporte un argument original consistant à rendre nécessaire l'existence du monde extérieur afin de pouvoir distinguer la veille du rêve. Si les choses réelles n'existaient, comme les choses possibles, que dans notre imagination, alors on ne pourrait

53. Mérian, *Sur l'identité numérique* [1755], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Haude & Spener, Berlin 1757, p. 462: «il me semble qu'on persuaderait 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 ferait croire qu'en fermant et en rouvrant les yeux, il eut vu deux fleurs numériquement distinctes: personne ne doute qu'il n'ait entendu deux ou trois sons, lorsqu'il a pu les compter: mais on ne conviendra pas également qu'on ait vu 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 & odoriférants; au lieu qu'il prend les figures et les couleurs pour quelque chose d'inhérent dans les corps, pour quelque chose qui fait partie de leur être, indépendamment de la perception que nous en avons».

54. Pichon, *Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, Bruxelles 1763, p. 5.

donner aucune raison de la différence existant entre le possible et le nécessaire, le rêve et la réalité⁵⁵.

Sur la question de la distinction entre rêve et veille, les solipsistes sont sur leur terrain, ou plutôt ceux qui se réclament de leur idéalisme absolu. Il suffit ici d'employer la méthode chère aux académiciens du sorite: où se situe exactement la différence entre la vivacité du rêve et de la veille, entre la netteté du songe et de l'éveil⁵⁶? N'avons-nous pas durant la veille, comme le rappellent Formey et Beausobre⁵⁷, des idées survenant sans lien aucun avec ce à quoi nous pensions? N'est-il pas possible de concevoir aussi, pendant le sommeil, des songes parfaitement liés qui font réellement douter, au réveil, de leur inexistence? Et pourquoi serait-ce la veille qui précéderait le songe, ce dernier n'en étant qu'une reproduction imparfaite et moins ordonnée? Qui nous dit que les sensations chaotiques éprouvées durant la veille ne constituent pas un état premier et les sensations ordonnées de la veille celui qui en dépend? L'auteur anonyme de l'article de l'*Encyclopédie* consacré au somnambulisme ne peut que reprendre ce questionnement à son compte et se gausser des explications réalistes un peu trop expéditives de ses contemporains:

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 gèle et frissonne sans avoir été exposé à l'action de l'eau glacée, et simplement pour se l'être vivement imaginé. Il paraît par là que les impressions idéales font quelquefois autant d'effet sur le corps que celles qui sont réelles, et qu'il n'y a aucun signe assuré pour les distinguer⁵⁸.

Or, l'autre problème qui se pose aux philosophes trop prompts à distinguer perceptions vives de la veille et perceptions confuses du rêve concerne le rapport entre sensations présentes et sensations passées, c'est-à-dire celles qui sont conservées dans la mémoire. À vouloir sauver la différence réelle entre la veille et le rêve par la clarté et la distinction, on mine automatiquement la crédibilité de la mémoire, qui se définit aussi par des souvenirs obscurs et confus. Doit-on en conclure qu'ils sont illusoire comme le laissent penser certains?

55. Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances* [1786-1787], *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*, Decker, Berlin 1792, p. 577.

56. Et ce d'autant plus que, comme l'écrit Pichon, «dans le sommeil, au milieu d'un rêve profond, les sensations peuvent paraître et être réellement aussi vives, aussi fortes et aussi durables que dans le temps du réveil» (*Cartel aux philosophes à quatre pattes, ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, cit., p. 4).

57. Formey, *Essai sur les songes* [1746], in *Mémoires de l'Académie Royale de Berlin*, Ambroise Audé, Berlin 1748, p. 317-333; Beausobre, *Réflexions philosophiques sur les songes* [1762], *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*, Haude et Spener, Berlin 1769, pp. 429-440.

58. *Somnambulisme et somnambule*, dans *Encyclopédie*, Briasson, Paris 1765, t. XV, p. 342.

Ces différentes objections, qu'elles paraissent faibles ou bien valides au plan strictement logique, minent la crédibilité des réfutations apportées tout au long du siècle à la doctrine égoïste et témoignent de la possibilité de toujours pousser le questionnement plus loin sans jamais se satisfaire de telle ou telle évidence. Or, le plus étonnant est de constater que ce sont les penseurs des Lumières eux-mêmes qui se sont attachés à fourbir des armes que par la suite ils jugeront inattaquables, et qu'en confondant deux problématiques – un scepticisme épistémologique (l'essence des choses est inconnaissable) et un scepticisme ontologique (l'existence des corps est improuvable) – ils ne se seront vraiment pas rendu service. Au final, pour la grande majorité d'entre eux, un accord semble pouvoir être dégagé: l'idéalisme absolu, même irréfutable, étant par trop absurde, il faut s'en séparer et proposer une autre doctrine, plus conforme au sens commun. C'est là que de nouveau les avis divergent: pour les uns, en grande partie hommes d'Église, un retour au dualisme du siècle précédent reste envisageable, et c'est ainsi que Boullier, Aubry ou Schwab réhabilitent l'innéisme cartésien, Wolff et Béguelin l'harmonie préétablie leibnizienne et l'abbé Boncerf l'occasionalisme malebranchiste; pour d'autres, seul un monisme matérialiste permet par défaut de trancher la question. C'est ce que décrit avec justesse Delisle de Sales dans sa *Philosophie de la nature*: «comme tout ce qu'on voit est matière, 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, et on l'adopte, non parce qu'il est juste, mais parce qu'il épargne des recherches»⁵⁹. Pour les plus prudents, et peut-être les plus exigeants, le matérialisme est accepté à titre d'hypothèse la plus simple⁶⁰ et la plus probable.

Le dernier mot des Lumières est bien celui de probabilité, déjà évoqué au milieu du siècle par d'Alembert, et repris en concert par Brissot de Warville, Condorcet et Jean-Pierre de La Métherie qui proposera même, dans ses *Principes de la philosophie naturelle* de 1787, un tableau des certitudes au sein duquel l'existence des corps extérieurs obtiendra le degré le plus élevé dans l'ordre des probabilités, sans pour autant accéder à la certitude pleine et entière. Mais que pouvait-on attendre de plus d'une métaphysique qui souhaitait ne pas franchir indûment les bornes que la nature avait prescrites à la raison humaine? Le crépuscule des Lumières s'achève sur un 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

59. Delisle de Sales, *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, t. II, p. 297.

60. Voir ce que dit à ce propos Rousseau pour réfuter Berkeley dans *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, in *Œuvres complètes*, NRF-Gallimard, «Pléiade», Paris 1964, t. II, p. 684.

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 XVIII^e 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.