

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES LETTRES

PHILOSOPHIE
ET SENS COMMUN
CHEZ THOMAS REID
(1710-1796)

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

DANIEL SCHULTHESS



Peter Lang

Berne
1983

**Philosophie et sens commun
chez Thomas Reid**

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Fernand Brunner, Gerhard Seel, professeurs à ladite Université, et George Elder Davie, professeur à l'Université d'Edimbourg, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Daniel Schulthess, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 7 juillet 1983.

Le doyen: *André Gendre.*

© Editions Peter Lang SA, Berne 1983. Successeur des Editions Herbert Lang & Cie SA, Berne.

Tous droits réservés. Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé, notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset, etc.

Impression: Lang Druck AG, Liebefeld-Berne

AVANT-PROPOS

Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma gratitude à l'égard de M. Fernand Brunner, professeur aux Universités de Neuchâtel et de Berne, qui a dirigé mon travail. Je dois à sa bienveillance et à son enseignement plus que je ne saurais dire. J'ai bénéficié aussi des conseils et encouragements de M. George Elder Davie, professeur à l'Université d'Edimbourg, et de M. Gerhard Seel, professeur à l'Université de Neuchâtel. Mes remerciements s'adressent encore à tous ceux qui, au cours des dernières années, ont pris connaissance de mes idées et de mes manuscrits successifs. Avec une rare patience, ils m'ont aidé à surmonter les difficultés d'ordre philosophique ou littéraire rencontrées en cours de rédaction.

Ma reconnaissance va également aux institutions publiques du Canton de Neuchâtel. Pendant le temps passé au Séminaire de philosophie, mon statut d'assistant m'a permis de me consacrer à l'étude. A la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel, j'ai toujours reçu un accueil parfaitement dévoué. Mon entreprise a pu être menée efficacement à son terme grâce aux équipements techniques de l'Université de Neuchâtel et grâce à l'appui de plusieurs membres du Groupe de recherches en méthodes quantitatives.

D. S.

INTRODUCTION

Le but principal du penseur écossais Thomas Reid fut de défendre le sens commun (*COMMON SENSE*) face aux théories philosophiques qui lui semblaient le rabaisser. Frappé par le conflit persistant entre certaines vues empiristes et les certitudes du sens commun, Reid devint un contradicteur perspicace et inventif de l'empirisme dominant la philosophie d'expression anglaise au 18^e siècle. A ce titre, son oeuvre mérite l'attention de l'historien de la philosophie.

Etudier cette défense du sens commun introduit également le philosophe d'aujourd'hui à une interrogation sur les relations entre philosophie et rationalité commune. Depuis ses origines grecques, la philosophie revendique pour elle-même l'expérience d'une pensée distincte du sens commun; une saisie de l'être ou une appréhension de la nécessité rationnelle absolue. Cette expérience, développée de manière exemplaire dans le *Poème* de Parménide, conduit à la dissociation du 'chemin de la vérité' se découvrant au penseur et de la 'voie de l'ignorance' généralement empruntée par les mortels. Les philosophes sont conduits ainsi à porter un jugement défavorable sur le rationalité commune et à intégrer la critique de l'opinion commune dans la technique de leur discipline. En effet, le mode de pensée ordinaire est précisément tel qu'il ne permet pas d'accéder à ce qui est le but même de la démarche philosophique, la science de l'immuable et de l'absolu.

Si l'histoire du rapport entre philosophie et sens commun n'a pas suscité quantité de travaux, cela s'explique précisément par le fait que le meilleur de la réflexion philosophique se rattache à l'expérience de la pure nécessité rationnelle, inaccessible au sens commun. C'est vers ce qui présente ainsi un relief particulier que l'historien de la philosophie tourne le plus volontiers sa recherche, délaissant fréquemment le problème

que nous abordons dans cette étude¹. Pourtant, la plupart des penseurs n'ont pas laissé d'attribuer à la pensée commune quelque expérience de la vérité ou de la rationalité, et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'expérience rationnelle n'est pas valable uniquement pour la personne à qui elle s'impose; elle peut en effet se transmettre, ce qui dénote, chez l'interlocuteur, une participation virtuelle à la rationalité. D'autre part, l'existence d'une forme de rationalité immanente à tout homme est manifestée par l'habileté pratique dont chacun fait preuve à un titre ou à un autre. La rationalité commune est du reste évoquée dans le droit, où l'on utilise des notions comme celle de 'discernement' ou de 'plénitude des facultés' pour désigner la disposition propre à assurer l'exercice des droits civils en général. L'entendement commun se révèle encore par la maîtrise du langage, capacité commune au philosophe et au non-philosophe, dont la possession a parfois été considérée comme un critère permettant de définir les êtres rationnels.

Dans le souci d'expliquer ces faits, de nombreux philosophes ont attribué au sens commun un contenu rationnel. Les 'notions communes' des Stoïciens, la 'lumière naturelle' des scolastiques ou le 'bon sens' des cartésiens sont les expressions d'une rationalité qui agit en tous les êtres raisonnables, bien qu'elle ne se déploie pleinement que chez certains d'entre eux. Le sens commun apparaît alors comme développant de manière confuse des notions et des principes dont la philosophie elle-même dépend.

Mais pourrait-on prendre, en philosophie, le parti exclusif du sens commun, sans se référer par ailleurs à

(1) Il est intéressant de noter, à cet égard, que l'ouvrage de R. Garrigou-Lagrange sur le sens commun a été rédigé, au début de ce siècle, à l'occasion du débat entre thomistes et bergsoniens sur la façon dont le dogme catholique devait être présenté aux fidèles. Ce débat impliquait une attention à l'interprétation philosophique de la rationalité commune et à la façon de 'traduire' les formules dogmatiques pour que celles-ci soient comprises de manière adéquate par l'intelligence commune. On notera que la position de l'auteur se trouve sous l'influence d'une doctrine reconnaissant une certaine validité aux opinions communes, l'aristotélisme (*Le sens commun: La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3^e éd., Paris, 1922).

une expérience philosophique particulière? Telle est, semble-t-il, la position de Thomas Reid, qui définit le sens commun comme un fondement rationnel sur lequel toute connaissance se développe, et que la philosophie a pour tâche de décrire. Ce faisant, il pousse à l'extrême le souci, présent aussi chez d'autres penseurs, d'inscrire une forme stable de rationalité dans l'entendement ordinaire. On a donc la possibilité d'éprouver, à travers l'oeuvre de Reid, la valeur et les limites d'une philosophie qui s'en tiendrait au seul sens commun.

Notre philosophe, qui vécut de 1710 à 1796, naquit près d'Aberdeen en Ecosse. Il fut d'abord pasteur à proximité de cette ville, puis maître d'études au King's College du lieu, et enfin professeur à Glasgow où il résida jusqu'à sa mort. Des travaux de ce penseur peu connu, l'histoire de la philosophie a retenu surtout la polémique contre le scepticisme de son compatriote David Hume. Reid a donné les premiers éléments de cette polémique dans les *Discours philosophiques*² prononcés en latin (1753-1762) et il l'a largement développée dans les *Recherches sur l'entendement humain*³ (1764). Au cours de la controverse, il eut fréquemment recours aux croyances du sens commun pour critiquer les conclusions de son adversaire, tout en proposant une analyse nouvelle de la faculté de perception sensible. À l'époque où paraissaient les *Recherches*, Reid succède à Adam Smith qui occupait la chaire de philosophie morale à l'Université de Glasgow. Durant la période de son enseignement universitaire, il ne publia qu'une *Analyse de la logique d'Aristote*⁴. Il quitta sa charge professorale en 1780 pour préparer deux ouvrages tirés de ses notes de cours, les *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*⁵ (1785), qui décrivent les facultés d'ordre théorique, et les *Essais sur les facultés actives de*

(2) *Philosophical Oration*s, inédits jusqu'en 1937.

(3) *Inquiry into the Human Understanding on the Principles of Common Sense*, Edimbourg, 1764. Une traduction française, peu remarquée des contemporains, a été publiée à Amsterdam en 1768 déjà.

(4) *A Brief Account of Aristotle's Logic*, paru dans l'ouvrage d'un ami de Reid, Henry Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, Edimbourg, 1774.

(5) *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edimbourg, 1785.

L'homme * (1788), dont l'objet est la philosophie morale. Par ailleurs, les bibliothèques universitaires d'Aberdeen, de Glasgow et d'Edimbourg conservent de nombreux manuscrits couvrant les domaines scientifiques les plus divers. Les textes qui concernent la philosophie ont été, dans une large mesure, intégrés par Reid lui-même dans ses ouvrages. Quelques textes inédits ont cependant été publiés ⁷.

La tentative de Reid eut un profond retentissement, et c'est à bon droit que l'on parle de l'Ecole écossaise en philosophie. Parmi ceux qui en ont maintenu la tradition, il faut nommer D. Stewart (1753-1828), T. Brown (1778-1820) et W. Hamilton (1788-1856). Cette philosophie eut un caractère national d'abord, et s'imposa au point de devenir une véritable orthodoxie écossaise, ce dont témoigne par exemple un pamphlet de J.F. Ferrier datant du milieu du 19^e siècle ⁸. Par l'intermédiaire des Ecossais émigrés dont le plus influent fut J. McCosh (1811-1894), elle s'est implantée aussi aux Etats-Unis où elle a contribué à la formation du pragmatisme chez C.S. Peirce (1839-1914).

Ce n'est qu'après un siècle environ que l'influence de Reid s'est estompée: "Au début des années 1870 [...], la pensée britannique fut au point culminant de la révolte contre la philosophie du sens commun de Reid et de Hamilton et contre le sensationnalisme de Mill et de Spencer", note J.H. Muirhead ⁹. L'idéalisme, surtout sous la forme du néo-hégélianisme, s'est alors développé en Grande-Bretagne jusqu'au début du 20^e siècle. Après l'épanouissement de ce mouvement, G.E. Moore (1873-1958)

(6) *Essays on the Active Powers of Man*, Edimbourg, 1788.

(7) Voir notre bibliographie, partie I.

(8) J.F. Ferrier écrit: "Il est bon de savoir qu'un candidat à la chaire de philosophie d'Edimbourg ne doit pas, actuellement, croire en Dieu ou être un membre de l'Eglise établie; mais il doit déclarer sa foi envers le Dr. Reid et être un disciple engagé du système philosophique de Hamilton" (*Scottish Philosophy: The Old and the New*, 2^e éd., Edimbourg, 1856, p.7). Cf. aussi G.E. Davie, *The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the Nineteenth Century*, 2^e éd., Edimbourg, 1964.

(9) "Past and Present in Contemporary Philosophy", dans J.H. Muirhead (éd.), *Contemporary British Philosophy*, 3^e éd., New York, 1965, p.309.

s'est quelquefois référé à Reid dans ses tentatives de restituer une *common sense view of the world*. Les travaux de Moore ont concouru à donner une remarquable unité de discussion à la philosophie anglaise de ce siècle, car l'accent, à l'intérieur de cette *common sense view*, a été porté sur l'analyse des propositions qui la composent. Moore, tout en plaçant pour le sens commun, laisse ouverte la possibilité d'en interpréter ou d'en analyser les énoncés selon différentes techniques échappant aux non-philosophes, il a ainsi montré que la référence au sens commun ne met pas forcément un terme à la recherche philosophique, comme on l'affirme parfois.

L'École dont Reid est le fondateur a également exercé une influence durable au-dehors du monde anglo-saxon; sur le Continent, un des premiers adeptes des Écossais fut le Genevois Pierre Prévost, bientôt suivi en France par l'École spiritualiste de P. Royer-Collard, V. Cousin, et T. Jouffroy¹⁰. Ce dernier a fait paraître l'œuvre entière de Reid en traduction, de 1828 à 1836. V. Cousin écrivit que "dans la tâche de ramener la philosophie sur la terre, le vrai Socrate n'a donc pas été Locke; ç'a été ce modeste et laborieux pasteur d'une pauvre paroisse d'Écosse"¹¹. La pensée de Reid a influencé également des auteurs italiens, notamment A. Rosmini et P. Galluppi¹², et certains philosophes belges¹³.

En Allemagne, l'École écossaise a été brièvement entendue dans la période pré-kantienne¹⁴, notamment par la traduction de l'*Inquiry* en 1782. Pour sa part, Kant exprima une opinion dépréciative sur les philosophes

(10) E. Boutroux, "De l'influence de la philosophie écossaise sur le philosophie française", dans *Études d'histoire de la philosophie*, 2^e éd., Paris, 1901, p.413-443.

(11) *Histoire de la philosophie*, 4^e éd., Paris, 1864, p.543.

(12) Cf. M. Sciacca, *Le Filosofie di Tommaso Reid*, 3^e éd., Milan, 1963.

(13) Cf. J. Henry, "Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835-1865)", *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* 4 (1924), p.41-150.

(14) Cf. G. Hart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1881.

écossais du sens commun¹⁵, et les philosophes de la lignée kantienne et post-kantienne s'efforcèrent souvent d'écarter de leur discipline la part de pensée commune qu'elle contenait encore. Plus près de nous, F. Brentano rompit avec la tradition spéculative allemande pour s'inspirer d'Aristote. Il prêta à nouveau attention aux Écossais, consacrant à notre auteur un recueil de notes d'un grand intérêt¹⁶. Ces notes ont été récemment publiées par le philosophe américain R. Chisholm, qui est un des rares auteurs actuels à enrichir sa réflexion par la lecture de Reid.

La philosophie de Reid n'est donc négligeable ni par son influence, qui s'est exercée pendant plus d'un siècle et réapparaît à l'occasion aujourd'hui, ni, comme on le verra dans la suite de notre travail, par les thèmes qu'elle a développés et dont la discussion se poursuit jusqu'à nous. Les débats sur l'empirisme ont été largement repris et renouvelés au cours du siècle présent; les points de convergence entre la philosophie de Reid et certaines positions modernes ne manquent donc pas. Cela explique peut-être l'actuel regain d'intérêt pour Reid. En effet, depuis quelques années, sa philosophie a été l'objet de nombreux travaux, parmi lesquels il convient de signaler ceux de G.E. Davie, de S.A. Grave, de E. Griffin-Collart et de N. Daniels¹⁷. Notre dette à l'égard de ces auteurs est considérable. Par rapport à leurs publications, le caractère propre de notre étude réside dans une attention plus soutenue au thème du *COMMON SENSE* ainsi qu'en un élargissement des perspectives historiques proposées.

(15) *Prolegomena*, Introduction, Akad. IV, p.257-260; trad. p.11-13.

(16) "Was an Reid zu loben", *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), p.1-18. Ce texte ne contient pas certaines critiques que Brentano a par ailleurs adressées à la théorie des "principes du sens commun" formulée par Reid; Brentano tient l'évidence de ces principes pour insuffisante. Cf. *Religion und Philosophie*, Berne, 1954, p.26. Brentano a discuté aussi certains aspects de la philosophie morale de Reid. Cf. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Berne, 1952.

(17) Voir notre bibliographie, partie IV.

Précisons en quelques mots notre méthode d'exposé et de discussion. Une philosophie proche du sens commun ne repose pas sur un point de départ, tel que le *cogito* cartésien, car parmi les opinions communes, aucune ne s'impose à ce titre. Elle tend plutôt à se fragmenter en questions particulières, d'ailleurs souvent déterminées par les attaques critiques ou sceptiques auxquelles le sens commun a été soumis. Cette particularité explique le caractère un peu composite de l'œuvre de Reid. Nous nous sommes donc livré à une reconstitution de sa doctrine en réunissant les éléments fournis par les différents textes¹⁸, et nous avons discuté les positions de Reid dans le style libre et ouvert que lui-même avait adopté.

D'autre part, nous n'hésitons pas à confronter les thèses de Reid avec d'autres positions. D'emblée, la comparaison avec Hume s'imposait, puisque c'est surtout ses points de vue que Reid contestait; parfois, la polémique s'étend à Berkeley, à Locke, et, sur un point ou sur un autre, aux rationalistes. L'examen des conceptions défendues par ces auteurs était nécessaire, puisque Reid les avait critiquées. Parfois, nous avons poussé un peu plus loin, soit vers le passé, soit vers l'époque moderne, les comparaisons avec d'autres philosophes. Si ces comparaisons sont nécessairement limitées dans leur nombre et dans leur orientation, nous les avons choisies de manière à mettre en relief les positions de Reid, tout en cherchant à éviter l'arbitraire.

La présente étude est divisée en huit chapitres et une conclusion. Dans le premier chapitre, nous dégagons la manière dont Reid conçoit la philosophie. Le deuxième nous permet de préciser le rôle du sens commun dans l'édifice de la connaissance. Dans le troisième chapitre, nous examinons les arguments dont le philosophe écossais se sert pour justifier les principes du sens commun. Abordant alors la description des facultés de l'esprit humain, nous présentons, dans les quatrième et

(18) Nous ne nous attachons pas à la question de l'évolution de la doctrine, acceptant ainsi l'avis de Reid lui-même qui, dans la dédicace des *Int.P.* (Juin 1785), écrit que "ceux [de ses étudiants] qui [l']ont écouté avec attention [...] reconnaîtront la doctrine qu'ils ont entendue près de trente ans auparavant" (216a).

cinquième chapitres, la théorie de la perception sensible, à laquelle Reid a consacré une bonne partie de ses recherches. Dans le sixième chapitre, nous passons en revue les autres facultés intellectuelles, alors que le septième est consacré à la philosophie pratique. Le dernier chapitre nous conduit à rattacher le *COMMON SENSE* à la notion de 'lumière naturelle' telle qu'elle apparaît dans la tradition philosophique chrétienne. Enfin, la conclusion nous donne l'occasion d'adresser quelques critiques à la conception que Reid se fait de l'appel au sens commun, et d'esquisser une version de l'articulation entre philosophie et pensée commune différente de la sienne.

Pour éviter toute équivoque, il importe encore de préciser que dans ce travail, le terme 'sens commun' ou *COMMON SENSE* ne sera jamais pris dans l'acception aristotélicienne de κοινὴ αἰσθησις, qui fait partie du langage savant jusqu'au 18^e siècle, et qui désigne, dans la psychologie d'Aristote, la faculté sensitive apte à percevoir les données communes aux sens particuliers (mouvement, repos, figure, grandeur, nombre, unité), à donner l'élément de conscience et à distinguer entre eux les sensibles propres¹⁹. Indépendante de ce terme aristotélicien, la filiation de 'sens commun' ou *COMMON SENSE*, au sens de 'rationalité commune', remonte au terme latin *COMMUNIS SENSUS*, dont les principales acceptions classiques sont les suivantes²⁰:

- le sentiment commun à un groupe humain, petit ou grand, dans des circonstances données²¹. Le sentiment ou la pensée que reprend *COMMUNIS SENSUS* est déterminé par le contexte. L'idée d'un corpus précis de jugements est donc exclue.
- l'instinct permettant d'apprécier les choses, surtout dans le domaine esthétique ou moral, de manière immédiate et non théorétique.

(19) *De Anima* III.1-2, 425a-427a, trad. p.68-74. Reid semble avoir été tenté par un rapprochement du *COMMON SENSE* et de la notion aristotélicienne de sens commun ('Cura Prima', p.189-190), mais il n'a pas retenu cette idée dans les textes qu'il a lui-même publiés.

(20) Voir H. Pust, "Common Sense bis zum Ende des 18. Jahrhunderts", dans [Sprachwissenschaftliches Colloquium Bonn (éd.)], *Europäische Schlüsselwörter*, Vol.2, Munich, 1964, p.93-95.

(21) Voir H.J. Thompson, "Communis Sensus". *Classical Review* 34 (1920), p.20.

- l'entendement commun, qui est le trait distinctif de tous les hommes,
- l'attitude de respect envers autrui, de civilité et d'ouverture aux préoccupations de la communauté humaine.

Le terme anglais *common sense* dérive surtout de la troisième signification de *communis sensus*. Deux points communs avec certaines occurrences latines tardives de ce dernier terme méritent d'être relevés:

- certaines opinions appartiennent intrinsèquement à cet entendement commun, au titre de *communes opiniones* ou de *consensus omnium*,
- l'entendement commun est considéré comme suffisamment cohérent et valide pour servir d'instance d'appel dans l'argumentation.

Au 18^e siècle, le *common sense* représente authentiquement une vertu aux yeux des Anglo-Saxons. C'est avec fierté que les hommes de ce temps s'en estiment pourvus²². Dans d'autres contextes culturels, en revanche, le sens commun n'est pas considéré sous un jour aussi favorable. Compris alors de manière négative, il indique le manque d'esprit supérieur²³. Cette différence entre les traditions britannique et continentale mérite d'être relevée. Cependant, nous ne retiendrons pas les jugements de valeur que nous venons d'évoquer. Par 'sens commun' ou *common sense*, nous entendons donc la rationalité ordinaire et les jugements les plus courants qu'elle est supposée porter²⁴.

Dans notre étude, nous traduisons nous-même les textes de Reid, en raison du manque de précision de la traduction de T. Jouffroy. Pour les ouvrages d'autres auteurs utilisés en traduction, le traducteur et l'édition sont indiqués dans la bibliographie, où l'on trouvera également l'explication de toutes les abréviations utilisées.

(22) Cf. H. Pust, *art. cit.*, p.113s.

(23) Voir par exemple Voltaire, *Dictionnaire philosophique* s.v. 'Sens commun', ou Kent, *Kritik der Urteilskraft*, paragraphe 40, trad. p.127.

(24) Nous ne distinguerons pas, en général, le niveau de la faculté (la puissance de juger qu'ont communément les hommes) et celui des actes (les jugements prononcés par cette faculté).

CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE CHEZ THOMAS REID

L'objet du présent chapitre est de dégager les principaux aspects de la méthode de Reid. Malgré l'appel au sens commun dont on pourrait penser qu'il dévalorise l'idée même d'une élaboration théorique, le penseur écossais n'a pas renoncé à constituer une philosophie. Il en a longuement présenté la méthode dans la dédicace et l'introduction de l'*Inquiry* ainsi que dans le premier essai des *Intellectual Powers*.

1. Objet et valeur de la philosophie.

Comme la plupart des philosophes d'expression anglaise au 18^e siècle, Reid considère que la philosophie est essentiellement une étude de l'esprit humain. Pour désigner cette science de l'esprit, il utilise parfois le terme de "pneumatologie" ¹. Cette discipline tire sa valeur de l'objet auquel elle s'applique: "L'esprit de l'homme est, de tous les ouvrages de Dieu, le plus noble que la raison nous découvre et il mérite donc notre étude à cause de cette dignité ²." Par l'esprit, l'homme participe au monde spirituel qui est d'un rang plus élevé que le système des corps. Il y a donc lieu de croire que "le Divin Architecte a employé encore plus de sagesse et d'habileté en constituant la structure [de l'entendement humain]" ³.

De manière classique, Reid conçoit l'esprit comme un ensemble des différentes facultés. Celles-ci sont à l'esprit ce que les organes sont au corps. Mais la

(1) Reid a laissé un manuscrit intitulé "Lectures on Pneumatology" (S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960, p.23); cf. aussi 217a, 664a, *Fine Arts*, p.21. A l'origine, ce terme désigne, en théologie, la doctrine du Saint-Esprit.

(2) 217a.

(3) 97a.

dignité de l'esprit étant supérieure à celle du corps, la connaissance des facultés de l'esprit humain occupe elle aussi un rang plus élevé parmi les sciences *. Cette appréciation a un caractère religieux, exprimé dans la *Lettre à Lord Kames* du 27 février 1778: "Je déteste tous les systèmes qui déprécient la nature humaine. Si c'est une illusion qu'il y ait quelque chose, dans la constitution de l'homme, qui soit vénérable et digne de son Créateur, qu'on me laisse vivre et mourir dans cette illusion; je refuse de voir ma race sous un jour humiliant et repoussant *."

2. Utilité de la science de l'esprit humain.

La science de l'esprit humain se distingue également par son utilité, car elle a une très grande influence "sur tous les autres domaines de la science" *. Dans les sciences et les arts, tout ce qui a un rapport avec l'esprit dépend des facultés. Celles-ci sont comme "des outils que nous devons utiliser". Reid affirme que "mieux nous connaissons leur nature et leur usage, leurs défauts et leurs désordres, plus nous les appliquerons avec habileté et plus nous aurons de succès dans nos démarches". Toutes les manières de convaincre consistent à agir sur l'esprit. Dans les arts les plus nobles, c'est-à-dire la peinture, la poésie, le théâtre, la rhétorique, le discours édifiant et la politique, l'esprit n'est pas seulement le moyen dont on se sert, mais aussi l'objet auquel le démarche s'applique. Le succès au sein de ces disciplines dépend d'une connaissance valide des principes de la constitution humaine, seule "fondation solide" qui leur permette de "s'élever à la dignité de la science" *.

(4) 97a.

(5) "Unpublished Letters", p.31.

(6) 97e.

(7) Les Ecossais se sont beaucoup intéressés à la rhétorique au 18^e siècle. Les cours d'A. Smith sur la rhétorique et la littérature, développés dans les *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres* de H. Blair (Londres, 1783), en témoignent, tout comme les "Lectures on the Fine Arts" de Reid (p.52-53) et le traité de rhétorique de son ami G. Campbell (*Philosophy of Rhetoric*, Londres, 1776). Cf. aussi G. Ardley, *The Common Sense Philosophy of James Oswald*, Aberdeen, 1980, p.20-23.

(8) 97a-b.

Ces déclarations programmatiques sur la portée d'une science de l'esprit humain rappellent celles de Locke et de Hume. Reid se réfère du reste explicitement à ces deux auteurs⁹. Locke, dans l'introduction de l'*Essai sur l'entendement humain*, s'avance toutefois beaucoup moins que ne le feront Hume et Reid, puisqu'il souligne surtout les limitations de notre pouvoir de connaître. Reid est proche de l'entrée en matière de Hume qui, dans l'introduction du *Traité de la nature humaine*, affirme que "même les mathématiques, la philosophie naturelle et la religion naturelle sont en quelque mesure dépendantes d'une science de l'homme; elles sont en effet soumises à la connaissance des hommes qui en sont les juges et leur appliquent leurs pouvoirs et leurs facultés"¹⁰. Hume ajoute que "la science de l'homme est le seul fondement solide des autres sciences"¹¹. Si Reid se scandalise parfois de cette déclaration, c'est qu'il considère Hume comme un sceptique qui aurait abandonné, dans sa démarche, les buts scientifiques qu'il s'était fixés; mais il accepte pleinement l'intention de l'introduction du *Traité*.

3. La méthode inductive.

Reid considère que la méthode inductive est la seule qui permette de rendre compte des phénomènes naturels de manière universelle. L'enquête philosophique sur l'esprit humain ne se distingue pas, à cet égard, des recherches portant sur d'autres aspects de la nature. C'est Newton qui a donné un grand prestige à cette idée, avancée à la fin de l'*Optique*¹² et devenue un lieu commun chez les philosophes. On sait que G. Turnbull, le professeur de Reid à Aberdeen, l'avait adoptée¹³. Reid soutient donc que la véritable méthode de toute enquête (*the true method of philosophising*)¹⁴, comprend les

(9) 217b-218b.

(10) p. XV.

(11) p. XVI.

(12) Voir *Writings*, p. 179.

(13) Cf. D.F. Norton, "George Turnbull and the Furniture of the Mind". *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), p. 701-716.

(14) 271b.

moments suivants ¹⁵ :

- a. L'établissement des faits par l'observation et l'expérience.
- b. L'induction justifiée (*just induction*) qui consiste en une résolution des faits particuliers en faits généraux. Ces faits obtenus par généralisation sont tenus alors pour des lois de la nature.
- c. La dérivation de nouvelles conclusions à partir des lois ainsi établies.
- d. L'utilisation des lois pour la production d'effets appropriés, dans la mesure où les lois ainsi établies permettent à l'homme de se diriger dans l'exercice de son pouvoir sur la nature.

Il n'y a pas d'autre manière de découvrir "les vérités générales qui sont contingentes par leur nature et qui dépendent de la volonté et de l'agencement du Créateur. Il gouverne le monde qu'Il a créé par des lois générales; les effets de ces lois sur les phénomènes particuliers sont soumis à notre examen; en observant une suite d'effets uniformes avec l'attention requise, nous pouvons au moins déchiffrer la loi de la nature par laquelle ils sont réglés ¹⁶." Empruntant les termes de Bacon et de Berkeley, Reid affirme volontiers que la science est une simple interprétation du langage de la nature ¹⁷.

Certes, l'induction ne conduit pas à une évidence démonstrative, car les lois de la nature appartiennent à la connaissance inductive ou probable ¹⁸. Toutefois, Reid souligne que "lorsque l'induction est suffisamment

(15) Voir 97b, 163b, 271b-272a, 402a, 712a-b.

(16) 712a. L'essai sur la faculté d'abstraction (*Int. P.* V) montre qu'en fait de connaissance de la nature, Reid est également attiré par l'histoire naturelle, qui consiste en un classement des êtres selon leurs genres et leurs espèces. Cette démarche suppose qu'on donne des noms aux êtres et qu'on les définit par des attributs permettant de les distinguer les uns des autres. On obtient ainsi un système de la nature, c'est-à-dire "une distribution régulière de substances naturelles, par divisions et subdivisions" (402b; cf. aussi 505a-b). Sur l'inscription historique de cette conception de la science, voir M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p.137-176.

(17) 97b, 121b.

(18) 272a.

large (*copious*) et conduite selon les règles de l'art, elle n'entraîne pas moins le conviction que le démonstration elle-même" ¹⁹. Il n'hésite donc pas à déclarer cette méthode aussi sûre et précise que celle du mathématicien. Il est très important de noter que le modèle présent à l'esprit de Reid, dans son entreprise philosophique, n'est pas celui d'une science démonstrative, mais celui d'une connaissance inductive construite à partir de vérités de faits, de vérités contingentes. Reid souhaite ramener les faits de la nature à des régularités. Chez lui, l'existence possible de connaissances apodictiques, par exemple de type mathématique, ne donne pas lieu à une élucidation spécifique.

Dans ses commentaires sur la méthode inductive, Reid fait une place particulière à F. Bacon et à I. Newton. Par ses découvertes, ce dernier a donné "les premiers et les plus nobles exemples de cette induction sobre (*chaste*) que Lord Bacon n'a pu délimiter qu'en théorie" ²⁰. L'oeuvre de Bacon était en effet "quelque peu obscure", et c'est Newton qui a porté sa méthode à la perfection ²¹.

4. L'ancre psychologique de la méthode inductive.

Loin d'être propre à la démarche scientifique uniquement, la méthode inductive s'accorde avec une structure fondamentale de l'esprit humain: "Par notre constitution, nous avons une forte propension (*strong propensity*) à passer des faits particuliers et des observations aux lois générales, et à appliquer de telles lois générales pour rendre compte d'autres effets ou pour nous guider dans la production des effets. Ce procédé de l'entendement est familier à toute créature humaine et c'est par lui seul que de réelles découvertes peuvent

(19) 712a.

(20) 272a; cf. *ibid.* 712b.

(21) 200a. Reid a été un des premiers philosophes à accepter pleinement la méthode newtonienne conçue indépendamment des découvertes particulières du grand physicien et, à ce titre, il a joué un certain rôle dans sa propagation. Voir L.L. Laudan, "Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought", dans R.E. Butts et J.W. Davis (éds.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford, 1970, p.103-131.

être faites en philosophie ²²." Reid inscrit donc cette "forte propension" dans la nature humaine en lui donnant le rang d'un véritable principe. Ce "principe inductif" suscite l'habitude d'anticiper sur le cours de la nature. Il appelle, du côté des phénomènes, un principe d'uniformité ²³. Ce principe a été formulé par Newton dans la deuxième *regula philosophandi*: les effets naturels d'un même genre dérivent des mêmes causes ²⁴, à un degré d'abstraction supérieur, le principe d'uniformité repose encore sur le principe de causalité que Reid range parmi les principes métaphysiques et formule ainsi: "Tout ce qui commence à exister doit avoir une cause qui l'a produit ²⁵." Ce principe affirme l'existence nécessaire d'une cause pour tout phénomène; pour leur part, le principe inductif et le principe d'uniformité conduisent à la spécification ou à la détermination de la cause qui, étant toujours telle ou telle cause particulière, appartient à l'ordre du contingent. En d'autres termes, le fait d'avoir une cause est nécessaire pour tout phénomène, mais le fait d'avoir telle ou telle cause est contingent et ne peut être déterminé que par la méthode inductive. Celle-ci comprend donc deux aspects complémentaires qui se manifestent aussi bien dans la connaissance commune que dans les sciences: "Un vif désir (*eager desire*) de trouver des connexions entre les choses, et une propension naturelle, primitive et inanalysable (*unaccountable*) à croire que les connexions observées dans le passé continueront dans l'avenir" ²⁶.

Chez Reid, la méthode de la philosophie est ainsi déjà adaptée au sens commun, alors que chez les rationalistes, si l'induction peut également apparaître comme propre au sens commun, elle doit être dépassée en philosophie. Pour le philosophe écossais, la méthode de l'entendement commun est la même que celle qui a conduit Newton à ses plus grandes découvertes: "Ses *regulae philosophandi* sont des maximes de sens commun, exercées chaque jour dans la vie ordinaire; quiconque prétend philosopher avec d'autres règles, qu'il s'agisse du monde matériel ou de l'esprit, manque son but ²⁷."

(22) 97b.

(23) Voir 451a-452a et *infra*, chap.2, paragraphe 3, point g.

(24) 451b.

(25) Voir 455a-457b, 521b-522a et *infra*, chap.2, paragraphe 4, point f.

(26) 113a; cf. aussi 197b-201a et *infra*, chap.5, paragraphe 13.

(27) 97b; cf. aussi 236b, 251a, 271a, 451b.

En reconnaissant que le principe inductif, cette "racine de la nature humaine" ²⁸, ne dérive ni du raisonnement ni de l'expérience, et qu'il est un principe "animel" ou "instinctif" ²⁹, Reid ramène la détermination de la causalité à un principe subjectif. En se reliant aux conclusions de Hume, il admet que le pouvoir ou le vertu (*virtue*) de produire l'effet qu'on attribue ordinairement à la cause n'est qu'une notion "vague et indistincte" ³⁰. Il reconnaît même que les vraies connaissances relatives aux lois de la nature ne se distinguent des fausses que parce qu'elles s'appuient sur une base inductive plus large ³¹. Dans le domaine de la causalité naturelle, Reid analyse la relation de cause à effet comme relation de signe à chose signifiée ³². Il faut tenir compte ici de l'influence de Newton; ce dernier a retiré toute efficacité propre aux forces dont il a déterminé mathématiquement les grandeurs ³³. Ainsi, dans l'ordre des phénomènes naturels, "nous nous trompons nous-mêmes lorsque nous croyons pouvoir déterminer la cause réelle et efficiente de ceux-ci" ³⁴. Ailleurs, Reid s'exprime de manière encore plus frappante: "Avec le progrès de la philosophie, la vie et l'activité se retirent des objets naturels, les laissant morts et inactifs" ³⁵.

La réduction de la causalité à la conjonction constante satisfait Reid tant qu'on la limite aux phénomènes physiques. Il la rejette pourtant dans son application possible aux êtres de nature spirituelle. Ces derniers sont les causes efficientes de leurs effets, et ils s'expriment par des effets qui leur sont adéquats. Nous reprendrons cette question en présentant la philosophie morale de Reid ³⁶.

(28) 113a.

(29) 333a.

(30) 113b; cf. aussi 603a-608b.

(31) 113a, 484a-b.

(32) Cf. *infra*, chap. 5, paragraphe 12.

(33) Cf. Définition VIII des *Principia*, *Writings*, p. 16-17. Chez Reid, 525a-b.

(34) 527a.

(35) 605b.

(36) Voir *infra*, chap. 7, paragraphes 1-2.

5. Induction et rejet des hypothèses.

La méthode inductive exige le rejet des apports théoriques autonomes ou préalables de la part de celui qui mène une recherche: "[Le] principe fondamental de nos enquêtes sur la structure de l'esprit humain et sur ses opérations [exige] que l'on n'accorde aucune attention (*regard*) aux conjectures ou aux hypothèses des philosophes, si anciennes ou si généralement acceptées soient-elles ³⁷," Reid croit être fidèle à Newton en refusant les théories, les hypothèses et les conjectures dont on voudrait se servir pour expliquer le cours de la nature. Il tient la maxime *hypotheses non fingo*, exposée dans le *Scholium generale* des *Principia mathematica*, pour l'aspect essentiel de la méthode newtonienne, et il admet que Newton s'en tient strictement à la méthode de l'induction ³⁸.

Ainsi, Reid souligne que la pénétration de notre raison est insuffisante pour nous permettre de rendre compte des lois régissant l'univers ou la nature humaine. Il faut donc éviter d'inventer des théories et prendre soin de recourir à la seule observation: "Une juste interprétation de la nature est la seule philosophie saine et orthodoxe" et tout ce qui dépasse "une juste induction à partir des faits" n'est que "vanité et folie" ³⁹. Dans les *Facultés intellectuelles*, Reid consacre tout un chapitre à la critique des hypothèses ⁴⁰. Celles-ci, dit-il, ne méritent que le mépris, tandis que "ce qui peut être régulièrement (*fairly*) déduit de faits attentivement observés ou suffisamment attestés est authentique et pur; il s'agit de la voix de Dieu, et non d'une fiction de l'imagination humaine" ⁴¹. La plus grande prudence est donc nécessaire dans le choix des causes des phénomènes, et c'est à juste titre que Newton, dans la première *regula philosophandi*, demande

(37) 236a.

(38) Cette conception de l'entreprise du grand physicien est orthodoxe, mais inexacte: Newton, malgré son hostilité souvent proclamée envers les hypothèses, ne refuse ni les axiomes, ni les principes, ni même les conjectures, mais uniquement les suppositions sans relation directe avec l'expérience. Cf. A. Koyré, "Hypothèses et expérience chez Newton", *Bulletin de la Société française de philosophie* 50 (1956), p.59-79.

(39) 97b-98a; cf. aussi 121b-122a.

(40) *Int.P.* I,3.

(41) 236a.

qu'on n'introduise pas sans justification les causes auxquelles on a recours dans l'explication des lois de la nature ⁴².

Le rejet des hypothèses est motivé de plusieurs façons ⁴³:

- a. Les hypothèses nous trompent et, historiquement, elles n'ont pas du tout contribué au progrès de la connaissance; elles nuisent à l'impertialité du savant qui se fie à ses théories plutôt qu'à une laborieuse recherche expérimentale.
- b. La nature est plus complexe que les théories conçues par l'homme, car elle appartient à un ordre différent. Les seules hypothèses valides dont nous soyons capables concernent les ouvrages des hommes, mais elles ne perceront jamais les mystères des œuvres de Dieu. L'invention d'hypothèses pour l'explication de la nature manifeste une volonté sacrilège de s'élever à une compréhension dont l'homme est incapable.

De caractère très général, le premier argument concerne la psychologie et l'histoire de la recherche scientifique. Ce rejet des hypothèses pourrait s'inscrire dans une perspective positiviste soulignant la progression des sciences vers une méthode de moins en moins spéculative ⁴⁴.

Le second argument, propre à justifier l'empirisme et la méthode inductive, présente une dimension à la fois métaphysique et religieuse: "Les conjectures et les théories sont des créations humaines, et on les trouvera toujours très différentes des créatures de Dieu. Si nous voulons connaître les ouvrages de Dieu, nous devons les interroger avec attention et humilité, sans ajouter, à ce qu'ils déclarent, quoi que ce soit qui vienne de nous. La seule philosophie saine et orthodoxe est une juste interprétation de la nature: tout ce que nous ajoutons de notre propre part est apocryphe et dénué d'autorité. Dans la mesure où elles dépassent une induction justifiée à partir des faits, toutes nos

(42) 236a.

(43) Voir 103a, 235a-236b, 249b-251a, 460b, 472a-475b, *Natural Theology*, p.61, p.106-107, et également L. Laudan, *art. cit.*, p.109a.

(44) Voir en particulier 234ss. et 605b.

théories curieuses sur la formation de la terre, sur la génération des animaux et sur l'origine du mal naturel et moral sont vanité et folie, tout autant que les *vortices* de Descartes ou l'Archée de Paracelse ⁴⁵."

En fait, F. Bacon ne s'était pas exprimé bien différemment. Pour l'auteur du *Novum Organum*, la raison, gonflée d'orgueil, tend "à imprimer la marque de notre propre image sur les créatures et les oeuvres de Dieu, au lieu de les examiner soigneusement et de reconnaître en elles la marque du Créateur lui-même" ⁴⁶. Dans cette réflexion, on reconnaît la critique traditionnelle de la *libido sciendi*, que Bacon formule de manière à exclure un type démiurgique de connaissance qui procède *a priori* et à faire place à un nouveau type de connaissance plus modeste. Le thème de la chute contraint Bacon à un détour, puisque ce philosophe de la science croit fondamentalement au progrès de la connaissance, alors que le récit de la Genèse présente le désir de connaître comme un mal ou même comme la cause de la chute ⁴⁷. Ce détour consiste à dévaloriser tout savoir qui procède par hypothèses et à défendre une connaissance moins ambitieuse, mais plus efficace, basée sur l'induction (que Bacon conçoit d'ailleurs d'une manière qui est plus proche d'Aristote que de Reid, puisqu'il admet que dans l'induction notre connaissance est ramenée à des formes simples) ⁴⁸.

Reid, profondément marqué par la tradition nominaliste, souligne qu'une part insurmontable d'ignorance affecte toujours notre accès à la réalité des choses. Notre connaissance ne peut pas aller au-delà de ce qui

(45) 97b-98a. Reid n'innove pas en rejetant de telles hypothèses; la critique des tourbillons est un lieu commun depuis le déclin de la physique cartésienne, et, avant Reid, Leibniz, pour qui les formes substantielles ne devaient pas intervenir dans l'explication physique, avait déjà critiqué l'Archée de Paracelse, *principia de vis analogie à une forme substantielle*.

(46) *Natural and Experimental History Works*, t. IX, p. 371 (voir M.E. Prior, "Bacon's Man of Science", *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), p. 348-370).

(47) Sur l'importance du thème de la chute chez Bacon, cf. M.E. Prior, *art. cit.*

(48) Cf. A. Quinton, *Francis Bacon*, Oxford, 1980, p. 62a.

est donné à notre observation. L'essence réelle des choses nous reste cachée. A la suite de Hobbes et de Locke, Reid admet donc que les définitions de mots sont les seules possibles, ce qui manifeste bien notre ignorance ultime⁴⁹: définir réellement consisterait à "donner une conception adéquate de l'essence d'une chose qui existe, qui est impossible et ne peut être tenté que par des hommes ignorants des bornes de l'entendement humain"⁵⁰.

Le rejet des hypothèses correspond clairement à une limitation de notre pouvoir de connaître⁵¹; dans l'ordre des causes naturelles, toute réponse à la question "pourquoi? (*why?*)" nous est inaccessible⁵²; ce rejet a une dimension morale, car il humilie l'orgueil spéculatif humain⁵³. Reid critique radicalement la part d'invention ou de génie que les hommes sont tentés de faire valoir dans leurs recherches, car ils deviennent ainsi les imitateurs impies du Créateur: "Il n'y a pas de place ici pour ce talent si admiré qu'est l'invention. Dans tout l'espace de la Nature, l'humble méthode de l'information exige que nous recevions toute notre connaissance de la Nature"⁵⁴.

(49) Pour R. Garrigou-Lagrange, qui s'inscrit dans la tradition thomiste, le sens commun reste bien au niveau des définitions nominales; la philosophie permet cependant la détermination des définitions réelles des différents types d'êtres. Cf. *Le sens commun*, p. 91s.

(50) 691a; cf aussi 389a-392b. Chez Locke, *Essay* III.vi.2 et 9.

(51) 163b, 235a, 271b.

(52) 163b.

(53) 151b, 251a, 472b.

(54) 472b; cf. aussi 99b. En raison de cette critique générale de l'invention, on pourrait à juste titre reprocher à Reid (tout comme à F. Bacon) d'avoir négligé la dimension créatrice de l'imagination scientifique, particulièrement mise en lumière à l'époque contemporaine par les travaux de K. Popper.

6. La voie de la réflexion.

Comme on l'a vu, la méthode inductive doit s'appliquer à tous les aspects de la réalité créée, y compris à l'esprit humain. T. Jouffroy, dans la préface de sa traduction des œuvres de Reid, a relevé le caractère original de cette "assimilation complète des recherches philosophiques et des recherches physiques, fondée sur ce principe que les unes et les autres ont également pour objet la connaissance d'une partie des œuvres de Dieu, et qu'il n'y a pas deux manières de connaître les œuvres de Dieu, mais une seule, qui s'applique à la solution des questions philosophiques comme à celle des questions physiques" (55).

Mais si la méthode est la même, les moyens d'appréhender les faits de la nature extérieure et les faits de l'esprit diffèrent; pour découvrir ces derniers, il faut recourir à l'observation intérieure dont le rôle est symétrique de celui des sens externes. De même que "tout ce que nous savons du système matériel doit être dérivé de ce que nous découvrons par nos sens", "tout ce que nous apprenons de l'esprit doit être dérivé d'une observation soignée de ses opérations à l'intérieur de nous-mêmes" (56). Cette symétrie conduit Reid à définir son projet philosophique comme une "anatomie de l'esprit", "de ses pouvoirs et de ses principes" (57). Pour découvrir les lois du monde mental et connaître les opérations de l'esprit par l'observation intérieure, il faut emprunter la voie de la réflexion, qui consiste à appliquer l'attention aux opérations de l'esprit jusqu'à ce qu'elles deviennent des objets familiers de la pensée, aptes à figurer en tant que faits bien délimités

(55) Préface des *Oeuvres complètes de T. Reid*, t.I, Paris, 1836, p.CCVIII.

(56) 271b; cf. aussi 258a, 309b. En revanche, Kant ne se satisfait pas, en philosophie, de l'observation pratiquée par l'esprit sur lui-même; "Nous devons avouer du sens interne qu'il ne nous fournit de nous-mêmes qu'une intuition conforme à la manière dont nous sommes affectés par nous-mêmes, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi" (*KrV* B 156; trad. p.134-135; cf. aussi la critique du *cogito*, A 345s.-B 404a., trad. p.281-282).

(57) 98a.

dans une démarche inductive ⁵⁸. Seule cette démarche permet de former des notions justes et précises des opérations de notre esprit. Reid emprunte le terme de "réflexion" à Locke ⁵⁹, chez qui les "idées de réflexion" sont celles qui proviennent de l'expérience des opérations propres à l'entendement, à savoir "la perception, la pensée, le doute, la croyance, le raisonnement, la connaissance, la volonté et tous les différents actes de nos esprits" ⁶⁰. Mais il élargit le sens lockien de la réflexion: simple source d'idées chez Locke, à côté de la sensation, elle devient chez Reid le véritable instrument de la philosophie, une faculté générale d'observation intérieure ⁶¹. D'ailleurs, il insiste souvent sur la difficulté de la réflexion, due à la disparition presque instantanée de certaines opérations hors du champ de notre conscience ⁶². Les personnes capables d'une réflexion véritablement attentive sont rares, et celle-ci ne peut être pratiquée qu'au prix de "beaucoup de peine et de travail" ⁶³. Cette capacité caractérise à proprement parler le philosophe qui doit s'imposer une discipline exigeante d'introspection ⁶⁴. La difficulté propre à ce travail de réflexion explique le retard de la philosophie sur les sciences qui ont pour objet le monde extérieur ⁶⁵.

Le rôle de la réflexion s'appuie sur une supposition fondamentale: tous les faits relevant d'une science de l'esprit humain sont conscients. Ce postulat exclut les reconstructions théoriques de ce qui se passe dans l'esprit ⁶⁶. Les seuls phénomènes spirituels sont les

(58) 201a., 238b-240a, 258a.

(59) 329b.

(60) *Essay* II.i.4.

(61) 347a-b.

(62) 125a, 201b, 318b.

(63) 202a.

(64) 98a, 239b, *Int.P.* f.6, 258a, 318b.

(65) 217b, 241a-242a, 443a-b.

(66) Ainsi, par exemple, l'élucidation génétique de l'expérience consciente est écartée tant qu'elle s'éloigne des observations acquises par la réflexion sur soi qu'opère l'esprit arrivé à maturité. Dans l'analyse philosophique, les hypothèses par trop réductrices dans la manière dont elles présentent la constitution de la pensée ne peuvent donc pas être validées (396b-398a).

événements conscients et accessibles à la réflexion ⁶⁷. Reid pose donc comme un premier principe que nous sommes toujours conscients des opérations de l'esprit au moment où celles-ci ont lieu; c'est de là que dérive notre pouvoir de les retrouver ensuite par l'attention et la réflexion ⁶⁸. Ce principe est le point de départ qui permet le développement de la science de l'esprit selon la méthode de la réflexion. Il est très intéressant de noter que Reid s'élève vigoureusement contre la doctrine des "petites perceptions" inconscientes, qu'il rencontre dans son examen de la philosophie de Leibniz ⁶⁹. L'existence des "petites perceptions" constituerait en effet un obstacle important à sa méthode, puisque certaines modalités de la pensée seraient soustraites à tout effort d'introspection.

La distinction entre la conscience et la réflexion, qui n'apparaît guère chez Locke, se présente de la manière suivante chez Reid: la réflexion consiste à transformer l'opération confuse de la conscience, qui ne se connaît pas elle-même, en un objet distinct pour l'attention ⁷⁰. C'est l'acte de l'esprit par lequel une opération de la conscience devient un objet de l'attention qui est appelé proprement la "réflexion"; il s'agit d'une sorte d'intuition ⁷¹. Si toute la connaissance de l'esprit humain est fondée sur l'évidence de la conscience, la conscience commune des hommes ne porte pas en elle-même les notions claires et distinctes de ses opérations. Seule la voie difficile de la réflexion permet de former de telles notions ⁷². Reid attribue ainsi un grand rôle à l'introspection qu'il estime être le seul accès possible aux faits de l'esprit. Il ne considère pas que l'observation puisse modifier les

(67) On rencontre là une postulat adopté par d'autres empiristes et explicité notamment par Berkeley dans sa critique de la géométrie naturelle des rationalistes (*Nouvelle théorie de la vision*, paragraphes 12 et 19).

(68) 222b-223b, 442b-443b; cf. *infra*, chap. 2, paragraphe 3, point a.

(69) 308b.

(70) 217a-b, 239b-240a, 443b.

(71) 231b-232b.

(72) 239ba., 443b.

données à observer de manière décisive, comme on l'observe souvent aux défenseurs de la psychologie introspective⁷³.

La philosophie de Reid a été comprise plus tard comme caractéristique de la méthode psychologique dont l'école spiritualiste française du 19^e siècle s'est réclamée. Ch. de Rémusat a écrit: "La philosophie de Reid nous paraît un des plus beaux résultats de la méthode psychologique"⁷⁴. Mais la méthode psychologique des disciples français de l'École écossaise est plus orientée vers la métaphysique que celle de Reid; ainsi, chez V. Cousin, la méthode psychologique mène à l'ontologie et permet la reprise de toutes les notions et élaborations classiques de la philosophie spéculative.

On a dit parfois, sous l'influence de Reid, que la psychologie était le dernier mot de la philosophie. Jouffroy a soutenu ce point de vue: "La connaissance de l'esprit humain et de ses lois est la condition de solution de la plupart des questions dont la philosophie s'occupe [...]. Nous avons montré que cette idée n'était que le germe d'une idée plus grande que les Écossais n'ont saisie qu'à moitié, à savoir que toutes les sciences philosophiques dépendent de la psychologie [...]"⁷⁵. Il n'est pas impossible de chercher la signification de la philosophie du sens commun dans le refus de la philosophie au profit des sciences positives. Telle est l'interprétation que N. Chastaing donne de la philosophie écossaise⁷⁶. Il faut rappeler toutefois que la psychologie des Écossais ou des éclectiques français n'est pas une discipline expérimentale en un sens moderne et que le concept même de psychologie a beaucoup changé depuis le premier tiers du siècle passé.

(73) Cette objection a été formulée notamment par G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949, p.154a.

(74) *Essais de philosophie*, Paris, 1842, t. I, p.250; cf. aussi Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833 (réimpr. Genève, 1979), p.247-248; p.269s.

(75) Préface des *Oeuvres complètes de T. Reid*, t.1, p. CCIV-CCVI, et éd. Hamilton, p.XXXIX.

(76) Cf. "Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique* 79 (1954), p.399.

7. La critique de la pensée analogique.

Reid distingue la voie de la réflexion et la méthode beaucoup plus commune de l'analogie qui repose sur la constatation de ressemblances entre les choses. La pensée humaine se plaît à observer les innombrables analogies qu'elle découvre parmi les objets d'observation; mais si les similitudes peuvent être d'une grande utilité dans les recherches sur la nature des choses⁷⁷, elles sont aussi les causes d'une infinité d'erreurs⁷⁸.

Reid relève que l'imagination présente des raisonnements par analogie avec beaucoup de facilité; il considère en particulier que les systèmes des philosophes anciens, fondés sur l'imagination, sont uniquement analogiques. Mais "la méthode stricte et sévère de l'induction" exige qu'on rejette ce mode de penser⁷⁹, et la philosophie de l'esprit humain doit elle aussi s'appuyer sur des bases plus solides que le raisonnement analogique. Reid stigmatise spécialement ce raisonnement parce qu'il entraîne une description de l'esprit humain à partir des notions matérielles. Pour expliquer ce qui se passe dans l'esprit, les philosophes se servent de ressemblances tirées du monde des choses extérieures⁸⁰. Dans le langage ordinaire, les opérations de l'esprit s'expriment également de manière analogique, car tout le vocabulaire relatif à ce domaine est inspiré du monde des objets sensibles. A toutes les époques et dans toutes les nations, le principe pensant a été très généralement considéré comme composé d'une matière subtile; le langage ordinaire conserve la trace de ces doctrines. L'usage ancien s'est imposé aussi aux philosophes qui ont adopté la tendance à "matérialiser l'esprit et ses facultés" provenant des images populaires universellement répandues⁸¹.

Cette critique de l'analogie⁸² est en contradiction avec les arguments du consentement universel et du langage commun⁸³, auxquels Reid recourt volontiers dans

(77) 201b, 237a, 251a, 470b.

(78) 201ba., 236b-238a, 369bs.

(79) 202a.

(80) 237b-238a, 470a.

(81) 202b.

(82) Cf. par exemple 183a.

(83) Voir *infra*, chap.3, paragraphes 6-7.

sa défense du sens commun. Il semble que le point de vue de la réflexion domine ici sur ces arguments. De manière générale, le refus du raisonnement analogique mène à la critique du mode de pensée commun, mais notre philosophe ne semble pas s'être rendu compte qu'il affaiblissait ainsi la cause du *COMMON SENSE*.

8. Le rôle du dualisme cartésien.

Reid reconnaît à Descartes le mérite d'avoir donné "un coup fatal" à l'ancienne philosophie de l'esprit humain, qui était entièrement analogique⁸⁴. En distinguant clairement le monde matériel et le monde intellectuel, Descartes a permis le développement d'une philosophie de l'esprit humain plus rigoureuse⁸⁵. Reid adopte entièrement le mentalisme cartésien et la distinction radicale du corps et de l'âme⁸⁶; à ses yeux, cette distinction a conduit les philosophes à accorder une attention accrue aux opérations de l'esprit⁸⁷. Il présente ainsi une analyse assez curieuse de la démarche cartésienne: Descartes, qui cherchait à tout déduire du *cogito* par une chaîne de raisonnements, "a été conduit naturellement à prêter attention aux opérations dont il était conscient, en évitant d'en emprunter les notions aux choses extérieures"⁸⁸. Reid reconnaît donc un événement important dans le tournant cartésien, mais sa lecture déforme profondément les intentions de Descartes. Il ne comprend pas la distinction cartésienne entre

(84) 202b.

(85) 270a-271a.

(86) 216a-217b. R. Rorty a mis en évidence l'importance du mentalisme comme trait distinctif de la philosophie moderne (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979). Il a montré que le rationalisme et l'empirisme ont en commun une détermination du mental comme ensemble des affections ou perceptions de l'esprit. Dans la tradition antique et médiévale, seule la partie supérieure de l'âme, la raison, était conçue comme 'mentale', alors que les sensations ne l'étaient pas. La philosophie nouvelle, qui sépara radicalement la psychologie et la physiologie, exige jusqu'à la 'spiritualisation' de la sensation. Ce point apparaît avec beaucoup de clarté dans ce que Reid dit de la sensation (cf. *infra*, chap. 4, paragraphe 5).

(87) 204b.

(88) 205a.

la psychologie rationnelle qui, prenant pour objets les idées claires et distinctes, décrit l'âme en tant que substance pensante, et la psychologie empirique qui repose sur la connaissance par sentiment ou conscience et décrit la substance formée par l'union de l'âme et du corps⁸⁹. Il apparaît donc que Reid reprend la dimension psychologique de la démarche cartésienne tout en écartant son exigence d'un enchaînement déductif de toutes les vérités à partir du *cogito*.

A condition de purifier la recherche sur l'esprit humain des notions matérielles, l'accès privilégié de la réflexion à tout ce qui appartient à la pensée permet de constituer une connaissance sûre de l'esprit⁹⁰. C'est l'attention qui a conduit Descartes à distinguer parfaitement les attributs de l'esprit et ceux du corps, éliminant ainsi les analogies et les ressemblances erronées entre eux. Reid admet donc que la philosophie cartésienne contient des éléments d'une grande valeur, et, comme Descartes, souligne qu'une distinction insuffisamment radicale entre le corps et l'âme entraîne la philosophie dans l'erreur⁹¹. Cependant, cet aveu de convergence n'exprime pas toute la position de Reid à l'égard de Descartes. En effet, malgré les progrès qu'elle a apportés, cette philosophie contient encore des éléments analogiques tirés des anciens systèmes: il s'agit en particulier de la théorie des idées représentatives⁹². Nous reviendrons sur les critiques que Reid formule à l'égard de cette théorie au début du chapitre 4.

(89) Selon M. Gueroult, l'effacement de cette distinction a été préparé par Malebranche ("Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste", dans *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, p.144-164).

(90) 205a. Cf. Descartes, *Principes* I.11.

(91) Cf. Descartes, *Principes* I.12. On notera que Reid a refusé de chercher une solution au problème de l'union de l'âme et du corps, auquel il répond par un *ignoremus* définitif (voir 216b, *Fine Arts*, p.22a.).

(92) 205b.

9. Les éléments psychologiques simples.

Le projet d'une philosophie fondée uniquement sur la réflexion se heurte à une objection que Reid se fait à lui-même: la réflexion ne nous livre que l'anatomie intérieure d'un sujet particulier, puisque le philosophe ne peut scruter que son propre esprit: "Il est le seul sujet à l'intérieur duquel son regard accède (*he can look into*)⁹³." Les esprits des hommes étant bien différents les uns des autres, les résultats de la réflexion ne semblent pas pouvoir être appliqués à la nature humaine en général. La démarche de réflexion est pourtant indispensable, car l'observation des autres hommes ne peut nous livrer que des signes extérieurs, indéfinis tant qu'ils n'ont pas été interprétés. Or le recours à ce que l'observateur perçoit en lui-même est nécessaire pour une telle interprétation⁹⁴.

Il s'agit donc d'éviter une description applicable seulement à un sujet particulier. La seule issue pour la démarche de réflexion, qui n'est pas orientée vers la pure nécessité rationnelle en vertu de laquelle certaines données s'imposeraient à tous, est de se tourner vers les principes communs à tous les hommes. Ces données communes apparaissent ainsi comme l'objet privilégié de la méthode de réflexion. Pour Reid, les éléments qu'elle doit découvrir sont ceux qui constituent les principes du sens commun (au sens psychologique). Mais pour découvrir ce qui est commun, il faut savoir distinguer, parmi les diverses données mentales, les éléments communs de ceux relevant de la pure idiosyncrasie. Ainsi, il paraît évident que certaines des facultés humaines, et en particulier les dispositions nécessaires à la préservation de l'individu et de l'espèce, sont pleinement développées par le jeu de la nature et ne doivent rien au génie humain. Ces facultés sont communes à toute l'espèce et indépendantes du degré de culture des individus. Outre cet accomplissement naturel, qui permet la vie, on trouve en l'homme d'autres facultés "dont la nature n'a semé que les germes (*seeds*) dans les esprits, mais dont elle a abandonné le

(93) 98a; cf. aussi 120b. Cette difficulté n'est pas évoquée dans *Int.P.*.

(94) 98a-b.

soin à la culture humaine (*hath left the rearing to human culture*)⁹⁵. Ces "germes" rendent possibles les développements intellectuels, esthétiques et moraux qui font la dignité de l'homme. "Implantés dans l'esprit par la nature", ils sont cachés tant que l'homme reste un simple animal; leur croissance et leur perfectionnement fait toute la différence entre l'homme des bois et l'homme cultivé. Ces germes (que Reid appelle aussi "principes") tendent à se révéler dans toute forme de vie sociale; ils atteignent leur perfection chez le logicien, l'homme de goût et le saint; ce sont ces données-là que la réflexion doit découvrir. Or il se trouve que ces principes peuvent être aussi "étrangement pervertis de leur forme naturelle"⁹⁶. Dans l'ordre intellectuel ou moral, la nature humaine peut en effet s'orienter vers la perfection ou vers la corruption. Des anges aux démons, "une diversité si prodigieuse des esprits doit rendre extrêmement difficile la découverte des principes communs de l'espèce"⁹⁷. Mais c'est encore par l'altération d'un donné naturel et commun qu'on doit expliquer les divergences ultérieures des opinions communes.

Dans cette recherche de l'universel, Reid postule que les données de base de la vie psychologique sont parfaitement simples. Mais chez l'homme arrivé à l'âge de la réflexion, les perceptions et les notions primitives ne se trouvent pas à l'état pur. L'esprit compose les données et les notions simples comme le chimiste mélange des substances dans ses expériences. Selon la conception présentée dans l'*Inquiry*, les principes de la nature humaine actualisent les éléments simples eux-mêmes au début de la vie. Leur première apparition est "simple et sans mélange (*single and unmixed*)"⁹⁸. C'est pourquoi Reid, inspiré peut-être par Locke⁹⁹, écrit: "Une histoire distincte et complète de tout ce qui s'est passé dans l'esprit d'un enfant [...] serait un trésor pour l'histoire naturelle, qui jetterait probablement plus de lumière sur les facultés humaines que tous les systèmes des philosophes à leur sujet depuis le début du

(95) 98h.

(96) *Id.*; cf. aussi 530b.

(97) 98b. Voir Conclusion, paragraphe 2, point c.

(98) 99a.

(99) *Essay* I.iv.2; II.i.6.

monde "00." Cependant cette voie génétique ne nous est pas accessible, et il ne reste au philosophe qu'un recours assidu à la réflexion pour retrouver les principes originaires dans la complexité de la vie psychologique.

Pour déceler ce qui doit être rapporté à ces principes primitifs, Reid recourt à une démarche assez particulière. En accord avec Hume, il réduit les lois de la nature à des connexions constantes, dans lesquelles les causes sont invariablement suivies des effets sans que nous puissions découvrir une raison plus profonde à leur connexion. Reid met cette absence de raison au service de l'analyse: parce qu'il n'y a pas de raison à une suite de phénomènes invariablement liés, et que celle-ci ne peut pas, par exemple, être expliquée par un phénomène d'association, on atteint la limite de l'analyse et on se trouve devant une loi de la nature dont seule la volonté de Dieu répond. Le philosophe écrit que "la régularité et l'uniformité sont les marques du dessein (*design*); rien de ce qui est produit par hasard (*chance*) n'est susceptible d'être régulier (*can possibly be regular*)" (101).

(100) 99a; cf. aussi 120b, 548b.

(101) *Fine Arts*, p.42; cf. aussi 248a, 515b, 623a-b, *Natural Theology*, p.13-59. Dans cette perspective, on passa très vite des phénomènes naturels réguliers à la volonté de Dieu qui les instaure et les maintient (voir p.ex. 158b-159a et *Natural Theology*). Ces conceptions permettent de rapprocher Reid de la physico-théologie professée dans les rangs de la Royal Society de Londres. Le monde y apparaît comme un ensemble d'événements sans liens entre eux, qui dépendent de la volonté de Dieu dans toutes leurs régularités; inversement, la régularité des phénomènes (y compris la simple régularité statistique valant pour les grands nombres) devient preuve de l'existence de Dieu (cf. I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, 1975, p.82-83). Reid ne voit pas d'objection à la preuve de l'existence de Dieu par la constance de certains taux de probabilité, bien qu'elle ne soit pas, selon lui, la plus naturelle (459b); cependant il apprécie particulièrement la preuve du *design* (cf. *infra*, chap.2, paragraphe 4, point f, 3.). Dans un monde conçu de telle manière, aucune des régularités naturelles n'est nécessaire aux yeux de la raison humaine. C'est pourquoi la démarche inductive, basée sur l'observation et non sur le raisonnement, est la seule méthode de connaissance possible.

Dans l'ordre psychologique, l'analyse ne doit donc s'arrêter que lorsqu'elle rencontre des principes "dont aucune explication (*account*) ne peut être donnée si ce n'est la volonté de notre Créateur" ¹⁰². A ce point de la recherche, lorsque des opérations simples et inanalyzables de l'esprit s'avèrent reliées entre elles de manière régulière par des principes permanents, la voie de la réflexion a porté ses fruits. L'analyse consiste donc en une sorte de purification qui procède par la distinction de tout ce qui s'est annexé aux éléments simples. C'est pourquoi Reid passe beaucoup de temps à dire ce que les diverses opérations ne sont pas, de manière à découvrir les données simples, qui ne peuvent avoir leur origine dans une quelconque association habituelle.

Pour qu'on rencontre un tel *non plus ultra*, il faut qu'il existe des notions ou des opérations simples et primitives dont l'apparition est régie par les principes de la nature humaine; ces principes sont les lois de notre constitution, que seule la volonté de Dieu justifie. Cette région des données primitives inclut un ensemble de notions et de croyances qui ont un caractère d'antériorité absolue. Les éléments de cet ensemble sont ensuite mélangés par les habitudes et les principes d'association, sous l'influence de l'expérience et de l'éducation. Pour trouver les principes simples et primitifs de notre constitution, le philosophe doit vaincre le "labyrinthe" de cette région intermédiaire. La réflexion est le seul instrument qui permette de pratiquer une telle analyse des facultés de l'esprit humain; en dehors d'elle, "il est vain d'espérer un système adéquat de l'esprit, c'est-à-dire une énumération des pouvoirs primitifs et des lois de notre constitution et, à partir de là, une explication des phénomènes variés de la nature humaine" ¹⁰³.

Il y a donc deux niveaux dans l'esprit: le niveau des données primitives et le niveau de l'entendement développé. L'analyse philosophique doit déjouer la complexité du deuxième niveau et retrouver le premier qui, naturel et universel, ne fait qu'un avec le sens commun. Dans cette recherche, la démarche de l'analyse est

(102) 99b.

(103) *Id.*

commune à Reid et aux empiristes, car il s'agit toujours de rechercher un donné psychologique originaire en écartant toutes sortes d'illusions et de préjugés qui en interdisent l'accès.

10. L'expression linguistique des éléments simples.

Dans les opérations de la conscience, la réflexion découvre donc des éléments simples qui résistent à l'analyse: "Les opérations de l'esprit les plus simples n'admettent pas de définition logique; nous devons nous contenter de les décrire, de manière à conduire ceux qui ont conscience de ces opérations dans leur propre esprit à les saisir par l'attention et la réflexion ¹⁰⁴." Reid reprend le problème de la définition dans les *Int.P.*: après avoir précisé que par "définition" il entend la détermination du genre et de la différence spécifique, il remarque que certains mots n'admettent pas de définition logique ¹⁰⁵, tels les mots qui signifient des choses parfaitement simples. Dans ce cas, vouloir donner une définition logique est une source d'erreur pour la philosophie ¹⁰⁶. En particulier, "les opérations de l'esprit les plus simples doivent être exprimées par des mots de ce genre [c'est-à-dire dépourvus de définition logique]: penser, appréhender, croire, vouloir, désirer ¹⁰⁷, percevoir, se souvenir, imaginer ¹⁰⁸, juger ¹⁰⁹, raisonner ¹¹⁰, et même promettre ou conclure un contrat ¹¹¹, sont des opérations de ce genre. Pour Reid, l'impossibilité de définir les termes exprimant les opérations simples de l'entendement est une raison d'utiliser les termes qui les désignent ordinairement; il faut s'en tenir alors à l'expérience commune qui s'exprime dans le langage ordinaire, plus véridique que les inventions des philosophes ¹¹². La réflexion se

-
- (104) 182b.
 - (105) 219b.
 - (106) 220a.
 - (107) 220b.
 - (108) 183a.
 - (109) 413a.
 - (110) 476a.
 - (111) 663b.
 - (112) 220a-221a.

contentera d'introduire clarté et distinction dans les notions ordinaires des opérations de l'entendement ¹¹³.

Reid estime que le philosophe doit considérer comme acquises et utilisables les distinctions proposées par le langage commun, et en particulier celles qui apparaissent "dans la structure de toutes les langues": "Je crois", écrit-il, "qu'on ne trouvera aucun exemple d'une distinction faite dans toutes les langues et qui serait dénuée d'un juste fondement dans la nature ¹¹⁴." Pour les opérations de l'esprit humain, dans la mesure où elles sont simples, les termes seront donc communs aux philosophes et au "vulgaire" ¹¹⁵; "'Croyance', 'assentiment', 'conviction' sont des mots [...] qui n'admettent pas de définition logique, car l'opération de l'esprit qu'ils signifient est parfaitement simple et d'un genre qui lui est propre. Il n'est pas non plus nécessaire de les définir, car ce sont des mots communs et qui sont parfaitement compris ¹¹⁶." Reid reprend très fréquemment cette affirmation à propos des opérations qu'il étudie. Les termes qui désignent les opérations psychologiques dans le langage commun, comme 'sentir', 'croire', 'juger' ¹¹⁷, 'concevoir' ¹¹⁸, ne requièrent donc pas d'analyse philosophique ultérieure.

Dans le premier Essai des *Int. P.*, Reid affirme qu'il oriente sa démarche vers une présentation axiomatisée; il a remarqué la réussite de la démarche axiomatique dans les sciences et il souhaite son introduction en philosophie. C'est pourquoi il adopte des notions primitives (qui ne peuvent être définies), des définitions et des axiomes évidents par soi (*self-evident*) ¹¹⁹. Il

(113) Pourtant, dès qu'on met en doute la clarté de ces termes dans le langage ordinaire, la situation se complique. Reid lui-même est menacé de s'écarter du sens commun en procédant à des choix que la conscience commune ne requiert pas, lorsqu'il reconnaît que les notions des opérations sont confuses pour la conscience commune (240a, 443b).

(114) 224b. Voir *infra*, chap. 3, paragraphe 7. Le principe que Reid exprime dans cette citation apparaît de nos jours chez des philosophes inspirés par l'analyse linguistique comme H.-N. Castaneda (*On Philosophical Method*, Bloomington, 1980, p. 52a.).

(115) 230a.

(116) 327b.

(117) 280a.

(118) 360a-b.

(119) 219a.

semble donc considérer les éléments simples de la psychologie comme les notions primitives de la nouvelle science de l'esprit humain. Ainsi, la réflexion discerne des éléments simples que le sens commun peut encore reconnaître, puisqu'ils sont désignés dans le langage ordinaire. L'existence de tels éléments limite l'initiative du philosophe dans l'analyse de l'esprit humain. La simplicité supposée de ces éléments permet de ne pas s'écarter du sens commun et d'exclure les hypothèses philosophiques par lesquelles on chercherait à rendre compte des opérations de l'esprit humain de manière purement théorique ¹²⁰.

11. Les facultés de l'esprit humain.

Par la réflexion, on remonte donc aux éléments simples de la vie psychologique. Or ceux-ci se ramènent essentiellement à des actes et non, comme les empiristes l'affirment, à des représentations qui laisseraient l'esprit purement passif. Par le recours au langage commun, Reid justifie le caractère actif de la pensée qu'il définit à la manière cartésienne comme attribut de l'âme, les opérations étant les modes de cette pensée. Or les actes d'un sujet supposent une capacité permanente de l'agent comme leur condition de possibilité: "Toute opération suppose une faculté (*power*) dans l'être qui opère ¹²¹." Il introduit ainsi des facultés répondant aux diverses opérations: la sensation, par exemple, suppose une faculté de sentir correspondante ¹²². Le philosophe écossais renoue ainsi avec la thématique aristotélicienne des facultés de l'âme, dans laquelle toute opération est conçue comme actualisation d'une potentialité (sans d'ailleurs qu'il examine les questions classiques de cette théorie, comme celles de l'unité de l'âme ou de l'organisation hiérarchique des facultés).

Cette conception de la psychologie contraste vivement avec les recherches de Hume: dans l'analyse empiriste,

(120) Le problème des limites imposées à l'analyse dans une philosophie du sens commun se présente également chez G.E. Moore, comme le montre A.C. Ewing ("Common Sense Propositions", *Philosophy* 48 (1973), p.363-379).

(121) 221a.

(122) 110b.

tous les contenus de l'esprit, comme la conception, le jugement et le raisonnement, peuvent être ramenés à une nature commune, car ils dérivent tous des impressions ¹²³. Reid se refuse à une telle simplification de la psychologie. Pour lui, les opérations simples reconnues par la réflexion permettent de composer une image de l'esprit dans laquelle les opérations de l'esprit logiquement inanalysables se répartissent selon autant de facultés ¹²⁴.

Reid divise les facultés selon qu'elles concernent l'entendement et les opinions (*intellectual powers*) ou la volonté et l'action (*active powers*) ¹²⁵. Il hérite ainsi de la division aristotélicienne des phénomènes psychiques en pensée (*νοῦς*) et en appétit (*ὄρεξις*) ¹²⁶.

Les différentes facultés intellectuelles analysées par Reid sont donc :

- les sens externes
- la mémoire
- la conception et l'imagination
- l'abstraction
- le jugement
- le raisonnement
- le goût.

Dans les chapitres 4 et 5, nous abordons en détail la théorie des sens externes, développée de la manière la plus précise dans l'*Inquiry into the Human Mind*. L'originalité de cette théorie de la perception justifie la longueur de l'exposé que nous lui consacrons. Notre

(123) Voir *Treatise* I.iii.7, p.96na.

(124) 242b-244a. M. Sciacca rapporte que "de l'avis général, le plus grand mérite de Reid et de son école est d'avoir analysé attentivement et minutieusement les facultés de l'esprit" (*La Filosofia di Tommaso Reid*, Milan, 3^e éd., 1963, p.165).

(125) Cf. *Int.P.* 1.7.

(126) Cf. F. Brentano. *Psychologia vom empirischen Standpunkt*. Mambourg, 1955. t.II, p.6a; trad. p.184a. et les notes de Hamilton, 511a. Cette distinction n'est pourtant pas rigide, car l'intellection est présente dans la volonté, et l'activité se manifeste dans toutes les formes d'appréhension intellectuelle (242b, 537a).

présentation des autres facultés, qui a pour source principale les *Essays on the Intellectual Powers of Man*, sera plus brève (chap.6). Relevons que Reid a distingué également des opérations sociales de l'esprit: ce sont celles qui concernent le langage ¹²⁷.

Nous étudions ensuite le domaine des facultés actives, qui concerne la philosophie pratique, au chapitre 7. Mais avant d'entrer dans l'examen de la psychologie exposée par le philosophe écossais, il importe de reprendre toute la question du sens commun.

(127) *Int.P.* I.8; cf. *infra*, chap.5, paragraphes 12-14, et chap.7, paragraphe 4 *l.f.*

CHAPITRE 2

LE RÔLE ÉPISTÉMOLOGIQUE DU SENS COMMUN

1. Méthode psychologique et défense du sens commun.

On n'a pas suffisamment expliqué comment Reid, dont toute la méthode s'oriente vers la psychologie, allie cette discipline avec la défense du sens commun. Certains auteurs ont vu là une solution de continuité dans l'oeuvre du philosophe écossais¹.

On pourrait manifestement concevoir que les deux entreprises restent distinctes et imaginer une défense du sens commun menée de manière différente, procédant par exemple au dévoilement des contradictions entre les systèmes philosophiques (tel est le but du trope du désaccord des philosophes chez les sceptiques de l'Antiquité), ou mettant en évidence les limites de tous les efforts de la raison humaine². De manière différente,

(1) Cf. S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, p.140.

(2) Tel est le propos de J.B. de Boyer, marquis d'Argens, dans *La philosophie du bon sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*, 2^e éd., La Haya, 1740. D'Argens attaque la raison spéculative en montrant l'incertitude des disciplines savantes traditionnelles; il se place dans la lignée de Montaigne et surtout de P. Bayle. Mais alors que pour Bayle, le scepticisme doit conduire à la foi et à la religion, d'Argens met essentiellement en évidence le lien entre la méthode sceptique et le 'bon sens'. Cette défense du sens commun par la méthode sceptique est entièrement indirecte, car elle se contente de mettre en cause toutes les disciplines qui cherchent à aller au-delà du sens commun. Ce scepticisme laisse l'appréciation commune des choses comme unique arbitre valide des opinions. Dans son "Discours préliminaire", d'Argens soutient que "les hommes savent fort peu de choses, et que ce qu'ils connaissent[ent] clairement est à la portée de tout le monde" (t.I, p.46). Bien qu'héritier de la notion cartésienne de bon sens, il la transforme ainsi (comme Voltaire dans l'article "Sens commun" de son *Dictionnaire philosophique*) et n'y voit plus, comme Descartes, la puissance universelle de bien juger; il critique d'ailleurs aussi bien les disciples d'Aristote que les cartésiens, pour conclure que "nous ne connaissons évidemment que les choses qui nous sont nécessaires pour la conduite de notre vie et pour la règle de nos actions" (t.II, p.138).

l'exigence de vérifiabilité empirique comme critère de la signification conduit à l'unification d'un savoir reliant science et sens commun, et à l'élimination des illusions métaphysiques. C'est déjà en ce sens-là que Berkeley, qui souhaitait "bannir éternellement la métaphysique et rappeler les hommes au sens commun"³, s'autorise du *common sense*; il est clair en effet que le sens commun contient l'exigence d'une référence empirique pour certains de nos concepts les plus courants. Cette problématique a été développée en particulier dans le Cercle de Vienne. De nos jours, on a cherché aussi à montrer que le langage philosophique viole les règles impératives du langage ordinaire. À certains égards, il est possible de voir la philosophie du langage ordinaire comme un retour au sens commun.

Reid conduit pourtant sa réhabilitation du sens commun de manière différente. Tentons donc d'explicitier le lien établi par l'Écossais entre la défense du sens commun et la psychologie.

Il faut préciser ici que le problème fondamental auquel Reid est confronté et qui suscite sa défense du sens commun est celui du scepticisme. Il ne s'élève pas contre une philosophie dogmatique, qui affirmerait peut-être des vérités inaccessibles au sens commun, mais contre une philosophie qui développe systématiquement des raisons de suspendre le jugement, notamment dans des domaines où une telle démarche interfère avec ce que l'attitude naturelle tient pour vrai, ou moins implicitement. On peut remarquer que Hume est bien conscient de heurter le sens commun; cela montre que son scepticisme diffère du scepticisme antique, qui était surtout anti-théorique et représentait d'une certaine façon, "la philosophie du sens commun"⁴. Cette différence apparaît de plusieurs manières: chez Hume, le raisonnement qui détruit l'évidence du *common sense* est implacable, et il n'est pas, en tant que raisonnement, l'objet d'une suspension du jugement. L'évaluation des passions est très différente aussi dans le scepticisme de Hume et dans le scepticisme antique. Chez l'auteur du *Traité*, les passions en un sens large (et en premier lieu celles

(3) *Philosophical Commentaries, Works*, Vol.1, paragraphe 751.

(4) V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 2^e éd., Paris, 1923, p.413; cf. aussi A. Naess, "Psychological and Social Aspects of Pyrrhonian Scepticism", *Inquiry* 4 (1966), p.301-321.

qui affectent l'imagination) sont indispensables, car elles suppléent à la raison impuissante; tandis que les pyrrhoniens anciens cherchaient la suspension du jugement pour être délivrés des passions, sans leur assigner le rôle épistémologique et pratique qu'elles jouent chez le sceptique écossais. Enfin, Hume attaque des thèses qu'il attribue au sens commun. C'est peut-être par le scepticisme à l'égard des sens qu'il froisse le plus manifestement les certitudes communes⁵. Il affirme lui-même, à propos de la certitude que les sens nous présentent les objets extérieurs en eux-mêmes: "Cette opinion universelle et primitive est bientôt détruite par la philosophie la plus élémentaire⁶."

Les certitudes attaquées par le sceptique, en particulier les croyances qui dérivent de la perception sensible, portent sur des vérités factuelles, relatives par exemple à l'existence des choses, de leurs qualités et de leurs relations; les contenus de jugement de ces croyances ont une forme propositionnelle. Les opérations de la conscience qui ne s'expriment pas de manière propositionnelle, comme la peur ou le désir, n'intéressent pas le sceptique, car ces phénomènes mentaux n'impliquent pas la prétention de vérité propre aux jugements.

Dans cette perspective, Reid tient à préciser le conflit entre le scepticisme et le sens commun. Le chapitre des *Int. P.*, consacré au sens commun figure dans l'Essai qui traite du jugement; Reid y souligne notamment que pour le langage ordinaire, le terme *sense*, dans l'expression *common sense*, implique le jugement; il souhaite écarter l'acception de *sense* restreinte à la simple acquisition de représentations⁷. Pour Reid (en fonction précisément de l'attaque à laquelle il répond), le sens commun doit être défendu en montrant la vérité des jugements mis en cause par le sceptique.

(5) En revanche, le scepticisme à l'égard de la raison est presque inhérent au sens commun lui-même, encore que Reid, s'il lui fait une place, notamment par sa critique du *reasoning* (cf. chap. 8, paragraphe 14), ne l'admet pas sous la forme que Hume lui donne (cf. *Int. P.*, VII, 4, 484b-489b et *infra*, chap. 6, paragraphe 5).

(6) *Enquiry* XII.1, p. 152.

(7) 421a-423a.

La question se pose alors de savoir quels types de jugements il s'agit plus précisément de défendre. La défense du sens commun dans un contexte philosophique implique tout d'abord qu'on le définisse. Il est manifeste que les jugements du sens commun ne peuvent être défendus en tant que jugements particuliers⁸. Les énoncés dont les jugements particuliers sont porteurs, s'ils font l'objet d'une assertion en tant qu'ils sont pris en particulier, sont soumis à une sorte de dialectique du *hic et nunc*. Comme le dit Aristote, "quand il s'agit des choses contingentes, la même opinion ou la même proposition devient vraie ou fausse, et il est possible qu'elle dise le vrai à un moment donné, et le faux à un autre moment"⁹. Et même Reid doit admettre que les jugements ordinaires peuvent être faux, à titre exceptionnel et par exemple dans les illusions de la perception¹⁰.

Les énoncés mis en doute par le sceptique ne sont d'ailleurs particuliers que pour les besoins de la cause, et la procédure du sceptique vise un mode de connaissance dans sa généralité: chez Hume, 'les sens' ou 'la raison'. La défense doit donc se porter au niveau de la prétention générale de certaines classes de jugements à la vérité. Le sens commun est ainsi défini, eu point de vue épistémologique¹¹, comme un ensemble de principes qui correspondent à des classes de jugements vrais. Reid considère d'ailleurs que l'inventaire de ces principes concerne la logique puisqu'il le présente, dans son essai sur la logique d'Aristote, comme un but propre à améliorer cette discipline¹². Mais comment caractériser ces principes quasi logiques? Pour préciser ce point, il faut examiner le contexte dans lequel ils peuvent être décrits.

(8) Ils le sont chez Moore qui défend la vérité de certains énoncés particuliers entrant dans la *common sense view of the world*. Mais Moore donne aux objets sur lesquels ces jugements portent une très grande généralité, puisqu'il s'agit de l'existence du corps propre, d'un passé, des choses matérielles et des autres êtres humains (cf. "A Defence of Common Sense", dans *Philosophical Papers*, Londres, 1959, p.33-34).

(9) *Métaphysique* Θ, 10, 1051b12s.; trad., p.523. Chez Reid, cf. 442a.

(10) Cf. *infra*, chap.5, paragraphe 10.

(11) L'épistémologie étant la théorie de la connaissance valide.

(12) 713b.

Il faut relever que les jugements qui intéressent Reid dans sa défense du sens commun correspondent à une certaine activité mentale. Si on adopte les termes de F. Brentano, on dira que les actes de la conscience, par exemple dans le cas des croyances, ont des propositions pour objets intentionnels. Appelons *c* la proposition qui exprime que le sujet *A* a une 'croyance que *p*' (où *p* exprime un état de fait quelconque). On a donc la formule *c*: 'A croit que *p*'. La vérité ou la fausseté de *c* est logiquement indépendante de la vérité ou de la fausseté de *p*, car les faits qui rendent vraie la proposition *c* sont différents des faits qui rendent vraie la proposition *p*. Si l'on reprend la définition aristotélicienne de la vérité¹³, on constate que la proposition *c* est vraie si la personne *A* se trouve dans l'état psychologique de la 'croyance que *p*', tandis que la proposition *p* est vraie si l'état de fait qu'elle exprime est bien le cas. Mais si les conditions de vérité des propositions *c* et *p* sont parfaitement distinctes, il existe des classes d'opérations ou d'actes de la conscience pour lesquels la vérité de *c* entraîne la vérité de *p*¹⁴: il s'agit notamment de la perception et de la mémoire¹⁵.

Reid est plus particulièrement intéressé par la description de ces classes-là d'actes de la conscience. La description épistémologique du sens commun consiste à répertorier les classes de jugements qui sont des classes de propositions vraies dans le jugement commun sous la condition d'être les objets intentionnels d'actes

(13) Chez Aristote, la vérité est définie par la correspondance du discours et de la réalité: "C'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité" (*Métaphysique* Θ 10, 1051b8; trad. p.522).

(14) Certains auteurs refusent de parler d'"états intentionnels" dans les cas où l'acte mental implique la vérité de la proposition qui en est l'objet intentionnel, comme c'est le cas dans la perception sensible; nous ne tenons pas compte de cette restriction (cf. S. Körner, *What Is Philosophy?* (*Fundamental Questions of Philosophy*), Londres, 1969, p.92-94).

(15) Comme on le souligne dans la discussion contemporaine, ce lien a un caractère logique dans tous les cas où l'on a une forme de savoir. Cf. p. ex. J. Margolis, "Alternative Strategies for the Analysis of Knowledge", *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1973), p.461-469.

déterminés de la conscience. Ces actes intentionnels sont les actes des diverses facultés. Pour Reid, les actes intentionnels normaux (c'est-à-dire ceux qui appartiennent au contexte normal de l'exercice des facultés)¹⁶ sont des actes qui entraînent la vérité des propositions qui en sont les objets intentionnels. La valorisation du jeu naturel des facultés est donc importante; elle a même parfois un aspect moral: il convient de respecter le jeu normal des facultés, qui, sans exclure toute faillibilité, correspond à leur destination naturelle. Les sens, en particulier, vont spontanément au vrai, et leur utilisation non naturelle a quelque chose d'une faute: "Nous voyons les objets fidèlement lorsque nous utilisons nos yeux de manière naturelle; mais nous avons de fausses apparences si nous les utilisons d'une manière non naturelle"¹⁷.

C'est dans des actes mentaux de certains genres que la vérité des jugements dépend directement du type d'activité mentale, descriptible en psychologie. Ainsi tout le langage qui sert à caractériser les classes de jugements vrais appartient à la psychologie. On ne peut donc faire l'économie de celle-ci dans l'énumération des principes du sens commun. Il est d'ailleurs manifeste que dans l'attitude naturelle, les jugements du sens commun sont tenus pour vrais parce qu'ils dépendent d'une activité mentale particulière (percevoir, se souvenir, etc.). L'inventaire des principes (préalable à leur défense) est donc lié à une psychologie dans laquelle les jugements sont décrits en tant que phénomènes mentaux. Les genres de jugements vrais que décrit le philosophe sont ainsi subordonnés à l'activité des facultés. Les premiers principes sont en somme les propriétés de notre entendement qui nous permettent de conclure à la vérité de certaines propositions sous des conditions déterminées. Si Reid reconnaît que les premiers principes "imposent l'assentiment de manière plus puissante dans les cas particuliers que lorsqu'on les tourne en une proposition générale"¹⁸, il ne voit pas

(16) Sur le rôle des conditions normales: 259a, 335aa. Aristote prend également égard aux conditions normales de la perception (*De Anima* II.12, 424a29). Sur la véracité de la nature humaine en un sens plus général, voir *infra*, paragraphe 3. point e.

(17) 167a.

(18) 448a.

de difficulté fondamentale dans la différence qu'on pourrait trouver entre l'expression de certaines vérités particulières et la formulation d'un premier principe à caractère universel. Parfois, il utilise d'ailleurs le terme 'premier principe' pour désigner des vérités particulières¹⁹.

Il faut préciser que Reid, dans sa théorie des principes, va bien au-delà des principes de jugement qui avaient été mis en doute par Hume, à savoir 'les sens' et 'la raison'. Il cherche à présenter un inventaire de tous les principes de vérités qui lui semblent appartenir au sens commun. Il est ainsi conduit à développer côte à côte une théorie épistémologique des principes et une théorie psychologique des facultés²⁰, cette dernière étant l'explicitation psychologique des différents principes de vérités factuelles du sens commun.

À proprement parler, la vérité du sens commun, qui intéresse Reid au premier chef, se discute dans le champ de l'épistémologie et non de la psychologie. C'est là en effet que la polémique en faveur du sens commun peut trouver sa place, comme défense des prétentions de vérité des jugements portés dans les opérations mentales les plus courantes. Contre l'attitude sceptique, Reid présente tous les arguments qui lui paraissent s'opposer à la suspension du jugement et qui constituent ainsi la défense du sens commun. Cette défense des principes fait la matière de notre chapitre 3. Mais de plus, dans le domaine de la psychologie, Reid entend donner une meilleure description des opérations mentales que ses prédécesseurs. Certes, il dénonce la démarche sceptique parce qu'elle présente la nature humaine et ses facultés comme porteuses de fausseté et d'illusion²¹. Mais il veut aussi reformuler la psychologie dans son ensemble en abandonnant les principes étroits retenus par les empiristes²². Les descriptions qu'il présente à ce titre sont examinées dans les chapitres 4 à 7.

(19) S90b.

(20) Nous verrons que cela vaut principalement pour les premiers principes de vérités contingentes; la dépendance des principes de vérités nécessaires à l'égard de la psychologie est peut-être moins évidente.

(21) 127a-b.

(21a) Cf. *infra*, chap. 4, paragraphe 3.

Reid n'a pas été parfaitement conscient de cette dualité des points de vue (épistémologique et psychologique) et il passe souvent de l'un l'autre, par exemple en introduisant des arguments portant sur la vérité des jugements d'une faculté dans la description des opérations de cette faculté. Il y a même parfois équivoque sur le terme de "principe". Dans la description psychologique du sens commun, les principes sont définis comme des régularités entre différents contenus ou actes de la conscience, alors qu'au point de vue épistémologique, les principes sont des classes indéfiniment extensibles de propositions vraies.

2. Le sens commun comme ensemble des principes.

On peut maintenant expliciter le contenu du sens commun, qu'il faut certainement distinguer d'un quelconque ensemble des opinions moyennes tel qu'une enquête empirique pourrait le révéler ²².

Pour Reid, le *common sense* est une véritable partie de la raison, à savoir celle qui comprend les jugements primitifs et naturels communs à toute l'humanité ²³. Ces jugements forment la part de la nature dans les connaissances dont l'entendement humain dispose. Cette part intuitive de la raison, qu'il oppose parfois au raisonnement ²⁴, est formée de jugements qui sont directement "les inspirations du Tout-Puissant" ²⁵.

(22) Cette distinction n'est pas acceptée par tous les auteurs qui ont écrit sur le sens commun. L'un d'eux, qui identifie le sens commun et les opinions ordinaires, remarque que "le sens commun est indistinctement le même partout, sans cela il n'est plus le sens commun" (A. Schinz, "Sens commun et philosophie", *Revue philosophique* 49 (1900), p.59). Toutefois, Reid a continué à chercher le *common sense* malgré qu'il ait eu conscience de la variabilité des opinions courantes. Il faut donc aller au-delà de cette objection pour entrer dans son point de vue.

(23) 209b.

(24) 425a-b.

(25) 209b. Ce caractère d'inspiration mérite d'être relevé. J. Strasser va jusqu'à qualifier le *common sense* de "*lumen gratiae* sécularisé" (cf. "Lumen naturale, sens commun, common sense: Zur Prinzipienlehre Descartes', Buffiers und Reids", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), p.191). A ce sujet, voir notre chap.8.

Dans les paragraphes 3 et 4 ci-dessous, nous présentons les principes constitutifs de cette partie la plus fondamentale de la raison (de manière concise, car ils seront repris plus loin). Il faut noter d'ailleurs que des théories des principes apparaissent dans plusieurs autres philosophies du sens commun au 18^e siècle. On peut citer le P. Buffier, et J. Oswald qui définit également le sens commun par l'appréhension d'un certain nombre de principes, voisins de ceux que Reid a lui-même adoptés ²⁶.

Malgré la difficulté de cerner le sens commun de manière précise ²⁷, Reid donne une théorie des principes très élaborée dans le sixième essai des *Int.P.* ²⁸. On la découvre encore ailleurs, sous une forme moins complète ²⁹. Dans son exposé le plus élaboré, Reid distingue deux ensembles de principes: celui qui concerne les vérités de fait ³⁰ et celui qui porte sur les vérités nécessaires. Il accomplit ainsi son souhait d'établir un inventaire des premiers principes, qui apparaît dès la conclusion de l'*Inquiry*: "L'explication claire et l'énumération des principes du sens commun forment un des principaux *desiderata* de la logique ³¹." Dans les *Int.P.*, il exprime à nouveau le souhait que "les décisions du sens commun soient recueillies en un code que tous les hommes raisonnables puissent approuver" ³². Une science atteint sa maturité lorsqu'elle découvre des premiers principes définitifs; il est nécessaire de les découvrir aussi en philosophie ³³.

(26) Cf. G. Ardley, *The Common Sense Philosophy of James Oswald*, p.6.

(27) 423a.

(28) Chap. 4-7.

(29) *Int.P.*, 1.2.

(30) Il peut paraître surprenant que l'expression "premiers principes" s'applique à des principes de vérités contingentes (factuelles), car on considère habituellement que les premiers principes sont ceux qui expriment les contraintes logiques du raisonnement. Mais l'usage de Reid peut s'autoriser de Thomas d'Aquin, qui écrit que "les sensibles sont les premiers principes de notre connaissance" (*Summa theol.* II.2, q.173 a.3).

(31) 209b. Il ajoute: "[Dans l'*Inquiry*], nous avons seulement considéré ceux d'entre eux que l'on rencontre dans l'examen des cinq sens".

(32) 422b.

(33) 436b-437a.

Il y a un contraste frappant entre cette volonté de donner un inventaire des premiers principes et le refus cartésien d'entreprendre un relevé des "notions communes". Pour Descartes, un tel dénombrement n'a pas d'intérêt, car l'âme a toujours le pouvoir de retrouver en elle-même les vérités éternelles³⁴. Ce contraste met en lumière le pouvoir autonome que Descartes attribue à la rationalité discursive, qui n'a pas son équivalent chez Reid.

Le philosophe écossais expose les principes dans un certain désordre, mais il prévient les réactions de son lecteur en remarquant que "de telles énumérations, mêmes faites après beaucoup de réflexion, sont rarement parfaites" et que celle qu'il propose pourrait bien comporter des lacunes³⁵.

Dans la mesure où le sens commun est une sorte de savoir, la formulation de Reid aboutit à la fixation d'un sens commun fondamental, à l'abri, semble-t-il, de toute évolution due aux conditions matérielles de la vie humaine ou à l'impact des religions, des philosophies ou des sciences. On lui a souvent reproché la rigidité de cette conception³⁶; il est vrai que pour Reid, le sens commun est le résultat de lois de la constitution humaine, qui, en tant que lois de la nature, sont conçues comme immuables. Sa pensée se situe loin des théories évolutionnistes qui s'imposeront si fortement au cours du 19^e siècle.

(34) *Princ. Phil.* I.49.

(35) 452a.

(36) Cf. E. Griffin-Collart, "L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun", *Revue internationale de philosophie* 33 (1979), p.202-215.

3. Les premiers principes de vérités contingentes.

Pour Reid, l'intelligence commune atteint spontanément un certain nombre d'objets de connaissance; une partie des principes affirme donc simplement l'existence des objets de nos différents modes de connaître. Une telle structure ontologique est indispensable pour que la connaissance humaine ordinaire puisse être dite véridique. Cela n'est le cas que si elle accède à des objets réellement existants, à défaut de quoi elle serait illusoire. En termes anglo-saxons modernes, ces principes expriment donc les implications ontologiques (*ontological commitments*) des connaissances factuelles du sens commun. Or tout ce qui possède l'existence dépend de la volonté de Dieu et appartient à l'ordre du contingent. Nous ne pouvons pas connaître cet ordre par le raisonnement abstrait, qui concerne les relations nécessaires, mais uniquement par les facultés qui nous permettent de saisir les choses muables³⁷. En affirmant que le sens commun atteint plusieurs types d'êtres, Reid rejoint la doctrine aristotélicienne et thomiste qui voit dans le sens commun "une vivante relation à l'être" ou même "une philosophie rudimentaire de l'être"³⁸. Cette relation à l'être apparaît comme une exigence primordiale du sens commun: s'il admet bien ne pas toujours connaître ce qu'est la chose dont il fait son objet, il connaît du moins si elle est. Cet ordre des questions, coutumier dans l'aristotélisme, est inversé chez Descartes: "Selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est (*an sit*) avant de connaître premièrement ce qu'elle est (*quid sit*)"³⁹. Les empiristes suivent Descartes dans cet ordre des interrogations. Ainsi, dans les questions d'existence, le problème n'est pas de savoir si un certain sujet (disponible à l'avance, en somme) a ou n'a pas une propriété, mais de reconnaître si une certaine propriété (ou un ensemble de propriétés) a ou n'a pas un sujet. Contre les conséquences sceptiques de l'empirisme, Reid souhaite manifestement rendre au sens commun cette emprise sur l'être des choses qui lui a été contestée.

(37) 441b-442b.

(38) R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, p.97 et p.84.

(39) *Premières réponses*, AT VII, p.107-108.

Les autres principes de vérités contingentes valident globalement certaines procédures empiriques et énoncent les présupposés de ces démarches ordinaires de la connaissance: le sens commun, outre qu'il appréhende certains objets, maîtrise également certaines formes d'acquisition du savoir.

Notre exposé des principes ne suit qu'approximativement l'ordre assez peu cohérent de Reid. Nous présentons d'abord les principes qui concernent les implications ontologiques du sens commun, et ensuite les principes qui valident la connaissance que l'entendement peut former de ses différents objets.

a. L'existence des phénomènes de la conscience.

En tête de son inventaire, Reid a placé le principe de réalité des phénomènes de la conscience, dont nous avons déjà signalé l'importance ⁴⁰: "Je tiendrai pour accordé que je pense, que je me souviens, que je raisonne, et, en général, que j'ai accompli réellement toutes les opérations de l'esprit dont je suis conscient ⁴¹." Par la faculté de conscience ⁴², nous acquérons une connaissance certains de l'existence réelle de nos propres pensées; la vérité de fait des propositions qui expriment l'existence de ces opérations est donc immédiate, intuitive et indubitable ⁴³. Cette vérité peut être conservée dans le temps, puisque la mémoire garantit, dans une certaine mesure, les énoncés concernant l'existence passée des opérations mentales ⁴⁴.

Reid constate que ce principe n'a jamais été mis en doute, même par les sceptiques les plus décidés ⁴⁵. Toutefois, si le champ de la conscience s'étend à toutes

(40) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 6.

(41) 231b; cf. aussi 442ba.

(42) Reid parle parfois de la conscience comme d'une faculté, mais ne lui consacre pas de développement particulier dans son oeuvre.

(43) 443a, 513a.

(44) 231b; cf. aussi *infra*, chap.6, paragraphe 1.

(45) 442b, 513a. Il a cependant été mis en question par Leibniz, comme nous l'avons vu ci-dessus (chap.1, paragraphe 6).

les modifications de l'esprit, cela ne veut pas dire que celles-ci sont forcément les thèmes de la pensée. L'entendement adopte en général un thème principal vers lequel l'attention se porte; le plus souvent, il s'agit des choses du monde extérieur. Mais lorsque l'attention se tourne vers les divers actes de la conscience, elle devient elle-même réflexion. C'est selon cette méthode que le philosophe peut acquérir une connaissance claire et certaine des opérations de son propre esprit.

b. L'existence du sujet personnel.

Le flux continu des pensées et des sentiments suppose un sujet d'inhérence qui subsiste dans tous les changements et qui a une relation à toutes ses pensées successives: "Les pensées dont je suis conscient sont les pensées d'un être que j'appelle moi-même (*myself*), mon esprit (*mind*) ou ma personne (*person*) **." Ce principe n'est pas sans analogie avec la doctrine de l'existence des esprits chez Berkeley **. En fait, les commentaires de Reid sont dirigés surtout contre Hume qui a réduit notre connaissance du sujet personnel à l'appréhension d'une collection (*bundle*) d'impressions et d'idées **. Hume est donc accusé d'avoir dissout l'identité personnelle en écartant de sa philosophie ce principe premier.

La mémoire témoigne également de notre identité personnelle: Reid souligne que "notre propre identité personnelle et notre existence continuée [est assurée] aussi loin que nous pouvons nous en souvenir distinctement" **.

Il faut noter que Reid fait preuve de quelque indécision quant à la nature du principe d'existence d'un sujet personnel. Il le présente comme un principe de vérités contingentes tant que ce principe affirme seulement l'existence du sujet. Mais plus loin, il le range parmi les principes métaphysiques et met en

(46) 443b; cf. aussi 232a.

(47) Cf. *Principles* I.2.

(48) 444a-b. Chez Hume. cf. *Treatise* I. iv. 6. p. 252: "Of Personal Identity".

(49) 445b; cf. aussi 232a.

parallèle l'inhérence des phénomènes mentaux à un sujet avec la relation nécessaire entre la substance matérielle et ses qualités ⁵⁰. L'hésitation de Reid peut s'expliquer de la manière suivante: l'existence du sujet est un fait, et le principe qui exprime ce fait peut être une vérité contingente. Cependant, la relation entre l'opération de la pensée et l'existence d'un sujet pensant n'est pas simplement contingente (comme le *cogito* cartésien le montre à sa façon): elle présente un caractère de nécessité.

c. L'existence et la nature des choses.

Dans l'énoncé d'un autre principe, Reid exprime très directement son adhésion au réalisme de l'attitude commune: "Les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent réellement et elles sont ce que nous percevons qu'elles sont (*what we perceive them to be*) ⁵¹." Selon lui, ce principe n'a été critiqué et même abandonné que parce que les philosophes ont introduit une hypothèse générale pour expliquer le phénomène de la perception, à savoir que nous appréhendons le monde par la médiation d'idées chargées de nous le représenter ⁵². Cette hypothèse, en raison même de ses conséquences sceptiques, doit être rejetée, de manière à rendre toute sa portée au principe d'une perception authentique du monde.

L'existence des choses (ou plus généralement des faits) n'est pas garantie seulement par la perception présente, mais aussi par la mémoire: "Toutes les choses dont je me souviens distinctement se sont réellement produites ⁵³." Par conséquent, un nouveau principe énonce que la mémoire distincte permet de valider les vérités de fait.

(50) 454a; cf. *infra*, paragraphe 4, point f.1.

(51) 445b; cf. aussi 233b.

(52) Voir *infra*, chap.4, paragraphes 1-2.

(53) 444b.

d. L'existence d'autrui; la connaissance et le témoignage d'autrui.

L'existence d'autres êtres intelligents autour de nous fait également l'objet d'un principe: "On trouve la vie et l'intelligence dans les hommes (*fellow-men*) avec lesquels nous communiquons"⁵⁴. Nous avons connaissance de l'existence d'autres êtres intelligents de manière intuitive et immédiate, sans procéder par inférence"⁵⁵. Sur la nature de ce principe, Reid semble hésiter à nouveau; présenté une première fois comme portant sur une vérité contingente, on le retrouve plus loin parmi les principes de vérités nécessaires, de même que la thématique de l'existence de Dieu, qui dérive également de ce principe.

La connaissance d'autrui passe par un langage naturel: "Certaines expressions de l'attitude, certains sons de la voix et certains gestes du corps indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit"⁵⁶. La compréhension de ces signes, innée, ne dépend pas de l'expérience"⁵⁷.

Le témoignage d'autrui est également une source de vérités, puisqu'il permet de tenir certains faits pour attestés lorsqu'ils sont garantis par "des hommes sobres et raisonnables"⁵⁸. Reid étend encore la validité de ce principe, puisqu'il l'applique également aux matières d'opinion"⁵⁹. Par cette extension, Reid met l'argument du consentement universel au rang des premiers principes"⁶⁰, à la manière du P. Buffier"⁶¹.

Dans l'énumération des principes, il est frappant de voir l'importance de ceux qui touchent aux autres hommes et aux connaissances que l'on peut acquérir dans la communication humaine. Cela montre que la philosophie du sens commun donne une grande place à l'insertion de

(54) 448b.

(55) 449a.

(56) 449a; cf. aussi *Fine Arts*, p.31.

(57) Cf. *infra*, chap.5, paragraphes 12-14.

(58) 233b; cf. aussi 450b.

(59) 450b.

(60) 233a. Cf. *infra*, chap.3, paragraphe 6.

(61) Cf. J. Strassar, *art. cit.*, p.180.

toute démarche cognitive dans un contexte social, alors que d'autres positions philosophiques sont plus franchement centrées sur les démarches de l'esprit individuel. Reid a d'ailleurs donné une grande importance aux "opérations sociales de l'esprit humain", et en particulier au langage, irréductible, selon lui, aux "opérations philosophiques communes" ⁶².

e. La véracité de la nature humaine.

Reid résume les principes précédents en affirmant la véracité fondamentale des différentes facultés humaines: "Les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas fallacieuses ⁶³." Ce principe englobe tous ceux qui ont déjà été évoqués: pour Reid, la véracité des facultés est indivisible, et il tire argument de ce caractère contre ceux qui cherchent à opposer certaines de nos facultés à d'autres, prétendant fallacieuses: "C'est un bon argument *ad hominem*, écrit-il, que de pouvoir montrer qu'un premier principe rejeté par quelqu'un est sur pied d'égalité avec d'autres qu'il admet: car dans ce cas, il doit être coupable d'une inconsistance s'il soutient l'un et rejette l'autre. Ainsi les facultés de la conscience, de la mémoire, des sens externes et de l'entendement sont également des dons de la nature. Aucune bonne raison ne peut être donnée pour recevoir le témoignage de l'un d'entre eux, qui ne vaille aussi bien à l'égard des autres. Les plus grands sceptiques admettent le témoignage de la conscience et acceptent que ce qu'elle rapporte doit être tenu pour un premier principe. Si donc ils rejettent le témoignage immédiat des sens ou de la mémoire, ils sont coupables d'une inconséquence ⁶⁴." Pour Reid, même s'il ne faut pas exclure toute faillibilité de l'esprit humain, une preuve de la véracité de nos facultés est une pétition de principe; la preuve elle-même, si elle doit être tenue pour valide, suppose cette véracité ⁶⁵.

(62) 244a-245b, 664as., et *infra*, chap.5, paragraphes 12-14.

(63) 447a.

(64) 439a-b; cf. aussi 129b-130a, 183a-b, 463a-464b, 591b, 616b-617a, 713a-b.

(65) 489a-b.

Reid tient à considérer la nature humaine dans sa globalité lorsqu'il écrit que, si nous sommes trompés par nos principes naturels, "nous sommes trompés par Celui qui nous a créés, et il n'y a pas de remède" ⁶⁶. Un recours si rapide à la garantie divine de nos principes de connaissance montre que la notion de *common sense* a des résonances théologiques, comme cela apparaîtrait d'ailleurs déjà chez le P. Buffier ⁶⁷.

f. La régularité du cours de la nature.

Toute l'expérience empirique est dépendante d'un principe de régularité du cours de la nature: "Pour ce qui concerne les phénomènes de la nature, ce qui doit arriver sera probablement semblable à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables" ⁶⁸. Ce principe constitue la transcription de la deuxième *regula philosophandi* de Newton: "Effectuum naturalium eisdem generis eisdem esse causas" ⁶⁹. Reid retient de Hume que ce principe ne porte pas sur des vérités nécessaires ⁷⁰, mais il souligne que son universalité et son indépendance par rapport à toute déduction possible lui confèrent une place parmi les principes premiers ⁷¹. Le principe de régularité du cours de la nature se distingue du principe qui assigne une cause à tout phénomène. Ce dernier appartient aux principes métaphysiques qui portent sur les vérités nécessaires ⁷². Il ne suffit pas dans la recherche des causes. C'est le principe de régularité qui permet la détermination de telle ou telle cause particulière pour tel ou tel phénomène particulier. Cette relation de cause à effet est contingente, tandis que l'existence d'une cause en général est nécessaire.

(66) 130b.

(67) Cf. J. Strasser, *art. cit.*, p.188. Voir aussi *Natural Theology*, p.86-87 et *infra*, chap.8.

(68) 451a.

(69) 451b. Cf. Newton, *Writings*, p.3.

(70) 451b.

(71) 452a.

(72) 455a; cf. *infra*, paragraphe 4, point f.2.

g. La liberté humaine.

Parmi les premiers principes de vérités contingentes, Reid fait figurer deux principes qui concernent la liberté de l'action humaine. Dans l'un d'eux, il affirme que "nous avons un certain degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté" ⁷³. Il réhabilite ainsi la notion de pouvoir libre critiquée par Hume ⁷⁴. Reid soutient que nous avons effectivement un pouvoir qui peut s'exercer sur la délibération, sur la volition et sur l'action ⁷⁵. Le libre arbitre n'exclut pas que la conduite des hommes puisse être prévisible pour nous. En effet, selon un autre principe, "il y a de nombreux événements dépendants de la volonté humaine, dans lesquels on trouve une probabilité évidente par soi, plus ou moins grande selon les circonstances" ⁷⁶. Il existe une prudence commune qui s'exprime par exemple dans la sauvegarde des intérêts et de la réputation, dans la défense de l'intégrité corporelle et dans un certain sens de la vérité et de la justice. Ce principe sert de base générale au raisonnement politique ⁷⁷.

4. Les premiers principes de vérités nécessaires.

L'*Inquiry* donne peu de place à cette classe de principes, en dehors de quelques indications sur l'évidence de vérités mathématiques très simples. Mais dans les *Intellectual Powers* ⁷⁸, le philosophe écossais énumère quelques-uns de ces principes, divisés selon les sciences auxquelles ils appartiennent; il observe en même temps qu'ils n'ont que peu prêté à la polémique et qu'il est donc moins nécessaire de les traiter à fond ⁷⁹.

(73) 446b.

(74) Cf. *Treatise* II.i.10, p.311s.(75) 446b-447a; cf. *infra*, chap.7, paragraphes 1-2.

(76) 451a.

(77) 451a, 483b.

(78) *Int.P.* VI.6.

(79) 452a. Cette remarque de Reid est importante pour nous, car elle nous permet de conclure que les arguments de défense du sens commun, que nous présentons au chapitre 3, portent essentiellement sur les premiers principes de vérités contingentes.

a. Les principes de la grammaire.

Il y a des principes de vérités nécessaires dans le domaine de la grammaire: "Dans une phrase, chaque adjectif doit se rapporter à un substantif exprimé ou entendu; chaque phrase complète doit comporter un verbe ⁸⁰." Ces principes, avec beaucoup d'autres, sont admis comme nécessairement vrais par tous ceux qui ont réfléchi sur le langage ⁸¹.

b. Les axiomes de la logique.

Reid présente très brièvement plusieurs axiomes de logique, parmi lesquels il range une règle de syntaxe ("un assemblage de mots qui ne forme pas une proposition n'est ni vrai ni faux"), une règle relative au raisonnement probant ("un raisonnement circulaire ne prouve rien") et les principes de la logique aristotélicienne ("aucune proposition ne peut être vraie et fausse en même temps"; "toute proposition est soit vraie, soit fausse"; "tout ce qui peut être dit vrai d'un genre peut être dit vrai de toutes les espèces et de tous les individus appartenant à ce genre") ⁸².

c. Les axiomes des mathématiques.

Les seuls principes mathématiques cités par Reid sont les axiomes d'Euclide, qu'il considère comme évidents. Il rejette la critique des mathématiques pures développée par Hume ⁸³, pour préciser ensuite la différence entre les vérités mathématiques et les connaissances relatives au monde physique: "Les vérités de la philosophie naturelle [c'est-à-dire des sciences naturelles] ne sont pas des vérités nécessaires. Elles sont contingentes, parce qu'elles dépendent de la volonté du Créateur du monde; les principes dont elles sont déduites doivent être de la même nature; elles n'appartiennent donc pas à

(80) 452a.

(81) 452a; cf. *infra*, chap.3, paragraphe 7.

(82) 452a.

(83) 452a-453b; cf. *infra*, chap.6, paragraphes 3-5.

cette classe [des axiomes mathématiques]" ⁸⁴. La découverte des lois physiques dépend de la perception sensible, ce qui n'est pas le cas des mathématiques.

d. Les axiomes du goût.

Reid affirme que le beau est également soumis à des principes communément valables, relatifs par exemple à l'équilibre et à l'harmonie d'un beau visage. Ces principes sont ceux d'un goût naturel, partiellement animal et partiellement rationnel. Ils permettent de parler de vérité et de fausseté des jugements de goût ⁸⁵.

e. Les principes de la morale.

Parmi les axiomes de la morale, qui n'ont "pas moins d'évidence que ceux des mathématiques" ⁸⁶. Reid cite les suivants: "Une action injuste a plus de démerite qu'une action sans générosité"; "une action généreuse a plus de mérite qu'une action simplement juste"; "personne ne devrait être blâmé pour avoir fait ce qu'il n'était pas en son pouvoir d'empêcher"; "nous ne devrions pas faire à autrui ce que nous considérerions comme injuste ou inéquitable que l'on nous fit dans des circonstances semblables" ⁸⁷. Reid refuse une théorie affective de la moralité dans laquelle les déterminations morales seraient dépourvues d'objectivité; globalement, il considère que les jugements moraux sont indépendants des sentiments et susceptibles de vérité ou de fausseté ⁸⁸.

(84) 453a; cf. aussi 428b, 436a.

(85) 453a-b; cf. *infra*, chap. 6, paragraphe 6.

(86) 454a.

(87) 453b-454a; cf. *infra*, chap.7, paragraphe 4.

(88) 454a; cf. *infra*, chap.7, paragraphe 5.

f. Les principes métaphysiques.

Reid énonce également plusieurs principes métaphysiques en s'opposant surtout aux empiristes qui les ont parfois contestés:

1. "Les qualités que nous percevons par nos sens doivent avoir un sujet que nous appelons le corps, et les pensées dont nous sommes conscients doivent avoir un sujet que nous appelons l'esprit *". Ces aspects-là de la réalité ne peuvent pas exister par eux-mêmes, mais uniquement en quelque autre chose. Les choses susceptibles d'exister par elles-mêmes sont appelées les substances, auxquelles les différentes qualités appréhendées sont inhérentes *⁰. Les relations de qualité à substance et de *cogitatum* à *cogitans* sont donc nécessaires *¹. Dans l'*Inquiry*, cette idée était déjà annoncée lorsque Reid affirmait que dans certains cas (comme ceux dont il est question ici), la connaissance des relations précède celle des termes distincts de la relation *². Ce principe doit être compris comme enrichissant notre connaissance et non seulement comme décrivant une relation analytiquement vraie *³.
2. "Tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause qui l'a produit *⁴." Pour Reid, le principe de causalité, que seul Hume a mis en doute, est universellement accepté et indispensable dans toute démarche théorique ou pratique *⁵. Il n'est pas acquis par l'induction; cette démarche ne suffirait d'ailleurs pas pour l'établir *⁶. Ce principe permet de donner une preuve de l'existence de Dieu. Il est en

(89) 454a; cf. aussi 322b.

(90) 232a-b.

(91) 454b.

(92) Cf. p. ex. *Inqu.* II.7.

(93) À ce titre, on remarquera qu'un principe similaire figure parmi les jugements synthétiques *a priori* chez Kant (*KrV* B6, trad. p.34).

(94) 455a.

(95) 456a-457a, 521b-522a, 603a.

(96) 608a-b. Ce principe figure également comme jugement synthétique *a priori* chez Kant qui fait d'ailleurs remarquer qu'il appartient au sens commun (*KrV* B5, trad. p.33).

effet inconséquent d'admettre une régression infinie des causes: la série des existences étant considérée comme une seule existence, celle-ci serait alors sans cause. Or cela ne se peut pas, en vertu du présent principe. Le monde a donc une cause première qui est Dieu ⁹⁷.

3. "Le dessein (*design*) et l'intelligence dans la cause peuvent être inférés avec certitude des marques ou des signes que l'on en trouve dans l'effet ⁹⁸." La seule causalité matérielle ne peut expliquer complètement un résultat présentant un ordre manifeste. Ainsi, l'intelligence des autres hommes n'est pas directement un objet de perception. Pourtant, le jugement que nous portons lorsque nous nous trouvons devant un ensemble de choses intelligemment organisées est absolument universel et sûr ⁹⁹. Ce principe est essentiel aussi en théologie naturelle, car il permet d'affirmer l'existence de Dieu par l'argument du *design*: le monde portant les marques d'une organisation finalisée et sage, il est l'oeuvre d'un Créateur intelligent ¹⁰⁰. Selon Reid, les conclusions que nous formons à partir des marques de finalité contenues dans le monde sont immédiates et non fondées sur l'induction, comme Hume le suppose dans sa critique de l'argument du *design* ¹⁰¹.

(97) *Natural Theology*, p.10-15. Il s'agit là d'une preuve classique de l'existence de Dieu, apparentée à la 'deuxième voie' chez Thomas d'Aquin (*Summa theol.* Ia, q.2 a.3).

(98) 457b.

(99) 458a-b.

(100) 460a-461b; aussi 382b, 449e, 623a, *Natural Theology*, p.13-59 et *supra*, chap.1, paragraphe 9. Il s'agit là encore de l'une des preuves classiques de l'existence de Dieu. Cf. la 'cinquième voie' chez Thomas d'Aquin, *Summa theol.* Ia, q.2 a.3.

(101) 461b, *Natural Theology*, p.51-56. Chez Hume, cf. *Enquiry* XI, p.135s.

g. Les propositions identiques.

Reid reconnaît qu'il existe encore un autre genre de vérités nécessaires, les propositions triviales (*trifling*) ou identiques ¹⁰², parmi lesquelles il range des énoncés comme "la partie est plus petite que le tout", "ce qui est, est", et "il est impossible pour une même chose d'être et de ne pas être" ¹⁰³. Il refuse de tenir ces propositions pour de véritables principes premiers ¹⁰⁴. Cette distinction entre proposition triviales et premiers principes montre que Reid, comme Kant, établit la différence entre les vérités purement analytiques et les vérités synthétiques *a priori* qui permettent d'enrichir la connaissance ¹⁰⁵.

5. Le rôle des premiers principes et la théorie du raisonnement.

Reid a avancé une théorie du raisonnement qui le distingue notablement des empiristes. Un bref examen de cette théorie permet de préciser la portée de sa défense des principes du sens commun.

Au début du Livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke pose la définition suivante: "La connaissance ne me semble donc pas être autre chose que la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre quelques-unes de nos idées" ¹⁰⁶. Locke prend pour modèle du raisonnement la confrontation directe d'une idée et d'une autre idée; la connaissance ainsi établie ne

(102) On dirait aujourd'hui 'analytiquement vraies' ou 'tautologiques'.

(103) 466a. Cf. les *trifling propositions* de Locke, *Essay* IV.viii.

(104) Il est étonnant de voir les principes d'identité et de contradiction considérés comme insignifiants. Aristote les tient pour fondamentaux dans toute connaissance. Selon lui, le principe de contradiction n'est pas une proposition identique, puisqu'il fait l'objet d'une démonstration (*Métaphysique* Γ, 3 et 4).

(105) 466a-b. Voir S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, p.117-118.

(106) *Essay* IV.1.2.

dépend que des idées mises en présence. On retrouve cette conception du raisonnement chez Hume qui écrit, dans le premier livre du *Traité de la nature humaine*, que "tous les genres de raisonnements ne consistent en rien d'autre qu'en une comparaison et dans la découverte des relations constantes ou non qu'ont entre eux deux ou plusieurs objets" ¹⁰⁷. Hume soutient que l'entendement ne fait qu'associer des idées, qui s'attirent ou se repoussent tout comme des corps gravitant dans le vide; l'activité de raisonner tient toute entière dans l'exploration des relations entre les idées mises convenablement en contact les unes avec les autres. Selon cette conception empiriste, le raisonnement ne dépend pas de principes constitutifs propres à la raison elle-même; le raisonnement peut commencer n'importe où pourvu que les idées se lient ou s'opposent entre elles. Reid accepte ce modèle de raisonnement pour les sciences abstraites comme les mathématiques, dans lesquelles les rapports entre les objets de la pensée sont nécessaires ¹⁰⁸, mais il le considère comme inadéquat quand il s'agit d'établir des vérités concernant l'existence des objets extérieurs à la pensée, qui "ne peuvent pas être perçues dans la convenance ou la disconvenance des idées" ¹⁰⁹. Reid refuse d'ailleurs l'existence d'idées intermédiaires entre les choses et le sujet connaissant ¹¹⁰; selon lui, l'existence des choses est appréhendée directement. En cela, il prend position contre Locke qui écrit qu'"il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a [...]. L'esprit n'aperçoit rien que ses propres idées" ¹¹¹. Comme nous le verrons, Reid rejette toute la conception empiriste des idées considérées en tant qu'instruments de la connaissance. Or s'il n'y a pas d'idées des choses perçues, leur existence ne peut pas non plus être appréhendée par la comparaison des représentations.

(107) *Treatise* I.iii.2, p.73.

(108) 430a.

(109) 430a; cf. aussi 121a, *Philosophical Orations*, p.32.

(110) Cf. *infra*, chap.4. paragraphes 1-3.

(111) *Essay* IV.iv.3.

Les vérités relatives à l'existence des choses ne dépendent pas du raisonnement. Par rapport aux raisonnements possibles, elles sont en position de premiers principes. Reid est ainsi conduit à formuler sa propre conception du raisonnement: "Tout raisonnement doit être fondé sur des vérités qui sont connues sans raisonnement. Dans toutes les branches de la connaissance réelle, il doit y avoir des principes premiers dont la vérité est connue intuitivement et sans raisonnement probable ou démonstratif. Ceux-ci ne sont pas fondés sur le raisonnement, mais tout raisonnement est fondé sur eux" ¹¹².

Le rôle des premiers principes (auxquels, comme on l'a vu, Reid assimile le sens commun), est considérable puisque "tout raisonnement doit partir des premiers principes; et ces premiers principes n'ont pas d'autre justification que celle-ci: par la constitution de notre nature, nous devons nécessairement leur donner notre assentiment. De tels principes font partie de notre constitution, de la même manière que le pouvoir de penser; la raison ne peut ni les créer, ni les détruire ni même s'exercer sans eux" ¹¹³. Dans cette dernière phrase, il faut entendre par "raison", la raison discursive qui s'exerce dans le raisonnement, puisque les premiers principes, ici apparemment opposés à la raison, en forment en fait une partie, un premier degré caractérisé par l'appréhension intuitive de la vérité ¹¹⁴. Le langage de Reid dénote pourtant une certaine dévalorisation du *reasoning*, se reportant parfois sur la raison elle-même ¹¹⁵. Cela n'a rien de surprenant dans une défense du sens commun.

(112) 482a; cf. aussi 130a, 185b, 712b. H. Höffding a souligné que l'École écossaise "donne à l'intuition une extension bien plus grande que Descartes, Locke et Leibniz, qui ne donnaient ce nom qu'à la simple perception d'égalité ou de différence" (*Histoire de la philosophie moderne*, trad. P. Bordier, 2^e éd., Paris, 1908, t. I, p.476). Il faut relever que la doctrine des premières vérités connues sans raisonnement constitue l'un des traits les plus généraux des diverses philosophies du sens commun au 18^e siècle; on la retrouva notamment chez le P. Buffier et chez un compatriote et contemporain de Reid, J. Oswald (cf. G. Ardley, *The Common Sense Philosophy of James Oswald*, Aberdeen, 1980, p.4-8).

(113) 130a; cela vaut également en morale, 590bs., 637a.

(114) 425b.

(115) 101a, 108a, 127a-b, et E. Griffin-Collart, *La Philosophie écossaise du sens commun*, p.96 n.2.

La conception des principes adoptée par Reid est analogue à celle qu'Aristote a exposée dans sa théorie de la science: "Il est nécessaire que la croyance soit plus ferme à l'égard des principes, sinon de tous, du moins de quelques-uns, qu'à l'égard de la conclusion"" . Reid s'appuie d'ailleurs explicitement, dans sa théorie des principes, sur ce qu'Aristote dit "dans le deuxième livre sur la démonstration [c'est-à-dire les *Seconds Analytiques*]" "" . Dans cette perspective, la déduction consiste à étendre l'évidence des principes aux propositions les plus éloignées. Reid adopte ainsi une théorie 'fondationnaliste' de la connaissance, en recourant d'ailleurs à l'image des fondations d'un édifice pour caractériser la place qu'occupent les principes "" . Cette théorie est pour lui un moyen de montrer qu'il est nécessaire d'admettre des principes évidents par soi, indépendants du raisonnement, mais de la même nature que lui (c'est pourquoi les principes premiers sont des jugements).

Selon Reid, ces premiers principes sont inscrits dans la constitution humaine fondamentale et ils sont par conséquent communs à tous les hommes; "Le pouvoir de juger des propositions évidentes par elles-mêmes [c'est-à-dire des premiers principes] [...] est purement naturel; il est par conséquent commun aux érudits et aux ignorants, à ceux qui sont instruits et à ceux qui ne le sont pas. [Ce pouvoir] ne requiert rien d'autre qu'un entendement arrivé à maturité et libre de préjugés "" ."

(116) *Anal. Post.* I, 2, 72a, trad. p. 14.

(117) 462a; cf. aussi 705b.

(118) 435b, 590b. À l'époque contemporaine, la méthode des sciences a cessé d'exiger que les axiomes soient garantis par l'intuition; ceux-ci peuvent être choisis librement. Dans les *Principia Mathematica*, B. Russell et A.N. Whitehead écrivent: "En mathématiques, le degré le plus élevé d'évidence par soi n'est pas donné d'ordinaire tout au début, mais à un moment ultérieur; dans les premières déductions, avant que ce moment ne soit atteint, on a des raisons d'admettre (*believe*) les prémisses parce que des conséquences vraies en dérivent plutôt que l'on n'accepte les conséquences parce qu'elles dérivent des prémisses" (t. I, Cambridge, 1910, p. V). À l'inverse, Reid affirme qu'"aucune conclusion d'un raisonnement ne peut avoir un degré d'évidence supérieur aux premiers principes dont il est tiré" (436a).

(119) 434b; cf. aussi 438a.

Le sens commun est donc un véritable corps de prémisses de tout raisonnement possible et il joue un rôle fondamental pour toutes les formes de la connaissance: "Les premiers principes de toutes les sciences sont les décrets (*dictates*) du sens commun et sont accessibles à tous les hommes ¹²⁰." Ainsi, "nous assignons deux [...] degrés à la raison: le premier consiste à juger des choses évidentes par soi (*self-evident*); le second consiste à tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par soi à partir de celles qui le sont. Le premier [de ces degrés] est la région (*province*), à titre exclusif, du sens commun ¹²¹."

Reid considère le sens commun comme un savoir, susceptible d'une expression théorique se manifestant par des jugements. Toutes les découvertes de la raison sont fondées sur ces jugements naturels ¹²². Il distingue donc trois niveaux de la connaissance: a. le *common sense* ou l'ensemble des jugements naturels classés selon les principes; b. l'entendement commun (*common understanding*) qui correspond aux conclusions les plus proches des jugements naturels, et qui comprend par exemple les connaissances communément acquises par la perception sensible; enfin c. la science, qui englobe l'ensemble des conclusions les plus éloignées tirées de nos jugements naturels ¹²³. Les empiristes, et surtout Hume, sont accusés de détruire toute science en soumettant à la critique le sens commun, c'est-à-dire les premiers principes ¹²⁴.

Le sens commun s'actualise ainsi en tout homme qui vit en communication avec ses semblables; cela paraît particulièrement évident dans la mesure où les premiers principes de vérités contingentes ont une importance

(120) 441a.

(121) 425b; cf. aussi 637a. D.D. Raphael assure que Reid se trompe ainsi sur la nature de l'inférence, puisqu'une inférence peut être valide sans que les prémisses soient vraies (*The Moral Sense*, p.168). On peut répondre à cette critique de la manière suivante: Reid ne s'intéresse pas à la validité formelle de la déduction, mais à la vérité matérielle des conclusions. Pour atteindre celle-ci, la vérité des prémisses est nécessaire.

(122) 130e, 209b.

(123) 185b, 527a.

(124) 95b.

centrale. Les simples conditions de la vie matérielle et sociale exigent une telle actualisation. Il y a donc dans le sens commun des contenus de jugements de plusieurs genres bien définis; un savoir commun se constitue ainsi, notamment dans les questions de fait. Le concept de sens commun implique une présence empirique ou sociologique d'une forme de rationalité ordinaire. Le *common sense* se distingue à cet égard du 'bon sens' cartésien qui représente proprement "la puissance de bien juger" ¹²⁵ et dont l'actualisation, chez l'homme ordinaire, peut rester insatisfaisante.

Dans cette théorie, il faut surtout remarquer le rôle des premiers principes de vérités contingentes, qui garantissent l'accès du sens commun à la connaissance des faits et des existences. Le plus souvent, on peut dire que ce sont eux que Reid a en vue lorsqu'il parle du sens commun ¹²⁶. Il introduit ainsi des jugements que F. Brentano appelle *thétiques*, qui portent sur l'existence des choses et se distinguent des jugements - *synthétiques* qui relient ou opposent une idée à une autre idée: "Que tout jugement ne se rapporte pas à une synthèse de caractères représentés et ne contienne pas nécessairement l'attribution d'un concept à un autre concept, voilà une vérité qu'on a méconnue en général à de très rares exceptions près ¹²⁷." Avec le P. Buffier ¹²⁸ et d'autres philosophes du sens commun, Reid fait partie de ces exceptions ¹²⁹.

(125) Voir *infra*, chap. 8, paragraphe 7.

(126) Cf. *supra*, paragraphe 4, note 79.

(127) *Psychologie*, t. II, chap. VII, paragraphe 7, p. 53; trad. p. 216.

(128) Cf. J. Strasser, *art. cit.*, p. 184-185.

(129) En faisant la théorie des différents principes de vérités contingentes, Reid annonce le problème husserlien du monde naturel (*natürliche Welt*) et du monde de la vie (*Lebenswelt*). J. Patočka, dans quelques pages très fines, situe Reid dans l'analyse du "malaise objectiviste" suscité par l'opposition entre le monde naïf et le monde de la science. Aux yeux de Patočka, Reid incrimine à tort le subjectivisme de Descartes et ne voit pas que ce malaise a son origine dans la conception mathématique de l'univers. Cf. *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, 1976, p. 13-19.

6. Le primat de la raison intuitive sur le raisonnement.

Dans les *Int.P.*, Reid considère que le rapport entre le sens commun et la raison est semblable à celui qu'entretiennent la raison intuitive, qui juge des choses évidentes par soi, et la raison discursive, qui juge des choses non évidentes au moyen de celles qui le sont ¹³⁰.

Le sens commun que Reid veut réhabiliter prétend à une pleine vérité, et non pas seulement à la vraisemblance. Si le sens commun est attaqué, une réaction est alors fondée, car:

- a. Le sens commun est la forme la plus fondamentale de la raison, "le premier-né de la raison" ¹³¹, et son autorité est indépendante de toute philosophie ¹³². Le pari de base de la philosophie de Reid est que le sens commun considéré en lui-même est exempt de tout paradoxe qu'il appartiendrait au philosophe de dévoiler. Par conséquent, "lorsqu'il nous arrive de recevoir l'enseignement des philosophes, il nous faut prendre avec nous l'ancienne lumière du sens commun et, avec elle, juger de la nouvelle lumière que les philosophes nous communiquent" ¹³³.
- b. "Il est absurde de concevoir qu'il puisse y avoir aucune opposition entre la raison et le sens commun; car celui-ci est le premier-né de la raison [...] et ils sont inséparables par nature" ¹³⁴. Ces deux facultés sont les oeuvres du même Créateur tout puissant ¹³⁵.
- c. Si donc une construction rationnelle entre en contradiction avec le sens commun, celle-ci est *ipso facto*

(130) 425b.

(131) 425a.

(132) 127b.

(133) 224a-b.

(134) 425a-b.

(135) 127a. La philosophie du sens commun doit rejeter absolument l'idée d'une double vérité telle qu'elle apparaît par exemple chez Parménide. Si on admet avec Parménide que l'opinion est une illusion bien fondée, disposant d'une sorte de cohérence propre, les arguments en faveur du sens commun perdent toute leur force, puisqu'ils correspondent uniquement au caractère bien fondé de l'opinion sans remédier à son caractère illusoire.

fausse; le conflit doit se résoudre à ses dépens. Le sens commun joue le rôle d'une instance de réfutation: "Le rôle du sens commun est plus étendu dans la réfutation que dans la confirmation. Une conclusion, déduite par une suite de raisonnements justes à partir des premiers principes, n'a aucune possibilité de contredire (*contradict*) une décision du sens commun, car la vérité restera toujours consistante avec elle-même. Une telle conclusion ne peut pas non plus recevoir de confirmation du sens commun, car elle n'est pas à l'intérieur de sa juridiction ¹³⁶."

L'idée que le sens commun réfute, mais ne confirme pas, correspond à une sorte de logique de l'appel au sens commun. Si dans une théorie, on tire des conclusions qui heurtent le sens commun, elles appartiennent à sa juridiction: "Un homme de sens commun peut parfaitement rejeter la conclusion sans être capable de montrer l'erreur de raisonnement qui a conduit jusque là ¹³⁷." De même, si un mathématicien aboutit dans son raisonnement à la conclusion que deux quantités égales à une troisième ne sont pas égales entre elles, l'homme de sens commun est en droit de rejeter la conclusion sans prétendre être juge de la démonstration elle-même ¹³⁸. Le sens commun possède une capacité analogue en morale ¹³⁹. Il n'inclut donc pas de longs raisonnements mathématiques ni de système moral élaboré, mais il pourrait rejeter de telles constructions si elles entraient en conflit avec lui. Tant que cela n'est pas le cas, il ne saurait se prononcer à leur égard. Il ne peut donc pas non plus en garantir la vérité.

Pour Reid, l'unique raison de la faillite de la philosophie moderne est sa tentative de se défaire des "décrets (*dictates*) du sens commun" ¹⁴⁰. Dans ce combat inégal, la philosophie va à l'échec, car les "décrets du sens commun [...] récuse[n]t le tribunal du raisonnement et rejettent son autorité" ¹⁴¹. Ces expressions tirées du langage juridique montrent que les données du sens

(136) 425b.

(137) 426a.

(138) *Id.*

(139) 646a.

(140) 101b.

(141) *Id.*

commun échappent à la question *quid juris*. C'est pourquoi la vérité du sens commun doit finalement s'imposer face à toutes les contestations des philosophes; alors qu'elle n'est soumise à aucune juridiction externe, elle juge ce qui lui est opposé. Il apparaît par exemple qu'avec le temps, le scepticisme dépérit de lui-même ¹⁴².

D'une certaine façon, cette logique de la réfutation implique aussi que le sens commun se révèle lorsqu'il est attaqué. En ce sens, les errements des philosophes pourraient contribuer à sa découverte. Cette conséquence est pressentie par Reid, qui semble attribuer à l'histoire de la philosophie le rôle de nous rendre conscients des erreurs commises, non sans quelque esprit de système, par des imaginations trop libres ¹⁴³. A sa suite, dans un article intitulé "De la philosophie et du sens commun", T. Jouffroy conclut que la philosophie, par ses excès et ses erreurs, contribue à éveiller les vérités du sens commun. Le paradoxe est alors que toute l'histoire des erreurs philosophiques s'avère nécessaire pour mener les penseurs vers le sens commun, car "les solutions du sens commun ne sont point établies d'une manière explicite et sous des formes positives dans l'esprit des hommes" ¹⁴⁴.

Dans cette théorie de la contradiction entre la philosophie et le sens commun, on voit également que la théorie philosophique est prise au même niveau que les énoncés attribués au sens commun ¹⁴⁵. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une caractéristique assez générale de la pensée du 18^e siècle. C'est une des raisons de l'incompréhension qu'a rencontrée Berkely. On le considèrerait en effet comme une sorte de sceptique et on admettait très mal que les choses puissent subsister réellement si son système immatérialiste devait être

(142) 101b, 438b-439a, 462b. Dans la perspective stoïcienne, Cicéron a également soutenu que le temps travaille pour les opinions conformes à la vérité: "Etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse [...]. Opinioni enim commenta delet dies, natura iudicia confirmat" (*De natura deorum* II.5).

(143) 96a, 239a.

(144) *Mélanges Philosophiques*, p.161.

(145) Cf. *infra*, chap.3, paragraphe 8.

considéré comme une description de la réalité. Au cours du présent siècle, une nouvelle lecture s'est imposée; elle a montré que Berkeley, plutôt qu'un destructeur du monde sensible, était un réaliste soucieux de lever l'incertitude engendrée par le scepticisme quant à l'existence des choses ¹⁴⁶. C'est d'ailleurs dans le cadre de ce réalisme que son appel au sens commun se justifie ou du moins devient compréhensible ¹⁴⁷. Mais Reid croit, avec la plupart de ses contemporains, que l'immatérialisme consiste à nier l'existence des chaises et des tables particulières. De même, il tient Hume pour un sceptique absolu; il considère que les analyses empiristes qui touchent à l'ensemble de la connaissance des phénomènes et aboutissent à une forme de scepticisme, s'appliquent aux jugements particuliers portant sur la réalité de ceci ou de cela ¹⁴⁸. Tout le 18^e siècle était d'ailleurs sensible à ces retombées de la philosophie sceptique. Il y a une sorte de consensus sur les dangers sociaux d'une telle position, qui n'est pas considérée comme une position philosophique parmi d'autres. Reid perçoit également ce danger et pour combattre Hume, le considère comme un sceptique absolu, ce qui permet de recourir d'autant plus facilement à l'argument pragmatique contre lui ¹⁴⁹.

En s'opposant au risque sceptique, Reid entreprend donc de mettre le sens commun en position de force. Il justifie cette position par un ensemble d'arguments que nous examinons dans le chapitre suivant.

(146) Cf. J. Laird, "Berkeley's Realism", *Mind* 21 (1916), p. 308-328). Voir déjà J. Priestley, *Examination*, p. 52-55.

(147) Il faut relever toutefois que l'analyse que Berkeley a entreprise n'est pas neutre, comme l'analyse des modernes, puisqu'il s'agissait pour lui de faire reculer l'athéisme et l'immoralité de ses contemporains en leur montrant plus nettement leur dépendance face à Dieu.

(148) C'est contre cette perspective traditionnelle que N. Kemp Smith a proposé une nouvelle lecture, plus positive, de Hume.

(149) Cf. *infra*, chap. 3, paragraphe 10.

CHAPITRE 3

LA JUSTIFICATION DES PRINCIPES DU SENS COMMUN

1. Le rôle des arguments.

Dans la dédicace de l'*Inquiry*, Reid annonce que son but est de "justifier le sens commun et la raison de l'humanité contre les subtilités sceptiques qui, à cette époque, ont cherché à leur faire perdre contenance" ¹. Il veut montrer que les jugements subordonnés aux premiers principes doivent être adoptés. Son argumentation, que nous examinons dans le présent chapitre, porte sur les principes contestés par les sceptiques, c'est-à-dire essentiellement sur les principes de vérités contingentes et sur les axiomes métaphysiques ².

D'ordinaire, Reid affirme que la marque essentielle de leur vérité est l'évidence par soi (*self-evidence*): cependant, il ne s'en contente pas. En effet, lorsqu'il veut rendre plus manifeste la vérité des jugements dont le sens commun est porteur, il utilise un certain nombre d'arguments que l'on découvre au fil des textes. Il ne s'agit pas véritablement de preuves, mais plutôt de raisonnements justificatifs qui servent à valoriser certaines opinions tirées du sens commun. Ces arguments sont associés de manière variée, sans règle apparente. Nous les examinons ici comme une sorte de topique ³ de la philosophie du *common sense*, sans nous référer à chaque discussion particulière.

Nous avons vu qu'aux yeux de Reid, la discussion philosophique doit s'efforcer de déterminer quels sont les premiers principes de la connaissance ⁴. En refusant

(1) 96b.

(2) Cf. *supra*, chap.2, paragraphes 3-4.

(3) Au sens aristotélicien d'un classement des arguments utiles à la discussion.

(4) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 2.

l'opposition entre philosophie authentique et sens commun et en conférant au sens commun un rôle épistémologique fondamental. Reid assume la double tâche de défendre le sens commun par des arguments, contre les philosophes qui s'en détournent, et de déterminer quels sont les vrais fondements du sens commun, de la science et de la philosophie. Dans cette recherche, il affirme qu'on peut appliquer aux différentes opinions un ensemble de raisonnements permettant de distinguer quels sont les véritables principes ⁵.

Ces arguments peuvent donc être considérés de deux manières. D'une part, dans le contexte de justification du sens commun, le raisonnement argumentatif prouve ou du moins valorise l'opinion qu'il s'agit de défendre. Mais d'autre part, le raisonnement sert également à distinguer quelles sont les opinions qu'il convient de retenir en tant que parties intégrantes du sens commun ou premiers principes. A cet égard, le raisonnement met en oeuvre une marque susceptible de départager les opinions mises en présence. Reid dresse lui-même un inventaire de ces raisonnements, qu'il considère comme autant de marques ou de signes permettant de dévoiler les principes du sens commun ⁶.

L'intrication des arguments et des marques des premiers principes vient du fait que les principes ne peuvent pas être établis par des preuves. Ils sont, par nature, à la base des preuves possibles ⁷. Reid, s'interrogeant sur la possibilité de déterminer les premiers principes de manière sûre, écrit que, "bien qu'il soit contraire à la nature des premiers principes d'admettre une preuve directe ou *apodictique*, il y a pourtant certaines manières de raisonner à leur propos, par lesquelles ceux qui sont justes et solides peuvent être confirmés, et ceux qui sont faux peuvent être détectés" ⁸. Ainsi, "la Nature ne nous a pas laissés dépourvus de moyens par lesquels la partie impartiale et honnête de l'humanité peut arriver à l'unanimité en cas de divergence sur les principes premiers" ⁹. Toutefois,

(5) 439a.

(6) Cf. *Int.P.* VI.4; 438as. Sur cette question, voir aussi *infra*, paragraphe 10, *i.f.*

(7) 108b, 230a, 231b, 637a, 713a.

(8) 439a; cf. aussi 231a-b.

(9) 437b.

il concède que l'on pourrait se tromper à leur sujet¹⁰. On a attaqué Reid sur ce point, en relevant qu'il "admet qu'il n'est pas impossible qu'on prenne à tort ce qui n'est qu'un préjugé vulgaire pour un principe premier". Même après cet aveu, il ne cherche pas à découvrir d'autre marque caractéristique des principes originaires que cette évidence qu'il vient de déclarer trompeuse¹¹. Les auteurs de cette critique négligent ainsi ce que Reid a dit lui-même de ce problème. En effet, il admet que l'on ne peut pas établir les premiers principes par des preuves¹². Mais ils ont l'évidence de ce qui s'impose par soi sans pouvoir être prouvé *stricto sensu*; les raisonnements sont des manières de montrer comment ces principes s'imposent à nous, et également à ceux qui tenteraient de les rejeter.

Puisqu'il n'est pas question de prouver ces principes, il convient d'en donner une justification dialectique¹³. Un tel recours à la dialectique n'est pas hors de propos lorsqu'il est question des premiers principes. En effet, c'est au-delà des questions décidables par des

(10) 231a.

(11) E. Leroux et A. Leroy, *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1951, p.191.

(12) Reid évoque un argument qui montre qu'on ne peut pas prouver la vérité de la connaissance sensible; le sceptique peut toujours soutenir la possibilité métaphysique de l'inexistence de l'objet alors même qu'il y a acte de perception, car l'objet et l'acte de la perception sont deux choses différentes (121a, 183b); la mémoire pose un problème identique (341a-b). On retrouve là exactement le problème énoncé par Guillaume d'Occam: l'intuition sensible ne garantit pas absolument l'existence de son objet: "Datis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto..." (*In Primum Librum Sententiarum*, Prologue, q.1; cité par K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, 1975, p.276-277).

(13) Chez Aristote, ce terme indique le recours à des opinions probables parmi les prémisses nécessaires à l'établissement d'une thèse.

procédures connues et admises que commence la discussion véritable ¹⁴. Chez Platon, la forme dialoguée manifeste le lien entre la vérité et l'obtention d'un accord entre les partenaires, au-delà des procédures à l'avance reconnues par tous. Parallèlement, Aristote admet que "l'établissement de la vérité ne peut résulter de raisonnements purement formels", car "la justification des procédures par lesquelles se constitue la science, échappe à la science et ne peut être demandée qu'à des raisonnements dialectiques" ¹⁵. Dans la justification des principes qui structurent les démarches rationnelles, on est contraint à l'argumentation, et c'est pourquoi Aristote donne à la dialectique, outre sa fonction de discussion des opinions admises, un rôle probatoire dans le domaine des principes ¹⁶. Il peut s'avérer nécessaire, en effet, de recourir à des arguments pragmatiques ou même à la catégorie du ridicule ¹⁷. Il y a donc, chez Reid comme chez Aristote, une différence tranchée entre la manière de contrôler les propositions courantes et les principes, dans laquelle le philosophe écossais voit "un réel désavantage" pour ces derniers ¹⁸.

Dans l'établissement des premiers principes, une démarche analogue est également admise par la philosophie analytique moderne. H. Feigl écrit: "Les prétentions à la connaissance sont justifiées ou validées par le recours aux faits ou aux principes de l'inférence déductive ou inductive [...]. L'adoption de ces principes eux-mêmes peut être justifiée pragmatiquement par un

(14) Cf. J. Moreau, "Rhétorique, dialectique et exigence première", dans [Centre national belge de recherches de logique (éd.)], *La théorie de l'argumentation*, p.206-218.

(15) J. Moreau, *art.cit.*, p.210.

(16) Cf. *Métaphysique* Γ 2, 1004b25; *Topiques* I.2, 101b1-4.

(17) Cf. *Métaphysique* Γ 4, 1006a13-15. Dans ce passage, l'argument suppose une sorte de ridicule dans lequel l'objection se place. Ce ridicule précède l'absurde au sens logique puisqu'il sert à établir les principes de contradiction et de tiers-exclu qui sont les conditions de toute réfutation par l'absurde. On notera d'ailleurs qu'en grec, ἔλεγχος, argument réfutatif, est formé sur le verbe ἐλέγχω, convaincre (d'une faute, d'un tort ou de ridicule).

(18) 438b.

recours aux buts [...] et aux relations entre les moyens et les fins "9."

Reid n'est donc pas le seul philosophe à avoir reconnu la nécessité d'une justification dialectique des premiers principes. Toutefois, ses propres principes sont différents et plus nombreux que les principes d'Aristote.

Parmi les arguments dont il se sert pour les valider, il sera question d'abord de l'évidence des premiers principes, puis des raisonnements qui s'y rattachent:

- la compréhensibilité universelle
- la preuve par l'absurde
- l'argument du ridicule
- le consentement universel
- l'argument par le langage commun.

Ces arguments sont plus ou moins dépendants de l'évidence des premiers principes. En revanche, les trois suivants ne le sont pas:

- la rétorsion
- l'antériorité
- l'argument pragmatique.

Dans l'ordre de discussion de ces raisonnements argumentatifs, nous suivons de près la liste des marques distinguant les premiers principes, que Reid donne lui-même dans les *Int.P.*, 20.

(19) "De Principiis non disputandum?", dans M. Black (éd.), *Philosophical Analysis*, New York, 1950, p.155; cf. aussi N. Rescher, "On First Principles and Their Legitimation", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (1976), p.1-16.

(20) 438as.

2. L' évidence des principes du sens commun.

Reid présente souvent les jugements du sens commun comme des données évidentes par soi (*self-evident*): "Les propositions évidentes par soi sont celles qui paraissent évidentes à tout homme qui a l'entendement sain, comprend distinctement leur signification et leur prête une attention dépourvue de préjugés²¹." Une telle évidence (dont Reid précise qu'elle est intuitive et non démonstrative) suffit pour que la vérité d'une proposition soit établie²².

En théorie, la notion d'évidence ne devrait pas figurer dans une argumentation, puisque l'évidence (du moins lorsqu'elle est conçue à la manière cartésienne) met précisément fin aux arguments²³. Reid le reconnaît du reste explicitement: chaque fois qu'il y a évidence par soi, il n'y a plus lieu de demander une preuve²⁴. Mais il semble bien que cette évidence ne se suffise pas à elle-même, puisque Reid introduit d'autres arguments pour justifier les principes. Par contre-coup, l'évidence, et surtout dans l'interprétation que Reid en donne, peut être considérée simplement comme l'un des arguments de défense du sens commun.

Reid a une conception de l'évidence différente de celle de Descartes. Si, pour Descartes, l'évidence concerne les notions générales (la pensée, l'étendue, etc.) et les vérités éternelles (le tout est plus grand que la partie, etc.), ainsi que les raisonnements que toutes ces notions permettent de former (et non pas, par exemple, les jugements de perception), chez Reid, au contraire, l'évidence porte principalement sur les jugements naturels des sens et des autres facultés. En fait, Reid s'en fait une conception très large, puisqu'il écrit que "nous donnons le nom d'évidence à tout ce qui est un motif de croyance"²⁵, et ne se préoccupe pas

(21) 282b; cf. aussi 230b.

(22) 231b.

(23) Cf. C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p.4-5. Voir aussi la fin du présent paragraphe.

(24) Cf. p.ex. 232a.

(25) 328a. Il faut souligner qu'en anglais, *evidence* a une signification beaucoup plus étendue qu'en français, même dans la langue philosophique. *To have evidence for...* signifie 'avoir des raisons de penser que...'. Cet usage très large peut avoir influencé Reid.

beaucoup de la clarté et de la distinction. Pour lui, le trait principal de l'évidence est le caractère irrésistible de l'assentiment que l'on accorde aux jugements évidents, car l'évidence produit la croyance ou l'assentiment²⁶. Il interprète l'évidence comme tendance instinctive au jugement ou force compulsive. C'est cette contrainte psychologique qui est alors utilisée comme argument à l'appui des premiers principes. Dans la perception, en particulier, la suspension du jugement est impossible: "Elle n'est pas en mon pouvoir; pourquoi devrais-je faire une vaine tentative? Il serait agréable de voler vers la lune et de visiter Jupiter ou Saturne; mais, puisque je sais que la nature m'a attaché au sol par la loi de la gravitation et me retient sur la planète que j'habite, je m'en satisfais et, tranquillement, j'accepte d'être emporté avec elle sur son orbite. Ma croyance (*belief*) est entraînée par la perception aussi irrésistiblement que mon corps l'est par la terre. Et le plus grand sceptique se trouve lui-même dans une condition identique. Il peut bien se battre âprement pour éviter de croire aux informations de ses sens, à la manière d'un homme qui nage contre un torrent; mais c'est en vain. [...] Car au fin de compte, lorsqu'il aura dépensé toute sa force dans cette inutile tentative, il sera emporté par le torrent avec la foule commune des croyants²⁷."

La pensée inspirée par la tradition aristotélicienne et scolastique accepte de donner une portée au caractère irrésistible d'une croyance. Selon G. Iseya, "la nécessité de l'adhésion est garantie d'objectivité. Il y a une vérité objective qui est contraignante, *mentis assensum rapiens*"²⁸.

Mais en exposant sa conception de l'évidence, Reid ne fait manifestement pas la différence, bien marquée chez

(26) 482b.

(27) 183a-184b. Dans cette citation, le terme 'croyants' traduit *believers*, qui désigne aussi bien ceux qui se fient à leurs sens que les croyants au sens religieux du terme; cette assimilation s'explique par l'identification du sceptique et de l'athée, tous deux opposés aux 'croyants'. Il faut relever par ailleurs que Reid est gagné par un certain *pathos* lorsqu'il argue contre les sceptiques (cf. aussi 713e-b).

(28) Cf. "La justification critique par rétorsion". *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), p.219.

Descartes, entre l' *assensio*, l'assentiment purement rationnel, et la *persuasio*, qui signifie l'adhésion psychologique. Pour Descartes, l'évidence implique l' *assensio* rationnelle, mais la *persuasio* n'en dérive que bien plus difficilement ²⁹.

La notion d'irrésistibilité, sur laquelle Reid s'appuie, révèle un recours à la pensée commune: l'expérience commune de la vie montre que nos croyances naturelles ne peuvent pas être suspendues; elle permet de refuser toute suspension du jugement. Le scepticisme est rejeté au vu de l'adhésion à certaines croyances, telles que les croyances perceptives. Au contraire de Descartes qui subordonne l'entendement à la volonté et selon qui une volonté libre intervient dans tout jugement ³⁰, Reid ne croit pas que l'homme possède toujours la liberté de suspendre son jugement.

L'Écossais caractérise donc l'évidence par la non-liberté de l'assentiment. Elle est garantie par l'assentiment de fait et non seulement de droit. Le rapport d'implication qui, chez Descartes, va de l'évidence à l'assentiment, est alors renversé. L'évidence n'est plus considérée alors que relativement à l'état de certitude du sujet, et cette certitude marquée par l'irrésistibilité n'est plus elle-même que l'absence commune de doute. Cette sorte d'affadissement du cartésianisme se rencontre déjà chez Fénelon ³¹. Reid approuve du reste explicitement l'interprétation donnée par Fénelon du critère cartésien de l'évidence ³². Si l'assentiment commun définit l'évidence, les opinions irrésistibles observables et admises permettent de décider de ce qui est évident ³³. La vérité dérive alors de l'adhésion effective des esprits. Le recours à la véracité de

(29) Cf. H. Gouhier, "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique", dans E. Castelli (éd.), *Rhetorica e Barocco*, Rome, 1955, p.85-97; E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 4^e éd., Paris, 1975, p.165-168.

(30) Cf. p.ex. *Princ.Phil.* I,6, I,34.

(31) Cf. L. Marcil-Lacoste, "La notion d'évidence et la sens commun: Fénelon et Reid", *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), p.293-307.

(32) 424a-b.

(33) L.M. Lacoste fait ressortir finement ce point (*art.cit.*, p.305).

Disu permet de dire, après coup, que ce consentement est bien fondé ³⁴.

Chez Reid, l'assentiment irrésistible est souvent présenté comme un effet de l'instinct, à l'inverse de l'évidence cartésienne, purement intellectuelle. Mais en fait, la théorie de l'évidence pose un problème sur lequel Reid n'est pas parvenu à la clarté. Cherchant une nature commune de l'évidence, il ne l'a pas découverte en dehors de cette capacité à entraîner l'assentiment ³⁵. Il entretient une sorte de représentation quantitative de l'évidence, qui dissout les différences ³⁶. Il est caractéristique qu'il compare souvent l'évidence de l'expérience sensible à l'évidence mathématique en les décrivant par le même caractère d'irrésistibilité ³⁷. P. Brentano relève qu'"il commet l'erreur de tenir toute impulsion immédiate vers le jugement pour une sorte d'évidence" ³⁸.

Reid restreint l'évidence par soi aux premiers principes. Parmi les principes, il reconnaît bien la différence entre l'évidence de nos jugements relatifs aux existences et celle des connaissances nécessaires ³⁹. Dans les sciences (au sein desquelles il n'y a plus d'évidence par soi, puisque l'on a dépassé le niveau des premiers principes), la différence entre les connaissances démonstratives des mathématiques et les connaissances probables de la physique prolonge la distinction des points de départ (principes de vérités contingentes et principes de vérités nécessaires). Reid parle alors d'"évidence démonstrative" et d'"évidence probable" ⁴⁰. Mais cette différence s'efface toujours devant la "pleine conviction" qui dérive des différents genres d'évidence et qui constitue leur nature commune ⁴¹.

(34) Cf. p.ex. 329b-330b et *supra*, chap.2, paragraphe 3, point e.

(35) 328b.

(36) 482b.

(37) 108a, 185b, 260a, 483a.

(38) "Was an Reid zu loben", p.5.

(39) 260a, 328b-329a, 428b.

(40) 272a, 328b, 482b, 484a.

(41) 328b.

L'équivalence générale des évidences conduit Reid à une critique du *cogito* cartésien. Le point fondamental en est qu'il y a une évidence égale des différents principes⁴², qui rend inconséquente l'idée d'un point de départ unique de la démarche tel que le *cogito*.

Reid rejette d'abord la possibilité même du doute. Descartes, pour fonder la philosophie de l'esprit humain, s'est résolu à mettre en doute même sa propre existence jusqu'à ce qu'une bonne raison lui permette de s'en assurer. Mais si un tel doute s'était installé en un homme, son cas serait "sans aucun remède de la part de la raison ou de la philosophie"⁴³. En fait, Descartes croyait déjà à sa propre existence tout en disant *cogito, ergo sum*. Il n'y avait pas de doute véritable, et le *ergo sum* ne fait qu'exprimer une croyance fondamentale qui était acquise au départ. Aussi Descartes "ne prouve-t-il rien du tout". On raisonnerait tout aussi bien en disant "je dors, donc je suis; ou bien, je ne fais rien, donc je suis"⁴⁴. Reid ne comprend pas le noyau de l'argument du *cogito*, parce que sa position consiste à dire qu'on ne peut pas se défaire du tissu de certitudes du sens commun. La possibilité même du doute radical est alors niée.

Reid demande ensuite ce qui justifie le 'je pense'. Descartes cherche à prouver sa propre existence. Pour cela, il postule l'existence de la pensée, dont il voudrait inférer l'existence d'un esprit, d'un sujet de cette pensée. Mais qu'est-ce qui lui garantit l'existence de sa pensée au moment de l'argument? La seule garantie en est donnée par la conscience. Il faut donc supposer la véracité de la conscience; or cette véracité ne peut être prouvée. On se trouve là dans une région où les preuves n'ont pas de sens, dans un ordre de vérités où seule la nature nous persuade. Il n'y a pas d'autre raison de faire confiance au témoignage de la conscience que celle-ci: "Tout homme, tant que son esprit est sain, est déterminé, par la constitution de la nature, à lui accorder une croyance implicite, et à rire de l'homme qui doute de son témoignage, ou à le plaindre"⁴⁵. La critique de Reid porte enfin sur la proposition: "La

(42) Cf. l'argument de la véracité générale des facultés humaines, *supra*, chap. 2, paragraphe 3, point a.

(43) 100a. Voir déjà Hume, *Enquiry* XII.1.

(44) 100a.

(45) *Id.*

pensée ne peut être sans un esprit ou sujet" ** . Cette proposition ne manque pas d'évidence, remarque-t-il, mais elle n'en a pas plus que la proposition qu'elle doit servir à fonder, à savoir *sum* ** .

En définitive, il apparaît simplement que le *cogito* est équivalent à d'autres intuitions; il n'est aucunement, comme dit Descartes, "la première et la plus certaine" ** . Toutes ces propositions ('je pense'; 'je suis conscient'; 'tout ce qui pense existe'; 'j'existe') ont une évidence équivalente. Aucune d'elles ne peut servir à en fonder une autre et n'offre la moindre prise à un doute quelconque de la part d'un homme sain ** . Si quelqu'un doutait vraiment de l'une ou l'autre de ces propositions, ni la logique ni la métaphysique ne le guériraient de ce doute. L'appréciation favorable de l'influence de la nature dans le jeu de la connaissance mérite d'être relevée ici. Reid ne manque jamais de souligner que les impulsions naturelles fraient spontanément le chemin de la connaissance ** . Descartes, par sa méthode sceptique, a entrepris de douter de choses qu'il est impossible de prouver, comme l'existence du monde matériel ** . Cette philosophie, qui ne réussit pas à effacer l'ombre qu'elle crée, inspire à Reid cette conclusion: "Je rejette la philosophie et je renonce à sa conduite - que mon âme s'en tienne au sens commun" ** .

On notera encore que l'insistance de Reid sur l'évidence des principes accentue la dimension de savoir actuel qu'il entend conférer au sens commun. On pourrait objecter que, si le sens commun était bien caractérisé par l'évidence irrésistible qu'il lui attribue, l'occasion d'une argumentation en sa faveur ne devrait en principe pas se présenter. L'Écossais cherche à montrer que le sens commun suffit effectivement dans la quête de la vérité ** . Mais il ne devrait plus y avoir lieu alors

(46) 100b.

(47) Cette objection est classique; cf. *Deuxièmes réponses*, AT IX, p.110-111; *Lettre à Clerselier*, AT IX, p.205-206.

(48) *Princ. Phil.*, I, 10.

(49) 100b, 463a-464b.

(50) Cf. 455a. Voir F. Brentano, "Was an Reid zu loben", p.6.

(51) 100b-101a.

(52) 101a.

(53) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 3, point a.

d'apporter une justification renforçant sa crédibilité. Or "toute argumentation est l'indice d'un doute", notent C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca⁵⁴. Apporter une justification, c'est avoir conçu un doute. Il n'est donc pas plausible d'admettre que le sens commun s'impose à tous égards par des vérités irrésistibles et non problématiques.

En fait, cette objection porte contre le caractère d'évidence irrésistible des principes du sens commun, mais non contre leur existence même. Ceux-ci pourraient fort bien s'appliquer sans qu'on en ait acquis la claire conscience. Dans ce cas, il serait nécessaire que le philosophe montre leur rôle, en faisant intervenir toutefois d'autres considérations que cette évidence irrésistible que nous venons d'examiner.

3. La compréhensibilité universelle.

Comme on l'a vu, le sens commun peut être ramené à un ensemble de premiers principes. Dans la perspective de Reid, l'aptitude à être compris de tous est une de leurs propriétés. Il est simplement nécessaire pour cela que les hommes distinguent clairement la question: "Juger des premiers principes ne suppose rien de plus qu'un esprit sain, libre de préjugés, et une conception distincte de la question. L'érudit (*learned*) et l'ignorant (*unlearned*), le philosophe et le journalier sont au même niveau et ils prononceront le même jugement, pour autant qu'ils ne soient pas emportés par un travers quelconque ou conditionnés (*taught*) à renoncer à leur entendement par quelque principe religieux mal compris⁵⁵."

La compréhensibilité universelle est une conséquence de l'évidence des principes; Reid suppose avec Descartes que l'évidence d'une connaissance en garantit l'accès épistémique universel. Ce n'est pas affirmer pour autant que la compréhension dont il s'agit doit être actuelle.

(54) *Traité de l'argumentation*, p.635.

(55) 438a. De même, les 'notions communes' de la philosophie antique sont possédées sans enseignement (*ἀδιδασκταί, sine doctrina*). Cf. la note consacrée aux notions communes dans Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. H.D. Saffrey et L.G. Westerink, t.I, Paris, 1968, p.159-161.

Reid admet qu' "il est des vérités, tant spéculatives que morales, qu'un homme abandonné à lui-même ne découvrirait jamais. Cependant, quand elles lui sont clairement exposées, il les reconnaît (*OWN*) non seulement à cause de l'autorité de son maître, mais en raison de leur évidence intrinsèque; il se demande peut-être comment il a pu être assez aveugle pour ne pas les avoir vues auparavant ⁵⁶." Ces vérités sont donc éveillées, mais non apprises. Reid compare même ce phénomène à la réminiscence platonicienne ⁵⁷. Il donne un sens fort à l'impossibilité d'apprendre les principes: le sens commun "est purement un don du ciel. Là où le ciel ne l'a pas dispensé, aucune éducation ne peut suppléer à ce manque [...]. À un homme qui a le sens commun, la raison peut être enseignée. Mais s'il ne dispose pas de ce don, aucun enseignement ne le rendra capable soit de juger des premiers principes, soit de raisonner à partir d'eux ⁵⁸".

La théorie des premiers principes suppose donc l'égalité de la capacité de juger chez tous les hommes, que Cicéron et Descartes avaient déjà reconnue ⁵⁹: "Dans les controverses [qui concernent les principes], tout homme est un juge compétent, et il est donc difficile de tromper l'humanité à leur sujet", comme tentent de le faire les sceptiques anciens et modernes ⁶⁰. Cette compréhensibilité universelle fonde l'autorité du sens commun: "Pour ce qui dépasse la portée de l'entendement commun, le grand nombre est conduit par le petit nombre, et il se soumet volontiers à son autorité. Mais en matière de sens commun, le petit nombre doit se soumettre au grand nombre, une fois les préjugés à caractère local ou temporaire éliminés ⁶¹." En dernier ressort, cette autorité est justifiée de la manière suivante: "Ce qui est commun à toute l'espèce, sous toutes les variétés d'instruction et d'éducation, d'amélioration et de dégénérescence, est l'oeuvre de Dieu et non l'opération des causes secondes ⁶²."

(56) 596a; cf. aussi 641a.

(57) 596a, 665a.

(58) 425b.

(59) 366b, 415a.

(60) 438a-b.

(61) 438a; cf. aussi 456a et *infra*, paragraphe 6.

(62) 595a.

Il faut noter qu'un cartésien affirmerait aussi que les notions claires et distinctes sont universellement compréhensibles: en effet, le bon sens, égal en tous, comporte une puissance de recevoir les idées claires et distinctes. L'attitude rationaliste efface toute incompatibilité entre l'exigence rationnelle et les nécessités de la communication ⁶³. Reid se situe donc dans la postérité du cartésianisme lorsqu'il admet que le langage est transparent si la pensée est sans défaut.

Dans le cartésianisme, il y a une relation de conséquence entre évidence et accès épistémologique universel, explicitée précisément par la référence au bon sens. Par cette relation, le rationalisme conditionne, à sa façon, l'établissement des philosophies du sens commun caractéristiques du 18^e siècle. Reid est l'héritier de cette perspective, dans laquelle la philosophie s'ouvre à l'intelligence commune, sans autres limites que celles de la lumière naturelle ⁶⁴.

4. La preuve par l'absurde.

Reid affirme que les premiers principes du sens commun peuvent recevoir une preuve par l'absurde: "Dans les preuves de ce genre, très communes en mathématiques, nous supposons que la proposition contradictoire est vraie et nous tirons les conséquences de cette supposition par une suite de raisonnements; si nous trouvons que l'une de ses conséquences nécessaires est manifestement absurde, nous concluons que la supposition dont elle est tirée est fautive et que sa contradictoire est vraie ⁶⁵."

Il y a deux orientations dans la définition de l'absurde: en un sens strict, purement logique, l'absurdité consiste dans la dérivation d'une contradiction à partir d'un ensemble de prémisses. Dans la réduction à l'absurde, on en déduit que l'une des prémisses est

(63) Descartes, parti de ce point de vue, avait éprouvé assez amèrement les difficultés de la communication entre les hommes en dépit de l'établissement d'une méthode sûre (cf. G. Levia, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950, p.114-119; cf. aussi H. Gouhier, *art.cit.*, p.90-92).

(64) Cf. *infra*, chap.8, paragraphe 7.

(65) 439b.

fausse. Souvent, on a défini aussi l'absurdité de manière plus large, par la contrariété avec le sens commun⁶⁶. Cette définition apparaît parfois dans la tradition humaniste, par exemple chez Melanchthon: "Absurdum in Philosophia, dicitur manifeste falsum, quia immediate pugnat cum Communi Sensu, id est cum principiis naturae notis aut universali experientia⁶⁷."

Dans sa formulation, citée ci-dessus, Reid semble vouloir échapper à la nécessité de présenter une contradiction définie dans la structure de la preuve par l'absurde. Il se rattache ainsi à la seconde manière de définir l'absurdité: en effet, il entend par "absurde" "ce qui est manifestement contraire aux principes du sens commun"⁶⁸. Chez Reid, l'absurde n'est donc pas défini de manière formelle ou logique.

Mais si l'on veut donner une preuve par l'absurde pour l'un des premiers principes, on commence par prendre la contradictoire: selon les consignes, on doit aboutir à une conséquence absurde. Or l'absurdité étant déjà définie par la contrariété avec les principes du sens commun, il y a circularité, et l'affirmation selon laquelle on peut donner une preuve par l'absurde des premiers principes est tautologique. L'idée d'une preuve par l'absurde des premiers principes semble donc échouer. Pour éviter cette circularité, il faut définir l'absurde de manière différente. Il semble qu'il y ait en tout cas, chez Reid, une sorte d'expérience psychologique de l'absurde qui consiste dans le refus de l'évidence. Il affirme par exemple, à propos du témoignage des sens et de la mémoire, qu'"il est absurde de raisonner contre ce genre d'évidence"⁶⁹. La lutte avec

(66) On peut remarquer qu'un usage large de la notion d'absurde a été adopté par la philosophie analytique: l'absurde est une propriété des énoncés dans lesquels une règle essentielle du langage est violée. On apprend ainsi que cette règle appartient aux conditions nécessaires à la production d'énoncés significatifs. Cette notion de l'absurde ne peut être ramenée ni à la fausseté ni à la contradiction logique. Chez Wittgenstein, par exemple, il y a un sentiment bien fondé de l'absurdité lorsqu'on énonce des phrases qui ne peuvent pas être prononcées dans un contexte déterminé (cf. *Über Gewissheit*, paragraphes 495-498).

(67) *Erroremata Dialectica*, L.V. C.R. t.XIII, p.688. Ce passage est cité par Hamilton de manière incorrecte (778b).

(68) 209b.

(69) 108a.

l'évidence est ainsi présentée comme absurde ou génératrice d'absurde. Il est donc clair que l'argument de l'absurde dépend lui-même de l'évidence des premiers principes du sens commun, dont il est un corollaire. A ce titre, cet argument n'apporte pas une dimension nouvelle au concept du sens commun, par rapport à la thématique de l'évidence.

Les difficultés mentionnées plus haut montrent qu'il est difficile d'étendre la notion d'absurde au-delà de sa définition logique. Si la philosophie analytique a introduit une absurdité non logique apparaissant lors de la violation d'une règle du langage, c'est au prix d'une élaboration théorique qui n'a pas son équivalent chez Reid.

5. L'argument du ridicule.

L'argument du ridicule consiste à présenter une opinion comme une chose "qui mérite d'être sanctionnée par le rire" ⁷⁰. On fait apparaître ce caractère en tirant parti d'une tension interne, d'un contraste ou d'une contradiction dans la chose elle-même ou dans son rapport avec le contexte ⁷¹. Cet argument a été reconnu comme utile en rhétorique par Aristote ⁷², mais peu d'auteurs ont donné à l'*argumentum ad risum* la portée décisive qu'il a chez Reid. Selon notre philosophe, le sentiment du ridicule permet de saisir l'absurdité d'un énoncé ou d'une théorie: "Les opinions qui contredisent les premiers principes sont distinguées des autres erreurs par ceci: elles ne sont pas seulement fausses, mais absurdes; et pour compromettre l'absurdité, la Nature nous a donné une émotion particulière - celle du ridicule - qui semble avoir été placée en nous tout exprès pour faire perdre contenance à ce qui est absurde, soit dans l'opinion soit dans la pratique" ⁷³.

La même valorisation du sentiment du ridicule ou de l'absurde se trouve chez Fénelon ⁷⁴ qui raisonne ainsi:

(70) Cf. C. Perelman et T. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p.276.

(71) Cf. A. Hügli, "Das Lächerliche", *HWPPh.* t. V, col.1-8.

(72) *Rhétorique* III,18, 1419b2s.

(73) 438b.

(74) Cité par Reid, 424a-b.

le ridicule (ou l'absurde) est ce qui s'oppose au sens commun (constitué par les idées et notions générales). Par ailleurs, l'absurde est ce qui est contraire à l'évidence. Or l'évidence est le propre des idées et des notions générales. Pour Fénelon, la perception de l'évidence procède donc du sens commun, puisque l'une et l'autre s'opposent au ridicule et à l'absurde. Reid observe que cette interprétation du critère certésien de la vérité, "qu'elle soit juste ou non, est la plus intelligible et la plus favorable qu'on puisse rencontrer" ⁷⁵.

Dans l'argumentation courante, le ridicule a une fonction tout à fait semblable à celle de l'absurde. Ce parallèle est particulièrement marqué chez Reid; par le sentiment du ridicule, nous percevons l'absurdité et nous repoussons ainsi ce qui est contraire aux premiers principes du sens commun. Le ridicule ne semble donc pas dépendre des situations curieuses ou des heurts avec les conventions sociales; il ne varie pas selon les temps et les mœurs. On voit que Reid reste étranger à l'esprit critique du 18^e siècle français, qui a tenté souligné la relativité des formes de la vie sociale. Pour lui, l'émotion du ridicule, immédiate et naturellement fiable, conduit à rejeter comme absurde ce qu'elle désigne. Il reconnaît bien le caractère purement psychologique et émotif du ridicule, qui diffère du caractère non émotif de l'absurde, mais il n'hésite pas à mettre ces deux catégories sur un même pied. Une fois cette égalité introduite, le ridicule en tant que tel suffit pour réfuter une opinion ou une pratique.

Le ridicule exempte alors celui qui le met en évidence d'une réfutation en règle. Reid se débarrasse parfois de certaines conceptions en invoquant simplement leur caractère ridicule. Il écrit, à propos d'une théorie qui lui paraît trop sophistiquée: "Je n'entrerai pas dans un examen particulier de cette théorie. Il suffit d'observer, en général, qu'il s'agit là d'un système de conjectures qui concerne des choses dont nous sommes totalement ignorants; et qu'en philosophie, toutes les théories de ce genre méritent qu'on s'en moque plutôt qu'on les réfute sérieusement" ⁷⁶. De même, faire des

(75) 424b.

(76) 179a; cf. aussi 102b, 107b, 415a, 444a~b, 458b, 459b.

hypothèses est une chose ridicule ”. Pour Reid, il ne s’agit plus alors de repousser des opinions immédiatement contraires aux principes du sens commun; le ridicule est présenté comme une marque plus générale de ce qui s’oppose à la vérité. Reid a probablement été conduit à s’avancer aussi loin par les conclusions d’un essai de Shaftesbury⁷⁸, dans lequel on lit: “La vérité, dit-on, peut être exposée à toutes les lumières; et l’une des principales lumières [...] par lesquelles les choses doivent être éclairées pour être pleinement reconnues est celle du ridicule; il s’agit de cette sorte de preuve par laquelle nous reconnaissons tout ce qui s’offre à la raillerie dans toutes les questions. C’est du moins ce que concèdent tous ceux qui, en tout temps, en appellent à ce critère ”.

Reid fait confiance au sentiment du ridicule parce qu’il estime qu’un même fond rationnel présent en tous, le sens commun, interdit au ridicule de s’exercer arbitrairement. Il y a une dimension caractéristique de l’*Aufklärung*, le refus du *credo quia absurdum*, dans l’idée d’une telle mise en oeuvre du ridicule. Cet argument, qui appartient à la philosophie populaire, a été beaucoup utilisé dans la polémique menée par les déistes anglais contre la religion révélée et contre les autorités ecclésiastiques. Selon un ouvrage récent, “l’anticléricalisme, le développement de la raison et le sens du ridicule ont animé tout un *ethos* culturel qui à la fois reflétait et encourageait la vie sociale ”. On pourrait s’étonner que Reid, en sa qualité d’ecclésiastique, reprenne un argument de cette nature. A cet égard, on peut relever que le mouvement du *common sense* représente l’orientation modératiste au sein de l’Eglise écossaise au 18^e siècle⁷⁹. Il s’agissait d’un courant moderniste, favorable aux Lumières. Le Dr. H. Bleir, qui

(77) 123a.

(78) Cité par Reid, 423a-424a.

(79) *Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709), repris dans les *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), ed. J.M. Robertson. Londres, 1900; repr. Indianapolis et New York, 1964, p.44.

(80) J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England 1660-1750*, Londres, 1976, p.179.

(81) Cf. G.E. Davie, “Hume and the Origins of the Common Sense School”. *Revue internationale de philosophie* 6 (1952), p.213-221. Voir aussi G. Ardley, “Hume’s Common Sense Critics”, *Revue internationale de philosophie* 30 (1976), p.104-125.

servit d'intermédiaire dans le bref échange de correspondance entre Reid et Hume ⁸², était un membre influent du clergé modéré. Une des caractéristiques du groupe des modérés était précisément une attitude relativement conciliante à l'égard de Hume, qui n'était pas partagée par l'ensemble du clergé écossais.

Dans cette interprétation favorable du ridicule, Reid va jusqu'à assurer que le ridicule est "ami de la vérité" ⁸³. Il admet que l'on puisse abuser de cet argument, mais affirme qu'en général, il ne peut manquer d'orienter la philosophie vers l'établissement de la vérité. Shaftesbury avait déjà exprimé la même confiance et fait l'éloge de l'esprit critique et moqueur. Ceux qui ne se défont pas de leur propre entendement doivent "affronter l'épreuve du ridicule", sans prendre prétexte de la gravité des sujets pour l'éviter, ce qui est "véritablement l'essence de l'imposture" ⁸⁴.

La possibilité d'exercer le ridicule et la moquerie est manifestement liée à un contexte de liberté de pensée et de tolérance où règne la libre discussion. Cet aspect a été souligné par Shaftesbury dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* (1708): "Je suis sûr que la seule manière de sauver l'entendement des hommes et de préserver l'esprit (*wit*) dans le monde entier est de libérer l'esprit. Or l'esprit ne peut être réellement affranchi là où la liberté de la moquerie est abolie: car contre les extravagances et les humeurs spleenétiques, il n'y a pas d'autre remède que celui-là ⁸⁵." Par ce biais-là, on peut concevoir qu'il existe un rapport tout à fait extrinsèque entre le ridicule et l'établissement de la vérité. Le problème de la liberté de la discussion que Shaftesbury a mis en rapport avec le thème du ridicule, montre aussi qu'il faut introduire un élément social pour donner un sens à un tel argument. L'argument du ridicule ne se situe pas sur un plan logique; il met en jeu l'interaction des personnes, la communication, en particulier dans le cadre de la conversation.

(82) 7b-8a, 91a-92b.

(83) 438b.

(84) *A Letter concerning Enthusiasm* (1709), dans *Characteristics*, p.10.

(85) *Characteristics*, p.15.

Toutefois, le critère du ridicule ne paraît pas très sûr. Il faut d'ailleurs une certaine disposition d'esprit (le *wit* anglais) pour faire percevoir le ridicule à un auditoire. Reid est conscient de cet aspect et il cite plusieurs auteurs habiles au maniement du ridicule comme Lucien, Swift et Voltaire: il n'est guère d'absurdité qui puisse subsister lorsqu'elle est touchée par leur plume, note-t-il⁸⁶. Mais le ridicule apparaît comme un critère d'autant plus relatif qu'il dépend d'une disposition d'esprit rare et particulière.

L'argument du ridicule nous paraît donc avoir deux défauts majeurs. D'une part, l'équivalence de l'absurdité et du ridicule n'est pas soutenable et le fonctionnement logique et linguistique de ces deux catégories est assez différent. D'autre part, le ridicule concerne des opinions beaucoup moins précises que Reid ne semble le supposer; il ne peut pas être rattaché à une faculté naturelle qui le déterminerait à apparaître en relation avec des énoncés ou des théories précises, car il dépend toujours étroitement de l'auditoire considéré.

6. Le consentement universel.

Reid considère que les principes du sens commun tirent une grande autorité du consentement "des époques et des nations"⁸⁷. Le consentement universel sert de preuve et de signe aux premiers principes⁸⁸. Ainsi, sur la plupart des objets, "le jugement commun de l'humanité et la vraie philosophie ne sont pas en désaccord"⁸⁹.

Le consentement universel relatif aux principes est interprété comme le résultat d'une nature commune des hommes; c'est ce qui permet de justifier le recours à cet argument: "En matière de sens commun, tout homme est

(86) 438b.

(87) 439b. On notera que chez E. Herbert de Cherbury, le consentement universel apparaît comme critère des notions communes, par lesquelles l'esprit atteint naturellement la vérité. Voir *De Veritate*, 3^e éd., Londres, 1645 (réimpr. Stuttgart et Bad Cannstatt, 1966), p.38, cité par MacIntyre, p.781.

(88) 230b; par exemple au principe de causalité, 456a; à la véracité des sens, 259a.

(89) 495b; cf. aussi 492b.

un juge aussi compétent que l'est un mathématicien en matière de démonstration mathématique; il y a une grande présomption que le jugement de l'humanité, en une telle matière, est la suite naturelle (*natural issue*) des facultés que Dieu lui a données⁹⁰. Notre philosophe, se demandant si un jugement universellement partagé peut être faux, estime qu'"un tel jugement ne peut être erroné que s'il y a une cause d'erreur aussi générale que l'erreur elle-même". Dans une matière parfaitement évidente, l'hypothèse d'une erreur aussi universelle que le consentement est "hautement déraisonnable"⁹¹. En effet, "la vérité a une affinité avec l'esprit humain que l'erreur n'a pas"⁹². L'erreur à l'origine d'un consentement universel ne serait pas n'importe laquelle. Lorsque plusieurs personnes se trompent, elles n'ont que peu de chances de se rencontrer; on sait en effet que "la vérité est une, tandis que l'erreur est infinie"⁹³. En cas de convergence des jugements, on atteint généralement la vérité, et cela d'autant plus sûrement que la matière est moins difficile. Reid souligne ainsi que l'ensemble des hommes ne peut être complètement dans l'erreur. Cette perspective a été soutenue aussi par Aristote, bien que de manière plus critique⁹⁴.

Reid prévient une autre objection, selon laquelle il ne serait pas possible de s'assurer effectivement du consentement universel. Il avance les remarques suivantes: "Qui peut douter que les hommes aient cru universellement à l'existence d'un monde céleste; [...] que tout changement qui survient dans la nature doive avoir une cause; [...] qu'il y ait du juste et de l'injuste dans la conduite humaine et que certaines actions méritent l'approbation et d'autres le blâme? L'universalité de ces opinions, et de bien d'autres qu'on pourrait mentionner ici, est suffisamment évidente [si l'on considère] toute la marche des affaires humaines aussi loin que porte notre connaissance, et l'histoire de toutes les époques et de toutes les nations dont nous

(90) 440b.

(91) *Id.*

(92) 596a.

(93) 233a.

(94) Cf. *Métaphysique* α 1, 993a30, et G. Verbeke, "Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961), p.405-430.

conservons les témoignages ⁹⁵." La réponse à cette objection permet de voir que le consentement universel est le résultat d'une construction à partir des témoignages disponibles, directs et indirects, plutôt qu'une donnée simplement empirique. Il semble pratiquement impossible d'imaginer un monde où les hommes ne reconstruiraient pas un certain nombre de jugements fondateurs. Il s'agit donc d'une sorte d'expérience de pensée, d'une exploration des mondes humains concevables. Cette démarche est d'ailleurs proche de l'argument par rétorsion ⁹⁶.

Alors que son époque se refuse à donner une place à l'autorité dans la découverte de la vérité, Reid reconnaît que l'argument du consentement universel y fait recours. Il réhabilite une forme d'*argumentum ad verendum* et s'oppose ainsi au rejet de cet argument chez Locke ⁹⁷. L'assentiment de plusieurs personnes à un jugement en accroît la certitude, même dans un domaine aussi peu sensible à l'autorité que les mathématiques ⁹⁸. Il n'y a donc pas lieu de refuser l'autorité que le consentement universel confère aux premiers principes.

Dans l'argument du consentement universel, Reid associe fréquemment le consentement des peuples (*consensus gentium*) et le consentement des époques (*consensus temporum*). Une de ses idées favorites est que ces deux types de consentement déterminent les structures linguistiques ⁹⁹.

Dans l'histoire de la pensée, on a souvent présenté l'assentiment général des hommes à une opinion comme une sorte de preuve ¹⁰⁰. Les sophistes lui ont fait une place dans leur méthode de discussion ¹⁰¹. Platon s'y

(95) 44Db; on trouve un texte presque identique au début des *Int.P.*, 233a-b.

(96) Cf. *infra*, paragraphe 8.

(97) *Essay* IV.xvii.19.

(98) 439b-440a.

(99) Cf. *infra*, paragraphe 7.

(100) Cf. R. Schian, *Untersuchungen über das "argumentum a consensu omnium"*, Hildesheim, 1971; K. Oehler, "Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik", *Antike und Abendland* 10 (1961), p. 103-129.

(101) Dans l'opposition nature/loi (φύσις/νόμος), le consentement général apparaît, aux yeux des sophistes, comme un exemple de ce qui est institué (θέσει) par la loi.

refuse en principe, tandis que "la reconnaissance de l'*opinio communis* est au plus profond de l'essence de la philosophie d'Aristote" ¹⁰². Puis les Stoïciens ont donné une grande portée à cet argument: on lit chez Cicéron que "omnium consensus naturae vox est" ¹⁰³, et chez Sénèque que "multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri" ¹⁰⁴. La doctrine stoïcienne et épicurienne des préconceptions innées et des notions communes (ἐμφυτοὶ προλήψεις et κοινὰ ἔννοια) donne un fondement épistémologique à l'argument du consentement universel ¹⁰⁵. À la fin de l'antiquité, cet argument est souvent invoqué en faveur de la doctrine de l'immortalité de l'âme, notamment chez Cicéron, Sénèque et aussi chez Plotin ¹⁰⁶. Les notions communes sont celles que tous les hommes acceptent lorsqu'ils sont correctement interrogés ¹⁰⁷ (comme par exemple que Dieu est bon, impassible, immuable, etc.). Ces conceptions du *consensus* se retrouvent chez les Pères de l'Eglise, et notamment chez Boèce, qui les insèrent dans la tradition argumentative chrétienne. Les traditions juive et islamique leur font également une place ¹⁰⁸. On lit chez Yûsuf Al-Basîr qu'une information soutenue par le consentement général est reçue à titre d'évidence, et non d'autorité, lorsqu'elle porte sur ce qui est dans l'espace et dans le temps. "A l'opposé, lorsqu'il s'agit

(102) K. Gehler, *art. cit.*, p.105.

(103) *Tusculanes* I.15.35, éd. G. Fohlen, t.I, Paris, 1931, p.24.

(104) *Lettres à Lucilius*, 117, éd. F. Préchac, t.V, Paris, 1964, p.46; cf. A. Püttet, "Le mot consensus chez Sénèque", *Museum Helveticum* 12 (1955), p.35-46.

(105) Cf. la note déjà citée dans Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. H.D. Saffray et L.G. Westerink, t.1, Paris, 1968, p.159-161. La relation entre les notions communes et l'intelligence commune (κοινὸς νοῦς) apparaît parfois très explicitement. Voir p.ex. Epictète, *Entretiens* III.vi.8.

(106) *Ennéades* IV.7.15; trad. Bréhier, p.210.

(107) On retrouve ce trait des notions communes dans la doctrine des principes premiers chez Reid. Cf. *supra*, paragraphe 3.

(108) Cf. p.ex. G. Vajda, "L'examen rationnel, préalable de la foi, dans l'œuvre du théologien karaïte Yûsuf Al-Basîr", *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge* 48 (1981), p.7-37.

de l'existence de Dieu, il n'y a ni information absolument digne de créance, ni consentement valant évidence "0". Aux 17^e et 18^e siècles, la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel apparaissait fréquemment "0. Cette preuve rencontre pourtant des critiques acerbes, comme celles de Bayle "1. L'esprit relativiste du 18^e a alors effacé l'attrait qu'exerçait cet argument, en montrant les implications de toutes sortes de variations culturelles et géographiques sur les croyances des hommes.

À l'époque moderne, l'argument du consentement universel a donc servi le plus souvent à renforcer des points de doctrine précis et peu nombreux, relatifs à l'éthique, au droit ou à la théologie. Reid, pour sa part, étend la sphère des objets du consentement universel à tous les principes du sens commun. Cet usage de l'argument correspond à sa conception nativiste du sens commun, conçu comme une structure qui gouverne toute pratique et toute théorie.

L'argument du consentement universel présente un certain intérêt pour la définition du sens commun si l'on tient compte de son usage comme signe des principes. En effet, ce signe permet de distinguer adéquatément le *sensus vulgaris*, c'est-à-dire les opinions de la foule, et le sens commun qui équivaut à la région plus restreinte des opinions qui font l'assentiment de tous. Mais l'application de cet indice est difficile et, comme Reid l'a reconnu, il s'agit plutôt d'une expérience de pensée au terme de laquelle on obtient un noyau restreint de principes, qui se dessine dans l'ensemble des opinions.

(109) *Art. cit.*, p.14.

(110) Fénelon justifie le recours au consentement universel de la manière suivante: "Cette raison supérieure [Dieu] domine jusqu'à un certain point avec un empire absolu tous les hommes les soins raisonnables et fait qu'ils sont toujours d'accord malgré eux sur ces points [les vérités universelles, les notions communes, les règles invariables qu'on appelle premiers principes]" (*Traité de l'existence de Dieu*, Paris, 1712, II.i.7). On trouve une position plus nuancée chez Leibniz. *Nouveaux Essais* I.i.4.

(111) Cf. p.ex. *Pensées diverses sur la comète*, paragraphe XLV, dans *Oeuvres diverses*, t.III, La Haye, 1727, p.33.

7. L'argument par le langage commun.

Dans sa défense du sens commun, Reid tire très souvent parti de données linguistiques. Pour lui, le langage ordinaire, par ses catégories et ses distinctions, dépeint fondamentalement l'ontologie correspondant aux principes du sens commun. Dans la connotation de certains termes (c'est-à-dire dans l'ensemble des propriétés qu'il est nécessaire d'attribuer à certains objets pour que les termes adéquats puissent leur être appliqués), les caractères ontologiques sont fixés et imposés par les principes du sens commun. De cette manière, ces principes universellement valides s'inscrivent dans la structure de toutes les langues. En vertu de cette correspondance du langage et des jugements fondamentaux (*consistence of grammar and of common sense*)¹¹², Reid pratique une sorte de grammaire spéculative et se sert de la signification commune des mots comme d'un argument contre ses adversaires.

Ce recours au langage ordinaire n'est pas général, mais se concentre sur certains points précis à propos desquels Reid s'oppose aux empiristes. Voici un exemple de l'utilisation de cet argument: "A toutes les époques et dans tous les langages anciens et modernes, les divers modes de penser ont été exprimés par des mots de signification active, tels que 'voir', 'entendre', 'raisonner', 'vouloir' et d'autres semblables. Le jugement naturel de l'humanité semble donc requérir que l'on conçoive l'esprit comme actif dans ses différentes manières de penser: pour cette raison, on les appelle ses opérations, et elles sont exprimées par des verbes actifs. Mais, pourrait-on objecter, quelle considération doit-on accorder à ce jugement naturel? Ne pourrait-il pas n'être qu'une vulgaire erreur? Les philosophes qui pensent ainsi ont sans doute le droit d'être entendus; mais jusqu'à ce qu'ils prouvent que l'esprit n'est pas actif dans la pensée, mais simplement passif, on devrait utiliser le langage commun à l'égard de ses opérations, et ne pas céder la place à une phraséologie inventée par les philosophes, qui impliquerait le caractère simplement passif [de l'esprit]"¹¹³.

(112) 412a; cf. aussi 692a. Nous avons déjà noté que la grammaire comporte des premiers principes de vérités nécessaires (*supra*, chap. 2, paragraphe 4, point a).

(113) 221a; cf. aussi 110b, 115a, 233a-b, 515a-517b, 670a-679b.

Reid soutient que "le langage est l'image expresse et la représentation (*picture*) des pensées humaines, [dont] nous pouvons tirer certaines conclusions qui concernent l'original. Dans toutes les langues, nous trouvons les mêmes parties du discours [...]. Certaines règles de syntaxe sont les mêmes [...]. Or ce qui est commun dans la structure des langues indique une uniformité d'opinion quant aux choses sur lesquelles cette structure est fondée. Les distinctions entre les substances et les qualités qui leur appartiennent, entre la pensée et l'être qui pense, entre la pensée et les objets de pensée, doivent être trouvées dans la structure de toutes les langues. Et par conséquent, les systèmes de philosophie qui abolissent ces distinctions déclarent la guerre au sens commun de l'humanité ¹¹⁴".

La thèse générale est donc qu'"il y a certaines opinions communes de l'humanité, sur lesquelles la structure et la grammaire de toutes les langues sont fondées. Du fait que ces opinions sont communes à tous les hommes, il doit y avoir une grande similitude entre tous les langages qu'on peut trouver sur la surface de la terre. Et cette similitude existe effectivement; car nous découvrons les mêmes parties du discours dans toutes les langues, la distinction des noms et des verbes, la distinction des noms en adjectifs et substantifs, la distinction des verbes en actifs et passifs. Les verbes ont des temps, des modes, des personnes et des nombres semblables. Il y a des règles générales de grammaire, les mêmes dans toutes les langues. Cette similitude de structure dans toutes les langues montre une uniformité des opinions des hommes, sur lesquelles la structure du langage est fondée ¹¹⁵".

Le développement des connaissances portant sur les structures des différentes langues semble exiger l'abandon d'une conception aussi universaliste de la structure du langage. Cependant, la thèse des universaux linguistiques garde des défenseurs à notre époque, en particulier N. Chomsky et son école. Peut-être convient-il de rappeler ce qu'il y a d'aristotélien au sein de la démarche de Reid; dans la logique d'Aristote, la proposition 'P se dit de S' renvoie à un monde d'accidents et de substances, qui sont reflétés dans le langage par des

(114) 440b-441a; cf. aussi le texte presque identique en 232b-233b; 691b-692a.

(115) 229a; cf. aussi 110b.

adjectifs et des substantifs ¹¹⁶. Dans son essai sur la logique d'Aristote, Reid renvoie d'ailleurs au *De Interpretatione* qui, selon lui, permet de justifier l'appel au langage commun ¹¹⁷. Un tel parallèle entre langue et métaphysique apparaît par ailleurs, avant Reid, dans les *Eléments de Métaphysique* (1704) du P. Buffier.

L'argument du langage commun comporte les moments suivants:

- a. Il y a des traits communs dans la pensée humaine, et notamment une identité de jugement sur un certain nombre d'objets ¹¹⁸.
- b. Le langage est l'image de la pensée ¹¹⁹.
- c. Les jugements communs se traduisent dans le langage, et notamment dans les distinctions grammaticales.

Sur cette base, Reid reprend à son compte la maxime de F. Bacon ¹²⁰ citée aussi par Berkeley ¹²¹, selon laquelle il faut "penser avec les philosophes et parler avec le vulgaire" ¹²². Après Berkeley, le principe de respect pour le langage commun a été développé aussi par le maître de Reid, G. Turnbull ¹²³. Mais le disciple donne à cette maxime un sens beaucoup plus fort que ses prédécesseurs, car il admet une cohérence complète de la grammaire et du sens commun. L'argument du langage commun donne donc lieu à une règle de méthode: on doit utiliser les mots du langage commun en leur donnant le

(116) Cf. la distinction des qualités et des substances, *supra*, chap. 2, paragraphe 4, point f.1.

(117) 691b-692a.

(118) L'argument du langage commun dépend de l'argument du consentement universel: H. Jensen n'a pas souligné assez ce point dans "Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language", *Philosophical Studies* 36 (1979), p. 359-376.

(119) Il faut replacer cet argument dans le cadre d'une conception mentaliste du langage, inspirée notamment par la logique et la linguistique cartésiennes de Port-Royal (cf. I. Hacking, *Why does Language matter to Philosophy*, Cambridge, 1975, Partie 1).

(120) *De Augmentis Scientiarum* V. iv.

(121) *Principles* I.51 (voir la note dans *Works*, Vol. 2, p. 62). Cf. aussi *Alciphron* I.12.

(122) 139a.

(123) Cf. G.E. Davie, "Berkeley's Impact on Scottish Philosophers", *Philosophy* 40 (1965), p. 222-234, et D.F. Norton, *art. cit.*, p. 709s.

sens qu'ils ont communément; les principales distinctions du langage commun doivent être respectées par les théories philosophiques ¹²⁴. Ainsi, le sens des mots ne doit pas être contrôlé par les théories philosophiques, mais par l'usage courant. A certains égards, le langage commun devient une véritable instance de réfutation des conceptions philosophiques erronées ¹²⁵. En même temps, l'analyse du langage acquiert une importance méthodologique pour la philosophie. Elle est un moyen pour connaître les opérations de l'esprit et découvrir les distinctions philosophiques essentielles ¹²⁶.

Est-il licite de tirer de l'usage normal d'un mot des implications ontologiques, comme le fait Reid ¹²⁷? C'est le problème de ce que les Anglo-Saxons appellent les *paradigm case arguments*. La signification d'un mot est apprise par l'entrée en scène de "cas paradigmatiques". Des choses auxquelles les mots réfèrent doivent bien exister pour que le mot puisse être appris, expliqué et utilisé ¹²⁸. L'objection courante au *paradigm case argument* est la suivante: on accorde bien que l'usage ordinaire consiste à mentionner telles ou telles entités disponibles dans l'expérience, mais on conteste que cela exclue les analyses ultérieures que l'on pourrait donner de leurs propriétés. En principe, Reid rejette la possibilité de telles analyses. Pourtant, il reconnaît parfois que le langage ne fait que les distinctions nécessaires à l'usage quotidien, mais non les distinctions philosophiques ¹²⁹. Il admet aussi que, dans certains cas, la réflexion doit corriger ou préciser le langage ordinaire. Le langage commun ne reflète pas la distinction entre sensation et perception que Reid considère comme essentielle pour toute la théorie de la perception sensible ¹³⁰. Il soutient encore qu'il y a

(124) 230a, 362a-363b. Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 10.

(125) 227a-228b, 517a, 673as.

(126) 238b-239a, 362a, 691b-692a.

(127) Cf. p.ex. 232b.

(128) Cf. S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, p. 86, et aussi E. von Savigny, "Das sogenannte 'Paradigm Case Argument': Eine Familie von anti-skeptischen Argumentationsstrategien", *Grazer Philosophische Studien*, 14 (1981), p.37-72.

(129) 310a, 400as.

(130) 182b-183a; cf. *infra*, chap.5, paragraphe 11.

des "erreurs de la langue commune" ¹³¹, et il rappelle que le langage commun commet l'erreur célèbre de supposer la terre au repos ¹³².

Il n'en reste pas moins (et c'est en cela qu'il rejoint la problématique moderne) qu'il affirme que certaines fautes philosophiques ont leur origine dans un mauvais usage du langage: "La structure de toutes les langues est fondée sur les notions communes, auxquelles M. Hume s'oppose et qu'il cherche à renverser. C'est cela, sans aucun doute, qui l'a conduit à pervertir (*warp*) le langage commun pour le rendre conforme à ses principes; nous ne devrions pas l'imiter en cela, à moins que nous n'acquérions la conviction que ses principes ont un fondement solide" ¹³³. Il déclare même qu'"il y a lieu de se méfier d'un système philosophique lorsqu'il conduit les hommes à corrompre le langage" ¹³⁴. On trouve là une position qui a des affinités avec ceux des auteurs de la philosophie analytique moderne qui considèrent que la philosophie est simplement un usage particulier et fréquemment dévoyé du langage. Pour remédier aux perplexités philosophiques, ils ont lié l'usage légitime de toute expression à l'assurance préalable d'une signification. Ils distinguent ainsi l'emploi signifiant du langage de son usage non signifiant. Si un énoncé inclut des termes dénués de signification ou résulte d'une mauvaise utilisation des règles linguistiques, il faut l'exclure du champ des énoncés pertinents.

On peut distinguer deux stades dans cette problématique. Dans le premier, l'argument en faveur de la pertinence des termes du langage commun est subordonné à une théorie vérificationniste étroite de la signification (celle du Cercle de Vienne). Le langage ordinaire est valide parce qu'il est vérifié sans cesse dans l'expérience quotidienne. Or la théorie de la signification a beaucoup évolué dans la philosophie analytique. On a abandonné le principe de vérification comme critère de signification. Dans ce deuxième stade, les énoncés doivent leur signification à leur usage dans un contexte précis dont il est hasardeux de les détacher. Les

(131) 265b, 310aa.; cf. *infra*, chap. 6, paragraphe 4, *i. f.*

(132) 517a, 605a.

(133) 229a.

(134) 362a.

circonstances de ce contexte valent comme conditions de vérité des phrases à examiner; en dehors du contexte naturel, le langage peut être grammaticalement correct, mais il perd toute signification. C'est ce stade qu'on décrit plus proprement comme 'philosophie du langage ordinaire'. Il faut d'ailleurs distinguer deux orientations bien distinctes: une orientation 'thérapeutique', influencée surtout par Wittgenstein, qui se donne pour but de dissoudre les faux problèmes induits par les fautes de langage; et une orientation constructive, représentée par exemple par P.F. Strawson, qui se propose plutôt la reconstitution des disciplines philosophiques traditionnelles (ontologie, éthique, politique, etc.) par les moyens de l'analyse du langage.

Lorsque Reid donne à certaines catégories grammaticales une signification ontologique, sa position peut être rapprochée de celle de P.F. Strawson. Dans *Individuals*, ce dernier fait valoir "qu'il est impossible d'avoir un langage dans lequel on a la capacité de dire les choses que nous pouvons dire sans considérer comme acquies l'existence de corps, tant matériels qu'humains"¹³⁵. Reid, contre les empiristes de son temps, et Strawson, contre l'empirisme radical de Russell, défendent tous deux la validité ontologique de la notion de substance (et, parallèlement, l'idée que la grammaire du langage naturel ne nous induit pas en erreur sur ce point).

Chez Reid, l'argument du langage est intrinsèquement lié au consentement universel et il ne conduit pas à un relativisme, contrairement à ce qui pourrait être le cas dans la philosophie du langage ordinaire. Lorsqu'il utilise cet argument, Reid s'autorise toujours du consentement des époques et des nations pour défendre des thèses philosophiques à partir des données linguistiques. Le langage ordinaire n'est pas une instance ultime comme dans la philosophie moderne du langage ordinaire¹³⁶. Reid, a une vision instrumentaliste du langage: le langage sert à exprimer une pensée indépendante de son expression. Ce qui l'intéresse, c'est l'unanimité du jugement des hommes sur un objet donné. Sur certains

(135) I. Hacking, *Why does Language matter to Philosophy*, p. 79-80.

(136) Chez certains auteurs modernes, le langage joue un rôle transcendantal; il contient les conditions de possibilité de la connaissance.

points (les principes du sens commun), cette unanimité est réalisée dans les consciences, et elle se reflète dans le langage commun. Cette perspective est différente de celle de Berkeley, pour qui la norme du sens commun et du langage commun est la référence à l'expérience sensible. Reid, dans tout ce qu'il dit à propos du langage, met en évidence les distinctions grammaticales à caractère métaphysique plutôt que la signification empiriquement vérifiable des termes du langage commun.

Il faut souligner le net changement d'attitude à l'égard du langage lorsqu'on passe des empiristes à Reid. A des titres divers, l'insistance sur les pièges des mots est un aspect essentiel de la philosophie anglaise de Bacon à Berkeley. Dans cette tradition, il s'agit de clarifier le discours mental des idées en adoptant une attitude critique à l'égard du langage qui ne fait qu'en affecter la pureté et qu'y introduire des erreurs. Chez F. Bacon, les confusions liées à l'emploi du langage courant font partie des 'idoles de la place publique'. Il soutient que l'élément théorique de l'expérience (contenu plus particulièrement dans le langage) représente cela même qui nous trompe. S'en débarrasser permet d'approcher l'empiricité et donc la vérité. Reid, malgré certaines déclarations de facture baconienne classique^{136a}, rompt avec cette méfiance à l'égard du langage. Il lui prête même une portée philosophique, ou du moins exclut que l'on puisse philosopher contre le langage et ses catégories: "Nous avons lieu de penser que ceux qui ont formé les langues n'étaient pas des métaphysiciens; mais les premiers principes de toutes les sciences sont les décrets (*dictates*) du sens commun, et sont accessibles à tous les hommes; et tout homme qui a considéré la structure du langage sous un jour philosophique trouvera des preuves infaillibles que ceux qui l'ont constitué et que ceux qui l'utilisent avec intelligence ont eu, autant que les philosophes, le pouvoir d'établir des distinctions adéquates et de former des conceptions générales"¹³⁷.

(136a) "Il n'y a pas de plus grand frein au progrès de la connaissance que l'ambiguïté des mots" (219a; voir aussi *infra*, chap. 6, paragraphe 4, *l.c.*). Reid applique en général ce soupçon au langage des philosophes: il remarque que "le langage des philosophes relatif aux facultés primitives de l'esprit est si conforme au système dominant qu'il ne peut s'adapter à aucun autre" (98b).

(137) 441a.

En fait, Reid tend aussi à réorienter différemment toute la théorie de la signification; il critique celle de Locke où il remarque que "verbe esse non rerum sed idearum signa" ¹³⁸. N. Kretzmenn a montré que la théorie sémantique de Locke est plausible parce qu'elle est liée à la théorie des idées représentatives, qui permet aux mots de signifier médiatement les choses ¹³⁹. Dans la mesure où Reid rejette les idées représentatives ¹⁴⁰, il introduit des modifications dans la théorie de la signification. Quelquefois, il montre aussi que l'usage doit supplanter la référence empirique, lorsqu'un terme se présente dans un contexte où il se prête à une utilisation parfaitement sensée ¹⁴¹. De même, le langage est désigné comme une opération sociale de l'esprit ¹⁴², ce qui devrait permettre d'instaurer une conception de la signification tenant compte du caractère social des faits de langage. Mais Reid n'a pas élaboré explicitement une nouvelle théorie de la signification.

8. L'argument par rétorsion.

Dans sa démarche, Reid cherche à justifier les jugements d'existence portant sur le sujet personnel, autrui ou le monde des choses, qu'il croit menacés par le scepticisme de Hume. Un des arguments les plus remarquables pour établir de tels jugements est l'argument par rétorsion ¹⁴³.

Voici un exemple de cet argument. Au cours de l'examen critique de la théorie de l'identité personnelle chez Hume, Reid reproche au sceptique la dissolution de la personne humaine qui résulte de son système. Il s'objecte alors à lui-même: "Il est peut-être déraisonnable de se plaindre de la conduite d'un auteur qui ne

(138) *Philosophical Orations*, p.32; cf. aussi S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, p.37-38.

(139) Cf. "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", *Philosophical Review* 77 (1968), p.175-196.

(140) Cf. *infra*, chap.4, paragraphes 1-3.

(141) Voir p.ex. 514b.

(142) 244a-245b; cf. aussi *infra*, chap.5, paragraphes 12-13.

(143) Selon C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, il s'agit d'un argument 'quasi logique' (*Traité de l'argumentation*, p.274).

croit ni à sa propre existence ni à celle de son lecteur, et qui ne pouvait donc pas chercher à le dé tromper ni rire de sa crédulité. Mais je ne peux pas m'imaginer que l'auteur du 'Traité de la nature humaine' soit sceptique au point de choisir une telle défense. Il croyait, contre ses principes, qu'on devait le lire et qu'il garderait son identité personnelle jusqu'à ce qu'il recueille l'honneur et la réputation justement dus à sa virtuosité métaphysique ¹⁴⁴." Cet argument doit contraindre le sceptique à reconnaître son adhésion à des jugements d'existence qu'il nie dans sa philosophie. Celui qui attaque le sens commun est renvoyé à ce qu'il fait (*in actu exercito*, selon l'expression scolastique) soit dans la vie courante, soit plus particulièrement au moment où il parle ou écrit contre les jugements du sens commun. La rétorsion comporte donc ici une interprétation des actions du sceptique, qui sont prises à témoin contre son propre scepticisme de principe. Cette structure argumentative se retrouve plusieurs fois chez Reid ¹⁴⁵.

L'argument est présenté dans deux versions un peu différentes: la rétorsion au sens strict, qui vise la contradiction chez un objectant et dont nous avons vu un exemple ci-dessus, ou la mise en évidence de la difficulté à se défaire de certaines croyances. Dans cette deuxième version, l'argument consiste à présenter l'impossibilité de se défaire d'une croyance dans la vie pratique comme un signe de sa vérité: "Lorsqu'une opinion est si nécessaire à la conduite de la vie qu'un homme doit être conduit, en pratique, dans mille absurdités s'il ne lui accorde pas sa croyance, nous pouvons assurément la tenir pour un premier principe, même si nous ne pouvons pas donner d'autres raisons en sa faveur ¹⁴⁶." C'est là une orientation plus pragmatique de l'argument par rétorsion, qui repose sur les conséquences négatives d'un rejet de certaines croyances ¹⁴⁷. Mais le plus souvent, les deux versions sont étroitement liées dans l'argumentation de Reid.

(144) 102a.

(145) 95b-96a, 232b-234a, 259b.

(146) 441a; cf. aussi 110a-b.

(147) Cf. l'argument pragmatique, *infra*, paragraphe 10.

Dans sa perspective qui valorise l'insertion de la connaissance dans la pratique, Reid refuse au sceptique le droit de se servir des "règles de la prudence commune" ¹⁴⁸. Et "si un sceptique évite le feu tout autant que ceux qui croient dangereux d'y entrer, nous ne pouvons guère nous empêcher de penser que ce scepticisme est feint, et non réel" ¹⁴⁹. Pour sa part, Hume nie bien sûr que l'exercice de la prudence soit interdit au sceptique ¹⁵⁰. Il dirait simplement que le prudence n'a pour fondement ni les sens ni la raison si ces deux instances sont prises en un sens rigoureux.

L'argument par rétorsion joue un rôle important dans la justification aristotélicienne et scolastique des premiers principes; il consiste toujours à montrer qu'un principe s'impose malgré lui à un objectant qui cherche à le nier. Cette défense des premiers principes suppose un interlocuteur (réel ou fictif) qui refuse la validité du principe; le proposant montre alors que l'objectant, dans l'acte d'objecter (*in actu exercito*), suppose ou concède lui-même le principe qu'il refuse dans les termes (*in actu signato*). Aristote a emprunté cette voie indirecte pour justifier le principe de contradiction et le principe du tiers-exclu ¹⁵¹. Cette démarche est dialectique, et non démonstrative, "car le principe de la démonstration n'est pas lui-même une démonstration" ¹⁵². Elle procède *ex concessis*, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur ce que l'objectant est contraint de concéder. Cette argumentation s'adresse *ad hominem* parce qu'elle ne démontre pas, eu point de vue de la chose elle-même, que le principe de contradiction est nécessaire ¹⁵³; elle permet toutefois d'obtenir, de tout adversaire possible, la reconnaissance du principe ¹⁵⁴.

Cette preuve indirecte est adoptée par le scolastique, et notamment par Thomas d'Aquin, sous le nom de *redargutio elenchica*. En fait, on peut distinguer différents types de rétorsion, selon qu'il s'agit de

(148) 134a.

(149) 489a; cf. aussi 102a-b.

(150) Cf. R.H. Popkin, "David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly* 1 (1950), p.385-407.

(151) *Métaphysique* Γ, 3-8; K, 5-6.

(152) *Mét.* Γ 6. 1011a13. Cf. *supra*, paragraphe 1.

(153) *Mét.* K 5. 1062a2s.

(154) *Mét.* Γ 4. 1006a10-15.

justifier des principes logiques ou des principes qui affirment des faits. Dans ce dernier cas, l'argumentation est moins forte car la nature du *justificandum* est plus complexe ¹⁵⁴.

Si Aristote cherche donc surtout à établir les premiers principes logiques dans un débat avec les conceptions ontologiques des Présocratiques, la rétorsion sert plus largement, et notamment dans la scolastique, à lutter contre les différentes formes de scepticisme. Tel est également son sens chez Reid. Ce dernier n'utilise pas la rétorsion pour défendre les premiers principes de la logique, car il ne les juge pas menacés ¹⁵⁵, mais surtout pour justifier les premiers principes de vérités contingentes.

L'argument par rétorsion est également à la base de "A Defence of Common Sense" de G.E. Moore ¹⁵⁶. Celui-ci établit une suite de propositions qui font partie, selon lui, des connaissances qu'il possède, et il étend la connaissance ¹⁵⁷ de ces propositions à un ensemble non défini d'êtres humains. Il délimite ainsi une *common sense view of the world*. Par rétorsion, Moore cherche à convaincre d'inconsistance les philosophes qui considèrent ces propositions comme fausses en partie ou en totalité, et d'auto-contradiction ceux qui, comme Hume, affirment que ces mêmes propositions ne sont pas sues, mais seulement crues.

A.J. Ayer a noté très justement, à propos d'un argument de ce type, qu'il présuppose que les questions métaphysiques peuvent être traitées "comme si elles surgissaient à l'intérieur du cadre du sens commun" ¹⁵⁸. Dans l'argument par rétorsion, on admet que la théorie

(154a) Cf. G. Isaye, "La justification critique par rétorsion", *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), p.205-233.

(155) Cf. 452a.

(156) Dans *Philosophical Papers*, Londres, 1959, p.32-59.

(157) On a souvent attaqué l'usage que Moore fait du verbe connaître (*to know*) dans sa défense (L. Wittgenstein, N. Malcolm), en supposant que son argument était de nature linguistique. Une lecture un peu différente permet de mettre en évidence l'utilisation de la rétorsion (cf. R. Maller, "Wie vernünftig ist der Common Sense?", dans H. Pöser (éd.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Fribourg en B. et Munich, 1981, p. 177-197).

(158) "Metaphysics and Common Sense", p.71.

philosophique a des conséquences empiriques particulières et que le comportement permet aussi de conclure à des propositions empiriques particulières. L'argument consiste alors à lire, dans la juxtaposition des deux ordres de données, une contradiction qui réfute la théorie.

La validité de cette façon d'argumenter peut être contestée. Le problème provient de l'origine bien différente des deux ordres de données. Plutôt qu'une contradiction au sens logique, on voit là d'ordinaire une incompatibilité des discours. Telle est la position que Hume adopte à la fin du premier livre du *Traité*. Les utilisateurs de cet argumentation supposent en général que l'expérience commune, avec ses règles auxquelles tous se soumettent, contient une rationalité fondamentale. Hume, en distinguant absolument habitude et raison, accepte, comme Reid le relève d'ailleurs¹⁵⁹, que les jugements naturels de l'habitude s'imposent au sceptique et emportent inéluctablement son adhésion. Mais pour Hume, une telle expression de la nature en l'homme n'a pas de caractère rationnel. En revanche, comme on vient de le voir, Reid soutient que les propositions liées à l'action sont en rapport direct avec les premiers principes. Ce pari apparente sa position et sa conception du sens commun à celles de la philosophie scolastique et néoscolastique. Dans cette interprétation métaphysique, le sens commun contient "une métaphysique naturelle" qui se manifeste à tous les hommes. G. Isaye écrit que "le simple obéit simplement aux lois de sa nature métaphysique"¹⁶⁰.

Un certain caractère d'indéfectibilité pratique a toujours été reconnu comme un caractère fondamental du sens commun, même chez ceux qui s'en font les critiques. Dans le rationalisme, par exemple, les opinions du sens

(159) 416a, 447a.

(160) "La métaphysique des simples, métaphysique naturelle". *Les Etudes philosophiques* 16 (1961), p.224-227. Une expression semblable se trouve chez J. Oswald, qui assure que les gens ordinaires sont des "métaphysiciens naturels (*natural metaphysicians*)" (*Appeal to Common Sense*, t.1, p.364, cité par G. Ardley, "Hume's Common Sense Critics", *Revue internationale de philosophie* 30 (1976), p.122).

commun sont reconnues d'emblée pour leur utilité pratique, en tant qu'elles ont un rapport aux sens ¹⁶¹.

L'argument par rétorsion offre des aspects logiques intéressants. On a vu que les principes de vérités contingentes constituent les prémisses de tous les raisonnements relatifs à des existences ¹⁶². Pour Reid, ils figurent comme conditions de tous les raisonnements se rapportant aux choses; aucune proposition issue d'un raisonnement valide ne saurait les contredire. On peut donc dire que les premiers principes étant posés, ils délimitent un ensemble de propositions dont les propositions incompatibles avec les prémisses sont exclues. Ce champ d'événements et de situations décrits par l'ensemble des propositions compatibles avec les prémisses correspond au domaine de la 'possibilité empirique'. C'est un philosophe moderne, S. Körner, qui introduit ce terme, dont il donne la définition suivante: "Nous dirons qu'une situation ou un événement qu'on suppose décrit par la proposition p est empiriquement possible pour une personne A si, et seulement si, p est logiquement compatible avec les croyances factuelles (*factual beliefs*) de A [...] et si A est conscient de cette compatibilité ¹⁶³." Cette définition mentionne des 'croyances factuelles' dont dépend la détermination des possibles empiriques. Ces croyances factuelles correspondent très bien aux premiers principes de vérités contingentes, qui jouent le rôle de cadre général pour la définition de la possibilité empirique ¹⁶⁴.

La vérité établie par rétorsion est toujours une vérité pour un sujet concret engagé dans la vie, une vérité de pratique. La définition de Körner met bien cet aspect en évidence: la possibilité empirique n'est pas

(161) Chez Melebranche, les sens, utiles à la conservation de la vie, donnent une "espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité" (*Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion* V.8).

(162) Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3.

(163) "On The Coherence of Factual Beliefs and Practical Attitudes", *American Philosophical Quarterly* 9 (1972), p.2.

(164) Il est vrai que chez Körner, les 'croyances factuelles' sont individuelles, tandis que le sens commun est universellement partagé, selon Reid. Mais il doit y avoir des convergences parmi les croyances factuelles, et c'est ce que Reid vise sous le nom de *common sense*.

donnée en général, mais pour une personne. L'argument par rétorsion montre comment une personne se met elle-même en contradiction si elle affirme non-p dans sa théorie et qu'elle accepte p dans son existence pratique, en tant que croyance factuelle. Certains doutes ou négations décrivent des événements empiriquement impossibles si l'on tient compte des croyances factuelles de la personne en question. On remarquera que Nuee n'en disconvient pas; mais il examine les opinions courantes au point de vue de l'éventualité logique de leur fausseté ou de leur irrationalité. Reid, par contre, examine les opinions au point de vue de leur éventuelle incompatibilité avec les croyances factuelles. Il défend un concept de rationalité adapté à la pratique et à ses croyances factuelles, dans lequel la possibilité de la rétorsion est une chose inacceptable.

Ainsi, la rétorsion est un moyen indirect d'éprouver les premiers principes. Une telle épreuve consiste à se demander si un principe est compatible avec les croyances factuelles qu'il est légitime d'assigner à une personne. Le moyen est indirect: l'exclusion éventuelle d'un principe repose sur l'établissement préalable de ce que sont les croyances factuelles de la personne. Le fait que ces croyances restent en général implicites limite évidemment la portée de l'épreuve.

Pour une part, l'intérêt de la démarche de Reid réside dans cette tentative de définition du champ de la possibilité empirique. Il a proposé un inventaire des principes qui conditionnent notre conception effective du domaine de la possibilité empirique. L'épreuve par rétorsion va dans ce sens. Reid a donné ainsi, à sa façon, une théorie de l'*experientia universalis*, peut-être la plus simple possible. S. Körner donne le nom de 'cadre catégoriel' (*categorical framework*) de la pensée empirique à ce genre de théorie¹⁶³. Il est vrai que cette théorie renvoie à l'expérience passée ou présente; Reid considère que l'expérience possible ou future ne doit pas s'en écarter fondamentalement (c'est-à-dire ne pas entrer en contradiction avec le niveau des premiers principes). Il énonce ainsi simplement ce que l'expérience est. On voit ici une différence fondamentale

(165) *Art. cit.*, p. 8.

d'avec la philosophie de Kant, qui présente une déduction des principes qui conditionnent l'expérience empirique en général et énonce sous quelles conditions une expérience valable est possible.

L'épreuve de la rétorsion, c'est-à-dire le souhait d'éviter la contradiction avec les croyances factuelles ordinaires, est très caractéristique de la philosophie du sens commun. Reid souligne d'ailleurs que "le même degré d'entendement qui rend un homme capable d'agir avec une prudence commune dans la conduite de la vie lui permet de découvrir ce qui est vrai et ce qui est faux dans les matières évidentes par soi, lorsqu'il les comprend distinctement" ¹⁶⁶. En définitive, la prudence s'impose jusque dans le choix des premiers principes. La prudence épistémologique consistera à adapter le cadre catégoriel à l'expérience commune. Les jugements ou les croyances qui dérivent de ces principes ne sont pas seulement théorétiques, mais ils s'imposent également dans l'action. L'idée selon laquelle les principes sont nécessaires pour la conservation de la vie ¹⁶⁷ met bien en lumière le lien entre le sens commun et la conservation de soi. Alors que les rationalistes dissocient les connaissances relatives aux besoins vitaux et la connaissance philosophique ¹⁶⁸, Reid les réunit, comme il est manifeste dans l'usage de l'argument par rétorsion. Ainsi, les premiers principes doivent servir à la fois dans la vie et pour la science. Toutefois, l'adaptation des principes à la pratique ne doit pas être interprétée dans le sens d'un relativisme; elle manifeste bien plutôt que les facultés, dons du Créateur, sont octroyées à l'homme en vue de sa conservation ¹⁶⁹.

9. L'argument de l'antériorité.

Cet argument consiste à conférer une autorité aux notions et aux jugements du sens commun en raison de leur antériorité temporelle par rapport à toutes les critiques ultérieures possibles. Voici comment Reid

(166) 422b.

(167) 230b.

(168) Cf. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation du système cartésien*, 4^e éd., Paris, 1975, p.168-173.

(169) Voir p.ex. 597a, 665b, 666a.

formule cet argument: "Les opinions qui apparaissent si tôt dans les esprits des hommes qu'elles ne peuvent résulter ni de l'éducation ni du faux raisonnement ont une prétention sérieuse (*good claim*) à être considérées comme des premiers principes. Ainsi, notre croyance que les personnes qui nous entourent sont des êtres vivants et intelligents est une croyance pour laquelle nous pouvons peut-être donner quelque raison une fois que nous sommes aptes à raisonner; mais nous avons eu cette croyance avant de pouvoir raisonner et de recevoir une instruction. Elle semble donc être un effet immédiat de notre constitution ¹⁷⁰." Un des indices de l'antériorité, lié à la méthode psychologique, est l'impossibilité d'assigner une origine particulière aux données primitives si, par l'introspection, on examine l'expérience passée ¹⁷¹. Pour l'Écossais, l'antériorité justifie la non-révisabilité des principes du sens commun; l'idée même d'une épreuve logique ou philosophique des principes du sens commun doit être écartée ¹⁷². Il souligne qu'aucun effort de notre part ne peut renverser les croyances que nous avons par la constitution de notre nature ¹⁷³. Ainsi, par cet argument, il s'approche beaucoup de Mume. Ce dernier note en effet que "fort heureusement, la nature brise la force de tous les arguments sceptiques, à un moment donné, et évite à l'entendement de subir une trop grande influence de leur part" ¹⁷⁴.

La structure de la connaissance basée sur les croyances naturelles précède chronologiquement la logique, qui est précisément utilisée par les sceptiques pour disqualifier ces connaissances naturelles ¹⁷⁵. Mais Reid considère comme très importante l'utilité ou la productivité de ces croyances antérieures (qu'il nomme parfois "instinctives"). Avant que nous raisonnions, la nature s'est chargée de faire naître en nous certaines connaissances conformes aux principes du sens commun et qui nous ont été manifestement utiles ¹⁷⁶. Nous n'avons pas adopté ces principes par calcul, ils se sont imposés à

(170) 441a; cf. aussi 184a-b.

(171) 110b, 449b, 603b-604b, 618b.

(172) Cf. p.ex. 185b.

(173) 416a.

(174) *Treatise* I, iv, 1, p.187.

(175) 184a-b.

(176) 184a-b, 328b, 329b, 332b-333a, 341a.

nous avant que nous fussions capables de raisonner. Dans ce contexte, Reid exprime une certaine défiance face à la raison: "Dans la première partie de la vie, la raison nous ferait plus de mal que de bien"; elle nous pousserait plutôt à la passivité et au malheur ¹⁷⁷. L'antériorité est une manière de valoriser le savoir acquis sans raisonnement ¹⁷⁸. Le côté positif de ces connaissances inspirées par la nature ne peut être validé par le raisonnement qu'après coup, après la découverte de cette utilité par la raison ¹⁷⁹. L'idée est en somme parallèle à la démarche de Hume: la nature a bien fait les choses là où la raison *stricto sensu* fait défaut. F. Brentano voit là un mérite de Reid: "Il nous rend attentif au fait que la nature, par une impulsion aveugle, nous freie le chemin vers la connaissance et nous fait admettre beaucoup de choses justes et favorables au développement de la connaissance ¹⁸⁰."

Ce raisonnement est particulièrement clair dans le domaine de la perception, dont l'homme dispose sans déployer aucune ingéniosité particulière: les croyances sensibles étaient présentes "avant que j'eusse appris assez de logique pour être capable de lancer un doute à leur endroit" ¹⁸¹. Les croyances tirées des sens externes sont des dons du Créateur. Lorsque l'on comprend cette intervention divine, on apprend à la considérer sous un jour favorable, et on sort de l'instinct pur: "Dès lors, j'accepte de me diriger selon mes sens, non pas en raison de l'instinct seulement, mais encore du fait de ma confiance [...] en un Maître véridique et bienveillant, fondée sur l'expérience de Sa bonté et de Son attention paternelles ¹⁸²." De même que nous croyons à ce que les sens nous apprennent, nous faisons naturellement confiance aux paroles d'autrui, et particulièrement au moment de l'enfance. Dans un cas comme dans l'autre, l'instinct prédomine d'abord, puis il est dépassé et la croyance est assumée de manière rationnelle.

(177) 337a; cf. aussi 416a, 556a.

(178) 260b, 548b. Cf. déjà G. Turnbull, cf. D.F. Norton, *art. cit.*, p.706.

(179) 184a.

(180) "Was an Reid zu loben", p.6.

(181) 184a.

(182) 184b.

D'une certaine façon, les éléments antérieurs et primitifs forment également les éléments simples de la psychologie ¹⁸³. Il y a dans le dynamisme propre de ces éléments une garantie de survie des éléments simples: l'antérieur, par sa productivité et son utilité, tend à s'affirmer dans la diversité infinie des opinions.

Il y a certaines affinités entre l'antériorité chez Reid et l'*a priori* chez Kant. Rappelons d'abord que la compréhension de la *Critique de la raison pure* peut s'orienter selon deux lectures principales ¹⁸⁴. Si on suit la lecture 'présuppositionnelle' de la *Critique*, on retient surtout que la validité d'un certain nombre de principes (comme le principe de causalité) est une présupposition nécessaire pour assurer la possibilité d'une connaissance des lois universelles de la nature. Cette lecture donne une grande importance au fait que Kant considérait la physique newtonienne comme une science absolument achevée. Mais Reid pense que la science doit se fonder sur l'induction, et il cherche à poser des principes qui valident les expériences relatives aux faits particuliers, de manière à permettre la généralisation; pour lui, la connaissance de la nature dépend du raisonnement probable et ne contient pas d'évidence démonstrative ¹⁸⁵. Or Kant ne se contente pas d'une connaissance inductive; il établit un ensemble de principes transcendants destinés à permettre l'intégration des expériences particulières dans des lois universelles. Il affronte en particulier la critique humeienne de la causalité et il trouve un moyen de restaurer la validité qui lui a été contestée. Reid, par contre, se satisfait de la conception de la causalité proposée par Hume. Cette différence une fois constatée, la comparaison avec Kant s'arrête; Reid ne défendra pas la nécessité des lois de la nature; les principes des deux philosophes ne peuvent pas être comparés sur ce terrain.

Une autre lecture, dite 'anthropologique', souligne que Kant a cherché à expliquer l'existence d'une con-

(183) Cf. *supra*, chap. 1, paragraphes 9.

(184) Cf. H. Feigl, "What Hume Might Have Said to Kant", dans M. Bunge (éd.), *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Keri Popper*, Londres, 1964, p. 45-51.

(185) 484a-b.

naissance synthétique *a priori* en se fondant sur la structure de l'esprit humain appelé à constituer cette connaissance. Par là, toute la nature serait assujettie à un sujet législateur. Ici, la comparaison avec Reid reprend un sens. Nous avons vu que Reid, en tentant de déterminer le sens commun bien au-delà de sa définition habituelle, ne retient qu'une sorte de cadre restreint parmi la totalité des jugements appartenant au *sensus vulgaris*. Ce cadre est fait d'éléments (jugements et notions) qu'on ne peut ni posséder ni définir s'ils ne dérivent pas directement de la constitution humaine. Si l'on considère ainsi qu'il y a un apport propre de la raison dans la connaissance (en l'occurrence sous la forme du sens commun)¹⁸⁶, on peut reconnaître des analogies entre la philosophie de Reid et la théorie kantienne de l'*a priori*. Mais Kant ne s'intéresse pas à l'élément d'antériorité temporelle; il ne considère pas qu'il constitue une raison d'attribuer la qualité de premier principe à une connaissance. Plus généralement, il écarte l'idée d'une préformation de la raison pure, parce que celle-ci ne permettrait ni de garantir le caractère nécessaire des catégories¹⁸⁷ ni de résoudre la question de la validité de nos connaissances. Mais si Kant se posait la question de Reid - y a-t-il des principes présents dans tous les esprits humains et lesquels? -, les deux philosophes tomberaient certainement d'accord sur de nombreux points. Relevons encore que l'importance accordée par Reid à l'antériorité est un aspect caractéristique de la confusion du logique et du psychologique qu'on peut si souvent objecter, d'un point de vue kantien, à la philosophie anglaise du 18^e siècle. Toutefois, Reid cherche parfois manifestement à transformer l'antériorité temporelle en priorité logique, par des sortes de 'preuves transcendantales'. De cette manière, Reid et Kant admettent l'aprioricité de certains concepts, tout en justifiant ce caractère de manière très différente.

L'argument de l'antériorité a une certaine force; il exprime la permanence des données du sens commun, qui marque bien leur adaptation au monde de la vie courante. Mais c'est dans le fond un argument humien, si l'on suit la lecture naturaliste de N. Kemp Smith, surtout si on le prend dans la variante qui fait ressortir la dimension d'utilité des croyances naturelles.

(186) Voir p. ex. 420b-421a.

(187) *HP* B167-168, trad. p.144-146.

10. L'argument pragmatique.

L'argument pragmatique consiste à évaluer une thèse en fonction de ses conséquences. Le plus souvent, Reid utilise cet argument dans sa version négative et présente les mauvaises conséquences d'une thèse ou d'un système comme des signes de leur fausseté. C'est d'abord par l'argument pragmatique qu'il appelle l'attention sur la philosophie de Hume, qu'il désigne comme un "scepticisme absolu". Il dénonce vivement cette position comme destructrice de la foi du chrétien, de la science du philosophe et de la prudence de l'homme ordinaire; en effet, elle "ne laisse aucune raison de croire aucune chose plutôt que son contraire". Ce scepticisme détruit toute croyance, ridiculise la piété, le patriotisme, l'amitié, l'affection pour les parents et la vertu privée, "renverse toute la philosophie, toute la religion et la vertu, et tout le sens commun" ¹⁸⁸.

Chez Reid, l'argument pragmatique est donc appliqué surtout aux conséquences négatives du scepticisme de Hume, selon une interprétation de cette philosophie qui fut encore très répandue plus tard ¹⁸⁹. Comme Reid considère que toute la philosophie avant Hume s'oriente inéluctablement vers les positions de ce dernier ¹⁹⁰, il suffit que l'argument pragmatique porte contre lui pour qu'il faille condamner aussi les philosophies antérieures.

L'argument pragmatique intervient notamment dans la défense de la religion. Le scepticisme compromet la religion en s'attaquant à ses croyances; en outre il abolit la croyance à la sanction suprême du péché, la colère de Dieu. Brisent ainsi la source de l'obligation morale, il rompt les liens de la société. Dans un

(188) 95b-96a; cf. aussi 306a-b.

(189) De manière semblable à Reid et à la même époque, Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne* (1768-1772), critique vivement le scepticisme quant aux sens en dénonçant ses conséquences politiques néfastes (cf. en particulier la Lettre CXVII). Encore au plein 19^e siècle, un jeune philosophe suisse d'inspiration kantienne écrit: "Nous avons vu le scepticisme entre les mains de Hume être un instrument de destruction et menacer de n'épargner ni les institutions de la nature, ni celles de la société" (H.-F. de Larscha, *Essai sur la raison*, Paris et Genève, 1822, p.192).

(190) Cf. *infra*, chap.4, paragraphe 2.

contexte où les avantages sociaux et politiques de la religion apparaissaient d'une manière peut-être plus évidente qu'aujourd'hui, ce souci était très répandu¹⁹¹. La religion, loin d'être réduite à une disposition purement privée, avait ainsi une dimension collective et communautaire et s'inscrivait parmi les garanties de la moralité des hommes¹⁹².

Dans la section XI de l'*Enquête*, Hume, plaidant la cause d'Epicure, a cherché à affaiblir l'argument pragmatique. Il argumente en faveur de l'indépendance réciproque de la philosophie spéculative et des affaires publiques, et prévient ainsi l'attaque de ses adversaires qui chercheraient à montrer les conséquences nuisibles de sa philosophie sur la moralité publique. Ce procédé rhétorique porte le nom d'*obviatio*. Le fait que Hume veuille ainsi rompre lui-même le lien causal entre sa philosophie et ses conséquences éventuelles montre qu'il était lui aussi sensible à ce problème.

Le souci de garantir l'ordre social par la défense de la religion est certes présent chez Reid. Toutefois, il est un modéré¹⁹³; malgré ses critiques, il éprouve de la sympathie pour Hume, et il a montré moins de zèle que ses compatriotes Oswald et Beattie dans la défense de la religion. Dans son usage de l'argument pragmatique, Reid semble s'intéresser beaucoup plus au problème des fondements du droit¹⁹⁴.

En effet, un des motifs profonds de refuser la philosophie de Hume, et, à certains égards, celle de Locke, est leur incapacité à donner une consistance aux catégories du droit. Or si le droit repose sur des

(191) Voir *Natural Theology*, p.9, p.126. Cf. aussi Rousseau, *Contrat social* IV.8.

(192) C'est en ce sens que Kant voit un triple intérêt du côté des thèses attribuées aux philosophes dogmatiques dans le "Dialectique transcendentale": moral ou pratique (l'âme, la liberté, Dieu sont préservés), populaire (les croyances communes sont respectées) et spéculatif (la totalité est à portée de la raison). A l'opposé, l'intérêt des antithèses empiristes lui paraît uniquement spéculatif (*KrV* A466a.-B494a., trad. p.360-361).

(193) Cf. *supra*, paragraphe 4.

(194) J. Oswald a également défendu la nécessité de considérer le point de vue du droit en philosophie (cf. G. Ardley, *The Common Sense Philosophy of J. Oswald*, p.18-19).

catégories intellectuellement inconsistantes, il est réduit à une sorte de coutume sans fondement en raison. Pour Reid, cependant, "ce qui est absurde à la barre [d'un tribunal] l'est également dans la chaire d'un philosophe" ¹⁹⁵. Il constate par exemple que le témoignage des sens vaut devant tous les tribunaux; il serait absurde de défendre un accusé en mettant en cause le témoignage des sens au vu de leur faillibilité générale ¹⁹⁶. Le rapport entre la mémoire et la vérité du fait témoigné est indispensable dans l'exercice de la justice ¹⁹⁷. De même, le principe de causalité est nécessaire pour la cohérence du droit ¹⁹⁸. En outre, le droit suppose l'identité personnelle, la permanence de la personne dans le temps ¹⁹⁹ et un rapport de causalité indiscutable entre la personne et ses actions ²⁰⁰. Dans le domaine moral, le nécessitarisme, qui annulerait la responsabilité est également attaqué par l'argument pragmatique ²⁰¹.

Ces considérations, qui manifestent la nécessité de fonder les catégories du droit en raison, permettent de mettre en évidence un aspect social et politique des catégories du sens commun ainsi légitimées: ces catégories sont essentielles pour la vie collective. Il existe ainsi un lien entre le sens commun et la vie en société: "Il y a un certain degré [de lumière intérieure ou d'entendement (*sense*)] qui est nécessaire pour que nous soyons sujets de la loi et du gouvernement, capables de diriger nos affaires et responsables de notre conduite envers les autres: on l'appelle sens commun, car il est commun à tous les hommes avec lesquels nous engageons des affaires et dont nous exigeons qu'ils rendent compte de leur conduite ²⁰²." Indirectement, Reid retrouve ici le *communis sensus* dans son acception latine de vertu sociale d'humanité et de sensibilité. Cette dimension a beaucoup intéressé Shaftesbury, comme en témoigne son essai intitulé *Sensus communis*; il en est question aussi

(195) 444b.

(196) 259a.

(197) 340a, 444b.

(198) 457a.

(199) 109b, 346b, 352b.

(200) 528b.

(201) Cf. *infra*, chap.7, paragraphe 2.

(202) 422b; cf. aussi 110b, 425b et *infra*, chap.8, paragraphes 14-15.

chez Hutcheson, pour qui les hommes disposent d'un véritable *public sense* ²⁰³.

Par l'argument pragmatique, Reid se place sur un terrain proche du sens commun. Cet argument correspond à une attitude de prudence et d'attention à l'universalité d'une certaine sagesse pratique. Or, selon notre philosophe, les principes de la prudence commune sont de même nature que ceux de la raison elle-même ²⁰⁴.

L'argument pragmatique est une forme sociale de la rétorsion: l'incompatibilité des principes appliqués avec les principes énoncés doit se concrétiser dans le fait que ces derniers rendent impossible la vie en société. On pourrait relever que Reid n'utilise l'argument que de manière négative; il ne s'en sert pas comme moyen d'évaluation positive de sa propre philosophie ²⁰⁵. Peut-être pressent-il en cela un point délicat: l'argument pragmatique pourrait bien, dans d'autres circonstances, servir contre la philosophie du sens commun (par exemple parce qu'elle tend à l'immobilisme ²⁰⁶) ou bien contre le sens commun lui-même. Cet argument ne valide donc pas forcément la philosophie du sens commun, ni même le sens commun. Il faut noter encore que le bien ou l'utile qui sont visés dans tout usage de l'argument peuvent s'entendre de plusieurs manières.

Notre étude du répertoire de raisonnements justifiant le sens commun appelle trois remarques. D'une part, cette tentative de justification, en menant des signes

(203) Cf. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Londres, 3^e éd., 1742, p.5; on retrouve le *public spirit* chez Reid, 564a-b.

(204) Cf. *supra*, paragraphe 8.

(205) Au 19^e siècle, le pragmatisme a élevé la considération de l'utilité des thèses (et donc l'argument pragmatique) au rang de critère principal de la vérité; il intègre toutefois une théorie évolutionniste et adaptative des fonctions de la raison qui est tout à fait étrangère à la pensée de Reid.

(206) Telle est l'accusation de J. Priestley, qui voyait dans les principes fixes de la philosophie du sens commun une entrave aux progrès des sciences (*Examination*, p.110).

ou des marques des principes, contribue à définir plus précisément la nature et les fonctions du sens commun. Ces arguments projettent une image du sens commun et manifestent ainsi certaines de ses propriétés. Cet effort transforme le concept ordinaire de sens commun en un concept plus serré, car les raisonnements argumentatifs imposent de rejeter, parmi toutes les opinions, celles qu'il est impossible de valoriser. D'autre part, on voit que ces arguments, en développant une suite de lieux bien caractérisés, permettent de découvrir, à travers les significations multiples de 'l'appel au sens commun', la véritable topique de l'attitude philosophique de Reid, ou même de toute attitude de défense du sens commun si l'on admet que l'Écossais l'a défendu avec diligence. La validité de la philosophie du sens commun dépend du crédit qu'on accorde à cette justification.

Il importe enfin d'observer que Reid ne considère pas les marques des premiers principes comme de véritables critères de vérité, mais plutôt comme des critères des premiers principes²⁰⁷. Ces marques manifestent quelles croyances doivent être rattachées au sens commun. Celui-ci, sans être soumis à un unique critère de vérité décisif, représente la puissance naturelle de former les connaissances vraies les plus fondamentales. Si Reid acceptait l'un de ces raisonnements comme critère de vérité, sa doctrine ne serait plus une philosophie du sens commun, mais par exemple une forme de rationalisme, si le critère retenu était l'évidence, ou un pragmatisme, si l'on se tenait à l'argument pragmatique ou à la rétorsion. Dans un autre contexte, Reid refuse d'ailleurs l'idée d'un critère de la vérité: "L'une des questions stériles agitées par les philosophes de la scolastique dans les âges sombres fut: 'Quel est le

(207) 435a, ainsi que le manuscrit cité par L. Marcil-Lacoste dans *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common Sense Philosophers*, p.99.

critère de la vérité? Or les hommes ne peuvent avoir aucun autre moyen de distinguer la vérité de l'erreur que celui d'un juste usage du pouvoir de juger que Dieu leur a donné²⁰⁸.” Ainsi, les raisonnements que nous avons examinés dans ce chapitre ne reposent pas à proprement parler sur des critères de vérité, car alors le droit d'utiliser tel ou tel critère devrait encore être justifié par une démarche philosophique. Ils visent surtout à dévoiler les principes qui, dans le jeu naturel de la connaissance, conduisent à la vérité.

(208) 376b.

CHAPITRE 4

LA PERCEPTION SENSIBLE

Reid a apporté une contribution originale à la théorie de la perception. Il n'a pas craint de s'en prendre aux principes empiristes les plus largement acceptés à son époque en critiquant radicalement la théorie des idées représentatives¹. Renouvelant alors l'analyse de la perception, il examine successivement l'activité des cinq sens et définit les principaux objets auxquels elle s'applique.

Comme nous l'avons vu, le plan des œuvres de Reid est dominé par la discussion des facultés de l'esprit humain. Dans l'*Inquiry*, il n'est encore question que des sens externes. Dans la suite de sa vie, Reid a continué à considérer les analyses de l'*Inquiry* comme pleinement valables². Notre exposé reste fidèle à l'ordre de ce texte, tout en mentionnant les précisions qui peuvent être apportées par le deuxième essai des *Intellectual Powers*, dont le propre est d'accorder une place beaucoup plus grande que l'*Inquiry* à la critique des théories physiologiques de la perception³ et aux discussions des doctrines des philosophes⁴. Dans le présent chapitre, nous exposons la théorie des sens les plus simples, l'odorat, le goût et l'ouïe, puis les considérations que Reid a rattachées à l'analyse du toucher. Dans le chapitre suivant, nous étudions la théorie de la vision et les réflexions générales que le phénomène de la perception lui a suggérées.

1. La critique des idées représentatives.

Si les principes du sens commun s'imposent avec l'autorité qu'on doit leur prêter au vu de l'argumentation évoquée dans le chapitre précédent, on peut se demander comment la philosophie a été amenée à rejeter ces principes. Reid répond, de manière globale, que

(1) Cf. *infra*, paragrafe 1.

(2) Cf. la *Lettre à Lord Kames* du 20 décembre 1778, dans I. Ross, "Unpublished Letters", p.40.

(3) Chapitres 2 à 4.

(4) Chapitres 7 à 15.

cette contestation est née d'une difficulté philosophique: "Il n'y a pas, dans la nature, de phénomène dont il est plus difficile de rendre compte que celui du rapport qu'entretiennent l'esprit et le monde extérieur".⁵ Devant ce problème, les philosophes ont cherché une hypothèse pour expliquer comment nous pouvons, par nos sens, connaître les choses extérieures. Reid soutient que dans toute l'histoire de la philosophie, "la fertilité de l'invention humaine ne semble avoir produit qu'une seule hypothèse à cette fin, qui, par conséquent, a été universellement reçue. Et c'est la suivante: l'esprit, tel un miroir, reçoit les images des choses depuis le dehors, par le moyen des sens, de telle sorte que leur rôle consiste à conduire ces images dans l'esprit".⁶ Reid considère la critique de cette hypothèse comme son principal apport à la philosophie. Dans la *Lettre au Dr. Gregory* du 20 août 1790, notre philosophe reconnaît que si, dans cette discipline, il a quelque mérite, il "réside principalement dans le fait d'avoir mis en question la théorie commune des *idées ou images des choses dans l'esprit* [considérées comme] les seuls objets de la pensée, une théorie fondée sur des préjugés naturels et si universellement reçue qu'elle s'est inscrite jusque dans la structure du langage." Il ajoute: "Je pense qu'il n'y a à peu près rien qui puisse être appelé *mien* dans ma philosophie de l'esprit qui ne procède aisément de la découverte de ce préjugé".⁷

Pour découvrir quel est le rôle du préjugé que Reid combat, il convient de revenir au point de départ de l'empirisme. À l'origine de toutes nos connaissances, cette doctrine place l'expérience, divisée en deux genres distincts selon qu'elle provient des sens externes ou du sens interne⁸. Les sens fournissent donc les entités mentales et les concepts par lesquels la connaissance se constitue; inversement, la connaissance acquise doit s'expliquer de manière génétique à partir

(5) 140a; cf. aussi 262a.

(6) 140b; cf. aussi 262aa., 368bs.

(7) 22a. Pour transcrire ce que Reid appelle *théorie commune des idées* ou, ailleurs, *système idéal*, j'adopte le terme de 'théorie des idées représentatives' (ou 'théorie des idées'), qui correspond au terme anglais 'representative theory of perception' couramment utilisé à propos de Locke.

(8) Cf. Locke, *Essay* II.i.2; Berkeley, *Principles* I.1; Hume, *Treatise* I.i.1.

de l'histoire des expériences sensibles des sujets connaissant. Pour Locke, c'est par cette voie qu'il faut expliquer toute la constitution du savoir, et renoncer à fonder la connaissance sur les idées innées⁹.

Le postulat empiriste selon lequel toutes nos connaissances dérivent de l'expérience est compris de la façon la plus stricte chez Hume, qui écrit dans son *Abrégé*: "Nous ne pouvons jamais penser aucune chose que nous ne l'ayons vue hors de nous ou sentie dans notre propre esprit¹⁰." Ce point de départ a une importance normative: il fonde une exigence qui est la condition psychologique pour la légitimité de nos idées¹¹. En effet, la justesse d'une idée est garantie lorsqu'elle est ramenée à son origine: l'expérience. C'est ce que Kant appelle la "déduction empirique" qui consiste à "montrer la manière d'acquérir un concept par l'expérience"¹².

Selon l'interprétation que les empiristes donnent de cette thèse psychologique, un terme ne peut avoir de sens que s'il est relié à une sensation qui est le critère de son application. Par conséquent, chaque terme pour lequel on ne pourrait pas déterminer d'impression originelle et simple qui lui corresponde est dénué de valeur¹³. Si une notion se révèle confuse, l'empiriste demande: "De quelle impression cette idée dérive-t-elle?"

(9) Cf. *Essay* I.ii.1.

(10) P.647-648; trad. p.45.

(11) Dans les *Act.P.*, Reid remarque finement que le principe empiriste ne peut être admis que s'il est fondé sur l'induction, car il porte sur des idées et des impressions dont l'existence est contingente par nature. "Cette induction ne peut être parfaite avant que chaque idée simple qui entre dans l'esprit n'ait été examinée [...]. Or personne ne peut prétendre avoir mené un tel examen [...]. Par conséquent, personne ne peut nous assurer, en restant en accord avec les règles de la philosophie, que cette conclusion vaut sans aucune exception" (520a). Cette critique est analogue à celle qu'on a adressée au principe de vérifiabilité adopté par le cercle de Vienne, en demandant s'il était lui-même soumis à vérification (cf. J. Wisdom, "Note on the New Edition of Professor Ayer's *Language, Truth and Logic*", *Mind* 57 (1948), p.418).

(12) *ArV* A85-B117, trad. p.100.

(13) À vrai dire, Locke n'applique pas à tous égards un critère aussi sévère. Son empirisme doit donc être compris de façon nuancée. Cf. L. Krüger, "Was John Locke ein Empirist?", *Studia Leibnitiana* 2 (1970), p.261-283.

Et si aucune impression ne peut être montrée, il en conclut que le terme est entièrement dépourvu de signification ¹⁴. Reid, de manière amusante, qualifie de "tribunal d'inquisition" cette démarche critique. Il cherche à montrer que, pour nos concepts les plus importants, nous n'avons pas de sensation correspondante; à ses yeux, cette lacune constitue un *experimentum crucis* contre l'empirisme ¹⁵. En somme, Reid refuse la déduction des concepts pratiquée par les empiristes.

Tel est, très brièvement caractérisé, le principe de base de l'empirisme. Mais Locke définit les conditions de la connaissance valide ou réelle de manière plus complète. Pour que nos connaissances saisissent véritablement le monde et soient donc réelles, il exige que nos idées représentent certains aspects du monde; "Pour que notre connaissance soit réelle, il faut que les idées répondent à leurs archétypes ¹⁶". Si l'idée doit s'appliquer à un trait du monde, elle doit nécessairement lui ressembler ¹⁷. Selon Locke, il y a ainsi, entre les qualités premières ¹⁸ et nos idées de ces qualités, un rapport d'archétype à ectype, de modèle à copie, qui explique comment nos concepts des qualités premières s'appliquent réellement au monde. Reid désigne comme "hypothèse de ressemblance" cette condition formulée dans l'empirisme de Locke. Evidemment, la force de l'empirisme diminue si l'on perd ce rapport d'adéquation (on aboutit alors à un phénoménalisme).

Paradoxalement, la clause de ressemblance, qui valide certains concepts chez Locke, conduit finalement, à travers l'examen critique de Berkeley et de Hume, à conclure qu'il n'y a pas de monde auquel nos concepts puissent s'appliquer. Berkeley met en évidence les conséquences de ce principe d'adéquation; l'impact sceptique de l'exigence de ressemblance est à nouveau démontré par Hume ¹⁹. Considérons les conclusions de Berkeley à ce sujet. Pour que le monde extérieur, matériel et indépendant de nous, soit connu, il faudrait

(14) Hume, *Abstract*, p.648-649; trad. p.47.

(15) 346bs., 515a.

(16) *Essay* IV.iv.8.

(17) Chez les rationalistes, nos idées ne sont pas adéquates parce qu'elles sont ressemblantes, mais parce qu'elles sont claires et distinctes. C'est en tant que telles qu'elles s'appliquent nécessairement à la réalité.

(18) Cf. *infra*, paragraphe 11.

(19) *Treatise* I.iv.4.

que ce par quoi nous le connaissons ressemble aux traits de ce monde. Mais puisque nos moyens de connaître le monde sont nos idées, et qu'une idée ne peut ressembler qu'à une autre idée ²⁰, il est impossible de soutenir que nos idées des qualités premières ressemblent effectivement aux propriétés des choses; "Nous nions que les choses [...] sont des ressemblances d'archétypes existant au-dehors de l'esprit ²¹." L'exigence de ressemblance, non pas abandonnée mais durcie, est utilisée par Berkeley pour rendre impossible à penser l'existence d'un monde matériel. Reid s'attaquera, par conséquent, à l'exigence de ressemblance elle-même. La garantie de l'adéquation (et donc de la réalité de notre connaissance) offerte par la thèse de la ressemblance est assumée chez lui par la véracité de nos facultés, qui, en dernier ressort, dépend de Dieu ²².

Le critère de la ressemblance réapparaît d'une autre manière dans la thèse, soutenue par Berkeley et Hume, selon laquelle les idées sont des copies des impressions. Reid cherche à montrer que cela n'est pas le cas, et c'est pourquoi l'analyse des sensations a une telle importance chez lui. Elle permet en effet de montrer que les sensations et les notions des choses sont entièrement dissemblables, et donc de reconnaître l'originalité des notions par rapport aux sensations ²³.

En refusant de définir la justesse des idées par la déduction empirique et par la ressemblance, Reid rejette l'analyse empiriste des notions et recourt au sens commun ou à l'usage commun pour garantir la réalité de nos connaissances ²⁴. Les critères de la connaissance, si sévères chez les empiristes, disparaissent pour faire place à une variété de raisonnements portant sur des principes communs ²⁵. Dans la critique de la théorie des idées, Reid recourt souvent à l'usage commun d'un concept: si une notion paraît illégitime aux yeux des empiristes, il leur oppose le fait que cette notion se

(20) *Principles* I, 8.

(21) *Principles* I, 90.

(22) Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3, point e.

(23) Cf. Reid, "Abstract", p. 129.

(24) C'est probablement aussi cette abolition des critères empiristes par les Écossais qui suscite la protestation de Kent dans la préface des *Prolégomènes*.

(25) Cf. *supra*, chap. 3.

prête à une discussion parfaitement raisonnable entre les hommes ²⁴. Cette argumentation montre en outre que la théorie des idées n'est pas acceptable en tant que théorie de la signification, puisqu'elle ne réussit pas à conférer un sens à des termes dont l'usage ordinaire ne saurait se passer ²⁵.

Le plus souvent, Reid fonde toute la théorie des idées en une seule formule qui résume l'empirisme et dont, à son avis, tous les paradoxes sceptiques dérivent: les seuls objets immédiats de la connaissance sensible sont des idées ressemblant aux choses, mais n'existant que dans l'esprit. Il affirme que l'existence des idées représentatives est une hypothèse philosophique qui n'a jamais été prouvée ²⁶. Le vulgaire ne croit pas à de telles idées, car il admet que "c'est l'objet extérieur que nous percevons immédiatement" ²⁷. Reid critique parfois la théorie des idées en montrant la diversité des hypothèses avancées par les philosophes quant à l'endroit précis où les idées devraient être logées ²⁸. Mais sa critique principale porte sur le scepticisme qui dérive de la théorie des idées.

2. Les implications sceptiques de la théorie des idées.

Si l'on admet "que rien n'est perçu que ce qui est dans l'esprit qui le perçoit; que nous ne percevons pas réellement des choses qui sont extérieures, mais uniquement certaines de leurs images ou représentations imprimées dans l'esprit qui sont appelées *impressions* ou *idées*", on n'échappe pas à la conséquence que "tout l'univers autour de moi, les corps et les esprits, le soleil, la lune, les étoiles et la terre, les amis et

(26) P. ex. 121a, 514b, 521a, 604b.

(27) Cf. *supra*, chap. 3, paragraphe 7. *l.f.*

(28) Descartes avait déjà rejeté les espèces sensibles aristotéliennes, et ce thème a été ensuite particulièrement développé par Malebranche (*Recherche de la Vérité* III.ii, chap. 2). Dans sa critique, qui porte également sur les *species* de la philosophie aristotélicienne, Reid s'approche parfois de Malebranche; comme lui, il attribue à Aristote une théorie des espèces qui est plutôt épicurienne. Ils se séparent ensuite sur la question des idées, car Malebranche admet des idées intelligibles qui ont bien un caractère représentatif.

(29) 274a-b; cf. aussi 254b-257b, 298b.

(30) 210a-b, 293a-b, 305a-b, 374b.

les parents, toutes choses sans exception que j'imaginai avoir une existence permanente, que je penais à elles ou non, s'évanouissent inatamment" ³¹. Reid considère donc que la théorie des idées conduit à un scepticisme universel et absolu. En effet, "par leur nature, les idées ont quelque chose d'hostile aux autres existences" ³². Si l'on admet des idées représentatives, l'accès aux choses est perdu.

Curieusement, Reid écrit toute l'histoire de la philosophie à partir des conclusions sceptiques des recherches menées par Hume. A ses yeux, les hypothèses de ce dernier ont été adoptées par les philosophes depuis Platon et Aristote, et chacun d'eux s'inscrit comme une étape vers la dissolution sceptique de la philosophie. Dans la période moderne, les auteurs postérieurs à Descartes n'ont fait que développer les conséquences de cette hypothèse, et finalement, les dévoiler complètement. Selon Reid, le système de tous ces auteurs est le même: il conduit implacablement au scepticisme, par l'adoption de quelques principes fondamentaux qu'il convient enfin de mettre à jour ³³. L'Écossais aime à reprendre et à remodeler ce scénario de l'histoire de la philosophie, en y ajoutant à chaque fois nombre de variations et de détails ³⁴. Ce scénario apparaît également dans le deuxième Essai des *Int.P.*, où se succèdent, de manière souvent assez désordonnée, toutes les théories par lesquelles les philosophes ont rendu compte de la perception du monde extérieur ³⁵.

En parcourant les étapes essentielles de l'histoire de la philosophie telle que Reid l'a dessinée, on verra qu'en général, il fait preuve d'une compréhension plutôt médiocre des diverses doctrines qu'il évoque.

a. Aristote.

La philosophie d'Aristote est à l'origine de la doctrine selon laquelle notre connaissance dépend d'espèces sensibles reçues par l'esprit ³⁶. L'exigence de ressemblance caractéristique de la théorie des idées

(31) 96a.

(32) 109a; cf. aussi 294b.

(33) 103b.

(34) 99b-103b, 203b-209a, 368b-374b, 430b-433b.

(35) Chapitres 7 à 15, 262a-309b.

(36) 204b, 225a-226b, 268a, 303a.

apparaît là clairement ³⁷. Proposée par Aristote, la comparaison du mécénisme de la perception à la marque d'un sceau dans la cire, a fait de l'esprit un principe quasiment matériel ³⁸. Reid ne semble pas avoir compris que la théorie aristotélicienne de la perception autorise un 'acte commun du sentant et du senti' qui gerentit la réalité de la connaissance sensible. Le dualisme de Reid, de type cartésien, lui interdit de saisir le principe de cette théorie; ce qu'il en dit semble d'ailleurs dû à une confusion avec la doctrine épiciurienne des simulacres.

b. Descartes.

Reid considère Descartes comme un grand réformateur de la philosophie en raison de la distinction radicale qu'il a su tracer entre l'âme et le corps ³⁹; en renversant le système aristotélicien, il a véritablement ouvert le domaine de l'âme humaine à la réflexion philosophique ⁴⁰. Comme on l'a vu, Reid ramène le *cogito* cartésien à une volonté d'établir toutes les connaissances sur l'unique fondement de la "conscience" ⁴¹. Mais la tentative cartésienne a également des aspects négatifs. Le principe du doute n'existait pas dans la philosophie d'Aristote. Descartes l'introduit dans la philosophie moderne. Les raisons positives du doute (par exemple les erreurs des sens ou les contradictions des philosophes) échappent à Reid; il considère surtout que la philosophie moderne suscite des doutes qu'elle n'est pas capable de surmonter ⁴². Séduit par ce doute universel, Descartes a fait dépendre de preuves l'existence du sujet pensant ou l'existence du monde. Or selon Reid, toutes tentatives pour avancer ces preuves mènent à l'échec ⁴³. C'est pourquoi il critique le *cogito* cartésien ⁴⁴. Par ailleurs, selon Reid, Descartes continue à soutenir le principe de la perception par des

(37) 140b, 210a.

(38) 205b.

(39) 205a, 306a, cf. *supra*, chap.1, paragraphe 8.

(40) 204b.

(41) 207b.

(42) 100b-101a.

(43) 206a.

(44) 100a-b; cf. *supra*, chap.3, paragraphe 2.

images représentatives des choses; la distinction absolue entre le corps et l'âme l'incite alors à spiritualiser les corps. Cette tendance s'accomplit de manière complète chez Malebranche ⁴⁵.

A propos de Descartes, on peut noter que Reid n'a pas compris que l'idée peut envelopper une 'réalité objective' (c'est-à-dire cognitive). Cette dernière, étant elle-même un effet, permet de remonter à la cause de cette réalité, qui peut être extérieure à l'esprit. En ce sens, l'idée cartésienne ne conduit pas le sujet à s'enfermer dans ses propres pensées. La confusion commise par Reid à ce sujet est particulièrement manifeste dans les critiques qu'il émet à l'endroit d'Arnauld ⁴⁶. Son jugement nous étonne dans la mesure où Arnauld poursuit des buts semblables aux siens. (Pensons à la polémique d'Arnauld contre Malebranche, où l'on trouve également une critique fort argumentée des 'fausses idées' ⁴⁷.)

c. Locke.

Pour Reid, Locke est le philosophe moderne qui a requis la ressemblance de nos idées et des choses. Cette condition est réalisée pour les qualités premières, mais non pour les qualités secondes ⁴⁸. Reid pense que, pour cette raison, il a supprimé le "quelque chose" qui, dans les objets matériels, correspond aux qualités secondes ⁴⁹. Notre philosophe juge que cette suppression est l'un des grands paradoxes de la philosophie moderne.

Locke a bien résisté au scepticisme quant à l'existence du monde extérieur ⁵⁰. Cependant, il a été l'initiateur d'un autre paradoxe en jetant le doute sur la permanence du sujet, ce qui le conduit à placer l'identité personnelle dans la conscience et à la rendre dépendante de la mémoire ⁵¹.

(45) 205b.

(46) 295a-298a.

(47) Cf. H. Chastaign, *art. cit.*, p.352-355.

(48) Cf. *Essay* II.viii.16. Cette distinction est présentée *infra*, paragraphe 11.

(49) 141a-b, 306b.

(50) 100b.

(51) 100b, 306b. Voir *infra*, chap.6. paragraphe 1.

En fait, de Descartes à Locke, les ultimes conséquences sceptiques de la théorie des idées représentatives n'ont pas été perçues⁵². Ces auteurs respectaient d'ailleurs suffisamment le sens commun pour éviter de le heurter de front⁵³. Berkeley et Hume furent plus hardis.

d. Berkeley.

Locke avait affirmé, selon Reid, que les qualités secondes ne sont que des sensations appartenant à l'esprit. Berkeley a étendu cette théorie aux qualités premières dans sa révision critique de Locke⁵⁴. Malgré son aversion pour le scepticisme, il a soutenu ainsi qu'il n'y a pas de monde matériel, ce qu'aucun homme sensé ne peut croire⁵⁵. Or, "en nous privant du monde matériel, il nous a privé, en même temps, de famille, d'amis, de pays et de toutes les créatures humaines; de tout objet d'affection d'estime ou de sollicitude excepté nous-mêmes"⁵⁶. Berkeley a dévoilé ainsi une partie des implications sceptiques de la théorie des idées en démontrant l'impossibilité d'une preuve de l'existence des choses matérielles à partir des principes cartésiens⁵⁷. Mais comme Berkeley a espéré tout de même assurer l'existence des esprits, il a emprunté une voie qui, dans le cadre de son système, paraît bien être un expédient: nous avons une notion des esprits, disait-il, mais non une idée qui nous les présente, il a ainsi sauvé du scepticisme l'ordre des esprits, alors même que le monde matériel disparaissait⁵⁸.

e. Hume.

Toujours à partir des mêmes principes, Hume montre que le monde des esprits, dont Berkeley souhaitait le maintien, n'a pas de consistance non plus. Par cette deuxième révision critique de Locke, Hume "ne laisse subsister, dans la nature, que des idées et des impressions, sans même un sujet sur lequel elles puissent être

(52) 433b.

(53) 207b-208a.

(54) 142a.

(55) 101b, 206a.

(56) 445b.

(57) 206a.

(58) 103b.

imprimées" ⁵⁹. Dans ce "déluge universel", Hume résume tous les paradoxes auxquels la théorie des idées représentatives aboutit nécessairement ⁶⁰. Reid, ironique, demande même s'il est bien nécessaire d'admettre encore l'existence des idées qui conduisent à un tel résultat ⁶¹.

On pourrait faire remarquer que Hume savait parfaitement que le déduction empirique mène à des conséquences inacceptables. Reid s'émeut des découvertes de Hume, occasions d'une critique de la raison chez ce dernier, mais il ne les réfute pas vraiment. Pour lui, le sceptique joue le rôle d'un révélateur; "Il nous faut observer que plus les hommes raisonnent justement et ingénieusement à partir de faux principes, plus ils sont conduits à des absurdités; et lorsque ces absurdités aident à mettre en lumière les faux principes dont elles sont tirées, ils [les auteurs de la trêpe de Hume] peuvent être facilement pardonnés ⁶²." Hume a fourni une réduction à l'absurde des prémisses de l'empirisme. "Son raisonnement, écrit Reid, me parut être juste; il était donc nécessaire de mettre en question les principes sur lesquels il était fondé, ou d'admettre la conclusion ⁶³." En somme, Hume en est resté au moment négatif; "[Il] a vu la conséquence nécessaire de la théorie commune des idées et il l'a rendue évidente dans son 'Traité de la nature humaine'; cependant l'usage qu'il a fait de sa découverte n'a pas été de renverser la théorie dont [cette conséquence] dérive nécessairement, mais de subvertir toute connaissance, sans laisser aucune raison de croire quelque chose que ce soit ⁶⁴." Reid, pour sa part, va donc entreprendre une critique générale de la théorie des idées.

(59) 102a; cf. aussi 108a-110a.

(60) 103b; cf. aussi 306b.

(61) 129a-130a, 300a, 464b.

(62) 242a; cf. aussi 108b, 293b, 306b, 356b. G.E. Moore reprendra un propos comparable; "Si les principes de Hume sont vrais, alors, comme je l'ai reconnu, je ne *connais* pas que ce crayon (l'objet matériel) existe. Il me semble en fait qu'il n'y a pas d'argument plus fort ou meilleur que le suivant: je connais l'existence de ce crayon, [...] donc les principes de Hume sont faux" (*Some Main Problems of Philosophy*, Londres, 1953, p.119-120; cf. aussi *Philosophical Studies*, p.28-29, p.288).

(63) 95b,

(64) 433b,

En comprenant qu'on ne peut pas éviter les conséquences des principes empiristes, Reid fait preuve d'une certaine perspicacité. Le recours à l'instance extraphilosophique du sens commun constitue une reconnaissance de la consistance logique des doctrines de Berkeley et de Hume. Reid convient ainsi que de telles positions, bien que fausses, ne sont pas à proprement parler réfutables ⁶⁵.

Pourtant, notre philosophe semble entendre que tous les aspects du scepticisme de Hume ont pour origine les principes qui fondent la théorie des idées représentatives: c'est elle qui est le cheval de Troie dans la philosophie ⁶⁶. En fait, cela n'est que partiellement vrai. Il y a chez Hume des arguments sceptiques qui ne dépendent pas de ces principes, comme celui qui est dirigé contre la certitude du raisonnement mathématique ⁶⁷.

3. Vers une meilleure psychologie.

Il importe donc, pour Reid, de combattre le scepticisme en maintenant les points de vue du sens commun ("je suis résolu à tenir pour vraie ma propre existence et l'existence des autres choses, à croire que la neige est froide et le miel doux, quoi que l'on puisse dire à l'appui du contraire, etc." ⁶⁸.) Cependant, Reid poursuit encore un autre but: il veut présenter une nouvelle description de l'esprit humain selon la méthode que nous avons examinée au chapitre 1. Sa philosophie ne se contente donc pas d'être une défense du sens commun, puisqu'elle se donne surtout comme un essai d'"anatomie de l'esprit" ⁶⁹. Reid considère le scepticisme de ses prédécesseurs comme un moment négatif, mais dépassable, dans la constitution d'une telle science. Outre qu'elle mène au scepticisme, la théorie des idées, introduite pour expliquer les différents phénomènes de l'entendement humain, conduit à une description insatisfaisante des opérations psychologiques: puisque rien ne peut

(65) Cf. K.R. Popper, "Über die Nichtwiderlegbarkeit philosophischer Theorien". *Ratio* 1 (1957), p.9-16.

(66) 132b.

(67) Cf. *Treatise* I,iv.1 et *infra*, chap.6, paragraphe 5.

(68) 104a; cf. aussi 101a.

(69) 98a.

jamais être présent à l'esprit sinon des images intermédiaires, cette théorie "réduit toutes les opérations de l'entendement humain à la perception d'idées dans nos propres esprits"⁷⁰. Reid se propose de décrire les phénomènes psychologiques de manière plus adéquate, c'est-à-dire plus variée et complète, que ne l'ont fait les empiristes⁷¹.

Dans cette nouvelle psychologie, Reid mêle très souvent des considérations épistémologiques à la description. Mieux décrire signifie donc aussi donner une place à la prétention de vérité qui apparaît dans les jugements des diverses facultés de l'esprit humain. Autant que possible, Reid veut éviter de constituer un système qui ferait apparaître que le jeu naturel de nos facultés donne lieu à l'erreur⁷².

Dans les opérations de l'esprit, Reid soutient qu'il n'existe pas d'"idées" au sens des empiristes, et que nous pouvons penser et raisonner sans idées⁷³. Il s'en prend surtout à l'existence des idées conçues comme des entités séparées, qui rendent impénétrable la frontière des apparences et, seuls objets de la pensée, s'imposent entre nous et les choses. Contre cette théorie, Reid cherche à rétablir les droits d'une appréhension directe des objets extérieurs à la conscience. Il souligne que les diverses opérations de l'esprit ont très généralement un objet distinct d'elles-mêmes⁷⁴. Hume se voit reprocher d'avoir négligé la distinction entre les opérations de la pensée et leurs objets⁷⁵. Or "la pensée ne peut être sans objet - car tout homme qui pense doit penser quelque chose; mais l'objet auquel il pense est une chose, sa pensée de cet objet en est une autre"⁷⁶. Bien qu'il n'ait pas élaboré ce thème de manière suffisante et, en particulier, que son usage du terme d'objet ne soit pas dénué d'ambiguïté (l'objet étant tour à tour matériel ou purement idéal)⁷⁷, Reid a

(70) 305b-306a; cf. aussi 103a, 129a-b, 208a-209b, 211b, 280b.

(71) 106b.

(72) 103a, 127b, 302a.

(73) 210b.

(74) 233a.

(75) 223b-224b, 277b, 292b, 368a.

(76) 277b.

(77) Cf. la note de Hamilton, 278an. et *infra*, chap. 6, paragraphe 2.

introduit le principe d'intentionnalité dont F. Brentano⁷⁸ et les phénoménologues ont montré l'importance. Il admet que la pensée, lorsqu'elle s'applique à un objet, possède une conception ou une notion de cet objet. Mais contrairement à l'idée représentative, la notion ne devrait pas faire obstacle à l'appréhension des objets extérieurs en tant que tels. Elle n'est pas une idée médiate⁷⁹. Comme nous ne pouvons être conscients que des différents modes de penser⁸⁰, ce *tertium quid* entre la réalité extérieure et l'entendement est un acte de l'esprit, dont il faut éviter toute réification.

Reid refuse donc de souscrire à l'analyse empiriste de la perception par idées, et lui oppose une étude détaillée des diverses opérations des sens, respectueuse de l'expérience commune et basée sur l'observation intérieure.

4. Les sens les plus simples: l'odorat, le goût et l'ouïe.

Dans son étude des sens externes, Reid cherche à mettre en évidence les principes qui régissent les impressions, les sensations et les diverses croyances perceptives; les concepts de ces opérations sont obtenus par réflexion sur l'activité des sens⁸¹. Parmi les facultés de l'esprit humain, les sens externes sont les plus commodes à analyser et à réduire à leurs principes. Mais la complexité des opérations des différents sens externes étant elle-même inégale, Reid commence son examen des facultés de l'esprit humain par les sens qui lui paraissent les plus simples. L'odorat, le goût et l'ouïe ne procurent qu'un seul genre de sensations et ne nous font connaître qu'une seule sorte de qualités des choses⁸². Le toucher et la vision, qui comprennent plusieurs genres de sensations et nous permettent de percevoir plusieurs sortes de qualités⁸³, sont plus complexes et seront examinés ultérieurement.

(78) Cf. *Psychologie*, Livre II, chap.1.

(79) 278a-280a.

(80) 374a.

(81) Cf. *supra*, chap.1, paragraphes 6s.

(82) 104b.

(83) 119a.

a. L'odorat.

De nombreux corps émettent des effluves qui, lorsqu'ils rencontrent des affinités chimiques, se mélangent et se dissolvent. La réception des effluves a lieu dans les membranes nasales où sont disposés les nerfs olfactifs. Reid n'étudie pas ce processus, mais exclut immédiatement de son investigation toutes les considérations physiologiques: "Il est évident que ni l'organe de l'odorat, ni le medium, ni aucun mouvement de la membrane [...], des nerfs ou des esprits animaux, ne ressemblent le moins du monde à la sensation de l'odorat; cette sensation n'aurait pu non plus nous conduire, par elle-même, à concevoir ce que sont les nerfs, les esprits animaux ou les effluves ⁸⁴." Le dispositif physiologique paraît bien être la condition de la sensation, mais la nature de cette dernière n'est nullement éclairée par la mise en évidence de ses conditions physiologiques. Reid refuse toute analyse oubliieuse de la spécificité des opérations mentales, qui ne sont accessibles que par la voie de la réflexion. À un niveau plus fondamental, il exclut, comme Leibniz dans la *Monadologie* ⁸⁵, qu'aucune modification de la matière puisse susciter une forme quelconque de pensée ⁸⁶.

b. Le goût.

L'objet qui affecte le goût doit lui aussi avoir quelque affinité chimique avec la liqueur, c'est-à-dire la salive, dans laquelle il se dissout en partie. Reid interprète le dispositif du goût, comme celui de l'odorat, en termes téléologiques; les organes du goût et de l'odorat ont pour finalité le bon choix des aliments. Sensible à cette manifestation d'un dessein du Créateur, Reid relève que si les organes des humains "n'étaient pas gâtés par le luxe et les mauvaises habitudes, ils ne nous conduiraient que rarement ou même jamais à un mauvais choix de nos aliments parmi les produits de la nature" ⁸⁷. Lorsque Reid incrimine ainsi "le genre de vie non naturel que les hommes mènent communément en

(84) 105a.

(85) Paragraphe 17.

(86) 253b.

(87) 115b.

société", on remarque l'influence de Rousseau⁸⁸. Le refus de la sophistication et d'une culture raffinée a trouvé des échos dans l'austérité calviniste écossaise. Mais il faut lui donner aussi un sens épistémologique; les sens sont fiables lorsque leurs organes sont dans un état normal, proche d'un point d'équilibre fixé par leur destination naturelle⁸⁹. La nature tient d'ailleurs les plaisirs et les désagréments du goût et de l'odorat dans d'étroites limites⁹⁰.

Malgré leur extraordinaire variété, les saveurs semblent disposer de l'unité d'un genre. Pour l'expliquer, on a supposé que la différence générique proviendrait de l'organe du goût lui-même. Mais Reid, sans examiner plus longuement ce point, préfère admettre que l'unité générique des sensations est inhérente aux sensations elles-mêmes⁹¹, conformément à sa méthode d'analyse psychologique qui l'engage à laisser de côté la physiologie.

c. L'ouïe.

Le domaine des sons est aussi varié que celui des saveurs et celui des odeurs; le ton et l'intensité peuvent, par combinaison, former une grande variété de sons qui se différencient selon toutes les particularités des corps sonores, de l'air qui sert de médium et de l'oreille de l'auditeur. Mais par rapport au goût et à l'odorat, l'ouïe présente la particularité de permettre la localisation de ses objets. Cette relation entre les sensations de l'ouïe et la position des objets sonores est connue par l'expérience; en elle-même, la sensation ne contient rien qui permette de localiser l'objet sonore. Mais il suffit de quelques expériences pour que des choses dépourvues de relations par leur nature soient jointes dans l'imagination et la croyance humaines. De l'audition d'un bruit précis, on conclut par exemple au passage d'une voiture à chevaux. Cette conclusion "est l'effet d'un principe de notre nature, commun aux hommes et aux animaux", qui nous conduit à

(88) Voir par exemple *Emile*, éd. M. Leunay, Paris, 1966, p.193s.

(89) Cf. aussi Aristote, *De Anima* II.12.

(90) 116a.

(91) *Id.*

rechercher les causes des phénomènes⁹². L'association de l'effet et de la cause n'est pas le fruit d'un raisonnement; "Il n'y a pas de prémisses desquelles cette conclusion est inférée par les règles de la logique⁹³." Dans cette connexion, fruit de l'expérience et de l'habitude, la sensation sert de signe d'une chose par nature différente d'elle.

5. La sensation en général.

L'opération qui caractérise les trois sens externes présentés ci-dessus est la sensation⁹⁴. Reid considère qu'une conception claire de la nature des sensations est un préalable indispensable à une philosophie de l'entendement humain⁹⁵. Il cherche d'abord à déterminer la nature de la sensation par une démarche négative; il n'y a aucune similitude, souligne-t-il, entre une rose et la sensation éprouvée par la personne à qui cette rose est présentée. Adoptant le langage propre au problème de Molyneux, Reid fait remarquer que si un homme qui n'a jamais disposé de l'odorat l'acquiert soudain et respire l'odeur d'une rose, il ne perçoit aucune relation entre la rose et son odeur. L'esprit du sujet de cette expérience est affecté d'une manière tout à fait nouvelle pour lui. La sensation est éprouvée pour la première fois, sans qu'aucune cause particulière puisse encore lui être attachée. Elle "n'a de similitude avec aucune autre chose qui puisse lui être comparée, et par conséquent elle ne permet aucune inférence, sinon peut-être qu'elle doit procéder de quelque cause inconnue"⁹⁶. L'Écossais reconnaît que Descartes, Locke et Berkeley ont vu l'importance de cette dissemblance⁹⁷. Dans sa propre analyse, il soutient que la sensation est essentiellement vide de toute détermination relative aux qualités des objets⁹⁸.

(92) 117b; cf. *supra*, chap.1, paragraphe 4.

(93) 117b.

(94) CE, *Inquiry* II.2; *Int.P.*, 229a-230a; 310a-313b.

(95) 130b-131a.

(96) 105a.

(97) 313a.

(98) Voir 229a-230a. Ainsi conçue, la sensation n'a pas de *sensibile proprium*, comme F. Brentano le remarque ("Was an Reid zu loben", p.12, paragraphe 3). Dans la perspective d'Aristote, par contre, la sensation a un 'sensibile propre'. L'appréhension

Pour Reid, la sensation ne contribue pas à faire connaître la chose, et il reproche aux empiristes de lui donner un rôle essentiel dans la formation de nos concepts. Il constate que les philosophes ont insuffisamment analysé l'expérience de la sensation, qu'ils ont confondue avec la perception des objets extérieurs, parce que ces opérations sont toujours jointes dans l'expérience ordinaire. Il critique donc l'usage philosophique du terme "sensation", jugé trop large puisqu'il englobe des opérations différentes à distinguer par l'analyse⁹⁹.

Il faut donc souligner que Reid donne au terme "sensation" un sens nettement plus limité que Locke, chez qui la sensation comprend à la fois la sensation et la perception telles que l'Écossais les comprend. Reid reprend la distinction cartésienne - non retenue par Locke - entre l'idée et le sentiment qui correspondent chez lui à la perception et à la sensation¹⁰⁰.

Reid choisit, comme cas paradigmatique de la sensation, l'expérience de la douleur¹⁰¹; la nature de la douleur interdit en effet de tirer une conclusion quant à la nature de sa cause et de déterminer si celle-ci est corporelle ou spirituelle, proche ou éloignée¹⁰². L'exemple de la douleur permet de souligner encore la dissemblance entre la sensation et sa cause; Reid reprend l'exemple, courant depuis Descartes¹⁰³, qui consiste à comparer les caractéristiques de la pointe d'une épée avec la douleur qu'elle provoque. Chez Descartes, la dissemblance des propriétés objectives et du *sensus doloris* dénote la subjectivité des qualités sensibles. On trouve le même exemple chez Locke qui souligne ainsi

de ce sensible consiste en un 'acte commun du sentant et du senti', dans lequel la faculté cognitive se rend en quelque sorte semblable à l'objet perçu et devient porteuse d'une qualité.

(99) Cf. 229a-230a, 311a-b.

(100) 265a, 317bn.

(101) Un aristotélicien refuserait de considérer la douleur comme un cas paradigmatique de la sensation; pour lui, l'irruption de la douleur marque le point où l'équilibre des organes des sens est détruit et où la sensation proprement dite s'interrompt.

(102) 105a; cf. aussi 182b-183a et D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, Londres, 1961, p.125.

(103) *Princ. Phil.* IV.197.

la connexion arbitraire des choses et des sensations qu'elles suscitent en nous ¹⁰⁴.

Reid poursuit: "La sensation prise en elle-même n'implique ni la conception ni la croyance d'aucun objet extérieur. Elle suppose un être sentant et une certaine manière dont cet être est affecté, et rien de plus ¹⁰⁵." Dans le cas de la douleur, Reid admet tout au plus que celui qui souffre est conscient de n'être pas lui-même la cause de la douleur qu'il éprouve. Les sensations introduisent donc l'expérience d'une altérité. Dans cette altérité, des différences apparaissent: "Toute la variété que nous discernons en matière de saveur, d'odeur, de son [...] est indiquée par des sensations qui lui correspondent ¹⁰⁶." Cette variété de sensations permet de différencier les choses et nous procure des informations sur le monde qui nous entoure ¹⁰⁷. C'est par la diversité des effets sur nous que nous parvenons à distinguer leurs causes particulières ¹⁰⁸. La détermination de la cause ne dérive que de l'expérience et de l'habitude. De manière indirecte, ces causes deviennent ainsi des objets de perception ¹⁰⁹.

Reid juge que la sensation ne peut pas être qualifiée comme les corps, par la figure, la couleur, l'étendue ou par le lieu ¹¹⁰; plus généralement, il soutient qu'il n'y a rien dans la sensation qui ressemble à l'objet ¹¹¹. Les sensations, à l'examen, ne fournissent aucune image des corps ou de leurs qualités ¹¹². Les erreurs des philosophes sont dues, pour une large part, au fait qu'ils n'ont pas su prêter attention à ce fait. Dans cette mesure, les sensations ne jouent qu'un rôle secondaire pour la connaissance; Reid considère comme Malebranche que les sentiments n'entraînent pas avec eux de connaissance, à l'inverse des idées ¹¹³. La sensation

(104) *Essay* II.viii.13. Dans le passage correspondant des *Nouveaux Essais*, Leibniz s'élève contre le fait qu'on présente comme arbitraire un rapport institué par Dieu.

(105) 312b.

(106) 311b.

(107) 195a, 312a.

(108) 311b, 331a.

(109) 310a-b.

(110) 105a.

(111) 310b.

(112) 140a-141a.

(113) 265b-266a.

n'existe qu'en tant qu'elle est sentie; elle est "une affection ou un sentiment simple et primitif (*original*) de l'esprit, à la fois inexplicable et irréductible (*unaccountable*). Il est donc impossible qu'elle réside dans un corps quelconque; elle est une sensation, et une sensation ne peut résider que dans un être sentant "14." Cette dernière phrase fait écho à Berkeley: l'*esse* de la sensation se réduit à son *percipi*. La sensation est une opération de l'esprit simple et primitive, qui doit être sentie pour être connue et n'a pas d'objet distinct d'elle-même; "Le sentiment et la chose sentie sont une seule et même chose "15." Ne présentant pas d'objet autre qu'elle-même, la sensation en tant que telle n'offre que peu d'intérêt; ce caractère indifférent entraîne son élimination du champ de la conscience ordinaire "16. Mais par la réflexion, le philosophe constate pourtant qu'il est possible de la ramener dans le champ de l'attention.

À l'égard des sensations, nous sommes, dit Reid, dans des sphères entièrement privées. Il est impossible de vérifier si nous avons l'expérience des mêmes sensations. Si deux personnes les éprouvaient de manière différente, "elles ne pourraient jamais être à même de découvrir cette différence" "17. Ceci est une conséquence de la définition conceptuelle qui précise la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes: on peut exprimer clairement les qualités premières, mais non les qualités sensibles "18.

Reid remarque encore que dans l'opinion des philosophes modernes, "l'esprit est entièrement passif dans la sensation" "19. Les philosophes justifient cette opinion en constatant qu'il est impossible à l'esprit de se donner des sensations par le jeu de la volonté, et qu'il n'est pas non plus possible de faire obstacle à la

(114) 105a.

(115) 230a.

(116) 311b-312a.

(117) 134e. On trouve d'ailleurs une remarque identique chez Kant: les qualités sensibles, écrit-il, "peuvent être différentes selon les différents individus. [...] Une rose [...] peut paraître différemment à chaque oeil" (*AKV* A30-B45, trad. P.60). Cf. aussi Locke, *Essai* II.xxxii.15.

(118) Cf. *infra*, paragraphe 11.

(119) 114b.

sensation lorsque l'objet qui la cause est présent. Reid répond que l'attention permet cependant d'accroître la perception ou la sensation, et, inversement, de réduire leur intensité en orientant l'attention vers un autre objet. Ainsi la sensation peut varier selon l'attitude de l'esprit à son égard; il ne semble donc pas qu'il y ait des sensations qui laissent l'esprit complètement passif, et toute sensation implique l'intervention de l'attention¹²⁰. Celle-ci peut certes être contrainte par une intensité très forte de la sensation, mais cette contrainte n'est pas totale, car la volonté garde toujours un certain contrôle sur elle¹²¹. Ainsi, Reid pense que les aristotéliens s'approchaient de la vérité en soutenant que l'esprit est partiellement actif et partiellement passif dans ses opérations. Pourtant, il conteste la distinction aristotélienne de l'intellect patient et de l'intellect agent, car il considère que l'activité de l'attention relève de la volonté et non de l'intelligence¹²².

Reid souligne que "le commun des hommes de toutes les époques a considéré la sensation, l'imagination, la mémoire et le jugement comme des actes de l'esprit. Ce fait est confirmé, dans toutes les langues, par les termes utilisés pour les désigner [c'est-à-dire les verbes actifs]"¹²³. Il convient donc de rejeter les conceptions des partisans de la théorie des idées, qui affirment que les impressions sensibles couvrent peu à peu de multiples caractères un esprit qui, tel une feuille blanche, reste tout à fait passif dans ce processus¹²⁴. Cette défense de l'activité de l'esprit dans toutes ses opérations est un élément significatif de la psychologie de Reid, qui rappelle la doctrine cartésienne des pensées comme modifications de l'âme. Berkeley avait très explicitement rejeté cette doctrine¹²⁵. A ses yeux, les idées existent en tant que choses perçues et non en tant que modes de l'esprit. Les idées, étant purement passives et inertes, ne peuvent ni

(120) *Id.*

(121) 115a.

(122) 115a, 537a-538a.

(123) 115a; cf. aussi 228b.

(124) 228a-b.

(125) *Principles* I, 49.

ressembler à des esprits ni en constituer les modifications ¹²⁶. Reid, attaché à l'idée de faculté, se sépare à nouveau des empiristes en restaurant la dimension active de l'esprit.

Afin d'avoir un regard plus complet sur la théorie de la perception sensible, il convient d'introduire maintenant d'autres aspects des opérations de l'entendement humain.

6. La croyance.

Si la sensation n'est pas porteuse d'une connaissance des choses, elle n'en est pas moins bien réelle: "C'est un fait commun à toutes les sensations [...] qu'elles ne peuvent être perçues sans exister ¹²⁷." En tant qu'elle est sentie, la sensation est l'objet d'un jugement d'existence indubitable ¹²⁸. Pour exprimer ce jugement, Reid utilise le terme de *belief*, qui désigne la croyance, au sens épistémologique de ce terme. La croyance consiste en l'assentiment implicite à un jugement d'existence portant sur un objet déterminé. Comme les autres jugements, la croyance peut s'exprimer par une proposition, dans laquelle quelque chose est affirmé (ou nié) de l'objet concerné ¹²⁹. Par cette structure propositionnelle, la croyance possède un caractère rationnel ¹³⁰. Reid refuse la thèse de Hume, selon laquelle la croyance est une opération de "la partie sensitive de notre nature" ¹³¹. Pour lui, la croyance est déjà une forme de connaissance.

La sensation peut entraîner trois types différents d'attitudes: si elle est actuelle, elle est "nécessairement accompagnée d'une croyance à son existence présente"; si elle apparaît comme souvenir, elle est "nécessairement accompagnée de la croyance à son existence passée"; elle peut être aussi imaginée ou conçue, et elle n'entraîne alors aucune croyance, mais constitue

(126) Cf. G. Pitcher, "Mind and Ideas in Berkeley", *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), p.198-207.

(127) 105b.

(128) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 3, point a.

(129) 327b.

(130) 110a-111b, 208a.

(131) 495b, 671a.

"ce que les logiciens appellent une simple appréhension" ¹³². Ces opérations, simples et primitives, sont par conséquent "des actes inexplicables de l'esprit" ¹³³. Elles s'avèrent pourtant parfaitement distinctes: "Je suis conscient d'une différence de genre entre la sensation et la mémoire, entre elles et l'imagination". En d'autres termes, "la sensation et la mémoire sont des opérations de l'esprit simples, primitives et parfaitement distinctes, et toutes deux sont des principes primitifs de croyance. L'imagination est distincte des deux, mais elle n'est pas un principe de croyance" ¹³⁴.

Reid considère donc que la croyance implique un jugement portant sur l'existence de quelque chose; dans l'expérience des sens ou de la mémoire, elle a un caractère primitif, lié à l'acte même de la faculté. Elle suppose une notion de ce qui est affirmé comme existant, la notion qui accompagne le jugement d'existence n'est pas antérieure à la croyance correspondante. Or la théorie des idées postule la priorité de l'idée sur la croyance, Reid rappelle que selon Locke, l'opération première de l'entendement est "la conception nue de la chose, sans aucune croyance la concernant". L'esprit, disposant de plusieurs de ces conceptions, les compare, et "tout ce que nous appelons croyance, jugement ou connaissance se réduit à cette perception de la convenance ou de la disconvenance entre idées" ¹³⁵. Pour répondre à "cette fiction sans aucun fondement dans la nature", Reid fait l'objection suivante; tout le monde accorde que la sensation précède la mémoire et l'imagination dans le cours de l'expérience, il est donc nécessaire "que l'appréhension accompagnée de croyance et de connaissance précède la simple appréhension" ¹³⁶. Par conséquent, "la simple appréhension s'obtient par la résolution et l'analyse d'un jugement naturel et primitif" ¹³⁷. Ce composé est donné ici avant ses éléments plus simples.

(132) 105b.

(133) 106a.

(134) 106b.

(135) *Id.*

(136) *Id.*

(137) 107a.

Dans sa tentative pour définir plus précisément la croyance, la philosophie moderne n'a fait que créer un paradoxe, en affirmant que "la sensation, la mémoire, la croyance et l'imagination, lorsqu'elles ont le même objet, ne sont que des degrés différents de force et de vivacité de l'idée" ¹³⁸. Chez Hume, l'acte de l'esprit n'est pas défini préalablement comme appartenant eux sens externes, à la mémoire ou à l'imagination; c'est la vivacité propre à l'idée qui détermine l'entendement à considérer qu'elle appartient à l'une de ces 'facultés'. Pour repousser cette thèse paradoxale, Reid propose deux arguments. Dans le premier, il envisage l'idée d'une vie après la mort. Un homme y croit avec fermeté, et il en a donc une idée vive. Un autre est plutôt sceptique; son idée est faible, effacée. Le troisième croit fermement qu'il n'existe pas de vie future. La question se pose alors: ce dernier a-t-il une représentation faible ou vive de la vie future? Si elle est faible, sa croyance ne peut pas être ferme et sa position se ramène au deuxième cas. Si elle est vive, sa position ne se distingue pas du premier cas. Il apparaît donc que la théorie de la vivacité ne permet pas de distinguer des croyances très différentes portant sur le même objet. Le deuxième argument conduit également à cette conclusion par la comparaison de l'amour, de l'indifférence et de la haine portant sur un même objet. Reid conclut son argument ainsi: "Si on dit que l'amour comporte quelque chose de plus qu'une idée, c'est-à-dire une affection de l'esprit, ne peut-on pas affirmer avec autant de raison qu'il y a quelque chose de plus qu'une idée dans la croyance, c'est-à-dire un assentiment ou une persuasion de l'esprit" ¹³⁹. Reid cherche à mettre ainsi en évidence l'irréductibilité des attitudes d'assentiment (telles que la croyance), par rapport à la simple représentation d'un objet. Selon F. Brentano, il "s'est acquis ainsi un grand mérite en s'opposant à la perspective erronée qui subsume, d'une manière ou d'une autre, le jugement sous la représentation" ¹⁴⁰.

La croyance échappe ainsi à toute définition réductrice. Cette limite des possibilités de définition est à la base de la convergence souhaitée par Reid entre la

(138) *Id.*

(139) 107a-b; cf. aussi 198b-199e et *infra*, chap.6, paragraphe 1.

(140) "Was an Reid zu loben". p.2, paragraphes 3.

philosophie et le sens commun. En voulant définir l'indéfinissable, le ramener à une donnée hypothétique et éloignée du sens commun, la philosophie ne fait qu'obscurcir la question¹⁴¹. Ainsi, la sensation, la mémoire et l'imagination diffèrent en genre; elles ne sont pas des degrés différents de perception comme Hume le prétend d'une manière choquante pour le sens commun, car le plus et le moins ne font pas un changement d'espace¹⁴². Par conséquent, "la croyance qui accompagne la sensation ou la mémoire est un acte simple de l'esprit, qui ne peut pas être défini"¹⁴³. Dans la sensation, la croyance en l'existence présente est donnée avec une pleine évidence; de même, la croyance en l'existence passée s'impose sur la foi du témoignage de la mémoire. Cette évidence, dit Reid de manière assez surprenante, est aussi grande que celle des relations mathématiques ou arithmétiques simples, comme deux et deux font quatre¹⁴⁴. "L'évidence des sens externes, de la mémoire et des relations nécessaires des choses, sont des genres tous distincts et primitifs d'évidence, également fondés dans notre constitution; aucun d'entre eux ne dépend ou ne se ramène à un autre. Il est tout aussi absurde de raisonner contre l'un de ces genres d'évidence qu'en sa faveur. Ce sont des premiers principes, qui, en tant que tels, n'appartiennent pas à la province de la raison, mais à celle du sens commun¹⁴⁵."

7. La suggestion.

Reid nomme 'suggestion' le phénomène par lequel la sensation fait naître des croyances pouvant s'exprimer par des jugements. Ce phénomène, dit-il, "semble avoir

(141) 108a.

(142) 227a. La critique que Reid adresse ici à Hume n'est pas satisfaisante à tous égards: elle traite le vivacité comme ce qui, à titre exclusif, constitue la mémoire et la différence des impressions ou de l'imagination; or chez Hume, elle n'est que le signe qui permet cette distinction. Cf. N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 230s.

(143) 108a.

(144) 108b, 110b.

(145) 108a.

échappé entièrement à l'attention des philosophes" ¹⁴⁶. Pourtant, c'est manifestement à Berkeley qu'il emprunte à la fois le terme et l'exemple caractéristique du bruit sur la rue qui 'suggère' le passage d'une voiture ¹⁴⁷. L'intérêt de ce processus réside dans le fait qu'il suffit d'entendre le bruit pour juger que la voiture passe, alors même que les termes reliés entre eux ne se ressemblent à aucun égard. Reid introduit, sur le modèle de la suggestion habituelle, des "suggestions naturelles" qui sont des "jugements de nature immédiatement inspirés par notre constitution" ¹⁴⁸. Ainsi, "la sensation suggère la notion de l'existence présente et la croyance que ce que nous percevons ou sentons existe maintenant". De même, "la mémoire suggère la notion de l'existence passée, et la croyance que la chose dont nous nous souvenons a existé dans le passé". Enfin, "nos sensations et nos pensées suggèrent aussi la notion d'un esprit, la croyance à son existence et à sa relation avec nos pensées" ¹⁴⁹.

Avec la sensation, le sujet acquiert donc deux notions par suggestion. La première est celle d'un être permanent, individuel et de nature spirituelle. La permanence du moi est donc une donnée primitive, dépendant d'un jugement naturel impossible à mettre en question; elle ne dépend pas de la permanence de la pensée ou d'un autre critère. La seconde notion est celle d'une faculté de sentir subordonnée à l'esprit.

Parallèlement, la sensation suggère aussi les croyances relatives à l'existence de cette faculté et de cet esprit. Les notions de sensation, de faculté et d'esprit reliées par la suggestion sont bien distinctes: la notion de faculté est distincte de celle de sensation, car la faculté subsiste alors que la sensation disparaît. La notion d'esprit est également distincte de celle de faculté, puisque l'esprit peut survivre à

(146) 111a. P.G. Winch a contesté que l'usage que Reid fait du terme de 'suggestion' soit compatible avec le respect du langage ordinaire revendiqué par l'Écossais. Cf. "The Notion of 'Suggestion' in Thomas Reid's Theory of Perception", *Philosophical Quarterly* 3 (1953), p.327-341. Voir aussi R.E. Beanblossom, "In Defence of Thomas Reid's Use of 'Suggestion'", *Grazer Philosophische Zeitschrift* 1 (1975), p.19-24.

(147) Cf. *NTV*, paragraphes 12, 17, 25.

(148) 110b.

(149) 111b.

l'anéantissement de l'une ou de plusieurs de ses facultés ¹⁵⁰.

Ainsi, la sensation ne peut pas être séparée d'une croyance universelle, "forte et irrésistible", qui s'exprime ainsi: "La pensée doit avoir un sujet et être l'acte d'un être pensant ¹⁵¹." Par cette croyance, l'événement psychologique de la sensation est mis en relation avec un sujet pensant; ce lien marque la présence d'une faculté, c'est-à-dire d'une capacité de sentir dont dispose le sujet. Reid soutient que chaque homme croit être lui-même une chose distincte de ses idées et impressions, qui continue le même soi (*self*), identique lorsque toutes ses idées et impressions ont changé. A cet égard, Reid se distingue nettement de Hume, qui admet une sorte d'existence autonome des impressions et refuse de traiter les idées comme des modifications de l'âme ¹⁵².

Dans la théorie des idées représentatives, on admet que l'idée de relation est acquise par la comparaison des idées. Mais le phénomène de la suggestion montre que le contraire peut s'avérer vrai: la sensation suggère les notions d'une faculté de sentir et d'un esprit. Or, en tant que sujet ou *substratum*, l'esprit est ici le corrélat de la sensation. La faculté de sentir, dans son opération, est la relation des deux corrélats, esprit et sensation. La notion de relation n'est donc pas acquise ici par la comparaison de deux idées, mais elle se trouve donnée toute entière avec l'un des termes reliés, la sensation ¹⁵³.

Les notions et croyances acquises par suggestion dépendent directement de la constitution humaine sans l'intervention d'aucun raisonnement. Ces 'inférences' ne peuvent pas être plus longuement explicitées, car elles relient directement des données absolument distinctes entre elles: les notions de sensation, de faculté, d'esprit, et les jugements d'existence qui accompagnent ces notions sont tous des éléments différents. Il n'y a entre eux ni connexion nécessaire ni lien logique. Les suggestions naturelles dépendent de mécanismes inexplicables de la nature humaine, que l'on doit se borner à

(150) 110b.

(151) 110a.

(152) Cf. *Treatise* I. iv. 5.

(153) 111a; cf. aussi 420b-421a.

constater ¹³⁴. Dans les différentes suggestions naturelles, la croyance à ce qui est suggéré n'est pas libre; elle ne dépend ni d'un raisonnement ni d'une activité volontaire de l'esprit ¹³⁵. Le caractère contraint de l'adhésion à ces croyances (qui comprennent toujours des jugements et ont donc un contenu propositionnel) est à la base de la nécessaire convergence entre la philosophie et le sens commun: il y a là un ensemble de jugements qu'il est impossible de repousser. A l'appui de ces jugements naturels, Reid introduit les arguments que nous avons déjà discutés et qui servent à la justification des premiers principes:

- On ne peut pas retrouver l'origine de ces jugements dans l'histoire; tous les peuples ont, depuis toujours, partagé ces croyances ¹³⁶.
- Les lois, les actes de gouvernement et toutes les affaires courantes supposent l'adhésion à ces jugements ¹³⁷.
- Ces jugements sont intégrés dans les structures de toutes les langues ¹³⁸.
- On ne peut pas affirmer que ces jugements ont été acquis à un moment précis par l'individu; aussi loin que remonte la mémoire, nous les possédions déjà. Ces jugements naturels précèdent donc tout raisonnement, toute expérience et toute éducation ¹³⁹.
- Il est impossible de se défaire de ces jugements naturels et de vivre sans les accepter ¹⁴⁰.
- Il est impossible de s'en débarrasser à moins de passer pour fou ¹⁴¹.

Reid semble considérer ces diverses suggestions comme des sources de connaissance actuelle: dans la sensation, le sujet apprend sa propre existence comme substance. C'est sans doute trop donner à la sensation que de la doubler en permanence d'une telle connaissance explicite. C'est à juste titre, à nos yeux, que F. Brentano a contesté cet aspect de la théorie de la suggestion chez

(154) 110b.

(155) 105b.

(156) 110b; cf. l'argument du consentement universel.

(157) 110b; cf. l'argument pragmatique.

(158) 110b; cf. l'argument du langage commun.

(159) 110b; cf. l'argument de l'antériorité.

(160) 110b; cf. l'argument par rétorsion.

(161) 111a; cf. l'argument du ridicule ou l'argument par rétorsion.

Reid: "Tout ce qui, en vérité, est analytique, est tourné en suggestion synthétique tant de représentations (*Vorstellungen*) que de jugements ¹⁶²."

8. Le mode d'être des qualités secondes.

Les sens dont il a été question jusqu'ici, l'odorat, le goût et l'ouïe, donnent accès à diverses qualités: les odeurs, les saveurs et les sons. La science moderne née au 17^e siècle a admis que ces qualités, dites sensibles ou secondes, ne correspondent pas à des déterminations réelles et matérielles des choses. Nous étudierons plus loin la manière dont Reid lui-même justifie la distinction des qualités réelles ou premières et des qualités sensibles ou secondes ¹⁶³. Selon la conception la plus largement admise, les qualités sensibles naissent dans la relation du sujet percevant avec la réalité physique. Certains philosophes ont alors soutenu que les choses sont dépourvues de ces qualités qu'ils considèrent comme de simples affections de l'esprit. Or le non-philosophe ne peut pas croire au sérieux de ces affirmations; "ainsi, la philosophie et le sens commun entrent en désaccord" ¹⁶⁴. La question est donc la suivante: les qualités secondes sont-elles des affections purement subjectives de l'esprit, comme le prétendent la philosophie et la science modernes, ou sont-elles des qualités qu'on peut attribuer aux choses, comme le langage ordinaire engage à le croire. Par son analyse, Reid veut réconcilier les deux points de vue. Selon lui, le philosophe est responsable de cette difficulté, car il donne aux mots 'odeur', 'saveur' et 'son' un sens différent du sens ordinaire. "Il abuse du langage et de la philosophie, sans pour autant servir la vérité" ¹⁶⁵.

Reid annonce que pour sa part, il entend respecter "les décrets du sens commun, et ne jamais s'en écarter, sauf en cas de nécessité" ¹⁶⁶. Par conséquent, il admet avec le sens commun que la qualité seconde est réellement "quelque chose" dans l'objet: il retrouve ainsi la

(162) "Was an Reid zu loben", p.12, paragraphe 3.

(163) Cf. *infra*, paragraphe 11.

(164) 112a.

(165) *Id.*

(166) 112b.

solution de Locke (qui parle de 'pouvoirs', *powers*)¹⁶⁷. Selon Reid, c'est ce "quelque chose" que l'on appelle ordinairement l'odeur, la saveur ou le son d'un objet. Lorsque la sensation s'interrompt, ce "quelque chose" continue d'exister dans l'objet. Il s'agit d'étudier la nature de cette qualité et sa relation avec la sensation.

L'expérience nous fait découvrir que la sensation suscitée par une qualité est liée à un objet, qui est "la cause, l'occasion ou l'antécédent de la sensation". Celle-ci est elle-même "l'effet ou le conséquent de la présence de l'objet". Cette connexion donnée dans l'expérience explique l'association de la sensation et de l'objet dans l'esprit; "dans l'imagination, on les trouve constamment conjoints". Par sa nature, la sensation est reliée à l'esprit qui en est le sujet, et à l'organe qui en est le siège. Mais ces relations sont si générales qu'elles ne frappent pas l'imagination. Par contre, la relation de la sensation particulière et d'un objet déterminé "est spéciale et constante; c'est pourquoi ils deviennent bientôt inséparables dans l'imagination, comme le sont le tonnerre et l'éclair, le gel et le froid"¹⁶⁸.

La sensation qui affecte l'esprit n'est pas constamment présente; conscients de cette variabilité, "nous restons insatisfaits (*uneasy*) jusqu'à ce que nous découvrons quelque chose qui, étant présent, fait apparaître ce sentiment, et le fait disparaître en s'éloignant". Ce "quelque chose" est alors appelé la cause du sentiment, et l'esprit, satisfait de sa découverte, abandonne l'enquête. Cette découverte de la cause suffit pour l'usage de la vie; la relation de l'effet avec sa cause s'imprime alors profondément dans l'esprit¹⁶⁹.

L'expérience permet la découverte des causes naturelles et de leurs effets; ordinairement, on attribue à la cause un pouvoir de produire l'effet; tel est le cas de la qualité dans le monde, dans son rapport avec la sensation. En fait, les notions des qualités secondes n'atteignent pas une plus grande détermination, et elles restent confuses.

(167) *Essay* II.viii.10.

(168) 112b.

(169) 113a.

Reid remarque aussi que "dans de nombreux cas, les conditions de la vie n'exigent pas nécessairement qu'on donne des noms distincts à la cause et à l'effet". Un seul nom peut les désigner tous deux lorsque, bien que différents, ils sont liés dans l'imagination; cette équivocité a fréquemment échappé aux philosophes. Parmi les exemples d'une telle ambiguïté, Reid cite le terme de 'magnétisme', commun à un effet, la tendance du fer à s'approcher de l'aimant, et à sa cause, le pouvoir de l'aimant. Le terme de 'gravitation' se prête à une analyse semblable. De même, le mot 'odeur' peut désigner deux choses différentes; la qualité et la sensation¹⁷⁰. Le contexte permet de décider de quoi l'on parle. La chaleur et le froid peuvent désigner également des sensations ou des qualités ou états des corps. L'expérience bien connue des deux mains qui, plongées dans le même bain, le perçoivent de manière contraire, montre la distinction entre la sensation et la qualité; les sensations sont en effet contraires, mais personne n'imagine que l'eau ait simultanément deux qualités incompatibles. On peut faire une analyse semblable de la variation du goût d'une substance selon que l'on soit sain ou malade: la sensation change, mais nul n'attribue ce changement à la substance elle-même¹⁷¹. Ces deux exemples sont d'un usage classique dans l'argumentation contre l'objectivité des qualités sensibles. Selon Reid, la distinction entre les sensations et les qualités permet de ne pas conclure au caractère purement subjectif de ces dernières.

La réflexion commune ne conçoit pas qu'il doive y avoir une ressemblance entre qualité et sensation; selon Reid, elle "ne donne pas les mêmes épithètes à l'une et à l'autre et elle raisonne de manière différente à leur sujet"; attribués aux objets, l'odeur, le goût ou le son sont des qualités ou des pouvoirs dans les choses, qui peuvent être perçus par les organes des sens; attribués au sujet, ils sont des "actes de l'esprit" et non des qualités. En définitive, l'odeur, le goût ou le son signifient ou bien "la sensation qui n'a d'existence que lorsqu'elle est perçue et ne peut résider que dans un être sentant", ou bien "un certain pouvoir, ou qualité ou vertu (*virtue*) [...], qui a une existence permanente.

(170) 113b; cf. aussi 310b.

(171) 113b-114a.

indépendante de l'esprit, et qui produit la sensation en nous par la constitution de notre nature". Dans le processus de détermination de la qualité, la sensation arrive la première, mais "la constitution primitive de notre nature nous incline à croire qu'il y a une cause permanente de la sensation et nous entraîne à la chercher" ¹⁷².

Pour Reid, les noms des odeurs, des saveurs et des sons présentent "la même ambiguïté dans toutes les langues". Parfois, ils sont utilisés pour désigner les sensations. Plus souvent, ils signifient les qualités externes indiquées par les sensations. Pour expliquer ce phénomène, Reid remarque que lorsque les sensations sont vives, procurant soit du plaisir, soit du déplaisir, l'attention se porte sur elles; elles prennent alors place dans la conscience et le langage. Tel est le cas de la douleur, de la faim, etc. Ces sensations possèdent un nom les désignant exclusivement. Par contre, lorsque les sensations sont plus discrètes, elles échappent à l'attention et sont réduites au rôle de signes des objets extérieurs; c'est aux objets ou aux qualités que les noms sont alors attribués, et la sensation ne reçoit pas de nom en propre ¹⁷³.

En résumé, la connaissance des qualités secondes procède des sensations. L'expérience attache certaines occurrences d'objets à certaines sensations par l'effet du principe d'induction. En raison du faible intérêt des sensations les plus habituelles, les noms relatifs à ces sensations s'appliquent plus fréquemment aux qualités qu'aux sensations elles-mêmes. Reid définit ainsi la qualité seconde comme une cause inconnue dans la chose ou dépendante d'elle, qui est l'occasion d'une sensation particulière, indéfinissable, mais distincte de toutes les autres sensations. Elle ne se réduit donc pas à un pur non-être, bien que nous n'en ayons pas de notion claire et distincte.

Ainsi, nous percevons parfaitement les différences entre les diverses sensations qui nous affectent; de cette observation, Reid tire une réflexion d'ordre téléologique: "Une variété si immense de sensations, d'odeurs, de goûts et de sons ne nous a sûrement pas été donnée en vain. Ce sont des signes, par lesquels nous

(172) 114a.

(173) 114b; cf. aussi 310b, 315b-316a.

connaissons et distinguons les choses en dehors de nous. Il est probable que la variété des signes correspond dans une grande mesure à la variété des choses significatives par eux ¹⁷⁴." Dans la tradition rationaliste, les qualités sensibles n'ont pas de valeur de connaissance; elles servent uniquement à la survie de l'être biologique. Conformément à cette tradition, Reid conçoit les sensations comme des signes, tout en soulignant cependant leur utilité; "Ces sens sont aussi d'une grande utilité pour distinguer les corps qui ne peuvent pas être distingués par nos autres sens, et pour discerner les changements subis par un même corps, qui dans de nombreux cas sont perçus plus rapidement par le goût et l'odorat que par tout autre moyen ¹⁷⁵." Cette appréhension de la réalité sensible reste malgré tout fort limitée. Le sens du toucher permet de l'élargir considérablement.

9. Le toucher.

Parmi les sens externes, le toucher occupe une position primordiale: chez les empiristes, d'Aristote à Locke, il représente l'accès principal à la réalité sensible. Ce sens, plus complexe que ceux examinés jusqu'ici, permet la perception des qualités premières des choses, qui sont, selon Reid, l'étendue, la figure, la solidité, le mouvement, la dureté et la mollesse, le rugueux et le poli; le toucher appréhende également les qualités secondes du chaud et du froid ¹⁷⁶. Nous analyserons d'abord ces dernières.

Tout ce qui a été dit plus haut des qualités secondes s'applique aux qualités de chaud et de froid; la signification de ces termes est double. Ils désignent parfois une sensation dans l'esprit, dont l'existence se réduit au sentiment actuel, ou, plus fréquemment, une qualité des corps. En tant que sensations, le chaud et le froid sont "parfaitement connus", c'est-à-dire simples et indécomposables. En revanche, en tant que qualités, leur nature reste inconnue; elles sont "seulement conçues par nous comme des causes inconnues ou des occasions des sensations" ¹⁷⁷. De ces qualités obscures

(174) 117a.

(175) 115b.

(176) 119a; voir aussi *infra*, paragraphe 11.

(177) 119b.

ou occultes, "nous n'avons que cette conception relative qu'elles sont quelque chose qui est apte à susciter en nous la sensation de la chaleur" ¹⁷⁸. Le sens commun conçoit ces qualités comme douées d'une existence permanente et indépendante des sensations dont elles sont les occasions. Une enquête plus complète sur la nature du chaud et du froid échappe totalement au sens commun et appartient aux philosophes ¹⁷⁹.

A nouveau, il faut rejeter ici l'objection des philosophes contre le langage commun. Celui-ci, disent-ils, attribue une qualité à la chose alors que seule la sensation est connue. Reid répond qu'il existe bien "ce quelque chose d'inconnu (*this unknown something*)" ¹⁸⁰ dans le feu, qui peut être proprement dit "chaud", une fois que l'on a reconnu l'ambiguïté de ce terme dans le langage commun. Le sens commun distingue bien la sensation de la qualité, mais il ne dispose que d'un seul terme pour désigner l'une et l'autre.

Avec l'examen de la dureté et de la mollesse, on entre dans le champ des qualités premières: "Par ces mots, nous entendons toujours des propriétés réelles ou qualités des corps, et nous en avons une conception distincte ¹⁸¹." Un corps est dur "lorsque ses parties [...] adhèrent si fermement qu'il est difficile de modifier sa figure"; il est mou "lorsque ses parties peuvent être facilement déplacées" ¹⁸². Ces notions universellement connues sont celles de qualités réelles et permanentes des corps.

Les notions de dureté et de mollesse ne sont pas des sensations et ne leur ressemblent pas. Pourtant, on éprouve une sensation lorsqu'un corps dur ou mou est perçu. Il est cependant difficile d'y être attentif et d'en faire un objet distinct de la réflexion. Pour saisir l'existence de la sensation, il faut dépouiller l'expérience du toucher de toute pensée de la chose et de ses qualités. Reid cherche à montrer que la sensation existe bel et bien; cela devient évident lorsqu'un corps dur occasionne une douleur. La sensation apparaît alors distinctement, inhérente à un être sentant et radicalement différente de la qualité de l'objet. En effet,

(178) 125b.

(179) 119b.

(180) *Id.*

(181) 119b-120a.

(182) 120e.

l'attention est alors attirée vers cette douleur, qui est simplement une sensation fortement augmentée. Dans l'expérience ordinaire du toucher, cette sensation reste plus discrète, mais elle existe tout aussi bien ¹⁸³.

La sensation ordinaire, peu apparente, a pour finalité naturelle, non d'être remarquée en elle-même, mais seulement "d'introduire cette qualité dans les corps qu'elle suggère par une loi de notre constitution". La sensation qui affecte l'esprit lorsque nous touchons un corps n'attire pas l'attention sur elle; une longue habitude nous conduit à ne l'utiliser que comme simple signe, sans même le remarquer, et à passer immédiatement à la qualité signifiée par elle. Cette sensation est distincte et fréquente, sans qu'on n'en ait jamais fait un objet de réflexion ¹⁸⁴. Mais le philosophe doit apprendre à saisir cette sensation si fugitive, à en faire un objet de la réflexion pour la distinguer de la qualité qu'elle suggère, sinon "il lui serait impossible de raisonner de manière juste sur ce sujet, ou même de comprendre ce qui est avancé ici". Du défaut d'attention qu'il reproche à ses prédécesseurs, Reid déduit que "la connaissance des facultés humaines n'est encore qu'en son enfance" ¹⁸⁵. En fait, il considère qu'il a véritablement découvert l'existence de sensations éprouvées lors de la perception des qualités premières; cette propriété ne se limite nullement à la perception des qualités secondes. Ni le vulgaire (ici, Reid n'hésite pas à déclarer son désaccord avec l'opinion et le langage communs), ni les philosophes ne les avaient remarquées avant lui. Tous ont confondu les sensations et les qualités externes qu'elles suggèrent, bien que les sensations ne ressemblent pas aux qualités correspondantes ¹⁸⁶. Aucun langage n'a donné de nom à ces sensations; elles s'effacent rapidement en raison de la tendance de l'esprit à passer immédiatement aux qualités qu'elles signifient. (En revanche, les sensations évoquées par les qualités secondes, indispensables pour la détermination de ces qualités, ne disparaissent pas complètement du champ de l'attention. Elles reçoivent donc une dénomination dans le langage commun ¹⁸⁷.)

(183) *Id.*

(184) *Id.*

(185) 120b.

(186) 123b, 314a.

(187) 315a-b.

L'habitude d'inattention vis-à-vis des sensations occasionnées par les qualités premières semble s'acquérir très tôt: chez les enfants, la nouveauté des sensations éveille d'abord l'attention sur elles, mais elles sont oubliées rapidement, étant dépourvues d'intérêt à l'inverse des choses qu'elles signifient. Ce processus ressemble à l'apprentissage d'une langue: l'attention, s'attachant d'abord aux mots en tant que sons, se porte progressivement vers leur sens. Malgré l'utilité de cette habitude, il faut rompre avec elle: "Si nous voulons être philosophes, nous devons devenir à nouveau comme des petits enfants ¹⁸⁸".

Une fois qu'on a reconnu et identifié la sensation éprouvée lorsqu'on touche un corps, on peut la distinguer de la dureté comme qualité. "Par ma raison, écrit Reid, il m'est impossible de percevoir une connexion entre l'une et l'autre ¹⁸⁹." Elles sont pourtant liées dans l'expérience, de manière parfaitement régulière. Reid souligne ici l'aspect arbitraire des lois de la constitution humaine: "Personne ne peut expliquer pourquoi la vibration d'un corps ne provoque pas les sensations de l'odorat, et l'effluve des corps n'affecte pas notre ouïe. Tel aurait pu être le bon plaisir de notre Créateur ¹⁹⁰." Plus que cela: il n'existe aucun argument pour affirmer "que toutes nos sensations n'auraient pas pu être ce qu'elles sont alors même qu'il n'y aurait jamais eu ni corps ni qualités des corps" ¹⁹¹. On n'a donc pas d'autre recours que d'accepter les jugements naturels avec confiance. Par ailleurs, l'analyse semble se heurter ici à une limite. La notion de dureté et la croyance correspondante ne ressemblent pas à la sensation et ne peuvent pas en être inférées par le raisonnement. "La question est donc: comment obtenons-nous cette conception et cette croyance? ¹⁹²".

Reid aborde cette question dans le cadre empiriste défini par Locke, et se demande si la conception de la dureté est une idée de sensation. Ses développements sur

(188) 120b. Cette réflexion rappelle l'idée de pureté des notions à leur première apparition, cf. chap.1, paragraphe 9.

(189) 120b.

(190) 120b-121a. La perspective occasionnaliste, dans laquelle Reid s'inscrit, traite tous les sensibles comme des sensibles par 'accident métaphysique'.

(191) 121a.

(192) *Id.*

l'hétérogénéité de la sensation et de la qualité lui permettent d'écarter cette solution. Est-elle donc une idée de réflexion? Il apparaît également que non, puisque, pour Locke, les idées de réflexion portent sur les opérations de l'esprit humain. Reid en conclut que "l'origine de cette idée de dureté, une des plus communes et des plus distinctes que nous ayons, ne peut être découverte dans tous nos systèmes de l'esprit" ¹⁹³. Cette utilisation de la division générale des idées en idées de sensation et en idées de réflexion contre le propre système de Locke, manifeste très clairement le but de Reid: justifier, par le sens commun, des concepts et des jugements que les principes empiristes ne permettent pas de légitimer. Mais la preuve qu'il donne s'affaiblit par l'introduction, dans ce raisonnement, de son propre concept de sensation, beaucoup plus étroit que celui de Locke.

De même, se demande-t-il encore, est-il possible de rendre compte de la croyance en l'existence de la qualité dans le système empiriste? La théorie de Locke est encore une fois mise à contribution. Cette croyance est un jugement; pour Locke, tout jugement vient de la comparaison des idées. Mais on ne découvre pas trace d'une telle comparaison dans la sensation du toucher, et rien en elle n'implique nécessairement la croyance en l'existence d'une qualité. Cette croyance n'étant pas obtenue non plus par la démonstration, et ne dépendant ni de l'éducation ni de l'expérience, mérite-t-elle alors d'être rejetée puisqu'elle est illégitime aux yeux des empiristes? Ce rejet n'est pas en notre pouvoir, car une telle croyance "trionphe de la raison et se rit des arguments du philosophe" ¹⁹⁴, comme Hume l'a reconnu lui-même à la fin du premier livre de son *Traité*.

Reid a écarté les tentatives empiristes d'assigner une origine dans la sensation à la conception de la dureté et à la croyance correspondante; il conclut que "par un principe primitif de notre constitution, une certaine sensation du toucher suggère à l'esprit la conception de la dureté et crée la croyance à cette dureté; en d'autres termes, cette sensation est un signe naturel de la dureté" ¹⁹⁵. Leur connexion est l'effet de

(193) 121a; cf. chap. 4, paragraphe 1.

(194) 121a.

(195) 121a-b.

notre constitution; jusqu'à la découverte d'un autre principe plus général, elle doit être considérée comme un principe primitif de la nature humaine. La sensation est nécessaire pour faire apparaître la notion de la dureté et la croyance en l'existence de cette qualité: "Si nous n'avions jamais eu une telle sensation, nous n'aurions jamais eu de notion de dureté" ¹⁹⁶. Les notions des qualités ne peuvent naître qu'à l'occasion d'une expérience sensible: ce qui est donc 'inné' (mais Reid n'utilise pas ce terme ici), c'est le principe qui règle le phénomène de suggestion, mais non la notion même de la qualité perçue.

10. L'étendue.

L'Écossais admet que les sensations du toucher suggèrent plusieurs qualités différentes. Si par exemple on perçoit un objet dur, figuré et étendu, une sensation simple suggère trois qualités distinctes à la fois entre elles et de la sensation ¹⁹⁷. Parmi ces qualités, la dureté et la mollesse, le rugueux et le poli, la figure et le mouvement sont des qualités qui supposent toutes l'étendue et ne peuvent pas être conçues indépendamment d'elle. La notion d'étendue est donc plus fondamentale que les autres qualités premières, comme chez Descartes. Pourtant, Reid affirme que nous n'accéderions pas à cette notion si nous n'avions pas perçu des corps durs ou mous, figurés et en mouvement.

Reid remarque que la notion d'étendue est l'une des plus claires et des plus distinctes que nous possédions. Pour cette raison, elle permet à l'entendement humain "d'entreprendre de très nombreuses chaînes de raisonnement, longues et démonstratives" ¹⁹⁸. La théorie de la suggestion lui permet d'accepter un concept pur de l'étendue, ouvert à toutes les démarches mathématiques. Sa position sur ce point est complètement différente de celles de Berkeley et de Hume qui, en empiristes conséquents, considèrent que les idées générales ne font que représenter les idées particulières (données dans les sensations) et critiquent l'usage abstrait des idées générales en géométrie.

(196) 122b.

(197) 123b.

(198) 124a.

Si, comme Berkeley, Reid estime que les philosophes n'ont pas été suffisamment attentifs à l'hétérogénéité de l'expérience sensible et de la chose matérielle, il distingue la sensation, entièrement non conceptuelle, et la perception, qui permet un usage pur des notions présentées. Selon lui, les sensations du toucher présentent à tout instant la notion d'étendue à l'esprit. Pourtant, celle-ci n'est pas acquise dans la sensation: "Les sensations que nous avons par le toucher ne peuvent ni expliquer comment nous obtenons la notion, ni comment nous aboutissons à la conviction de l'existence des choses étendues" ¹⁹⁹.

Au sujet de l'étendue, Reid présente une discussion semblable à celle qu'il a donnée au sujet de la dureté ²⁰⁰. Locke et les autres empiristes ont cru que les idées d'étendue, de figure et de mouvement sont des idées de sensation, auxquelles l'esprit accède par l'intermédiaire du toucher. Dans leur analyse, ils ont confondu les sensations du toucher et les notions d'étendue, de figure et de mouvement. La raison en est simple: par un principe de la constitution humaine, les premières suggèrent les secondes. À l'origine de la confusion, on trouve la permanence du lien établi par le rapport de suggestion. La sensation du toucher suggère (parmi d'autres choses) la notion d'étendue et une croyance correspondante. Il faut toute l'attention et la réflexion du philosophe pour distinguer cette sensation et la notion, puis pour les comparer. Reid propose une analogie entre le processus de la perception et le syllogisme: la sensation est le moyen terme, qui se trouve éliminé dans la conclusion; à celle-ci correspondent la notion perçue et la croyance concomitante ²⁰¹. Reid souligne que les éléments reliés ainsi entre eux se distinguent par leur nature. La sensation réside dans l'esprit, et la qualité dans la chose; elles sont distinctes "autant que deux choses peuvent l'être" ²⁰².

La sensation est donc le signe naturel d'une perception, puisqu'elle entraîne l'apparition d'une notion objective de la chose, par suggestion. Cette "sorte de magie" ²⁰³ fait apparaître les notions des qualités premières des choses. F. Brentano a relevé le caractère

(199) *Id.*

(200) Cf. *supra*, paragraphe 9.

(201) 125a.

(202) *Id.*

(203) 122a.

insatisfaisant de cette théorie: "À l'égard du *sensible commune* de l'étendue spatiale, il [Reid] ne se trompe pas seulement lorsqu'il le considère comme le résultat d'une suggestion, mais aussi lorsqu'il renonce à expliquer pourquoi c'est tantôt une extension et une figure qui sont suggérées en particulier, et tantôt une autre ²⁰⁴." En effet, la notion d'étendue obtenue par suggestion est déjà trop abstraite; les données qui déterminent l'objet semblent posées comme des universels. Or chaque objet a une grandeur et une figure particulière. Il doit donc bien exister une donnée sensible pour guider la détermination des qualités dans chaque cas particulier. Reid, en faisant de la sensation et de la perception des actes différents, ne les réunit plus que par un principe général qui ne permet pas de faire place à la particularité des perceptions. Sa théorie n'explique pas en quoi deux perceptions se distinguent dans l'ordre de l'étendue (alors que ce problème ne se posait ni à Berkeley ni à Hume). En fait, il manque à Reid une théorie de la constitution des objets concrets dans la perception ²⁰⁵.

Selon Reid, la conception empiriste de l'étendue comme 'idée de sensation' est indéfendable. Pour le montrer, il suffit de se demander comment, à partir de la seule sensation du toucher, on peut recevoir les notions d'étendue, de figure et de mouvement ²⁰⁶. Reid discute donc le cas d'un aveugle qui aurait perdu toutes les notions et les habitudes du toucher relatives à l'étendue et à l'existence des objets extérieurs. Pourrait-il les acquérir à nouveau par le jeu de la sensation et de la réflexion?

1. Avec une épingle, on pique l'aveugle immobilisé. Que

(204) "Was an Reid zu loben", p.12, paragraphe 4. - Dans les *Int.P.*, Reid constate l'existence d'une correspondance générale entre impressions, sensations et perceptions, mais renonce à rendre compte de ce phénomène (248b).

(205) Malebranche s'est heurté à un problème analogue dans sa théorie de la vision en Dieu. En effet, il ne peut y avoir d'idées particulières en Dieu. L'Oratorien a été conduit à conclure que, pour ce qui concerne la vision, c'est la couleur, une qualité sensible (et donc purement subjective) qui fait percevoir les objets particuliers. Cf. M. Gueroult, *Malebranche, I: La vision en Dieu*, Paris, 1955. Voir aussi F. Brunner, "La vision en Dieu chez Malebranche", *Revue de théologie et de philosophie* 6 (1956), p.29-35.

(206) 125b.

- peut-il inférer de la douleur qu'il perçoit? "Le sens commun peut le conduire à penser que la douleur a une cause" ²⁰⁷; mais cette cause reste entièrement indéterminée et l'aveugle reste privé de toute notion d'un corps ou d'une étendue.
2. On blesse l'aveugle avec un objet contondant. Dans cette suite de sensations, aucune notion n'entre en jeu si ce n'est la seule sensation de la douleur.
 3. Un objet étendu est mis en contact avec le corps de l'aveugle. Tant que celui-ci ne dispose pas au préalable de la notion de l'étendue, il ne pourra assigner aucune étendue à ce corps. Cet argument rappelle la conception kantienne de l'espace comme forme *a priori* du sens externe ²⁰⁸. Kant et Reid considèrent tous deux que la conception de l'espace ne peut être tirée de la pure sensation. Il faut pourtant relever la différence de leurs positions: Reid, conformément à sa psychologie de la perception, soutient que la notion de l'étendue est livrée par le moyen d'une suggestion; Kant, en revanche, la considère comme le réquisit transcendantal de l'extériorité du phénomène.
 4. Un objet mu sur le corps de l'aveugle peut-il lui donner la notion d'étendue et de mouvement? Reid le nie encore, en s'appuyant sur un argument plutôt curieux: "Le sang parcourt les artères et les veines et ce mouvement est senti lorsqu'il est violent; mais j'imagine que personne ne pourrait acquérir la conception de l'espace par cette sensation s'il ne la possédait déjà auparavant" ²⁰⁹.
 5. L'aveugle fait un effort pour se mouvoir, mais en est empêché. Cet effort lui procurera-t-il la notion recherchée? Reid répond encore négativement.
 6. L'aveugle a une autre sensation s'il bouge un membre involontairement. Les mouvements inactifs n'entraînent toutefois aucune conception de l'espace ou du mouvement.

(207) *Id.*

(208) "L'espace n'est pas un concept empirique qui ait été tiré d'expériences externes. En effet, pour que certaines sensations puissent être rapportées à quelque chose d'extérieur à moi [...], il faut que la représentation de l'espace soit posée déjà comme fondement." *AK. A23-B38*, trad. p.55-56.

(209) 126a.

Ainsi, conclut Reid, aucune combinaison de sensations ne peut jamais ressembler à l'espace ou au mouvement. Si la sensation est une expérience non conceptuelle, analogue à la douleur, "nos philosophes se sont abusés eux-mêmes et nous ont abusés en prétendant déduire de la sensation l'origine première de nos notions d'existence externe, d'espace, de mouvement et d'étendue, et de toutes les qualités premières dont nous avons la conception la plus claire et la plus distincte. Ces qualités ne sont compatibles avec aucun des systèmes de facultés humaines qui ont été proposés. Elles ne ressemblent à aucune sensation ni à aucune opération de nos esprits; c'est pourquoi elles ne peuvent être ni des idées de sensation, ni des idées de réflexion. La conception authentique de ces qualités est inconciliable avec les principes de tous nos systèmes philosophiques de l'entendement. La croyance [relative à ces qualités] ne l'est pas moins ^{209a}." Reid se sépare ici très clairement du principe de l'empirisme, qui affirme qu'à toute idée réelle doit correspondre une impression. On voit dans ce texte que Reid fait valoir la légitimité manifeste d'idées claires et distinctes contre le principe empiriste de la garantie des idées par la déduction empirique. En fin de compte, il considère que l'étendue, de même que l'existence externe des corps, sont des notions qui naissent de notre constitution par les suggestions du toucher. Cela signifie qu'il faut accorder une place à ces suggestions naturelles, en dépit du fait que le système empiriste est incapable de les expliquer. D'une certaine façon, c'est de manière expérimentale que Reid veut montrer son caractère insatisfaisant, comme cela apparaît dans le recours à une expérience cruciale, qui suppose le recours à l'observation. Le caractère empirique de cette démarche est fortement mis en évidence dans le bref résumé que Reid lui-même a donné de l'*Inquiry* ²¹⁰.

Reid, peut-être sous l'influence de Newton, fait une distinction entre l'espace et l'étendue, qui n'apparaît pas dans l'*Inquiry*, mais qui est mentionnée dans les *Intellectual Powers*: l'étendue y apparaît comme une qualité perçue par nos sens, et elle est toujours limitée; l'espace, par contre, est une donnée plus abstraite et nécessairement concomitante de nos notions

(209a) 126b.

(210) Voir l'"Abstract" publié par D.F. Norton.

des qualités premières²¹¹. Ce concept, bien qu'il ne soit pas un objet des sens, nous manquerait si les sens du toucher et de la vue nous faisaient défaut: "Or, bien que tout d'abord, la notion d'espace ne semble pas entrer dans l'esprit avant qu'elle soit introduite par les objets propres des sens, une fois introduite, elle reste alors présente dans notre conception et notre croyance même si les objets qui l'ont introduite disparaissent²¹²." Tel que nous le concevons, l'espace est caractérisé par l'absence de limites en extension ou en durée, et "nous l'appelons donc immense, éternel, immuable et indestructible"²¹³, Reid hésite cependant à considérer l'espace vide comme une extension infinie en acte; il le comprend avec une nuance de potentialité. Si, d'un côté, l'espace n'est pas concevable avec une quelconque limite²¹⁴, il ne semble pourtant actualisé pleinement qu'en tant qu'il est circonscrit; nous avons alors affaire à l'étendue et à la figure, qui sont des objets parfaitement connaissables par la géométrie. "Mais lorsque nous cherchons à comprendre l'espace dans sa totalité et à découvrir son origine, nous nous égarons nous-mêmes dans la recherche²¹⁵."

11. La distinction des qualités premières et des qualités secondes.

La théorie de la perception appelle une réflexion sur les qualités puisque, comme Reid le précise, "les objets de la perception sont les diverses qualités des corps"²¹⁶. En fait, le philosophe écossais adopte pleinement la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes, distinction issue, comme nous l'avons déjà noté, du développement de la physique mathématique et mécaniste depuis le 17^e siècle. Nous nous proposons donc de présenter ses considérations portant sur ce sujet.

(211) 324a; le terme 'concomitant' a été souvent utilisé par Hutcheson pour caractériser la notion d'espace ou d'autres notions liées à la perception sensible.

(212) 324a-b.

(213) 324b.

(214) 336a.

(215) 324b; cf. aussi *Natural Theology*, p.68.

(216) 313b.

Dans l'*Inquiry*, la liste des qualités premières comprend l'étendue, la figure, le mouvement, la dureté et la mollesse, le rugueux et le poli²¹⁷. On trouve donc, après les propriétés cartésiennes fondamentales (l'étendue et ses modes), deux couples d'opposés qui ne sont cités ni par Descartes ni par Locke: la dureté (*hardness*) et la mollesse (*softness*), le rugueux (*roughness*) et le poli (*smoothness*). Ce qui motive l'introduction de la dureté comme qualité première est certainement sa présence chez Newton, qui la tient pour une propriété fondamentale des corps²¹⁸. D'une manière générale, la mention de la solidité ou de l'impénétrabilité parmi les propriétés fondamentales des corps distingue la philosophie des empiristes de la physique cartésienne. La solidité témoigne le plus proprement de l'existence empirique du corps, car elle est rencontre de l'expérience sensible subjective avec la réalité de l'objet; la solidité considérée en tant que qualité première est introduite par Locke, à la suite de Boyle, en opposition à Descartes; "Il est évident que le corps et l'étendue sont deux idées distinctes"²¹⁹. En effet, Descartes considère que la dureté n'appartient pas à l'essence des corps²²⁰. Chez Reid, la dureté doit jouer un rôle analogue à la solidité chez Locke (quoique ce dernier les ait distinguées²²¹).

Dans les *Intellectual Powers*, Reid donne une liste des qualités premières qu'il attribue explicitement à Locke: il cite l'étendue, la divisibilité, la figure, le mouvement, la solidité, la dureté, la mollesse et la fluidité²²². Le couple rugueux-poli disparaît, Reid introduit la fluidité et la divisibilité, que Locke ne cite pas, et la solidité, reprise de l'énumération de Locke; de celle-ci, il omet le nombre, la grandeur, la masse et la texture. La liste des qualités secondes est moins sujette à variation: Reid cite les sons, les couleurs, les goûts ou les saveurs (*tastes*), les odeurs, le chaud et le froid²²³.

(217) 123a-b.

(218) Cf. *Principia*, Regula III; *Opticks*, Query 31.

(219) *Essay* II.xiii.11; cf. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, p.91. Leibniz s'est également distancé de Descartes sur ce point.

(220) Cf. le morceau de cire de la deuxième *Méditation*.

(221) Cf. *Essay* II.iv.4 et Hamilton, p.838n.

(222) 313b, 322a.

(223) 313b.

N. Daniels a fait valoir que les qualités premières s'insèrent, chez Reid, dans une "mécanique primitive" qui rend possible leur description ²²⁴. Cette mécanique primitive, dont les concepts de base sont suggérés par notre nature et donc universels, est une théorie des propriétés des corps et constitue un cadre de vérification pour les notions des qualités premières. L'exemple favori de Reid est la dureté; il la définit comme "cohésion, douée de plus ou moins de force, des parties d'un corps"; selon lui, cette définition est parfaitement intelligible, car tout le monde sait ce qu'est la dureté et de quelle manière elle affecte le toucher. Il remarque cependant que la cause de cette cohésion entre les parties n'est pas connue, pas plus que ne le sont les causes des autres qualités premières ²²⁵. Dans cette mécanique, l'étendue joue un rôle privilégié, car elle est présumée par les autres qualités premières comme la dureté, la mollesse, etc. On peut remarquer qu'avec les termes des qualités les plus fondamentales, une difficulté intervient: au contraire des qualités premières de deuxième ordre, qui peuvent être définies à l'aide des qualités plus fondamentales, celles-ci ne peuvent pas être définies au moyen d'autres notions. Dans ce cas, Reid ne définit plus les concepts dans le cadre de la "mécanique primitive", mais se contente de constater leur clarté et leur distinction ²²⁶.

Par opposition aux qualités premières, nous n'avons pas de connaissance claire et distincte des qualités secondes; de manière naturelle (c'est-à-dire indépendamment de la recherche scientifique), nous savons seulement qu'elles sont propres à éveiller certaines sensations en nous. "Des qualités secondes, nos sens ne nous donnent qu'une notion relative et obscure, ils nous informent seulement qu'elles sont des qualités qui nous affectent d'une certaine manière, c'est-à-dire qui produisent en nous une certaine sensation; mais en ce qui concerne ce qu'elles sont en elles-mêmes, nos sens nous laissent dans l'ombre ²²⁷." Nos notions des qualités secondes sont donc relatives à la manière dont nous sommes affectés par elles, et c'est pourquoi Reid dit

(224) *Thomas Reid's Inquiry*, p. 77.

(225) 123a, 314a.

(226) Cf. 124b.

(227) 313b; cf. aussi 123a. Chez Locke, *Essay* II, viii, 17.

souvent que les qualités secondes sont "obscurés" ou "occultes" ²²⁸.

Nous avons donc une notion des sensations occasionnées par les qualités secondes, mais non des qualités elles-mêmes (il faut rappeler que nos "notions" des qualités secondes apparaissent comme purement privées: nous ne pouvons pas découvrir si elles diffèrent d'une personne à l'autre, comme Reid le fait remarquer dans sa discussion sur la nature de la couleur) ²²⁹. Les sensations jouent donc un rôle différent dans les deux groupes de qualités: elles sont dénuées d'importance dans leur rapport avec les qualités premières, tandis que nos notions des qualités secondes restent relatives aux sensations correspondantes. Pour spécifier une qualité seconde, la référence à une classe particulière de sensations est nécessaire. Les termes qui désignent les qualités secondes, dans la mesure où ils renvoient d'abord à une classe de sensations, ne font que connoter les qualités des choses. En revanche, les termes qui désignent les qualités premières dénotent des propriétés des corps, adaptées à la mécanique primitive qui constitue un cadre de vérification accessible à tous ²³⁰.

Cette différence dans le rôle des sensations correspond à un aspect de la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes: pour ces dernières, la croyance à l'existence objective d'une qualité se forme par l'habitude de rechercher les causes des phénomènes, c'est-à-dire par le principe inductif. Dans le cas des qualités premières, cette croyance est immédiate et résulte d'une suggestion primitive ²³¹.

Chez Locke, les qualités secondes sont des pouvoirs qui n'ont pas de réalité en soi, mais qui n'existent que dans une relation. Reid accepte le terme de pouvoir ²³² et la distinction tracée par Locke entre les sensations relatives aux qualités secondes et ces qualités elles-

(228) 125b, 314a, 322a. Reid utilise assez souvent le terme de "qualité occulte", qui, dans la terminologie scolastique, sert à désigner les qualités que l'on ne réussissait pas à rattacher aux *qualitates primae* aristotéliennes.

(229) 134a.

(230) Cf. N. Daniels, *Thomas Reid's Inquiry*, p. 79.

(231) 313a-b.

(232) 318a.

mêmes en tant que pouvoirs dans les choses ²³³. Pourtant il lui reproche parfois d'avoir affirmé que les qualités secondes ne sont que des sensations ²³⁴, il est vrai que Locke entend enlever la réalité matérielle aux *powers* ²³⁵. Reid fonde son reproche sur ce point, lorsqu'il attribue à Locke l'opinion que les qualités secondes ne sont que des sensations. En fait, Reid ne semble pas avoir bien saisi la notion assez difficile de *power*. Dans l'exemple de R. Boyle ²³⁶, une clef a le pouvoir d'ouvrir une porte; ce pouvoir, qui dérive de la relation entre la clef et la serrure, n'appartient pas en soi à la clef, car il suffit que la serrure soit modifiée pour que le pouvoir disparaisse. Celui-ci n'est pas non plus une propriété de la serrure, car il est distinct de l'état d'ouverture ou de fermeture de la serrure, aussi bien que du passage d'un état à l'autre (qui sont les propriétés possibles de la serrure dans son rapport avec la clef). Le *power* est donc une sorte de relation, ce que Reid n'a pas saisi.

Il convient d'ajouter que Reid semble plus prudent que Locke au sujet de la réductibilité des qualités secondes aux corpuscules de la physique. A l'inverse de Locke ²³⁷, il ne mentionne pas cette réductibilité qui définit l'hypothèse corpusculaire en physique. Cette réserve peut expliquer le désir de donner autant de réalité que possible aux qualités secondes. D'ailleurs, alors que Locke place la différence entre qualités premières et qualités secondes du côté de l'objet ²³⁸, Reid propose de fonder cette distinction sur les notions respectives que nous avons des qualités. Le critère de la distinction est donc relatif aux concepts dont dispose l'entendement, il ne dépend pas, du moins pas explicitement, d'une théorie de la nature des corps. Dans les *Int.P.*, Reid écrit simplement: "Nos sens nous donnent une notion directe et distincte des qualités premières, et nous informent de ce qu'elles sont en

(233) 316b-317a, 499b.

(234) 141b, 306b.

(235) Cf. R. Jackson, "Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities", *Mind* 38 (1929), p.56-76.

(236) Cité par R. Jackson, *art.cit.*, p.59.

(237) Cf. *Essay* II.viii.10.

(238) *Essay* II.viii.22.

elles-mêmes ²³⁹." Ainsi Reid définit la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes de manière cartésienne ²⁴⁰: nos notions des qualités premières sont distinctes, tandis que nos notions des qualités secondes restent confuses. Il convient cependant d'observer que chez Reid, ce sont nos sens qui nous donnent les notions claires et distinctes des qualités premières, tandis que chez Descartes, les notions de l'étendue, de la figure et du mouvement sont claires et distinctes en tant qu'elles appartiennent à l'entendement, et non aux sens. Reid refuse le critère lockien de la distinction, fondé sur la ressemblance de certaines de nos idées avec les qualités des choses ²⁴¹, en raison des conséquences sceptiques de l'adoption de ce critère. Selon Locke, certaines de nos idées ressemblent, en tant qu'ectypes, à des propriétés immuables des corps, conçues comme des archétypes. En revanche, nos idées des qualités sensibles sont changeantes, relatives à la constitution de la sensibilité humaine, et donc dénuées de ressemblance avec les propriétés des choses. La doctrine de Locke a été attaquée par Berkeley qui, en faisant jouer le critère de la ressemblance, a montré que la variabilité des sensations peut être mise en évidence également en ce qui concerne les qualités premières ²⁴². Elle rend impossible toute ressemblance de nos idées avec les choses, qu'elles soient porteuses des qualités secondes ou premières. Peut-être sous l'influence des arguments de Berkeley, Reid abandonne le critère de la ressemblance.

Vu la clarté et la distinction de nos notions des qualités premières, leur nature propre ne présente pas de problème pour l'intelligence humaine et il est inutile de faire des hypothèses supplémentaires à leur sujet. Reid voit une confirmation de la validité de son critère dans le fait que les philosophes ne présentent pas d'hypothèses variées sur la nature des qualités premières, alors qu'ils spéculent sur celle des qualités

(239) 313b; cf. aussi 322a, 514a. L'imédiateté des notions des qualités premières semble pourtant difficilement compatible avec la grande importance accordée au jugement dans la clarification des notions des sens, cf. *infra*, chap. 6, paragraphe 4.

(240) Cf. *Princ. Phil.* I, 69.

(241) Cf. 317a-318b et *supra*, paragraphe 1.

(242) *Principles* I, 14.

secondes ²⁴³. Au reste, "tout homme capable de réflexion peut facilement se convaincre lui-même qu'il a des notions parfaitement claires et distinctes de l'étendue, de la divisibilité, de la figure et du mouvement" ²⁴⁴. Par conséquent, toutes les hypothèses que l'on ferait à ce sujet seraient "ridicules" et "choqueraient le sens commun" ²⁴⁵. Ingénieusement, Reid perçoit donc une vérification de son critère rationaliste dans l'absence d'hypothèses divergentes sur la nature des qualités premières. Il souligne encore que celles-ci sont les objets des sciences mathématiques: "Le caractère distinct des notions que nous en avons nous permet, dans une grande mesure, de raisonner démonstrativement à leur sujet" ²⁴⁶." Reid n'inclut guère que la géométrie dans cette science démonstrative, puisqu'il considère toute la physique comme une connaissance du contingent ²⁴⁷. A l'inverse des qualités premières, les qualités secondes sont les objets d'interrogations et de recherches pour les savants, et il n'y a pas unanimité entre eux sur leur nature ²⁴⁸. Il reconnaît d'ailleurs que la recherche a fait de grands progrès dans ses enquêtes sur la nature des qualités secondes, qui font partie des tâches propres de la philosophie: "La philosophie a pour tâche de découvrir la nature des pouvoirs [c'est-à-dire des qualités secondes] dans la mesure de nos capacités, mais nos sens nous laissent dans l'ignorance" ²⁴⁹.

Le philosophe écossais souligne l'intérêt scientifique de l'étude des qualités sensibles. La voie a été ouverte par Newton, dit-il, qui "a tenté, à partir de la couleur des corps opaques, de découvrir la dimension des minuscules parties transparentes dont ils sont composés; et qui sait quelles nouvelles lumières les sciences naturelles (*natural philosophy*) pourraient encore recevoir d'un examen attentif des autres qualités secondes?" ²⁵⁰.

(243) 315a, 322a.

(244) 314a.

(245) 123a.

(246) 315a; cf. aussi 124a.

(247) 453a.

(248) 123a, 315a.

(249) 321b; cf. aussi 315a, 322a.

(250) 115b. Il y a d'autres objets de perception qui, à la manière des qualités secondes, sont "occultes" et méritent donc

Cet optimisme quant à l'élucidation des problèmes relatifs à la nature des qualités secondes, contraste avec la position plus réservée de Locke. On est donc tenté de se demander si les qualités secondes ne pourraient pas devenir des qualités premières à la suite de certaines découvertes scientifiques. Toutefois, il ne semble pas qu'une telle diminution du nombre des qualités "occultes" soit possible dans la théorie de Reid. Les notions que nous avons des qualités premières ne proviennent pas, à son avis, des théories scientifiques et donc du travail de l'entendement, mais sont suggérées par les principes de notre constitution, en particulier de notre constitution sensible. Ces principes sont établis de telle manière que des sensations spécifiques suggèrent certaines notions à l'esprit; Reid affirme donc que cette distinction a "un fondement réel dans les principes de notre nature" ²⁵¹. D'ailleurs, elle "ne dépend d'aucune hypothèse" et elle est fondée sur les faits ²⁵². Il reconnaît pourtant que le vulgaire ignore cette distinction et considère toutes les qualités de la même façon; cet état de choses tient à ce que cette distinction est éloignée "des affaires communes de la vie" ²⁵³. Reid ne craint donc pas de se séparer des opinions communes lorsqu'il veut introduire une distinction qui lui paraît légitime. Il est intéressant de noter que Berkeley, en contestant cette distinction et en replaçant les qualités premières et les qualités secondes sur un même plan, considérait justement que la concordance de sa propre philosophie et du sens commun sur ce point constituait un avantage décisif pour ses positions ²⁵⁴.

Avec Berkeley, on pourrait certainement se demander comment il est possible que la distinction des qualités premières et des qualités secondes reste méconnue du

un examen scientifique approfondi:

- les douleurs corporelles (319a);
- les forces de la physique, à savoir l'inertie, la gravité, les forces de cohésion des corps et les forces magnétiques, électriques et chimiques (321a-b);
- les forces de type biologique, médical, animal et végétal (322a).

(251) 123a.

(252) 314b.

(253) 315b.

(254) Cf. *Philosophical Commentaries, Works*, Vol. I, paragraphes 19, 222, 392, 801.

sens commun si elle a "un fondement réel dans les principes de notre nature". En fait, il est difficile de soutenir que la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes apparaît à un entendement ignorant des théories de la physique. Husserl soutient que cette distinction n'appartient absolument pas à la sphère de la conscience pure²⁵⁵. Mais Reid semble penser que cette distinction est valide indépendamment de toute conception scientifique.

12. L'existence du monde matériel.

La question de l'existence du monde matériel est traitée dans la partie de l'*Inquiry* consacrée au toucher et aux qualités premières. Nous avons vu que Reid considère les qualités premières comme les propriétés réelles des choses placées dans le monde extérieur²⁵⁶. Mais on peut se demander comment il est possible que des notions suggérées par notre constitution, et apparaissant par conséquent à l'intérieur de l'esprit, soient conformes à la réalité des qualités objectives. Dans l'explication de cette adéquation, Reid perd l'avantage de la théorie de Locke, pour qui une connaissance effective du monde au moyen des sens est garantie par la ressemblance de certaines de nos idées avec les qualités des corps. Reid, comme Berkeley, considère que cette théorie est injustifiable²⁵⁷. Il est étranger aussi à l'option rationaliste, selon laquelle les idées claires et distinctes sont d'emblée adéquates. Il n'a pas non plus imaginé une solution de type kantien, qui explique la validité de nos concepts empiriques par les déterminations transcendantales de l'expérience. Sa solution, plus naïve, repose essentiellement sur l'idée d'une véracité des capacités cognitives de l'homme, et notamment des sens externes²⁵⁸. Le philosophe qu'il est se contente de repousser les arguments des autres philosophes lorsqu'ils attaquent cette véracité²⁵⁹. Le lien

(255) Cf. R. Ingarden, *On the Motives Which led Husserl to Transcendental Idealism*, p.12.

(256) 123b, 313b.

(257) 317b; cf. aussi *supra*, paragraphe 1.

(258) Cf. p.ex. 316b.

(259) Cependant, dans le renvoi aux 'principes de notre nature', il y a une menace de relativisme qui, dans le contexte

d'adéquation est ainsi justifié par la force naturelle des jugements de perception, par lesquels nous obtenons les notions directes et distinctes des qualités premières, et les notions relatives des qualités secondes. Dans le premier cas, nos sens nous donnent accès à ce que les choses sont en elles-mêmes; dans l'autre, ils nous informent que nous sommes affectés d'une certaine façon par un pouvoir inconnu. Reid estime ainsi rendre suffisamment justice au réalisme de l'attitude naturelle, qui suppose que les choses existent indépendamment de nous et précisément de la manière dont nous les percevons ²⁶⁰.

Pour Reid, les qualités que nous percevons sont inhérentes à un sujet, qu'on appelle la matière, la substance matérielle ou le corps. Dans la perception, il y a donc un "quelque chose", dont la nature ne nous est pas connue, mais qui possède les qualités. "Cela est un décret de la nature, et la croyance de toute l'humanité ²⁶¹." Ce principe évident par soi ne dérive pas du raisonnement. La distinction philosophique entre qualité et substance est pourtant confirmée par la distinction grammaticale entre adjectif et sujet ²⁶². La remarquable unanimité de tout le genre humain à propos du principe d'inhérence liant la qualité à un sujet, indique qu'il s'agit d'un "jugement de nature". Reid le range donc parmi les premiers principes de vérités nécessaires: "Les qualités que nous percevons par nos sens doivent avoir un sujet que nous appelons le corps ²⁶³." Cette relation entre la substance corporelle et ses qualités est nécessaire. Elle nous mène d'ailleurs au-delà de ce qui s'offre à notre expérience sensible ²⁶⁴. En effet,

de la philosophie morale, Reid a parfaitement perçue (678b-679b). Car il suffirait que notre constitution change pour que les propriétés que nous attribuons aux choses changent aussi. On pourrait également rencontrer une personne prétendant posséder une autre constitution et donc percevoir le monde de manière différente. L'Écossais éprouverait des difficultés à répondre à ce genre de problèmes.

(260) Cf. chap. 2, paragraphe 3, point c.

(261) 322a.

(262) 322b.

(263) 454a; cf. chap. 2, paragraphe 4, point f.1.

(264) 323a. Outre la notion d'un substrat des qualités, nous formons plusieurs autres notions à propos des corps en dépassant ce qui se donne dans l'expérience sensible: nous attribuons aux corps la divisibilité infinie, qui appartient à la

nos sens ne nous font connaître directement que les qualités (et il faut encore restreindre cette connaissance directe aux qualités premières), mais non la substance matérielle elle-même. Notre connaissance de la substance est donc "relative" ou même "obscur" ²⁶⁵. L'obscurité à laquelle nous sommes réduits dans notre connaissance des choses rappelle que les êtres de la nature sont des individus, dont nous ne pouvons pas donner la définition réelle ²⁶⁶.

Il convient de souligner, avec L. Dauriac, que "chaque fois que Reid parle de la croyance à l'existence des choses, il semble faire porter cette croyance non sur les qualités, objets d'appréhension directe, mais sur les choses auxquelles ces qualités appartiennent" ²⁶⁷. Alors même qu'elles ne sont pas soumises directement à notre appréhension sensible, le philosophe écossais ne renonce pas à défendre leur existence. Il aperçoit qu'en réduisant à des données mentales les propriétés ordinairement attribuées au monde matériel, Berkeley a contesté l'existence du monde, mettant ainsi "la sagesse de la philosophie en opposition avec le sens commun de l'humanité" ²⁶⁸. Pour sa part, Reid exclut qu'il soit nécessaire de prouver cette existence: "La croyance à un monde matériel est plus ancienne et de plus d'autorité qu'aucun principe de philosophie" ²⁶⁹. Berkeley et Hume ont fait comparaître notre croyance à un monde matériel devant un "tribunal d'inquisition" ²⁷⁰. Reid s'en prend donc aux critères qui ont permis aux empiristes d'ébranler la croyance naturelle à l'existence du monde. Il rejette le critère psychologique de ses adversaires qui affirment que les seules sources de nos idées sont la sensation et la réflexion. Il lui apparaît que la simple existence de nos conceptions des qualités pre-

notion même de matière (323a-b). Reid considère donc que l'existence de *minima* sensibles n'implique pas une limitation de la divisibilité des corps, comme Berkeley et Hume l'ont soutenu (323b). En outre, nous reconnaissons que deux corps ne peuvent occuper le même lieu en un même moment, et que le mouvement du corps d'un lieu à un autre implique le passage par une série ininterrompue de lieux intermédiaires (324b). Ces diverses déterminations des corps doivent être reconnues comme nécessaires.

(265) 322b-323a.

(266) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 5.

(267) *Le réalisme de Reid*, Paris, 1889, p.22.

(268) 127a.

(269) 127b.

(270) 126b.

mières renverse leur système philosophique; en effet, nos conceptions des qualités premières ne sont ni des idées de sensation (qu'il définit de manière étroite, comme on l'a vu) ni des idées de réflexion ²⁷¹. Ces conceptions, les plus claires, les plus simples et les plus familières qui soient, restent donc dépourvues de légitimité dans le système des idées. Pourtant, les conceptions constitutives de notre notion du monde manifestent l'oeuvre de la nature en nous: "La faculté par laquelle nous acquérons ces conceptions doit être quelque chose de différent des pouvoirs de l'esprit humain [tels que les définit la théorie empiriste], puisqu'elle ne se réduit ni à la sensation, ni à la réflexion ²⁷²."

Contre les empiristes, Reid affirme que nous connaissons autre chose que ce qui se trouve dans l'esprit connaissant. Le point fondamental de son argumentation est là: nous n'appréhendons pas seulement des sensations (ou des idées du sens interne), mais aussi les notions de qualités propres aux choses matérielles. Quant aux sensations, Reid reconnaît qu'elles sont entièrement intérieures à nos esprits comme les idées de Berkeley ²⁷³. Mais la perception ne consiste pas en idées de sensation. Pour s'expliquer, l'Ecoissais fait un parallèle ingénieux entre la connaissance sans idées que, selon Berkeley, nous avons de Dieu ou des esprits ²⁷⁴, et sa propre théorie de la perception: "[Berkeley] affirme que nous n'avons pas d'idées des esprits et que nous pouvons penser, parler et raisonner à leur propos [...] sans avoir d'idée qui leur corresponde. S'il en va ainsi [...], pourquoi donc nous refuser de penser et de raisonner à propos des corps et de leurs qualités sans que nous ayons des idées correspondantes ²⁷⁵." Reid soutient donc que "nous pouvons penser et raisonner à propos des corps, aussi bien qu'à propos des esprits, sans avoir des idées [des corps] dans l'entendement" ²⁷⁶.

(271) 127b-128a.

(272) 128a.

(273) 290a-b.

(274) "Je reconnais que proprement, je n'ai d'idée ni de Dieu ni d'aucun autre esprit" (*Three Dialogues Between Hylas and Philonous* III, *Works*, Vol. II, p. 231).

(275) 207b; *id.* 210a.

(276) 210b; cf. aussi 288b, 290a.

Reid attaque également, dans la théorie empiriste classique, le postulat de la "ressemblance". Locke, Berkeley et Hume ont supposé que, s'il existe, le monde matériel et ses propriétés doivent être à la ressemblance de nos sensations²⁷⁷. Aux yeux de Reid, tous les arguments de Berkeley et de Hume contre l'existence d'un monde matériel reposent sur cette hypothèse. Il souligne que celle-ci n'a jamais été prouvée, et que les conclusions qui en dépendent ne sont donc pas fondées²⁷⁸.

Si l'on fait la part de l'"obscurité" de notre notion des substances, évoquée ci-dessus, il reste indiscutable que Reid est "un réaliste d'intention", comme le note L. Dauriac²⁷⁹. Mais pour juger sa doctrine, il faut examiner si sa théorie de la perception peut rendre compte d'une appréhension directe du monde matériel. En fait, on ne peut manquer d'être frappé par une sorte de dualité: Reid a deux théories de la perception²⁸⁰.

- L'une, de caractère métaphysique, affirme la présence immédiate des choses, et souligne que la perception porte sur les objets eux-mêmes, et non sur des entités intermédiaires telles que les idées.
- L'autre, imposée par l'analyse psychologique, fait appel aux signes naturels de la sensation²⁸¹; et décrit la perception des choses à la manière d'un processus indirect, ou même doublement indirect puisque la perception s'arrête aux qualités des objets et doit encore être complétée par une sorte d'inférence pour atteindre la réalité des substances corporelles.

Les deux théories ont leurs avantages respectifs. Celle qui postule l'appréhension directe s'accorde mieux avec la certitude commune d'une réalité immédiate du monde. La théorie des signes naturels, quant à elle, permet d'expliquer la coexistence des sensations et des perceptions; elle donne lieu à une analyse satisfaisante des erreurs des sens, qu'il suffit de réduire à des

(277) Cf. *supra*, paragraphe 1.

(278) 127b.

(279) *Le réalisme de Reid*, p.8.

(280) Cf. L. Dauriac, "Essai sur l'instinct réaliste: Descartes et Thomas Reid". *Année philosophique* 14 (1903), p.107.

(281) Cf. *infra*, chap.5, paragraphe 15.

erreurs d'inférence ²⁸². Prises à la lettre, ces deux théories se contredisent: si la perception consiste en une interprétation de signes (fussent-ils "naturels"), l'appréhension immédiate des objets extérieurs n'existe plus. La théorie des signes présente un caractère occasionneliste marqué: les signes sont simplement les occasions des perceptions, mais ils ne déterminent pas celles-ci de la manière dont une cause efficiente déterminerait son effet. Une discontinuité s'introduit ainsi dans le processus de perception ²⁸³. L. Deuric remarque que "faire des sensations les signes de la réalité des choses, c'est, qu'on le veuille ou non, mettre implicitement en doute l'intuition directe et immédiate de ces choses" ²⁸⁴. Ainsi, Reid avance parfois que le jugement est la conséquence de la sensation, c'est-à-dire du signe ²⁸⁵, ce qui revient à nier la perception directe des choses. Hamilton observe judicieusement qu'on ne sait donc pas, en fin de compte, si cette doctrine "est un réalisme naturel ou non" ²⁸⁶. Il fait lui-même une distinction entre une connaissance représentative (ou intuitive) dans laquelle la chose est connue en elle-même, et une connaissance représentative, dans laquelle la chose est connue par une représentation intermédiaire distincte. Il recommande l'adoption d'une théorie représentative de la perception, seule compatible à ses yeux avec le réalisme naturel.

Toutefois, même le présentationnisme semble ne pas exclure l'idéalisme: "Certains sont d'avis que seul un concept représentatif de la perception extérieure conduit à une solution idéaliste, et que le présentationnisme dans la compréhension de cette perception nous garantit une solution 'réaliste'. Les recherches de Husserl sur la perception montrent qu'il n'en est rien: l'assertion de Husserl selon laquelle les choses sont données en personne ('sont données dans leur soi charnel', 'sind in ihrem leibhaften Selbst gegeben', comme dit Husserl), peut néanmoins mener à une solution idéaliste ²⁸⁷."

(282) Cf. *infra*, chap. 5, paragraphe 12.

(283) Voir p. ex. 186a-188b.

(284) *Le réalisme de Reid*, p. 10.

(285) 672b.

(286) Adjonctions aux *Works* de Reid, 805a.

(287) R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, p. 51n.

L'examen des positions de Reid montre donc que, s'il a voulu respecter le réalisme de l'attitude commune, il ne l'a pas analysé de manière à maintenir l'idée d'une intuition immédiate des choses. Les difficultés que rencontrent les tentatives de cette nature excusent dans une certaine mesure le défaut d'unité dans la position de notre philosophe.

CHAPITRE 5

LA PERCEPTION SENSIBLE (SUITE)

L'objet de ce chapitre est de présenter la théorie de la vision que Reid a formulée, puis ses perspectives plus générales sur la perception, enfin l'ensemble de sa théorie des signes. Celle-ci joue un rôle important dans l'analyse des sens externes et de la nature humaine tout entière.

1. La vision.

Plus encore que les autres sens externes, la faculté de voir offre un grand intérêt pour les philosophes, et l'*Inquiry* en témoigne manifestement puisque Reid consacre les deux tiers de cet ouvrage à la théorie de la vision. Des cinq sens, écrit-il, "la vision est sans doute le plus noble". Dans l'ordre physique, les rayons de lumière forment "la partie la plus merveilleuse et la plus étonnante de la nature inanimée" ¹. Du point de vue physiologique, l'oeil "est un chef-d'oeuvre parmi les réalisations de la nature" ². Par sa perfection intrinsèque, la vision étend puissamment les capacités du toucher. Elle nous fait sortir bien au-delà des limites étroites de nos autres sens et nous permet certaines découvertes jusque dans la sphère des étoiles fixes ³.

La vision se révèle précieuse aussi en nous informant, par le biais du langage naturel des émotions, sur les dispositions de nos semblables ⁴. Le privilège de la vision transparait dans le fait qu'un grand nombre

(1) 132b. La caractères éminent de la lumière a été souvent souligné. Dans les conceptions antiques et médiévales, la lumière occupe le degré le plus haut dans l'ordre de la matière: "Lux est nobilissima formarum corporalium", écrit s. Bonaventure (*In Sent.*, II, d.13, a.2, q.2).

(2) 132b.

(3) 133a. Aristote, au début de la *Métaphysique*, remarque que "la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences" (A.1, 980a25, trad. p.2).

(4) 133a.

d'expressions décrivant l'activité de la raison sont tirées de la terminologie relative à la vision⁵. Les caractéristiques remarquables de cette faculté révèlent l'intervention d'une volonté qui a agi "avec une sagesse consommée et une habileté parfaite en optique"⁶.

Il semble donc que la perfection de la vision suscite l'exigence de sa valorisation. Mais Reid est largement tributaire des résultats de la *Nouvelle théorie de la vision* de Berkeley, comme il le reconnaît explicitement⁷. L'Irlandais avait présenté la vision comme un sens subsidiaire et avait dévalorisé cette faculté, la décrivant comme épistémologiquement déficiente. Reid, à sa suite, accepte de considérer le toucher comme le sens externe fondamental, qui donne accès à la réalité sensible complète et aux notions primitives de la géométrie. La vision prise en elle-même ne nous permet par contre qu'une approche déficiente de la réalité⁸. Reid admet, avec Berkeley et les empiristes anglais depuis Molyneux⁹, que la distance ne fait pas l'objet d'une perception dont la vision soit capable par elle-même. Dans son projet de valorisation de la vision, il reste donc très éloigné de la solution de Malebranche, qui avait fait de la vision le sens le plus proche de la rationalité; en effet, la vision en Dieu implique "un domaine commun entre le sensible optique et le géométrique, qui est rationnel"¹⁰.

L'appréhension visuelle paraît bien ne jouer qu'un rôle limité dans l'acquisition primitive des connaissances: "Quoi qu'on vienne de dire sur la dignité et la nature supérieure de cette faculté, il faut observer que seule une toute petite partie de la connaissance acquise

(5) 133b.

(6) 133a.

(7) 281b-282a.

(8) La limitation de la portée cognitive de la vision est une donnée philosophique traditionnelle que l'on trouve déjà dans le contexte aristotélicien; en effet, la théorie des éléments donne un privilège au toucher. Ce privilège était exprimé, à la fin du moyen âge, par cette maxime: "Non potest fieri scientia per visum solum" (cité par P. Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, 1979, p.146).

(9) *Dioptrica Nova*, Londree, 1692.

(10) Cf. E. Bréhier, "Les 'jugements naturels' chez Malebranche", dans *Etudes de philosophie moderne*, Paris, 1965, p.72-76.

par la vision ne pourrait pas être communiquée à un aveugle de naissance ¹¹. "Un aveugle-né est capable de s'informer sur les résultats de toutes les recherches scientifiques entreprises par ceux qui voient, y compris sur les théories optiques de la vision. Rien ne l'empêche même de faire des découvertes dans ces disciplines. Cette aptitude est "un fait suffisamment attesté par l'expérience", remarque Reid ¹², en s'appuyant sur le cas d'un mathématicien aveugle de Cambridge, le Dr. Saunderson ¹³ qu'il a rencontré en 1736 lors de son unique voyage hors d'Écosse ¹⁴ et dont les capacités jouent un rôle important dans toute son analyse de la vision.

L'aptitude du géomètre aveugle s'explique tout d'abord par le primat du toucher sur la vision. L'apport de la vision à la connaissance vient donc s'insérer dans le cadre conceptuel déjà mis en place par l'expérience du toucher. Mais Reid souhaite mettre en évidence un aspect encore plus remarquable des capacités de l'aveugle, en montrant que celui-ci peut même se former une conception des opérations de la vision et de l'expérience du sujet percevant. Pour expliquer la manière dont cette aptitude peut s'exercer, Reid distingue les objets étendus et colorés de notre environnement, et l'apparence que ces choses occasionnent pour la vision, qu'il appelle l'apparence visuelle (*visible appearance*). Il faut immédiatement préciser que cette apparence n'est pas l'image rétinienne, mais l'ensemble des données perçues par l'esprit lorsqu'une image se peint sur la rétine. Cette apparence visuelle correspond à ce que Berkeley appelle "l'objet propre de la vision" ¹⁵. Dans l'analyse proposée par Reid, cette apparence visuelle est suggérée, conformément à des principes fixes de la nature humaine.

(11) 133b.

(12) *Id.*

(13) H. Saunderson (1682-1739) est l'auteur d'un traité d'algèbre (*Elements of Algebra*, Cambridge, 1740) et l'inventeur d'un système de calcul tactile qui a inspiré Diderot. Celui-ci, dans sa *Lettre sur les Aveugles* (Paris, 1749), fait intervenir longuement ce savant qui, sous sa plume, devient un violent critique de la religion et des institutions établies.

(14) Voir D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Thomas Reid*, dans l'éd. Hamilton, Sa.

(15) Cf. C.H. Turbayne, "Berkeley and Holyneux on Retinal Images", *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), p.339-355.

lors de la présentation d'une image rétinienne. Elle est d'ailleurs une donnée composée puisqu'elle comprend l'apparence occasionnée par la couleur et l'apparence déterminée par les propriétés géométriques de l'objet perçu (c'est-à-dire l'étendue, la figure et le mouvement).

Selon Reid, il faut admettre que l'aveugle-né peut, par une démarche rationnelle, concevoir distinctement quelque chose d'extrêmement semblable aux apparences visuelles de l'étendue, de la figure et du mouvement ¹⁴. Le Dr. Saunderson tient du toucher des notions qui le rendent apte à saisir tous les aspects géométriques auxquels la vision est subordonnée. Il comprend parfaitement le comportement géométrique des objets visibles; il suffit qu'on lui explique qu'un objet situé sur une ligne pointée vers l'œil paraît au repos, que la perception d'un mouvement dépend de l'axe de ce mouvement par rapport à l'œil et que le plan ou d'autres figures offrent une apparence visuelle différente selon leur inclinaison. Toutes ces propriétés des apparences visuelles peuvent être expliquées dans le cadre de la géométrie ordinaire ¹⁷.

L'aveugle-né paraît moins bien armé pour reconstruire les apparences des couleurs, mais "il peut toutefois y suppléer en partie par une sorte d'analogie" ¹⁸, en prenant pour modèle les rapports qu'ont entre elles les sensations relatives aux autres qualités secondes. Dans les corps, celles-ci sont de simples causes que nous ne connaissons pas en elles-mêmes; d'ailleurs, "il est impossible de savoir si une couleur écarlate offre la même apparence pour moi et pour un autre individu" ¹⁹. Un aveugle pourrait donc parler des couleurs tout en cachant son défaut d'expérience à leur sujet, puisqu'il n'existe pas de connaissance intersubjectivement vérifiable des sensations. Mais si nos conceptions relatives aux qualités secondes restent confuses et incommunicables, ce qui touche aux qualités premières peut être expliqué à l'aide du langage. L'aveugle peut donc connaître ce que révèle la vision et se former une conception des apparences visuelles en recourant aux principes de la géométrie.

(16) 133b.

(17) 133b-134a.

(18) 134b.

(19) 134a.

Reid cherche surtout à préciser les caractères géométriques de l'apparence visuelle. Pourtant, il admet avec Locke ²⁰, Berkeley et Hume ²¹ que les sensations données dans la vision sont uniquement relatives à la couleur ²². Berkeley écrit à ce sujet: "Ce que nous voyons au sens strict, ce ne sont pas des solides, ni même des plans diversement colorés, c'est seulement une diversité de couleurs ²³." Le philosophe irlandais affirme ensuite que les couleurs, en tant que qualités secondes, sont intérieures à l'esprit: "Les couleurs, qui sont l'objet propre et immédiat de la vision, ne sont pas en-dehors de l'esprit ²⁴." Enfin, il soutient qu'il est impossible de séparer les données géométriques et les couleurs puisqu'elles sont constamment jointes dans l'expérience et qu'il n'est pas en notre pouvoir de les détacher ou de les abstraire les unes des autres. Dès lors, les choses matérielles disparaissent, Berkeley souhaite même remplacer le terme de "chose" par celui d'"idée" ²⁵. Reid cherche à éviter de telles conséquences. Or, dans la démarche qui mène à l'immatérialisme, l'intériorité de la couleur est un présupposé indispensable. Berkeley ne démontre d'ailleurs pas ce point, mais il le considère comme un résultat généralement admis par la recherche philosophique. Reid cherche à affaiblir ce présupposé, afin de sauvegarder la conception des couleurs propre au sens commun et, au-delà, de préserver la matérialité du monde sensible.

2. Le mode d'être des couleurs.

Pour établir que la couleur est une qualité des corps et non une sensation dans l'esprit, Reid présente une discussion similaire à celle qu'il a menée à propos des autres qualités secondes: "Tous les hommes qui n'ont pas été instruits par la philosophie moderne entendent par 'couleur' une qualité ou une modification des corps qui garde son identité qu'elle soit perçue ou non, et non

(20) *Essey* II. ix. 9.

(21) *Treatise* I. ii. 3.

(22) 145a.

(23) *NIV*, paragraphe 158.

(24) Paragraphe 43.

(25) *Principles* I. 39.

une sensation dans l'esprit, qui ne peut avoir d'existence que perçue ²⁴." Il s'appuie donc sur le jugement commun qui affirme l'indépendance et la permanence de la qualité. Que nous fermions les yeux ou que l'apparence de la couleur change par suite d'une transformation de la lumière, la qualité est toujours présente et identique à elle-même. Reid souligne le contraste entre l'apparence visuelle de la couleur, qui peut varier à l'infini, et la couleur du corps, conçue comme une qualité fixe et permanente. Selon lui, le langage ordinaire atteste la distinction qu'il faut nécessairement maintenir entre ces deux données: les termes 'vert' ou 'rouge' désignent bien les qualités des corps et on ne peut leur attribuer toutes les modifications des apparences visuelles ²⁵.

Les couleurs, comme qualités indépendantes de nous, sont à l'origine de la variété des apparences présentées à l'esprit humain. Bien que nous ne les connaissions pas en elles-mêmes, nous leur attribuons une réalité, car la constitution de notre nature nous incline à chercher par l'expérience les causes des différentes affections de l'esprit. Ainsi les apparences visuelles deviennent-elles les signes des qualités externes, alors même que l'association du signe (c'est-à-dire de l'apparence visuelle) avec la chose signifiée ne dépend que de l'expérience. En effet, l'habitude fait apparaître un lien de suggestion régulier; il suffit que le signe soit présenté pour que la chose signifiée suive immédiatement, malgré leur différence de nature. "En particulier, cette idée que nous avons appelée l'apparence de la couleur" suggère la conception et la croyance de quelque qualité inconnue dans le corps, qui est l'occasion de l'idée. C'est à cette qualité et non à l'idée que nous donnons le nom de 'couleur' ²⁶." Ces qualités sont des causes qui ne sont connues que relativement aux effets qu'elles produisent sur nous. La notion des couleurs, "si simple qu'elle puisse paraître [...], est en quelque sorte composée", car elle englobe "une cause inconnue et un effet connu" ²⁷. La dénomination ordinaire de 'couleur' sert à désigner uniquement cette cause inconnue.

(26) 137a: cf. *supra*, chap.4, paragraphe 8.

(27) 137b.

(28) 137b-138a.

(29) 138a.

Aucune dénomination ne s'applique ordinairement à l'apparence visuelle elle-même³⁰. Dans l'imagination, la cause et l'effet sont toujours réunis et même confondus en un seul objet de pensée. Comme la conception distincte d'une couleur particulière dépend de sa relation avec l'effet, la variété des effets particuliers que les couleurs exercent sur nous permet de les distinguer, alors même que leur nature reste inconnue pour nous³¹.

Reid note ici une différence entre la couleur et les autres qualités secondes: dans le cas des odeurs, des saveurs et des sons, les noms des qualités désignent aussi bien les sensations relatives à ces qualités que ces qualités elles-mêmes, tandis que les noms des couleurs ne peuvent désigner que les qualités, jamais les sensations dont elles sont les causes. Reid attribue cette différence à la variabilité extrême des apparences visuelles et à leur manque d'intérêt intrinsèque³².

On remarquera que malgré cette variabilité, Reid admet que nous formons un invariant de la couleur. Toutes les apparences diverses y renvoient. Il introduit en fait une sorte de norme, lorsqu'il parle de la couleur apparaissant "à la claire lumière du jour"³³; notre appréhension des couleurs se définit donc à partir des conditions normales de la vision.

Reid considère que sa propre analyse de la couleur résout pleinement le paradoxe rencontré par la philosophie moderne, selon lequel "la couleur n'est pas une qualité des corps, mais uniquement une idée dans l'esprit". Ce paradoxe semble être apparu alors "comme une des découvertes les plus nobles de la philosophie"³⁴. Bien sûr, Berkeley le soutient³⁵. Mais Reid cite un article de critique d'art Addison dont l'opinion est identique à celle de Berkeley. Contre cette innovation des philosophes, Reid prend le parti du sens commun, en s'appuyant en particulier sur l'usage ordinaire du langage: "Nous avons montré, écrit-il, que le mot 'couleur' tel que le vulgaire l'utilise ne peut pas signifier une idée de l'esprit, mais qu'il désigne une qualité permanente du corps. Nous avons montré qu'il y a

(30) 135b, 146b.

(31) 138a.

(32) 138b.

(33) 138a.

(34) 138b.

(35) *NTV*, paragraphe 43.

réellement une qualité permanente du corps, avec laquelle l'usage commun de ce mot s'accorde parfaitement ³⁶."

D'emblée, Reid adopte une position réaliste; assuré de son point de départ, le monde des choses, il ne rencontre pas les mêmes problèmes que l'empiriste radical qui fait dépendre l'existence indépendante des choses des données sensibles, avec lesquelles il devrait alors reconstituer une réalité indépendante pour satisfaire le point de vue du sens commun. Reid se donne cette réalité dès le début en arguant qu'elle est l'objet d'une croyance universelle et irrésistible; aussi peut-il affirmer que la dispute ne porte que sur les mots et effacer la différence entre la philosophie bien entendue et le sens commun: "Par le terme de 'couleur', le vulgaire désigne la qualité des corps qui excite en nous ce que les philosophes appellent l'idée de la couleur. Et qu'il existe une telle qualité dans les corps, tous les philosophes qui admettent qu'il existe une chose telle que le corps le reconnaissent ³⁷." Le problème se pose bien dans la reconnaissance préalable de l'existence des corps, qui permet de construire une théorie causale de la perception, supposant l'existence

(36) 138a. L. Euler exprime un jugement semblable à la même époque: "Le sentiment, que les couleurs résident dans les corps mêmes, leur parût trop commun et peu digne d'un Philosophe, qui doit toujours s'élever au-dessus du vulgaire. Puisque le paysan s' imagine que tel corps est rouge, l'autre bleu, et un autre vert, le Philosophe ne saurait mieux se distinguer qu'en soutenant le contraire; il dit donc que les couleurs n'ont rien de réel; qu'il n'y a rien dans les corps qui s'y rapporte." En fait, continue Euler, "l'ignorance de la véritable nature des couleurs a entretenu de tous temps de grandes disputes parmi les Philosophes". Il distingue les tenants de l'école newtonnienne, "qui mettent les couleurs dans les rayons" et d'autres, auxquels ce sentiment paraît trop grossier" et qui "prétendent que les couleurs n'existent que dans le sentiment". La solution du savant bélois est que "chaque couleur simple [...] est étachée à un certain nombre de vibrations qui s'achèvent dans un certain temps". Si la surface d'un corps est d'une disposition telle qu'elle réponde à l'excitation des vibrations de l'éther qui correspond à la couleur rouge, "je nomme ce corps rouge et je ne vois aucune raison de m'écarter de la manière reçue de parler" (*Lettres à une princesse d'Allemagne*, Lettre XXVIII du 15 juillet 1760, *Opera Omnia*, éd. A. Speiser, Vol. XI, Zurich, 1960, t. I, p. 65; voir aussi la Lettre CXIII).

(37) 138b-139a.

des choses en tant que causes des sensations. Reid s'y résout volontiers, et il place ensuite aisément des qualités ou des 'pouvoirs' d'une nature inconnue dans ces corps conçus comme des substances permanentes. Si l'on accorde cela, il devient possible pour le philosophe de suivre l'usage ordinaire du langage, qui implique la réalité des qualités inscrites dans les substances. Il peut alors dissoudre le paradoxe en admettant que la qualité dans le corps est la cause, et que la sensation est bien l'effet de cette cause sur nous. Dès lors, il suffit de censurer le langage dans lequel les philosophes ont exprimé leur doctrine³⁸. Ils ont attribué le nom de 'couleur' à l'effet produit sur nous alors qu'il doit désigner la cause. "En donnant [ce nom] à l'effet, ils ont, en apparence, mis la philosophie en contradiction avec le sens commun et l'ont exposée à la risée du vulgaire. Mais s'ils avaient donné le nom de 'couleur' à la cause, comme ils auraient dû le faire, ils auraient alors affirmé avec le vulgaire que la couleur est une qualité des corps et qu'il n'y a ni couleur ni chose semblable dans l'esprit. Leur langage comme leurs sentiments auraient été parfaitement agréables aux conceptions communes de l'humanité et la vraie philosophie aurait été en harmonie avec le sens commun³⁹."

En fait, les philosophes modernes ont pris le parti contraire au sens commun (dont Locke n'était pourtant pas un ennemi), parce qu'ils étaient "séduits par quelque hypothèse reçue"⁴⁰. Il s'agit bien sûr de la théorie des idées représentatives, qui exige un rapport de ressemblance entre la sensation et la qualité et dont Reid a déjà exposé les conséquences sceptiques⁴¹. Le paradoxe de l' 'intérieurisation' des couleurs étant écarté, Reid revient à l'examen de l'apparence visuelle.

3. L'apparence visuelle.

Dans l'exercice habituel de la vision, l'apparence visuelle des objets n'est guère remarquée; bien que

(38) 140a.

(39) *Id.*

(40) *Id.*

(41) Cf. *supra*, chap. 4, paragraphes 1-2.

constamment présente à l'esprit, "elle n'est pas prise comme objet par la pensée ou le réflexion, mais sert uniquement de signe pour introduire entre chose dans l'esprit" ⁴².

Les philosophes doivent surmonter ce défaut d'attention inhérent au fonctionnement ordinaire de la perception visuelle et acquérir "l'habitude de distinguer l'apparence et les objets des jugements que nous formons par la vision" ⁴³. Reid souligne que les variations qui affectent l'apparence visuelle restent le plus souvent inconscientes: "négligeant l'apparence, nous concevons à la fois la figure réelle, la distance et la position du corps", qui occupent immédiatement toute notre attention, "sans même que nous percevions que les prémisses ont fait une fois leur entrée dans l'esprit" ⁴⁴. Reid présente ce phénomène comme Berkeley; celui-ci, écrit-il, a vu que "l'apparence visuelle des objets est une sorte de langage utilisé par le nature pour nous informer de leur distance, de leur grandeur et de leur figure" ⁴⁵.

Il faut donc apprendre à discerner l'apparence visuelle pour philosopher sur la vision. Seuls les peintres, dans l'exercice de leur métier, pratiquent cette distinction; en effet, leur art se base sur la maîtrise du jeu des apparences visuelles. Pour créer un effet de réalité, il leur faut peindre les apparences sur la toile; les ombres, le relief, la perspective et les couleurs. Le peintre qui saurait fixer dans son imagination les apparences produites par les objets pourrait se contenter de les copier ⁴⁶.

Reid développe assez longuement cette analogie de la peinture, car à ses yeux, la réflexion sur cette pratique permet de mesurer combien les apparences des choses varient alors même que notre jugement sur les choses connues reste le même. Reid souligne là un fait qui a été plus tard un sujet d'expérimentation privilégié pour la psychologie de la forme: la relative indépendance de notre jugement sur les choses perçues par rapport aux

(42) 135a; cf. aussi 146b-147a. Le phénomène de substitution des objets réels aux signes propres de la vision est décrit dans des termes semblables chez Locke (*Essay* II. ix. 9) et chez Berkeley (*NTV*, paragraphe 51).

(43) 135b.

(44) 135a.

(45) 135a; id. 325b.

(46) 135b; id. 332b.

stimuli élémentaires de la perception. Alors que la perspective de Berkeley et de Hume consiste à défaire la réalité permanente et indépendante des objets que nous percevons en montrant la variabilité de nos sensations, et à soutenir que nos sens conduisent notre jugement au-delà de ce que la raison permet de tenir pour vrai, Reid fait le pari de la vérité du jugement naturel et commun⁴⁷, tout en constatant que la variabilité des signes par lesquels nous percevons les choses est oubliée dans l'attitude naturelle.

Reid remarque donc qu'un objet placé dans des positions et à des distances différentes présente des apparences très variables: il souligne que l'apparence de la couleur, qui se dégrade selon des règles bien connues des artistes, est modifiée par la distance, et que la perspective peut faire varier à l'infini l'apparence des figures. La diversité de l'apparence visuelle permet de souligner la distinction, essentielle pour la philosophie de la vision, entre l'apparence de l'objet et la notion stable que nous nous en formons: "L'apparence visuelle d'un objet est extrêmement différente de la notion que l'expérience nous enseigne à former par la vision⁴⁸."

La différence entre l'apparence visuelle des choses et ces choses elles-mêmes est suffisante pour qu'un aveugle-né qui retrouverait subitement la vision et ne percevrait donc ni la distance, ni les dimensions réelles des choses visibles, ne puisse pas identifier des objets qu'il connaît par le toucher. Les apparences visuelles lui apparaissent sans l'interprétation que l'expérience du toucher permet d'en donner⁴⁹. Reid se réfère ici aux célèbres expériences de Cheselden, un médecin anglais du début du 18^e siècle, qui fut parmi les premiers à guérir les aveugles atteints de cataracte. A ce stade de sa réflexion, Reid répond donc

(47) Husserl a observé que dans la perception externe, l'identification de la chose précède la détermination de ses propriétés. Toutefois, la variabilité des propriétés d'une chose identifiée "n'est pas illimitée mais habituellement précisément déterminée"; au-delà des variations permises, la chose "explose" (cf. R. Ingarden, *On the Notions Which led Husserl to Transcendental Idealism*, p.17-19).

(48) 136b.

(49) 136b-137a.

négativement à la question de Molyneux, qui demandait si un aveugle subitement guéri saurait distinguer correctement un cube et une sphère qu'il connaît par le toucher, en ne recourant qu'au témoignage de la vision. Cette réponse négative, conforme à celles de Molyneux lui-même, de Locke et de Berkeley, change pourtant si l'ex-aveugle est un mathématicien⁵⁰. Mais pour justifier cette réponse différente, il faut introduire de nouveaux aspects de la question.

Reid soutient donc qu'en percevant les couleurs, nous reconnaissons que nos sensations ont une cause, sans posséder par ailleurs une notion de ce que les couleurs sont en elles-mêmes. Les causes de nos différentes sensations visuelles ne sont pourtant pas aussi indéterminées que les causes des autres qualités secondes. En effet, les sensations nous permettent de connaître la position du corps coloré: "Lorsque je vois un objet, l'apparence que sa couleur suscite peut être appelée 'sensation', et celle-ci me suggère un objet extérieur qui en est la cause; mais elle [la sensation] suggère de même la direction et la position particulières de la cause par rapport à l'oeil"⁵¹. Cette suggestion de la position est la clef de voûte de l'élaboration ultérieure de Reid; pour élucider ce point, il faut examiner de plus près l'apparence visuelle et ses aspects géométriques.

4. La perception de la position.

Reid admet donc que le sujet percevant ne voit pas la distance de manière originelle. Mais, s'opposant ici à Berkeley, il considère différemment la position par rapport à l'oeil⁵². L'oeil est en effet capable de distinguer par lui-même deux objets situés sur des lignes distinctes tracées à partir de son propre point de vue. Dans la pyramide visuelle ainsi délimitée, ces deux objets ont des positions différentes, à proportion de l'ouverture entre les lignes. Et si une telle différence est perçue originellement dans la vision, il faut admettre aussi que nous percevons une figure

(50) Cf. 155a et *infra*, paragraphe 5.

(51) 145a.

(52) 143a-b.

visuelle que définissent les positions des points réels de l'objet par rapport au centre de l'oeil. Cette figure visuelle est définie par l'ensemble des positions des différents points d'un objet. Les déterminations géométriques de l'apparence visuelle ont des propriétés remarquables, car "il y a certainement une ressemblance et une connexion nécessaire entre la figure et la grandeur visuelles d'un corps et sa figure et sa grandeur réelles" ⁵³. Reid oppose donc la détermination géométrique de l'apparence visuelle au caractère informel et 'privé' de la sensation occasionnée par la couleur, et il conclut que "la figure, la grandeur et la position visuelles peuvent être déduites des données réelles par le raisonnement mathématique" ⁵⁴. Les apparences visuelles ne varient pas d'un oeil à l'autre et elles peuvent être reconstruites géométriquement par un aveugle instruit comme le Dr. Saunderson. Il suffit pour cela qu'il sache projeter le profil d'un corps sur la surface intérieure d'une sphère. Une figure toute semblable est d'ailleurs projetée sur la surface de la rétine. L'aveugle géomètre peut reconstruire distinctement de telles projections et donc concevoir ce que sont l'étendue et la figure visuelles des corps ⁵⁵.

L'affirmation centrale de Reid est qu'il y a congruence entre les propriétés de cette projection et les propriétés de l'apparence visuelle, signe présenté à l'esprit lorsqu'une image se peint sur la rétine et objet propre de la vision. Il adopte ainsi l'hypothèse de constance', qui affirme que la perception visuelle obéit aux données géométriques de la situation ⁵⁶. Il

(53) 142b.

(54) 142b; *id.* 193b.

(55) 143b.

(56) Sur ce thème, on trouve quelques indications dans N. Pastore, "Thomas Reid and the Constancy Hypothesis", *Philosophy of Science* 44 (1977), p.297-302. Reid exprime également l'hypothèse de constance lorsqu'il affirme que la grandeur visuelle peut être mesurée par l'angle des rayons qui tombent sur la rétine à partir des points extrêmes de l'objet (303b-304b), ou encore que l'accroissement de la grandeur apparente de la lune sur l'horizon s'explique par la présence d'objets intermédiaires. Il ajoute de manière caractéristique que cet accroissement peut être supprimé si l'on regarde la lune à travers un tube qui l'isole de ces objets (191b-192a). L'hypothèse de constance a été critiquée par la psychologie de la forme et la phénoménologie.

postule également que le comportement géométrique de la projection par rapport au monde réel est identique au comportement de l'apparence visuelle par rapport à l'objet apparu. Pour que cette identité puisse être qualifiée de "naturelle", il faut encore que l'ensemble des principes qui régissent la suggestion de l'apparence visuelle à partir de l'image rétinienne soit inscrit primitivement dans la constitution humaine. Ces principes garantissent que l'isomorphisme de l'image rétinienne et de son double présenté à l'esprit, l'apparence visuelle, n'est pas simplement une donnée acquise par l'expérience⁵⁷.

Entre la conception de la figure visuelle que le mathématicien aveugle peut imaginer et la figure naturellement présentée dans la vision, Reid souligne pourtant des différences⁵⁸:

1. Dans la vision, la figure est toujours jointe à la couleur, alors que l'aveugle conçoit une figure dans laquelle la couleur n'apparaît pas.
2. L'aveugle produit cette conception de la figure visuelle par la pensée et le raisonnement mathématique, à la différence de celui qui voit: "Chacun d'eux peut avoir une conception distincte des figures, l'un par le raisonnement et l'autre par les sens".
3. Alors qu'ordinairement, la figure visuelle ne fait que signifier la figure réelle, elle n'est pas un signe pour l'aveugle, mais "une création de la raison et de l'imagination".

Reid précise encore que la figure visuelle est "réellement étendue en longueur et en largeur"; elle représente une figure à trois dimensions comme une projection bidimensionnelle représente un objet réel⁵⁹. Aucune sensation ne correspond pourtant à la perception de la figure. La sensation visuelle ne porte que sur la couleur, tout en suggérant, simultanément, la présence d'une chose extérieure et surtout "la direction individuelle et la position de cette chose par rapport à l'oeil". La position de la chose colorée n'est pas elle-même un objet de sensation, mais, par des lois constitutives de notre nature, elle est présentée à

(57) Cf. *infra*, paragraphes 6-8.

(58) 143b-144a.

(59) 144b.

l'esprit en même temps que la couleur, sans aucune sensation supplémentaire ⁶⁰. La vision se distingue ainsi des autres sens qui nous permettent de localiser les objets à distance: elle nous informe originairement de la position des objets, tandis que l'odorat et l'ouïe ne nous font connaître la position de leurs objets que par l'expérience. En soulignant cette capacité de la vision, Reid accorde à la vision plus que ne fait Berkeley. Le pouvoir de révéler la position des objets (et partant leur figure), dépend de la structure physiologique de l'œil et, plus précisément, de la correspondance entre les différents points de l'objet perçu et les points projetés sur la rétine ⁶¹. Mais l'impression provoquée par les rayons de lumière sur la rétine n'est pas consciente. En tant que processus physiologique, elle n'appartient pas au champ de la conscience. Elle reste cependant un moment indispensable du processus de la vision: "Par les lois de notre constitution, cette impression matérielle sur un point particulier de la rétine suggère deux choses à la fois à l'esprit, à savoir la couleur et la position d'un objet extérieur ⁶²." Aucune raison ne peut expliquer les lois de notre constitution, car elles ressortent à la seule volonté du Créateur. Les connexions entre l'impression matérielle et les données suggérées ne sont pas nécessaires: le Créateur aurait pu constituer l'œil de manière à supprimer la suggestion de la couleur tout en maintenant la perception de la position propre à l'objet. Une telle conformation de l'œil ferait percevoir la figure visuelle des corps sans aucune sensation affectant l'esprit ⁶³. Reid, quand il insiste ainsi sur la contingence des lois de la nature humaine, se propose probablement de séparer logiquement la perception de la figure et celle de la couleur, alors que Berkeley et Hume invoquent des raisons psychologiques contre la possibilité d'une telle séparation. Reid soutient au demeurant que la figure est définie par la position des parties de l'objet, et non par la délimitation des surfaces colorées comme on l'a souvent admis depuis Malebranche ⁶⁴. Le rôle de la couleur en est donc considérablement limité.

(60) 145a.

(61) 146a; cf. *infra*, paragraphes 6-8.

(62) 146a.

(63) *Id.*

(64) Cf. d'Alembert cité par Hamilton, 920a.

On relèvera que la position des objets est perçue grâce à notre incarnation: l'objet a une position 'pour l'oeil' parce que cet organe appartient au corps propre. La perspective de notre vision dérive de l'attachement de la perception au corps; l'idée d'une telle perspective est bien sûr écartée par Berkeley, pour qui le corps propre n'est en définitive qu'une construction issue des idées du toucher. Dans cette mesure, Reid ne réfute pas Berkeley, mais interprète les données de la question en maintenant un contexte réaliste. Dans la *Nouvelle théorie de la vision*, Berkeley n'évoque d'ailleurs pas la position des objets de la vision, mais seulement leur situation relativement à la distinction du haut et du bas, acquise par le toucher. Pour sa part, Reid intègre la bidimensionnalité du champ visuel que Berkeley⁶⁵ et Hume⁶⁶ reconnaissent à leur manière, dans une structure où l'oeil est le point fixe qui définit la position repérable des objets visuels.

5. La géométrie des visibles.

Berkeley affirma que la géométrie ne peut s'appliquer aux objets de la vision, car les étendues visibles n'ont pas de grandeur déterminée⁶⁷. Il admet donc deux espaces distincts, l'un tangible et l'autre visible, et une seule géométrie qui s'applique en fait aux objets du toucher. Reid souhaite montrer au contraire que l'on peut constituer une géométrie propre aux apparences visibles, juxtaposable à la géométrie euclidienne. Il reconnaît que cette dernière décrit les propriétés des objets du toucher (ce qui est d'ailleurs une position empiriste: chez Kant, en revanche, la géométrie s'applique à la forme pure et *a priori* de la sensibilité, et non à des objets sensibles d'un genre particulier).

Reid fait donc valoir qu'à partir des positions relatives des points des apparences visuelles, on réussit à constituer une métrique autonome des objets de la vision, alors que Berkeley niait que cela fût possible⁶⁸. Cette métrique permet de constituer une géomé-

(65) *NTV*, paragraphe 153s.

(66) *Treatise* I, 11, 5, p. 56.

(67) Cf. *NTV*, paragraphe 151: "L'étendue et les figures visibles ne sont pas l'objet de la géométrie".

(68) *NTV*, paragraphes 59-61.

trie différente, la géométrie des visibles ⁶⁹.

L'Écossais soutient que les savants ont constamment ignoré cette géométrie parce que les apparences visuelles tendent à disparaître instantanément, en s'effaçant dans l'esprit devant les objets que ces apparences signifient ⁷⁰. Dans l'usage visuel des figures comme supports du raisonnement, le géomètre concentre en réalité son attention sur la figure tangible et omet les figures visuelles qui ne lui servent que de simples signes. Comme Berkeley et Hume ⁷¹, Reid soutient que la géométrie euclidienne se rapporte aux objets du toucher: "Le type de figure et d'étendue qui sont les objets du toucher a été examiné sans relâche de dix mille manières différentes depuis vingt siècles et [...] un système scientifique excellent en a été tiré ⁷²." Toutefois, il est possible de construire une géométrie pour les objets

(69) Ce thème a été repris dans des études contemporaines sur la perception visuelle; cf. R.B. Angell, "The Geometry of Visibles", *Notas* 8 (1974), p.87-117. Le philosophe américain N. Daniels, élève de Quine et de H. Putnam, a consacré une intéressante étude à la géométrie des visibles (*Thomas Reid's Inquiry: The Geometry of visibles and the Case for Realism*, New York, 1974). Selon N. Daniels, certains aspects de la philosophie de Reid préfigurent une théorie sur la formation des concepts plus moderne que celle des empiristes. Au lieu de présenter le concept comme la copie d'une sensation ou d'une impression, à la manière de Berkeley et de Hume, Reid aurait entrevu la possibilité de le définir par une capacité fonctionnelle complexe insérée dans une démarche pratique. La formation du concept d'espace visible chez le mathématicien aveugle devient ainsi un cas exemplaire de la formation des concepts en général. Mais s'il est exact que Reid refuse la théorie empiriste quant à la formation des concepts, ses positions cadrent mal, dans l'ensemble, avec le modèle fonctionnaliste moderne (comme N. Daniels le reconnaît lui-même, p.92-93 et p.101a.). La théorie de la suggestion des notions et des croyances ne peut trouver place dans ce modèle, et d'ailleurs Reid ne partage pas le souci des fonctionnalistes de se débarrasser des entités mentales.

(70) 147a.

(71) Reid se distingue pourtant de Berkeley et de Hume en maintenant la possibilité d'une géométrie construite à titre légitime avec des notions abstraites. Cette possibilité est d'ailleurs déjà inscrite dans la séparation radicale entre la sensation, d'ordre émotif, et la perception, d'ordre conceptuel.

(72) 147b; cf. aussi 324b.

de la vue, qui possèdent des propriétés différentes des objets du toucher. Reid remarque que "cela paraîtra peut-être un très grand paradoxe, même pour les mathématiciens" ⁷³. Il entreprend donc de fixer quelques-unes des propositions fondant une science des objets immédiats de la vision.

L'élaboration de la géométrie des visibles est directement solidaire d'un modèle qui permet l'interprétation des axiomes et des théorèmes ⁷⁴. Reid précise en effet que l'on suppose, dans cette géométrie, que l'oeil est placé au centre d'une sphère ⁷⁵. Le modèle est donc le dispositif comprenant une sphère au centre de laquelle on place un oeil unique et immobile. Cette sphère, représentation idéalisée de l'espace visible, a un rayon quelconque. Reid ne précise pas ce point, mais il est clair que ce rayon ne peut pas être nul: on ne pourrait plus alors introduire de différences de position et on retrouverait, d'une certaine manière, la solution de Berkeley.

Dans la géométrie des visibles, les définitions du point, de la ligne, de l'angle et du cercle sont identiques à celles qu'on adopte en géométrie commune; on considère ici ces notions comme primitives. Reid énumère alors les huit "principes évidents" (c'est-à-dire les axiomes) de sa nouvelle géométrie ⁷⁶:

1. Toutes les lignes droites ou courbes situées dans le plan défini par un grand cercle paraissent droites; la position seule est perçue, alors que la distance et la courbure ne le sont pas.
2. Toutes les lignes droites visibles coïncident et se confondent avec l'un des grands cercles de la sphère; pour l'oeil, tracer les grands cercles revient à prolonger une ligne droite jusqu'à ce que ces grands cercles se referment sur eux-mêmes.
3. Toutes les lignes droites visibles peuvent être représentées par l'un des grands cercles de la sphère.

(73) 147a.

(74) La démarche de Reid est donc inverse de celle qui a conduit les mathématiciens vers les géométries non euclidiennes. Leurs découvertes découlent d'une interrogation portant sur les axiomes d'Euclide; les modèles permettant d'interpréter les nouvelles géométries ne sont venus que plus tard.

(75) 147b.

(76) 147b-148a.

4. L'angle visible compris entre deux droites visibles est égal à l'angle sphérique compris entre les deux grands cercles qui représentent ces droites visibles. "Les mathématiciens savent", note Reid en indiquant par là qu'il est familier des travaux de géométrie sphérique, "que l'angle visible compris entre deux grands cercles, vu du centre, a la même grandeur que l'angle sphérique qu'ils circonscrivent réellement" ??.
5. Tout triangle visible aux côtés droits coïncide avec un triangle sphérique. Dans le champ visuel, ses propriétés ne sont pas celles d'un triangle plan.
6. Les petits cercles de la sphère correspondent à ces cercles visibles.
7. La surface de la sphère dans son ensemble représente la totalité de l'espace visible.
8. Toute figure visuelle peut être représentée par une partie de surface de la sphère; entre la figure visuelle et la totalité de l'espace visible, il y a le même rapport de quantité qu'entre la partie de la sphère qui représente la figure visuelle et la totalité de la surface sphérique (ce principe exprime clairement l'isomorphisme de l'espace visible et de la sphère qui lui sert de modèle).

Reid présente alors sans autre commentaire douze propositions de sa géométrie, "qui peuvent être démontrées mathématiquement [...] et qui ne sont ni moins vraies ni moins évidentes que les propositions d'Euclide pour les figures tangibles" ??. Relevons les plus remarquables: dans la géométrie des visibles, chaque ligne droite retourne sur elle-même (prop.1); deux lignes se coupent en deux points (prop.5); deux lignes parallèles ne peuvent pas être droites toutes les deux (prop.6) ??.

Cette géométrie et ses théorèmes manifestement non euclidiens n'entrent cependant pas en concurrence avec la géométrie euclidienne. Reid ne se demande pas laquelle des deux est vraie, puisque toutes les deux le sont

(77) 148a.

(78) *Id.*

(79) Pour la discussion de ces théorèmes, nous renvoyons au chap.1 du livre de M. Daniels ou à son article, "Thomas Reid's Discovery of A Non-Euclidean Geometry", *Philosophy of Science* 39 (1972), p.219-234.

pour des objets différents. A la suite de Berkeley, il considère comme fondamental pour la théorie de la vision de "distinguer les perceptions que nous tenons uniquement de la vision et celles qui ont leur origine dans les autres sens" ⁸⁰. Il imagine à cette fin des êtres doués uniquement de vue et entreprend l'étude de leur monde perceptif. C'est dans les derniers paragraphes de la *Nouvelle théorie de la vision* ⁸¹ que l'idée d'une créature de ce genre avait été formulée par Berkeley, qui nie que cet être puisse construire les notions de la géométrie plane. Reid relève le défi du paragraphe 159 où Berkeley affirme qu'il serait presque impossible d'entrer exactement dans les pensées d'une semblable intelligence. Il note que pour elle, la figure visible n'est pas le signe d'un objet réel ou tangible, mais l'objet même de la perception. Cet être sait voir la longueur et la largeur des figures, les reconnaître et les comparer. Toutefois, la notion d'une troisième dimension lui manque, et ses notions géométriques sont par conséquent moins déterminées que les nôtres ⁸². Dans un tel monde perceptif, la notion de point n'exclut pas toute épaisseur, comme c'est le cas dans l'espace euclidien. De même, la notion de droite est compatible avec une courbure dans l'espace à trois dimensions; la ligne droite peut même revenir sur elle-même sans contradiction (comme l'indique la prop.1 de la géométrie des visibles). Et puisque la troisième dimension n'entre pas dans la notion de surface, celle-ci peut être plane ou courbe sans différence apparente. L'être seulement voyant dispose donc des notions de base d'une géométrie dont il peut découvrir les lois, qui sont précisément celles de la nouvelle géométrie de Reid ⁸³.

Pour illustrer son propos, Reid donne corps à ces êtres purement voyants dans une petite fable écrite à la manière de Swift, qu'il affirme avoir tirée des récits de voyage de "Johannes Rudolphus Anepigraphus, philosophe rosicrucien" ⁸⁴. Il donne le nom d'Idoméniens ⁸⁵ à ces êtres et aborde l'étude de leur philosophie présumée.

(80) 149a.

(81) paragraphes 153-159.

(82) 149a; cf. aussi 325a.

(83) 149a-150b.

(84) 150a.

(85) Selon l'étymologie proposée par W. Braidart, les Idoméniens sont des êtres qui s'en tiennent (ιδέμεν) à ce qu'ils

Les Idoméniens ont une géométrie qui fait l'unanimité parmi eux et "concorde en toutes choses avec la géométrie des visibles" ⁸⁶. En physique et en métaphysique, ils sont par contre divisés en sectes rivales dont l'une est adonnée "au scepticisme et à l'ironie" et attaque toutes les sciences, y compris "l'arithmétique, la géométrie et mêmes les notions communes des Idoméniens incultes" ⁸⁷. Toutefois, un savant de grand génie, dans lequel on reconnaît une réplique idoménienne de Newton, a su mettre les sciences sur la bonne voie en proposant "de chercher, par une observation appropriée des phénomènes de la nature, les règles (*rules*) auxquelles ils se conforment, tout en renonçant à chercher les causes de ces règles" ⁸⁸. Les disciples de ce génie se nomment eux-mêmes les "philosophes inductifs". A l'opposé, "les adversaires de cette secte préfèrent se contenter de causes apparentes (*feigned*) des phénomènes plutôt que d'admettre les lois réelles par lesquelles [la nature] est gouvernée, qui sont un sujet d'humiliation pour leur orgueil parce qu'elles sont inexplicables" ⁸⁹.

Reid note que la fable d'Anepigraphus, personnage dont l'existence pourrait être confirmée par "les récits non encore publiés des alchimistes grecs Borrichius et Fabricius", n'est pas concluante en elle-même. L'authenticité de son récit dépasse la portée de notre jugement, mais ses conclusions sont pourtant crédibles, car la géométrie idoménienne s'accorde avec la géométrie des visibles. Le rapport du voyageur sur les débats philosophiques de ces créatures "ne contient pas de marques évidentes d'imposture" ⁹⁰.

voient (LSIV). Les expériences de pensée du type proposé ici ont joué un rôle important dans le développement des alternatives à la géométrie euclidienne. Voir W. Bredert, "Die nicht-euklidische Geometrie bei Thomas Reid", *Sudhoffs Archiv* 58 (1974), p.235-253. Dans les *Int.P.*, Reid évoque très brièvement l'existence "d'êtres intelligents d'un ordre plus élevé, dont les conceptions au sujet de l'espèce seraient beaucoup plus complètes que celles que nous avons par nos deux sens [le toucher et la vision]" (J25a). Mais il ne poursuit pas sa spéculation au-delà de cette indication.

(86) 150b.

(87) 151a.

(88) *Id.*

(89) 151b.

(90) 152a-b.

Avec la fable des Idoméniens, Reid met en lumière le fait que la géométrie des visibles décrit un espace différent de l'espace euclidien. Cette géométrie peut être considérée comme autonome à l'aide d'une expérience de pensée. Il importe dès lors de savoir si la géométrie des visibles doit occuper une place significative dans la découverte des géométries non euclidiennes ⁹¹.

S'il convient de reconnaître l'originalité de l'invention de Reid, il paraît cependant difficile d'y voir un moment décisif pour l'histoire de la géométrie non euclidienne. En effet, ni l'exposé de la science des visibles ni la courte fable qui l'accompagne n'abordent sérieusement le problème philosophique du rapport entre la géométrie et le monde réel. Certes, les Idoméniens ont une géométrie différente de la nôtre, mais elle est simplement incomplète et sous-déterminée. Reid ne semble pas s'être rendu compte de la difficulté des questions qu'il a soulevées et qui seront reprises par Gauss, Bolyai, Lobachevsky et Riemann. Ces mathématiciens partent d'une recherche sur les axiomes de la géométrie; ils nient par exemple le postulat des parallèles et explorent les nouvelles structures mathématiques ainsi constituées. Cette démarche permet de montrer que plusieurs géométries aussi bien formées que celle d'Euclide peuvent coexister. Et puisqu'on découvre des alternatives à la géométrie euclidienne, mathématiquement bien ordonnées, celle-ci perd sa prééminence comme unique structure géométrique consistante. Les géomètres non euclidiens en concluront que c'est par l'expérience qu'il convient de décider de la géométrie conforme à la réalité; une géométrie non euclidienne pourrait peut-être s'appliquer à l'espace dans lequel nous vivons. Gauss déclare que Kant a tort de prétendre que l'espace

(91) Il est manifeste que l'invention de Reid n'a pas éveillé beaucoup d'intérêt parmi ses lecteurs (cf. N. Daniels, *op. cit.*, p.21-23). J. Priestley, dans son écrit polémique contre les Ecossais, l'a vivement écartée (voir *Examination*, p.99-100 et éd. Hamilton, 282an.). Plus près de nous, P. Brentano ne l'évoque que négativement dans ses notes sur Reid (*art. cit.*). Reid lui-même a peut-être douté de la valeur de sa découverte, puisqu'il ne la mentionne plus que très brièvement dans les *Int.P.* (324b-326b). On trouve un écho de cette invention chez A.-M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, Paris, 1843, t.1, p.64.

est seulement la forme *a priori* de notre intuition; il considère que le choix d'une géométrie ne peut être fondé que par la démarche expérimentale.

On voit bien que Reid n'appartient pas à une communauté de recherche scientifique semblable à celle qui, au siècle suivant, s'attachera à déterminer les liens entre la géométrie et le monde physique; son objet est en effet la théorie de la vision. Il y a pourtant des convergences entre la géométrie des visibles et certaines géométries non euclidiennes, que l'on découvre dans les théorèmes proposés par Reid. W. Bredert défend la place de la géométrie des visibles dans l'histoire de la géométrie non euclidienne en soulignant l'indépendance de la structure mathématique que Reid lui a donnée⁹². En définitive, l'Écossais est pourtant loin d'avoir choisi consciemment une alternative à la géométrie euclidienne, car sa perspective nativiste le conduit à dire que les deux géométries sont vraies et ont des axiomes évidents, l'une pour le toucher et l'autre pour la vision. Cette position exclut une interrogation critique sur le fondement et sur l'importance des différents axiomes euclidiens.

Du point de vue philosophique, on n'a pas suffisamment montré jusqu'ici l'importance de la géométrie des visibles dans le contexte de la théorie de la vision développée par Berkeley. Notons d'abord qu'au terme de sa réflexion sur les visibles, Reid pose à nouveau le problème de Molyneux et lui apporte une réponse positive très explicite pour autant que l'aveugle impliqué dans l'expérience soit un mathématicien comme le Dr. Saunderson⁹³.

La réponse de Reid est motivée de manière originale, car elle tire parti de la convergence locale d'une géométrie plane et d'une géométrie sphérique. La théorie des visibles permet de montrer qu'"une petite partie de la surface sphérique ne diffère pas sensiblement de la surface ordinaire [...] qui est l'objet du toucher"⁹⁴. Or les objets visibles ordinaires n'occupent qu'une faible partie de l'espace visuel. Par conséquent, une

(92) *Art. cit.*, p.241.

(93) 155a. Sa réponse est donc semblable à celle de Leibniz (*Nouveaux Essais* II, ix, 8) et de Diderot dans la *Lettre sur les aveugles*.

(94) 148b.

surface visuelle est d'ordinaire très semblable à la surface tangible, surtout si elles sont perpendiculaires à l'axe de l'oeil. Il y a ici une ressemblance entre les signes (les apparences visuelles) et les choses significées (les objets tangibles). "Ainsi, bien que nous ayons trouvé de nombreux exemples de signes naturels qui n'ont pas de similitude avec les choses significées, cela n'est pas le cas pour la figure visuelle. Dans tous les cas, cette similitude est analogue à celle qui existe entre un plan ou un profil et [la chose] qu'il représente; et parfois le signe et la chose significée ont la même figure et les mêmes proportions pour tous les sens ⁹⁵." Reid va jusqu'à dire que lorsque l'objet est présenté de manière adéquate, "la différence entre la figure visuelle et la figure tangible est trop réduite pour être perçue" ⁹⁶. Le problème de la couleur étant mis à part, le Dr. Saunderson saurait donc reconnaître par la vision, aidée de la réflexion, les figures visibles des objets connus par le toucher.

Ce résultat, d'importance réduite au premier abord, est pourtant décisif si on le replace dans le cadre défini par Berkeley. Dans la *Nouvelle théorie de la vision*, ce dernier montre que les idées de la vue et du toucher n'ont, primitivement, absolument rien en commun. Cette thèse joue un rôle significatif dans la preuve de l'inexistence de la matière. Reid, au terme de l'étude portant sur la géométrie des visibles, établit que, localement, les objets visibles et les objets tangibles se conforment à des métriques similaires. Cette convergence des données visibles et tactiles est déterminée géométriquement et permet de réintroduire un sensible commun à la vision et au toucher. Or, comme nous l'avons dit, le rejet des sensibles communs a beaucoup occupé Berkeley dès le début de son oeuvre philosophique. Il considérait en particulier que la doctrine de l'étendue comme sensible commun renforçait singulièrement les positions des 'matérialistes' ⁹⁷.

Dans le système de Berkeley, l'enjeu de la question peut être présenté de deux manières différentes.

(95) 149a; cf. aussi 326a.

(96) 155a.

(97) L'étendue est un sensible commun au toucher et à la vision chez Aristote (*De Anima* III.1), chez Descartes (*Princ. Phil.* IV.200), chez Locke (*Essay* II.v).

L'Irlandais soutient d'une part qu'on ne peut affirmer la réalité d'un monde matériel que parce que l'on pense qu'il est possible de séparer ou d'abstraire de nos idées particulières une qualité indépendante des perceptions actuelles que nous avons d'elle. Plus précisément, ce n'est que lorsqu'on suppose une étendue abstraite et indépendante de nous que l'hypothèse de l'existence de la matière prend toute sa signification. Aussi l'introduction des *Principes de la connaissance humaine* contient-elle une attaque vigoureuse des idées abstraites, car Berkeley soutient que les objets de notre entendement sont toujours des idées particulières. Mais si l'étendue est, par nature, une donnée commune au toucher et à la vue, comme l'affirment les philosophes 'matérialistes', elle devient une qualité qui s'applique à des idées de genres distincts, qu'il est licite de séparer de ces idées particulières²². Dans ce cas, la nature fournirait elle-même une idée générale ou commune et les errements de l'abstraction ne pourraient plus être attribués uniquement à la pensée humaine. Il apparaît donc que l'existence d'un sensible commun par nature rend plus difficile la dématérialisation des objets des sens, qui est visée par les arguments de Berkeley.

D'une autre manière, on peut dire que, si l'étendue est un sensible commun, la vue et le toucher nous permettent d'appréhender un monde unique. Ce sensible commun indique la transcendance de l'objet par rapport à nos sensations particulières. Cependant, Berkeley nie que la constitution d'un monde unique repose sur notre propre activité perceptive s'appliquant à un objet extérieur à nous-mêmes. Pour lui, l'unicité du monde n'est garantie ni par nos propres moyens perceptifs ni par les objets perçus eux-mêmes. L'harmonisation des mondes respectifs de la vue et du toucher est l'effet direct de la bienveillance de Dieu à notre égard. Cette harmonie ne résulte donc pas d'une efficacité de nos facultés, dont Berkeley nie d'ailleurs la réalité, puisque nous sommes entièrement passifs dans la perception. En soulignant l'hétérogénéité des idées tangibles et des idées visibles, ainsi que l'unicité du monde perçu par tous nos sens, il veut montrer notre entière dépendance par rapport à Dieu. C'est pourquoi il écrit

(98) *NTV*, paragraphe 122.

que les signes de la vision forment un langage divin ** . L'*Alciphron* est encore plus explicite: "L'Agent universel, ou Dieu, parle à vos yeux [...] comme une personne particulière parle à vos oreilles". Par suite, "nous voyons Dieu avec nos yeux charnels aussi pleinement que nous voyons une personne humaine" ¹⁰⁰. L'existence d'un sensible commun coupe court à cette montée vers le principe divin, seul commun à toutes nos perceptions, dont Berkeley cherche à montrer la présence.

6. Le mouvement parallèle des yeux.

Après l'examen de la figure visuelle et de ses caractéristiques, Reid complète sa théorie en abordant les questions suivantes: le mouvement parallèle des yeux, la vision droite avec des images inversées, la vision simple avec deux yeux, enfin la perception de la distance. Ces phénomènes sont examinés dans un cadre conforme au sens commun; mais alors qu'ils sont analysés en termes d'habitudes dans la psychologie associationniste de Berkeley, Reid cherche à les réduire à des principes primitifs de la constitution humaine, à l'exception toutefois de la perception de la distance ¹⁰¹. Ces principes doivent surtout garantir l'isomorphisme originaire des images rétiniennes et des apparences visuelles, indispensable pour que la bidimensionnalité de l'objet propre de la vision puisse être considérée comme une donnée primitive de la faculté de voir. Accessoirement, ces principes indiquent une finalité dans la conformation humaine. Reid, attentif à ces marques de finalité, souhaite défendre la valeur des facultés reposant sur une telle conformation et donner par là-même un sens à ses divers aspects.

Le plus souvent, on explique le mouvement parallèle des yeux par l'habitude, en postulant que la vision distincte exige une telle corrélation. Mais Reid fait remarquer que l'observation contredit cette explication, puisque l'on trouve communément le mouvement parallèle

(99) *NTV*, paragraphe 147; *Principles* I.44 et 147-149. Voir aussi G. Warnock, *Berkeley*, Londres, 1953, p.41-43.

(100) *Alciphron* IV.12, *Works*, Vol.III, p.157.

(101) 152a.

chez les nouveaux-nés: "Il semble donc extrêmement probable qu'avant toute habitude, il y ait [...] un instinct naturel qui nous contraint à mouvoir les deux yeux constamment de la même manière ¹⁰²." Ce mouvement se maintient d'ailleurs chez les personnes qui ont perdu l'usage d'un oeil ¹⁰³. Il est donc le résultat d'un premier principe. Nous restons ignorants des moyens par lesquels les muscles des yeux sont mus dans cette opération, sans que cela nous empêche de nous en servir avec une parfaite assurance ¹⁰⁴.

L'habitude concerne les capacités propres à être développées et différenciées par l'exercice volontaire. La régularité de l'instinct et des principes témoigne en revanche de la volonté du Créateur, Etre puissant et sage qui a établi les lois des rapports entre l'esprit et le corps ¹⁰⁵. Reconnaître la perfection des gestes instinctifs antérieurs à toute habitude prend ainsi une teinte religieuse ¹⁰⁶.

Il y a toutefois quelque latitude dans cette loi du mouvement parallèle et involontaire des deux yeux. Le parallélisme n'est en effet pas entièrement réglé et il nous laisse la pouvoir de modifier légèrement les axes des yeux de manière à ce qu'ils se croisent en un point variant selon la distance de l'objet. Cette déviation, qui peut être augmentée volontairement jusqu'à l'excès, disparaît complètement chez l'aveugle ¹⁰⁷. La marge de mouvement volontaire ne modifie donc que superficiellement le principe lui-même.

7. La vision droite par des images inversées.

Un autre phénomène de la vision a embarrassé les philosophes: alors que nous voyons les objets droits, leurs images projetées sur la rétine sont renversées ¹⁰⁸. Reid en attribue la découverte à Képler "le sagace", qui a montré que "les images des objets

(102) 152b.

(103) 153a.

(104) 152a.

(105) 152b.

(106) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 9, l'argument de l'antériorité.

(107) 152b.

(108) Cf. notamment Berkeley, *NIV*, paragraphes 80-120.

visibles, distinctes bien qu'inversées, sont formées sur la rétine par des rayons de lumière venant de l'objet¹⁰⁹. Selon Képler, le croisement des rayons dans l'oeil permettrait à l'esprit de conclure, par un raisonnement, que l'impulsion rétinienne perçue en haut viendrait du bas de l'objet, et inversement. Descartes a retenu la même solution; il compare le jugement formé ainsi sur la position de l'objet au tâtonnement exécuté par croisement des bras ou de deux bâtons¹¹⁰.

Reid présente deux objections à cette solution: d'une part, elle suppose que notre vision droite des choses est une déduction développée à partir de prémisses; or cette vision droite semble bien être une perception immédiate; d'autre part, les prémisses par lesquelles l'humanité entière est dite tirer cette conclusion n'ont jamais été connues du plus grand nombre¹¹¹. Comme il est évident que le sujet percevant n'a pas conscience du processus optique par lequel les images sont formées, la solution rationaliste de Képler et Descartes est inacceptable¹¹².

Toute différente, la solution de Berkeley se fonde sur l'hétérogénéité complète des idées de la vue et du toucher. Les notions de figure et de position proviennent du toucher, et l'expérience permet d'étendre ces notions à la vision. "En un mot, selon cet auteur, les idées de la vision sont les signes des idées tangibles¹¹³." Berkeley montre que les déterminations propres aux données de la vision importent peu; il cherche à les réduire au minimum, c'est-à-dire à des taches de couleur que l'expérience et l'habitude viennent structurer en un monde visible accordé au monde tangible. Il dissout ainsi complètement le problème de l'inversion des images.

Reid reconnaît l'ingéniosité de Berkeley: il a su tracer l'importante distinction entre les signes de la vision et les choses qu'elles signifient. Mais que sont

(109) 153b.

(110) 153b. Cf. l'aveugle de la *Dioptrique*.

(111) 153b.

(112) Les mêmes arguments sont utilisés par Berkeley contre les théories rationalistes de la perception de la distance (cf. *NTV*, paragraphes 12 et 19).

(113) 154a.

ces signes, "objets immédiats et naturels de la vision"? Berkeley les a réduits à presque rien et corrélativement, il a porté trop loin le principe déterminant l'association constante des idées de la vision et du toucher ¹¹⁴. Reid considère que les signes de la vision sont plus déterminés que Berkeley ne le concède, puisque le champ visuel a une métrique distincte, dont la géométrie des visibles a établi les propriétés. Il existe en particulier une relation de ressemblance entre les apparences visuelles et les objets réels: "L'évêque Berkeley a par conséquent commis une erreur capitale en supposant qu'il n'y a pas de ressemblance entre l'étendue, la figure, la position visuelles et la perception de ces mêmes données par le toucher ¹¹⁵." Reid relève que sa position immatérialiste est responsable de son approche erronée du problème, tout en remarquant que dans sa théorie de la vision, il semble reconnaître l'existence d'un monde extérieur qui ne serait que tangible, tandis que l'objet de la vision ne résiderait que dans l'esprit ¹¹⁶. Si cette supposition était recevable, son analyse serait correcte et l'objet propre de la vision, n'étant qu'un signe introduit dans l'esprit, ne pourrait porter en lui-même aucun caractère de spatialité. En revanche, si l'on accepte "les décrets du sens commun", on tient pour assuré que les objets de la vision sont extérieurs aussi bien que ceux du toucher. Reid oppose ainsi à Berkeley une analyse basée sur l'attitude de sens commun, dans laquelle notre expérience de l'identité des objets de la vision avec ceux du toucher témoigne de la réalité de ces objets. Reid postule donc que l'oeil montre la position réelle des objets par le moyen d'images inversées; sa tâche se limite alors à "déterminer les lois

(114) 154b-155a.

(115) 155b.

(116) Dans la *Nouvelle théorie de la vision*, la figure et l'étendue tangibles sont laissées 'hors de l'esprit' comme des propriétés d'objets qui lui sont extérieurs. La *NTP* n'est donc qu'à moitié immatérialiste et semble en contradiction avec les *Principes*, publiés presque simultanément. Cette objection classique est évoquée par Berkeley lui-même dans les *Principes* (I.43-44). Selon l'explication courante, cette position intermédiaire est tactique: les objets de la vision une fois ramenés à l'intérieur de l'esprit, ceux du toucher (qui ne nous font pas sortir de nous-même comme la vision) seront plus faciles à réduire.

naturelles de la vision" ¹¹⁷. En partie, ces lois dépendent de l'optique ¹¹⁸:

- a. Les rayons de lumière partent de chaque point de l'objet en ligne droite,
- b. Les rayons venus d'un point de l'objet sont réfractés et se concentrent en un point de la rétine,
- c. Les rayons venus des différents points de l'objet se croisent et forment alors une image inversée de l'objet.

L'expérience montre que les images rétinienne sont les conditions nécessaires de la vision; Reid refuse cependant toutes les conjectures relatives à la transmission de l'impression de la rétine au cerveau. L'impression n'est pas elle-même une image, et il s'étonne qu'à toutes les époques, des philosophes aient supposé un transport des images des objets extérieurs par les organes des sens, jusqu'au cerveau où elles seraient perçues par l'esprit. Il rejette cette conception comme une pure fiction, car "le mécanisme de la perception par l'esprit dépasse complètement notre compréhension": si les images rétinienne sont invariablement liées à la vision, nous ne pouvons "découvrir la chaîne qui les relie" ¹¹⁹. La philosophie de l'esprit humain ne peut établir les lois naturelles qui régissent les opérations de l'esprit qu'en rejetant les suppositions: "La découverte des lois de la nature à partir des phénomènes de la nature, par induction, est le seul but de la vraie philosophie et c'est tout ce qu'elle pourra jamais atteindre" ¹²⁰.

La loi de la nature selon laquelle une image rétinienne est la cause ou l'occasion de la vision d'un objet extérieur s'exprime donc ainsi: "Chaque point de l'objet est vu dans la direction d'une ligne droite passant par l'image de ce point sur la rétine et par le centre de l'oeil" ¹²¹. Cette loi qui s'applique aux points des objets peut être étendue aux objets tout entiers. Reid la conçoit comme une partie intégrante de la constitution humaine et relève que son caractère

(117) 155b.

(118) 156b.

(119) 157a.

(120) 157b.

(121) *Id.*

originnaire a été découvert par son compatriote, le Dr. Porterfield ¹²².

L'inversion des images est un corollaire de la loi énoncée ci-dessus: le milieu du globe oculaire joue un rôle analogue au centre de symétrie dans une symétrie centrale ¹²³. Il faut ajouter que cette loi suppose une organisation physiologique normale, car toute modification corporelle peut transformer les données de la vision.

Reid commente ensuite cette loi de la constitution humaine en relevant qu'aucune raison ne permet d'expliquer le privilège pour la rétine d'être la seule partie du corps humain sensible à la lumière et capable de produire la vision. Chacun des sens externes a ses lois particulières qui lient des sensations ou des perceptions spécifiques à des impressions sur l'organe sensible ¹²⁴. Les sens externes ont d'ailleurs des aptitudes diverses à nous faire percevoir la distance et la situation des objets extérieurs. Ces différences sont inexplicables: "Il faut en fin de compte en revenir à la volonté de notre Créateur, qui a fixé des limites à nos facultés perceptives et adapté les organes de la perception et les lois naturelles par lesquelles elles opèrent à Ses sages desseins ¹²⁵."

(122) Cette référence au *Treatise of the Eye* (Edimbourg, 1759) présente un certain intérêt, car Porterfield a défendu, contre l'associationnisme de Berkeley, une théorie de la vision qui donne beaucoup d'importance aux structures innées; c'est ce que montre le tableau des principales théories de la vision au 18^e siècle présenté par G.N. Cantor, "Berkeley, Reid and the Mathematization of Mid-Eighteenth-Century Optics", *Journal of the History of Ideas* 38 (1977), p.429-448.

(123) En fait, le caractère primitif de la vision droite par le moyen d'images inversées doit être rejeté; les célèbres expériences de G.M. Stratton ont montré que le champ visuel tend à se redresser rapidement lorsqu'il est renversé au moyen d'un dispositif optique. Voir "The Spatial Harmony of Touch and Sight", *Mind* 8 (1899), p.492-505. La loi énoncée par Reid est alors infirmée, car la région supérieure de l'objet se peint sur la partie supérieure de la rétine et la ligne qui les réunit ne passe plus par le centre de l'oeil. Sur cette question, les expériences ultérieures ont donné raison à Berkeley, qui a souligné le rôle de l'habitude dans la formation des règles de la vision, plutôt qu'à Reid, qui a recouru à une structure explicative innée.

(124) 158b.

(125) 159b.

8. La vision simple au moyen des deux yeux.

Reid rend compte encore d'un autre phénomène caractéristique de la vision; alors que nous avons deux images rétiniennes complètes, l'objet est appréhendé dans une perception visuelle unique. Celle-ci n'est possible que parce que les deux rétines ont des points correspondants qui donnent une apparence simple d'un point visible sur lequel les axes des deux yeux sont dirigés. Les centres des deux rétines sont donc des points correspondants. En outre, les objets placés de part et d'autre d'un point donné en vision simple sont également saisis dans une perception unique. On dira par conséquent que les points des rétines situés de manière similaire par rapport aux deux centres sont également des points correspondants; par extension, "chaque point d'une rétine correspond à celui qui a une situation semblable sur l'autre" ¹²⁴. Reid montre que les objets placés beaucoup plus près et plus loin de l'objet sur lequel les deux yeux sont dirigés apparaissent en vision double, parce que leurs images ne se forment pas sur les points correspondants des deux rétines. Contre Berkeley et les associationnistes, qui expliquent la vision simple par l'expérience de l'unité de l'objet pour le toucher et l'habitude de la vision, Reid relève que la vision double n'est pas supprimée par l'expérience de l'unité de l'objet et l'habitude ¹²⁵. Dans la vision double des objets simples, ordinairement négligée par l'attention, les deux apparences se tiennent à une distance angulaire déterminée, proportionnelle à l'arc de rétine entre l'image rétinienne et les points correspondants de l'autre image rétinienne; les deux apparences ne se fondent pas en une seule sous l'effet de l'habitude ¹²⁶.

La loi de la vision simple est donc la suivante: "Les images [projetées] sur les points correspondants des deux rétines présentent la même apparence à l'esprit que si elles se formaient toutes deux sur un seul point d'une rétine". Cette relation de sympathie entre les points correspondants est le fait fondamental de la vision simple. D'ailleurs, si deux objets distincts, mais semblables, forment des images sur les points

(126) 164a.

(127) 164b.

(128) 166a.

correspondants, la vision les fond en un seul objet ¹²⁹,

Reid consacre alors tout un chapitre au problème de la vision chez les animaux dont certains ont les yeux placés en opposition de part et d'autre de la tête. Il relève que ceux-ci ont probablement des lois de la vision adaptées à leurs particularités et différentes de celles de l'espèce humaine. Dans tous les cas, "l'intention de la nature lorsqu'elle donne des yeux aux animaux est de leur permettre de percevoir la situation des objets visibles et la direction dans laquelle ils sont placés" ¹³⁰. Enfin, notre philosophe analyse la question du strabisme et conclut que la loi générale des points correspondants n'est pas démentie par ce phénomène.

Dans son analyse, Reid souhaite réduire la part de l'habitude dans la vision simple, de manière à lui donner l'adaptation préalable à son objet que Berkeley lui refuse. Il se demande donc si les conditions de la vision simple, à savoir la correspondance des points des deux rétines et l'ajustement des axes optiques sur l'objet, peuvent être des résultats de l'habitude. A cet effet, il adopte la règle suivante: dans le jeu d'une faculté, "les choses qui sont produites par l'habitude peuvent être supprimées ou modifiées si l'on n'en fait pas usage ou si l'on forme une habitude contraire. On a cependant tout lieu de penser qu'un effet ne doit rien à l'habitude, mais qu'il appartient à la constitution naturelle, lorsqu'une habitude contraire, longuement entretenue, ne le supprime ou ne l'affaiblit pas ¹³¹." Comme on l'a vu plus haut, l'ajustement des axes optiques est l'effet d'une habitude nécessaire à une vision toujours parfaitement distincte ¹³². Mais l'ajustement des axes optiques en fonction de la distance de l'objet présuppose précisément des points correspondants, par rapport auxquels la vision distincte doit être recherchée. On ne comprend en outre l'uniformité du mouvement des yeux dans toute l'espèce humaine que si les points correspondants sont primitifs ¹³³. Reid précise que l'on ne connaît aucun cas d'acquisition de la

(129) *Id.*

(130) 166b.

(131) 175a.

(132) 173b-174a.

(133) 174b.

vision simple avec une orientation des axes optiques différente de celle qui prévaut communément.

Le caractère primitif de la correspondance entre les points des deux rétines explique également l'impossibilité de réduire la vision double à la vision simple dans les régions plus proches ou plus lointaines que la distance d'intersection des axes optiques. Ainsi, "les phénomènes de la vision simple et double sont si constants et uniformes chez tous les hommes et si exactement réglés par des lois mathématiques que [...] nous avons de bonnes raisons de conclure qu'ils ne sont pas les effets de l'habitude, mais de lois fixes et immuables de notre nature" ¹³⁴.

Dans son *Treatise of the Eye*, le Dr. Porterfield, dont nous avons déjà parlé un peu plus haut, a cherché à expliquer la vision simple de manière à réduire encore plus le rôle de l'habitude. Il affirme que chaque œil perçoit l'objet à sa vraie place, et qu'ainsi les deux perceptions se confondent en une seule ¹³⁵. Porterfield restreint toutefois le champ d'application de son principe aux objets sur lesquels l'attention se porte; tous les autres sont vus, à tort, à la même distance; il assure que ce phénomène est à l'origine du dédoublement de la vision. Mais Reid soutient que la perception immédiate de la distance de l'objet est contraire à l'expérience, car il admet avec Berkeley que la distance n'est pas un objet propre de la vision ¹³⁶.

Après avoir réfuté la solution de Porterfield, Reid examine les explications purement physiologiques de la vision simple; il évoque en particulier celle du Dr. W. Briggs qui, dans sa *Nova Visionis Theoria* (parue en 1685 avec une préface de Newton) cherche à rendre compte de ce phénomène par la conjonction, dans le cerveau, des fibres nerveuses qui proviennent des points correspondants de chaque rétine. Pour Reid, cette théorie est "un système de conjectures concernant des choses dont nous sommes totalement ignorants" ¹³⁷. Reid refuse même les suppositions émises par Newton sur ces questions de physiologie ¹³⁸.

(134) 176b.

(135) *Id.*

(136) 177b. Cf. *NTV*, paragraphe 2.

(137) 179a.

(138) 181bs.

9. La perception de la distance.

Les principes de vision droite avec des images inversées et de vision simple avec deux yeux permettent la constitution de l'objet propre de la vision, l'apparence visuelle. À cette apparence, il manque encore la distance pour que les objets de l'espace visible puissent s'identifier avec ceux de l'espace tangible. Dans la vision à distance, la perception acquise efface la perception originale¹³⁹, et les apparences visuelles des objets ne servent que de signes de leur distance, de leur grandeur, de leur figure et de leurs autres qualités tangibles. L'apparence visuelle est ce que la nature présente à l'esprit, conformément aux lois déjà explicitées. Le fonctionnement de l'apparence visuelle est analogue à celui du mot dans le langage; l'attention s'en détourne habituellement pour ne considérer que la chose signifiée. Dans les deux cas, le passage résulte de l'habitude, et il ne laisse aucune trace dans la mémoire. Nous croyons alors percevoir immédiatement la distance, et l'apparence visuelle nous échappe: "Les objets que nous voyons naturellement et primitivement [...] ont une longueur et une largeur mais ni épaisseur ni distance par rapport à l'œil. L'habitude, par une sorte de tour de passe-passe, retire graduellement ces objets primitifs ou propres de la vision et leur substitue les objets du toucher, qui ont une longueur, une largeur, une épaisseur et une distance déterminée par rapport à l'œil"¹⁴⁰. Reid retrouve ici la position de Berkeley; bien qu'il considère les apparences visuelles comme plus déterminées que lui, ils s'accordent tous deux pour attribuer au toucher la perception complète des choses.

Reid divise les signes de la distance en plusieurs catégories¹⁴¹:

a. Les mouvements des yeux.

Pour que l'image soit distincte, la forme des yeux doit être ajustée à l'objet de la vision. Ces mouvements

(139) 331b.

(140) 182a.

(141) Cf. 188b-193b et 331b-332b.

d'adaptation, associés à la distance de l'objet perçue par le toucher, en deviennent les signes. Ils sont d'abord volontaires; mais avec l'expérience ils sont accomplis adéquatement "sans la moindre réflexion" ¹⁴². Nous ne sommes d'ailleurs pas conscients des muscles qu'il faut mouvoir pour ajuster l'oeil à son objet, mais sensibles uniquement à l'effort qui accompagne les mouvements ¹⁴³. Ces sensations d'effort varient selon la distance et, par corrélation, en deviennent les signes.

D'autre part, l'inclinaison des axes optiques par rapport à leur parallélisme primitif varie selon l'éloignement de l'objet. Ici encore, il n'y a pas conscience du mouvement en lui-même, mais uniquement une sensation de l'effort nécessaire pour l'accomplir ¹⁴⁴. Par l'habitude, cet effort devient un signe de la distance.

Les signes de ce type permettent d'estimer adéquatement les petites distances. Les borgnes, ne les percevant pas, se trompent facilement dans l'appréciation des distances courtes. Pour les objets plus éloignés, les axes optiques restent pratiquement parallèles; aussi les astres nous semblent-ils tous disposés à la même distance ¹⁴⁵.

b. La couleur.

Les couleurs se dégradent avec la distance; les contrastes se diluent, le détail des objets devient flou et les profils se brouillent. Tous ces effets, servant également de signes, permettent une évaluation de la distance. Reid relate que Berkeley, dans son voyage en Italie et en Sicile, avait remarqué que les distances lui semblaient réduites; il attribuait justement ce phénomène à la pureté de l'air méridional. Une atmos-

(142) 188b.

(143) Par cette mention de l'élément conscient, dont nous avons vu déjà l'importance (*supra*, chap. I, paragraphe 6), Reid fait une distinction implicite entre les *moyens* de juger de la distance que les rationalistes supposaient agir inconsciemment dans la géométrie naturelle de la vision, et les *signes* qui ne peuvent indiquer la distance que par la biais de l'habitude. Ces derniers sont en principe accessibles à la conscience. Berkeley développe cette différence dans les premiers paragraphes de la *Nouvelle théorie de la vision*.

(144) 189b.

(145) 190b.

phère inhabituelle, chargée de brume, par exemple, peut conduire à des identifications fautives des objets si l'on se méprend sur leur distance¹⁴⁶.

c. Les objets intermédiaires.

Les objets intermédiaires dont les grandeurs sont connues, précisent la perception de la distance pour d'autres objets. En effet, nous nous formons une opinion sur les dimensions usuelles des objets du paysage, et celle-ci nous permet d'évaluer les grandes distances ou les grandeurs réelles des objets distants¹⁴⁷. La présence d'objets intermédiaires rejette un objet à une distance apparente plus grande que s'il n'y avait que le vide entre l'objet et nous; c'est ce qui nous conduit à percevoir la forme apparente du ciel comme un segment de sphère plutôt que comme une véritable hémisphère, car l'horizon chargé d'objets intermédiaires nous paraît plus éloigné que le zénith. D'autres effets comme l'agrandissement des astres sur l'horizon s'expliquent de la même manière.

d. La grandeur apparente.

La grandeur apparente des objets dont la grandeur réelle est connue, est également un signe de leur distance, puisqu'à chaque distance correspond une grandeur apparente qui peut être déterminée mathématiquement. En somme, il y a dans la perception visuelle trois données mutuellement dépendantes: la grandeur apparente, qui est toujours donnée dans l'apparence visuelle, la distance, et la grandeur réelle. Lorsque l'on connaît la grandeur réelle d'un objet, la grandeur apparente est un signe de sa distance. Si l'on connaît la distance, on peut déterminer la grandeur réelle, par exemple pour un objet qui n'est pas familier. Ordinairement, nous portons de tels jugements sans nul raisonnement, tant nous sommes habitués à l'expérience visuelle¹⁴⁸. En utilisant un télescope, nous jugeons des distances par la grandeur apparente des objets; ceux-ci nous paraissent alors plus proches; Reid précise que les phénomènes de

(146) 190b: cf. *infra*, paragraphe 10.

(147) 192b. Cf. Berkeley, *NIV*, paragraphe 3.

(148) 193b.

ce type doivent être expliqués par l'habitude et que Berkeley a fourni tous les moyens de les comprendre ¹⁴⁹.

10. Les erreurs de la vision et des sens en général.

L'interprétation des signes de la distance nous conduit à former une perception nouvelle, non originelle. Celle-ci n'est pas obtenue de manière discursive; il s'agit d'un jugement ou d'une perception simple ¹⁵⁰. Des erreurs ou des illusions sont toutefois possibles ici dans la mesure où la vision à distance suppose l'interprétation de divers signes dont les relations avec la distance sont non nécessaires, connues uniquement par l'habitude ¹⁵¹. Si, par exemple, les conditions naturelles sortent de ce à quoi nous sommes habitués, notre jugement peut en être affecté. Parmi les illusions optiques, Reid discute le cas de l'identification erronée d'un objet et le problème de la grandeur apparente de la lune ¹⁵².

L'importance extrême de la distinction entre la figure visible et la figure tangible apparaît dans ce contexte. "Sans elle, les sens ne pourraient pas être libérés de l'accusation d'être fallacieux ¹⁵³." Cette distinction permet notamment de voir, dans les figures visuelles, certains signes de la distance variant conformément aux règles géométriques, alors que chez Hume les variations des apparences visuelles sont autant d'arguments contre la croyance à des objets indépendants perçus immédiatement par les sens ¹⁵⁴.

Reid affirme que toutes les illusions sont des interprétations fallacieuses des signes donnés par les sens. Mais s'il y a des interprétations injustifiées,

(149) 193a.

(150) 191b.

(151) Reid semble lier toutes les erreurs de vision au problème de la vision à distance, à la manière de Malebranche (cf. *Recherche de la vérité* I, ix).

(152) 191b-192a.

(153) S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, p.185.

(154) *Enquiry* XII.1, p.152.

"il n'y a pas à proprement parler d'erreur (*fallacy*) dans les sens. La Nature parle toujours le même langage et utilise les mêmes signes dans les mêmes circonstances, mais nous nous trompons parfois sur la signification des signes, soit par ignorance des lois de la Nature, soit par ignorance des circonstances dans lesquelles les signes sont donnés"¹⁵⁵.

Nous apprenons à comprendre les apparences visuelles par la connaissance des lois naturelles, dont par exemple celles de l'optique deviennent familières "aux enfants avant même qu'ils sachent parler leur langue maternelle". La plupart des erreurs disparaissent par la connaissance des circonstances et, réciproquement, la variété dans le message des sens apporte une information quant à ces circonstances elles-mêmes. Il ne faut donc pas dire que celles-ci nous trompent, car "elles ont une signification distincte et véridique"¹⁵⁶. La connaissance des circonstances propres à la perception a donc son utilité. Reid applique cette idée au cas d'une pièce d'étoffe partiellement exposée au soleil: elle présente deux parties, d'apparences très différentes, et "pourtant nous percevons la couleur comme étant la même". En effet, "nous interprétons la variété de l'apparence comme signe de la lumière et de l'ombre, et non comme le signe d'une différence réelle dans la couleur". Ainsi, "quand la couleur réelle d'un objet est connue, son apparence indique, dans certaines circonstances, le degré de lumière ou d'ombre". Les circonstances peuvent agir de multiples façons sur l'apparence visuelle et, "quand on se méprend sur les circonstances, on se méprend aussi sur le sens des signes"¹⁵⁷.

Dans les *Intellectual Powers*, Reid reprend le problème de l'illusion de manière plus générale. Il observe qu'à en croire les philosophes, "les sens nous ont été donnés par quelque démon malveillant pour nous tromper"¹⁵⁸. Mais lorsque l'on considère l'importance que revêt le témoignage des sens pour tout homme, il apparaît difficile de concilier l'attitude commune avec cette doctrine philosophique. Selon Reid, il n'y a

(155) 194a-b; cf. aussi 325a, 332a. Cette doctrine est semblable à celle d'Aristote qui soutient que les sens ne nous trompent pas à l'égard de leurs sensibles propres (*De Anima* 11.6, 418a12).

(156) 194b.

(157) 193b-194a.

(158) 334a.

jamais d'erreur dans la sensation; et "nous n'avons pas de raison de penser que Dieu a donné des facultés fallacieuses à aucune de ses créatures: cette pensée serait déshonorante à l'égard de notre Créateur et jetterait les bases d'un scepticisme universel" ¹³³. La perception est cependant sujette à des erreurs, mais elles peuvent toutes être considérées comme des inférences injustifiées ¹³⁴, parmi lesquelles Reid distingue quatre genres différents ¹³⁵:

1. Les conclusions hâtives, comme il en arrive quand on accepte sans le savoir une fausse pièce de monnaie. Dans ce cas-là, le témoignage des sens est manifestement véridique. Il est une autre "erreur" remarquable; sur la foi de nos perceptions, nous croyons à l'immobilité de la terre. La science nous détrompe en nous apprenant qu'elle tourne autour du soleil. Reid en conclut que nous ne percevons que les mouvements relatifs, et non les déplacements dans l'espace absolu.
2. Les perceptions acquises par l'expérience sont parfois fallacieuses. Si un peintre imite parfaitement l'apparence d'une sphère sur sa toile, la perception que nous formons par l'habitude est trompeuse.
3. D'autres erreurs sont dues à notre ignorance des lois de la nature. La disposition de certains lieux modifie par exemple la propagation des sons et peut nous conduire à de fausses conclusions.
4. En fait, seuls les désordres physiologiques peuvent entraîner des erreurs des sens proprement dites. Mais les imperfections accidentelles ne donnent pas de juste raison pour dire des sens qu'ils sont fallacieux par nature.

Reid soutient également qu'il est faux d'affirmer que la raison corrige les "erreurs" des sens; selon lui, ce sont les sens eux-mêmes qui opèrent une telle correction ¹³⁶.

(159) 335a.

(160) 320b-321b.

(161) 335a-339b.

(162) 338b-339b. La question de la correction des erreurs des sens est un point caractéristique. Dans toutes les formes de rationalisme, seule la raison peut corriger les erreurs des sens (cf. p. ex. Proclus, *Trois études sur la Providence*, t. II, *Providence, fatalité, liberté*, trad. D. Isaac, Paris, 1979, paragraphe 17; Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.

D'une manière générale, Reid ne considère pas les erreurs possibles comme une raison de critiquer radicalement la connaissance sensible; il refuse de conclure au caractère fallacieux de la perception sur le foi d'une faillibilité occasionnelle. Comme J.L. Austin dans *Sense and Sensibilia*¹⁴², il repousse donc les arguments tirés des illusions des sens contre la fiabilité de notre connaissance du monde extérieur. Alors que les attitudes rationaliste et sceptique trouvent dans les illusions la justification d'un doute global à l'égard des certitudes perceptives, Reid dénie leur importance et vise à disqualifier le doute même. Sa position illustre un aspect essentiel de la philosophie du sens commun, le refus du doute. La confiance dans le jeu naturel des sens externes apparaît d'ailleurs bien comme une des affirmations premières du sens commun face à la philosophie.

11. La perception en général.

Nous abandonnons ici l'étude des sens externes pris séparément pour aborder quelques considérations plus générales sur la perception sensible. L'*Inquiry* contient un exposé à ce sujet, dont il est utile de reprendre les points principaux. Les *Intellectual Powers* ne modifient guère cette théorie, si ce n'est que la perception, selon une perspective qui n'apparaît pas dans l'*Inquiry*, y est volontiers décrite comme un pouvoir unique, extensible en lui-même bien que limité de multiples manières¹⁴⁴.

La distinction entre la sensation et la perception des objets extérieurs mérite une attention particulière. Reid constate qu'elle a été négligée, malgré la différence de nature entre ces deux opérations de l'esprit. Il reconnaît que cette distinction n'est pas requise par "la vie ordinaire"¹⁴³. Les philosophes, maîtrisant mal l'observation intérieure, n'ont su ni la reconnaître ni

Hyppolite, Paris, 1945, p.99). Reid ne voit apparemment pas le rôle critique dévolu à la raison lorsque il trace lui-même la distinction entre le tangible et le visible, ou entre les qualités premières et les qualités secondes.

(163) Oxford, 1962; cf. p. ex. p.54s., trad. p.76s.

(164) 246a-b.

(165) 182b.

la décrire. Pourtant, elle est indispensable en philosophie. La sensation accompagne presque toutes les perceptions, ce qui explique que ces deux genres d'opérations se confondent pour le langage commun ¹⁶⁶. Dans le langage ordinaire, en effet, ce sont des expressions tout à fait similaires qui expriment la sensation et la perception: "Je sens une douleur" et "je vois un arbre" ont une même forme grammaticale. Mais le philosophe les analyse différemment: dans la première expression, "la distinction entre l'acte et l'objet n'est pas réelle mais grammaticale; dans la seconde, la distinction n'est pas seulement grammaticale mais aussi réelle". Dans l'expression qui porte sur la sensation, la forme grammaticale conduit faussement à distinguer la douleur sentie du sentiment lui-même, alors qu'"en réalité, il n'y a pas de distinction". En effet, la sensation ne se distingue pas de l'acte de sentir, elle est quelque chose "qui ne peut avoir d'existence que dans un esprit par lequel elle est sentie" ¹⁶⁷.

Au contraire de la sensation, la perception permet d'appréhender un objet distinct de l'acte de perception, objet dont l'existence est indépendante de la perception ¹⁶⁸; l'acte et l'objet de perception sont de nature très différente: si l'objet se compose de parties, la perception, elle, est un acte tout à fait simple: "Je suis conscient de cet acte de l'esprit, et je puis en faire un objet de réflexion. Mais il est trop simple pour admettre une analyse, et je manque de mots pour le décrire." Cet acte n'est pas analogue à l'objet, mais s'apparente plutôt à d'autres actes simples de l'esprit, comme le souvenir ou l'imagination d'un objet. Ces actes

(166) 310a.

(167) 182b-183e. Cet exemple montre que Reid prend parfois des positions contraires à ce que le langage ordinaire pourrait suggérer, en dépit de l'argument discuté *supra*, chap.3, paragraphe 7.

(168) En termes modernes, la distinction que Reid trace entre sensation et perception correspond à la distinction entre une théorie adverbiale et une théorie 'acte-objet' de la perception. Dans le premier type d'analyse, il n'y a pas d'objet distinct du sentir; ainsi la douleur n'est pas autre chose que le 'sentir douloureusement'. Dans le second type d'analyse, on distingue entre un acte et l'objet distinct sur lequel porte cet acte. Cf. p.ex. 292b. Voir G. Pitcher, "Mind and Ideas in Berkeley", *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), p.198-207.

sont pourtant distingués par le type d'existence qui s'y révèle, car la perception de l'objet comporte la croyance spécifique à son existence présente ¹⁶⁹.

Par la distinction radicale entre la sensation et la perception, Reid réagit d'une certaine manière à "l'assimilation beaucoup trop étroite du sensoriel à l'intellectuel", que l'on a, à juste titre, reprochée aux empiristes ¹⁷⁰. Réagissant lui aussi à cette proximité excessive, Kant distingue la matière du phénomène, c'est-à-dire la sensation, et ses aspects formels, dont il faut rendre compte par ce qui appartient *a priori* à l'esprit (*Gemüt*) ¹⁷¹. Reid et Kant s'entendent pour reconnaître l'insuffisance radicale qui affecte l'explication sensualiste de l'intuition sensible. Ce défaut les conduit à poser l'origine non empirique (au sens strict de Hume) des formes ou des concepts centraux de la connaissance (comme ceux d'espace et de cause). Schopenhauer appréciait vivement ces éléments chez Reid: "Le livre de Thomas Reid [l'*Inquiry*] est très instructif et mérite cent fois plus d'être lu que tous les ouvrages parus depuis Kant, pris en bloc ¹⁷²."

La perception comporte la notion de l'objet perçu, mais également une croyance en son existence présente. Pour Reid, cette notion et cette croyance sont des effets immédiats de la constitution humaine, indépendants de tout raisonnement et de toute argumentation. Au sceptique qui critique cette croyance et cherche la suspension du jugement, Reid répond en reprenant les arguments qui ont été discutés dans notre chapitre 3 ¹⁷³.

(169) 183a. Pour Reid, le terme 'perception' sert à désigner exclusivement la perception sensible. Sans se laisser, il critique l'usage classique de ce terme, trop étendu à son gré (227a-b, 280a-b, 361b-362b). Cette critique n'est pourtant pas justifiée, car l'usage de 'perception' pour désigner les actes de l'entendement de manière générale est très répandu aux 17^e et au 18^e siècles, tant en France qu'en Grande-Bretagne. C'est donc Reid qui restreint un usage largement établi à cette époque.

(170) Cf. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, p.25.

(171) *KrV* A20-B34, trad. p.53-54. Aux yeux de Kant, la perception d'un objet serait impossible sans la coopération de l'entendement.

(172) *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, t. II, Paris, 1888, p.157.

(173) Cf. 183b-184b.

Reid distingue deux genres de perceptions: les perceptions primitives (*original*) et les perceptions acquises (*acquired*). À ses yeux, cette distinction est analogue à celle du primitif et du conventionnel dans le langage ¹⁷⁴. De manière générale, les perceptions relatives aux qualités premières sont primitives: c'est en particulier le cas des perceptions du toucher, qui portent sur la dureté, l'étendue, la figure et le mouvement. La vision a également des perceptions primitives: la figure visible, la place visible et la couleur. Ces perceptions primitives forment les signes des objets du toucher, car pour la vision, les objets du toucher sont des perceptions acquises. Dans le domaine des odeurs, des saveurs et des sons, les perceptions sont acquises et résultent uniquement de l'expérience. Chaque individu développe de manière propre le champ de ses perceptions acquises, selon son métier ou ses goûts. Par contre, les données primitives sont communément développées de la même manière ¹⁷⁵.

La perception se distingue de la sensation, mais aussi de la connaissance raisonnée: "Il n'y a pas de raisonnement (*reasoning*) dans la perception ¹⁷⁶." En elle-même, "la perception, originale ou acquise, n'implique aucun exercice de la raison; elle est commune aux hommes, aux enfants, aux idiots et aux bêtes" ¹⁷⁷. Cette remarque pose le problème du rôle joué par le jugement dans la formation des notions dues à la perception. Dans l'*Inquiry*, ce rôle paraît réduit, comme l'indique le passage que nous venons de citer. En revanche, il est accentué dans les *Int.P.* ¹⁷⁸. Reid soutient alors que les notions tirées de l'activité des sens sont obscures, grossières et indistinctes avant l'intervention active du jugement. La réflexion semble alors jouer un rôle considérable dans la formation de jugements de perception distincts ¹⁷⁹.

Quelle obscurité entoure donc le rôle dévolu à la réflexion dans la formation de jugements de perception

(174) 184b; cf. *infra*, paragraphe 12.

(175) 185a.

(176) *Id.*

(177) 185b.

(178) Cf. 258b, 260a, 323a, 416a-419b, 641a-b et "Cura Prima".

(179) 419a-b. Cf. *infra*, chap.7, paragraphe 4 et E. Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, p.175s.

précis. On le regrette d'autant plus que Reid confère une importance extraordinaire à ces jugements. Il soutient en effet que la perception constitue le point de départ de tous les raisonnements qui servent à édifier notre connaissance de la nature: "Le simple perception est la même relation avec les conclusions de la raison tirées de nos perceptions que les axiomes avec les propositions en mathématiques." Ces points de départ ne sont pas eux-mêmes des objets de démonstration: "Je ne puis démontrer que l'arbre que je perçois existe. Mais, [...] par la constitution de ma nature, ma croyance est entraînée, irrésistiblement, par ma perception de l'arbre." En effet, selon Reid, tout raisonnement part de premiers principes, et "les premiers principes de tous nos raisonnements touchant aux existences sont nos perceptions" ¹⁸⁰. A ce titre, les jugements de perception ne peuvent pas être remis en cause par des réflexions logiques. Considérée globalement, la perception joue le rôle d'un principe de vérités contingentes ¹⁸¹, élément constitutif du sens commun. Les conclusions les plus proches que la raison tire de notre perception forment ce que nous appelons l'entendement commun (*common understanding*), qui règle la conduite des hommes dans les affaires de la vie. Les conclusions plus éloignées forment les sciences relatives à la nature et à ses divers aspects, agriculture, médecine, mécanique, physique ¹⁸². Reid relève que les limites entre perception, entendement commun et science sont parfois difficiles à tracer ¹⁸³. Cette proximité est intéressante à relever: l'Écossais conçoit la science comme un simple prolongement de la perception et de l'entendement commun ¹⁸⁴. Les trois niveaux s'articulent ainsi: "Tout ce que nous savons de la nature ou de l'existence peut être comparé à un arbre, qui a des racines, un tronc et des branches. Sur cet arbre de la connaissance, la perception forme les racines, l'entendement commun le tronc; les sciences en sont les branches ¹⁸⁵." L'importance considérable que Reid donne à la perception s'accorde bien avec sa conception inductiviste de la science.

(180) 185b. Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 7.

(181) Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3, point c.

(182) 185b-186a.

(183) 186a.

(184) Cf. 590b-591a, 606b.

(185) 186a.

Entre l'objet et la perception que nous en avons, il y a certaines étapes intermédiaires, sans lesquelles il n'est pas de perception. Il faut tout d'abord un contact direct ou indirect entre l'objet et l'organe sensible. Il faut ensuite que ce contact suscite une impression dans l'organe, et que les nerfs transmettent cette impression au cerveau. Les étapes ultérieures du processus, celles qui relient l'impression à la sensation, et la sensation à la perception, sont plus particulièrement problématiques. Reid souligne surtout notre ignorance de la nature des liens établis entre ces moments du processus de perception. Tous ces liens lui paraissent en effet contingents: "On peut concevoir d'autres êtres qui percevraient les objets extérieurs sans rayons lumineux, sans vibrations de l'air ou sans effluves des corps; ou bien sans impressions sur les organes corporels, ou même sans sensations ¹⁸⁶." Pour Reid, notre organisation sensorielle (comme l'ensemble des lois de la nature et de la constitution humaine) semble avoir un caractère fondamentalement arbitraire ¹⁸⁷. Pourtant, les lois de notre constitution sont telles que sans les étapes intermédiaires, nous ne percevrions pas les objets. Le philosophe doit donc se contenter de tracer la correspondance entre les impressions, les sensations et les perceptions, et avouer que "dans ce train d'opérations, la nature travaille dans l'ombre" ¹⁸⁸.

Reid considère le fonctionnement de l'impression comme difficile à connaître. Il rappelle plusieurs hypothèses émises par la science de son temps à ce sujet; mais il les écarte immédiatement en remarquant que l'événement physiologique n'est pas du tout accessible à la conscience ¹⁸⁹. L'hypothèse scientifique, si attirante soit-elle, ne peut analyser le lien institué entre l'impression et la sensation. En effet, cette dernière ne résulte pas de l'examen conscient d'une impression produite dans un organe sensible, puisqu'on peut sentir distinctement sans connaître la nature véritable de l'impression: "Il faut nécessairement qu'une impression se produise sur nos organes, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit connue. La Nature accomplit cette

(186) 186b.

(187) 120b-121a, 158b, 162a-b, 246a-b, 326b, 407b-408a.

(188) 327a.

(189) Cf. 248bs.

partie du processus de la perception sans notre conscience et sans notre contribution ¹⁹⁰.

En revanche, la sensation, qui affecte l'esprit et suit immédiatement l'impression, accède nécessairement à la conscience: "Il est essentiel pour la sensation d'être sentie, et elle ne saurait être plus que ce que nous la sentons être". Aussi, "pourvu que nous acquerrions l'habitude d'être attentifs à nos sensations, nous pouvons les connaître parfaitement. Mais comment des sensations peuvent-elles être produites dans l'esprit par des impressions affectant le corps? Nous l'ignorons entièrement, car nous ne pouvons connaître comment le corps agit sur l'esprit, ou l'esprit sur le corps". Le corps et l'esprit sont si différents par leur nature et par leurs attributs que nous ne comprenons pas comment une influence réciproque est possible. Entre le corps et l'âme, Reid découvre "un gouffre profond et obscur [...] que notre entendement ne peut pas franchir; et les voies de leur correspondance et de leur rapport sont absolument inconnues ¹⁹¹".

La connexion entre impression et sensation apparaît donc tout à fait arbitraire, et elle ne dépend que de la volonté du Créateur. Un être dont les sensations seraient attachées à d'autres impressions ou à d'autres organes sensitifs paraît tout à fait concevable. Reid va même plus loin et remarque que rien ne s'opposerait à ce que nous fussions organisés "de manière à avoir toutes nos sensations et perceptions sans aucune impression exercée sur nos organes corporels" ¹⁹². Cette hypothèse, qui n'aurait aucun sens dans un réalisme de type aristotélicien, rapproche Reid de Malebranche et montre l'influence que les arguments occasionnalistes ont exercée sur lui.

Entre les sensations intérieures à l'esprit et les perceptions portant sur le monde extérieur, les connexions sont également contingentes; les perceptions auraient pu être données sans impressions ou sans sensations ¹⁹³. Reid présente le processus perceptif comme un théâtre: les impressions, qui échappent à la conscience, jouent derrière la scène; les lois de la

(190) 187a.

(191) *Id.*

(192) 187b; cf. aussi 327a.

(193) Reid indique que ce dernier cas se présente pour la vision, 187b; cf. *Inquiry* VI.8.

pièce jouée, qui restent inconnues pour nous, règlent l'apparition des sensations sur la scène. Ces sensations sont suivies de près par les perceptions qui, comme par inspiration, présentent les objets sensibles. La nature régit cette pièce, dont nous ne sommes que les spectateurs, ignorants de la machinerie qui enchaîne tous les processus. Reid parle même de la perception comme d'"une sorte naturelle de magie" ¹⁹⁴.

Le rapport entre la sensation et la perception, qui n'implique aucune ressemblance, est analogue au rapport entre un signe et la chose qu'il signifie. Le passage de l'un à l'autre, dans les cas ordinaires, est immédiat ou simultané ¹⁹⁵; il peut être déterminé de trois manières ¹⁹⁶:

- a. Par les principes primitifs de notre constitution; c'est ainsi, par exemple, que les perceptions primitives du toucher sont attachées à certaines sensations de manière originelle.
- b. Par l'habitude; la distance, par exemple, n'est pas perçue originellement par la vision mais au moyen de signes donnés dans le champ visuel et associés par l'habitude aux objets propres du toucher.
- c. Par le raisonnement; tel est le cas de notre connaissance de la nature en général; nous apprenons par une sorte de raisonnement qu'un signe est régulièrement attaché à une chose déterminée.

Il est très frappant de voir comment Reid rompt tous les liens logiques et tous les liens de ressemblance entre les différentes opérations engagées dans le processus perceptif. Cette attitude dérive de sa critique des idées représentatives. Reid se démarque ainsi de l'attitude empiriste classique de Locke; ce dernier admettait que certains caractères du monde extérieur puissent être reçus en nous de manière simple et sans être modifiés dans le processus de la perception. Mais l'Écossais ne peut appuyer la réalité de la connaissance perceptive que sur la véracité de notre nature, garantie par Dieu.

En raison de la discontinuité des processus naturels de la perception, Reid donne une grande place, dans son

(194) 122a.

(195) 318a-b.

(196) Cf. 188a-b.

analyse des sens externes, à la notion de signe. Par conséquent, nous allons poursuivre l'étude des sens externes par un examen global de la sémiotique de l'Ecosseis.

12. Les signes naturels.

Dans l'analyse portant sur l'activité des sens externes, on a vu l'importance de la notion de signe. D'autres domaines, liés d'ailleurs à la perception comme la connaissance d'autrui et l'expérience de la causalité naturelle, sont également expliqués à l'aide d'un modèle sémiotique, qui mérite d'être examiné à travers ses différentes applications.

Pour caractériser la nature des signes, Reid se réfère au langage, dans lequel des termes comme 'or' ou 'argent' sont mis en relation, par une convention, avec des matières bien définies. "Lorsque deux objets sont reliés (*connected*) de manière à ce que l'un conduise à la connaissance de l'autre, le premier est le signe du second '77'." Reid, qui retient surtout que cette relation n'est pas déterminée par la nature des choses ainsi reliées, revient fréquemment sur le caractère conventionnel du signe linguistique. En adoptant largement le langage de Berkeley '88, il soutient donc qu'il n'existe "ni similitude entre le signe et la chose signifiée, ni connexion née nécessairement de la nature des choses" '88. Les signes naturels et les signes artificiels, toujours dissemblables des choses qu'ils signifient, ne se distinguent pas pour lui de manière intrinsèque, mais uniquement par l'institution de la relation de signification. Ce caractère général des signes étant posé, Reid propose une théorie sur les différents modes de passage des signes aux choses signifiées.

Dans le langage articulé, la cause du passage du signe à la chose signifiée est l'habitude ou la coutume. Mais dans d'autres relations de signe à chose signifiée, la suggestion de la chose signifiée "n'est pas l'effet de l'habitude, mais de la constitution primitive de nos

(197) *Fine Arts*, p.29.

(198) *CE*, *N7V*, paragraphes 144-147 et les références données par Hamilton, 122bn.

(199) 121b.

esprits" ²⁰⁰ ou de la nature. Lorsqu'une relation de signification est établie de cette manière, Reid parle de "signes naturels" ²⁰⁰. Il distingue trois classes de signes naturels: les causes naturelles, les signes physiologiques et les sensations.

a. Les causes naturelles.

Dans l'ordre de la nature, Reid considère que les causes et les effets sont plus proprement appelés "signes naturels" et "choses signifiées" ²⁰¹. Cet énoncé a de quoi surprendre, car la notion de signe ne présente pas le caractère d'efficience attribué ordinairement à la notion de cause ²⁰². Reid n'innove pourtant pas en assimilant la cause à un signe. Hobbes affirme que, dans l'ordre de la nature, on appelle signes naturels les antécédents des conséquents, et les conséquents des antécédents, lorsqu'ils vont ensemble dans l'expérience, comme font les nuages et la pluie ²⁰³. Chez Berkeley, la causalité "corporelle" est explicitement niée; les causes et les effets appartiennent à un langage institué par le Créateur de la nature, dans lequel la cause et l'effet sont comme le signe et la chose signifiée ²⁰⁴. Reid s'inscrit dans une perspective semblable: "Les

(200) 121b.

(200a) Reid donne ainsi une signification particulière au terme 'signe naturel'. Ordinairement, un signe naturel a une ressemblance ou une conformité avec ce qu'il signifie. Dans la mesure où ils ne satisfont pas ce critère, les signes naturels de Reid ne sont pas naturels au sens traditionnel du terme. Mais ce thème de la non-ressemblance correspond bien à la définition du signe née au 17^e siècle, dont M. Foucault a montré diverses applications (*Les mots et les choses*, Paris, 1966, p.72a.).

(201) 122e.

(202) On s'attendrait aussi à ce qu'on considère l'effet comme signe de la cause, et non l'inverse; dans le cas du feu et de la fumée, cette dernière est à la fois l'effet et le signe du feu. Mais Reid ne semble pas juger essentiel l'ordre selon lequel il présente l'analogie entre le rapport de causalité et le rapport de signe à chose signifiée (cf. p.ex. 497a). Le point important est le caractère arbitraire de ces rapports aux yeux de la raison humaine.

(203) *Elementa Philosophiae* I,ii.2, dans *Opera latina*, éd. G. Molesworth, t.I, Londres, 1839, p.12-13.

(204) *Principles* I.65-66.

causes n'ont pas d'efficience ou de causalité propres, pour autant que nous le sachions; et tout ce que nous pouvons affirmer avec certitude est que la nature a établi une conjonction constante entre [les causes] et les choses appelées leurs effets; à l'humanité, elle a donné une disposition à observer ces connexions, à attendre avec confiance qu'elles se répètent et à faire usage de [ces connexions] pour accroître ses connaissances et son pouvoir ²⁰⁵."

Comme on l'a vu plus haut, les signes naturels sont définis par l'absence d'intervention humaine dans l'établissement du rapport avec les choses signifiées. Dans le monde physique, "cette connexion [...] est établie par la nature, mais découverte seulement par l'expérience" ²⁰⁶. En d'autres termes, la présentation du signe n'entraîne pas une intuition immédiate de la chose signifiée (comme c'est le cas pour les autres classes de signes naturels, cf. *infra*). C'est pourquoi l'étude des effets et des causes est inductive: "Toute la vraie philosophie consiste à découvrir de telles connexions et à les réduire à des règles générales. Le grand Lord Verulam avait parfaitement compris cela, lorsqu'il appelait [la philosophie] une *interprétation de la nature*" ²⁰⁷. "Toute science consiste donc "à observer les faits, à les réduire à des règles générales et à en tirer de justes conclusions" ²⁰⁸.

b. Les signes physiologiques.

Parmi les signes naturels, d'autres entraînent une intuition immédiate des choses qu'ils signifient. Dans ce cas, "la connexion entre le signe et la chose signifiée n'est pas seulement établie par la nature, mais elle nous est aussi révélée par un principe naturel, sans raisonnement ni expérience" ²⁰⁹. Les signes physiologiques, c'est-à-dire les traits du visage, les modulations de la voix et les postures du corps, sont de cette sorte: leur apparition permet la connaissance

(205) 122a.

(206) 121b.

(207) *Id.*

(208) 122a; cf. *suprs.*, chap. 1, paragraphes 3-5.

(209) 122a.

immédiate des pensées, des intentions, des buts et des désirs de la personne qui exprime ces signes, ils sont comme des "ouvertures dans les âmes des autres hommes, par lesquelles leurs sentiments deviennent visibles pour le regard" ²¹⁰. Ces signes forment donc le fondement de la connaissance d'autrui qui, dans la philosophie de Reid, est immédiate comme la perception du monde extérieur ²¹¹.

Les enfants connaissent ce langage naturel de l'humanité sans apprentissage: "L'art (*skill*) d'interpréter [les signes du langage naturel] n'est pas acquis, mais inné" ²¹²; c'est pourquoi ce langage est universel. La connaissance d'autrui fait donc intrinsèquement partie du sens commun, et Reid l'a inscrite parmi les principes de vérités contingentes: "Certaines expressions du visage, certains sons de la voix et certains gestes du corps indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit ²¹³."

Reid souhaite prouver l'existence d'un tel langage naturel ²¹⁴, en montrant qu'il appartient à la constitution humaine primitive et que son acquisition par l'expérience s'avère impossible ²¹⁵. Il cherche à montrer que les signes physiologiques, s'ils n'étaient pas interprétés de manière intuitive, ne pourraient pas être

(210) 574b.

(211) Cf. H. Chastaing, "Reid, la philosophie du sens commun et la problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique* 79 (1954), p.352-399. Voir aussi P. Dubois, *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*, Paris, 1969, p.13-15.

(212) 195a. C'est là une des rares utilisations du terme "inné" (*innate*) dans l'oeuvre de Reid qui recule d'habitude devant ce terme, mal accepté dans le contexte empiriste de son temps. Ailleurs, Reid compare l'interprétation immédiate des signes du langage naturel, sans apprentissage préalable, à la réminiscence platonicienne (665a). Cf. aussi 122a, 449a-b, 664b.

(213) 449a; cf. *supra*, chap.2, paragraphe 3, point d.

(214) Chez Reid, le langage naturel n'a pas de rapport explicite avec la langue adamique des théologiens. Selon O. Funke, la disparition progressive de cette problématique traditionnelle permet de mesurer l'avance de l'*Aufklärung* (cf. *Englische Sprachphilosophie im 18. Jahrhundert*, Berne, 1934, p.23).

(215) 122a, 195a, 449b-450a, 664b-665b.

appris. Son argument se présente de la manière suivante:

- a. Certaines pensées ou émotions s'attachent régulièrement à certains signes physiologiques.
- b. Une relation de signification ne peut être saisie par l'expérience que si le signe et la chose signifiée appartiennent à un même ensemble de phénomènes: l'expérience dicte alors elle-même l'interprétation de la relation de signification, comme c'est le cas dans le cours des événements du monde physique.
- c. Dans le cas du langage physiologique, le signe et la chose signifiée appartiennent à des ordres différents: le signe est visible, la pensée ou l'émotion de la personne qui porte le signe sont invisibles.
- d. Pour pouvoir interpréter le signe en question, il faut donc avoir une intuition immédiate de la chose signifiée. En d'autres termes, il existe une interprétation naturelle qui explique notre compréhension empirique du langage physiologique.

L'argument de Reid à l'appui de l'existence d'un langage naturel est de type transcendantal. Une preuve possède ce caractère si elle consiste à montrer que certaines connaissances ne sont possibles que sous la présupposition d'un principe explicatif, dont elles découlent réellement²¹⁶. Dans le cas présent, le niveau des 'connaissances à expliquer' est celui du langage conventionnel, le 'principe' lui-même étant le langage naturel. Il est remarquable que Reid désire prouver l'existence de ce langage naturel et ne se contente pas de la certitude inductive dont il a fait le principe même de sa méthode. Quant au fait lui-même, la thèse de l'existence d'un tel langage n'est pas dépourvue de sens, et la recherche biologique moderne²¹⁷ a montré qu'il existe bien des éléments d'un langage inné chez les êtres vivants développés. Il n'est toutefois pas certain que le lien natif entre les dispositions mentales et les signes physiques soit développé en langage naturel de manière aussi complète et immédiate que l'affirme Reid. On pourrait peut-être lui reprocher de se montrer trop généreux à l'égard de ce langage naturel, et de l'étendre au-delà de ce qui paraît pouvoir être admis sur la base de l'expérience.

(216) Cf. Kant, *KrV* B40, trad. p.57. Cf. aussi R. Chisholm, "What Is A Transcendental Argument?", *Neue Hefte für Philosophie* H.14 (1978), p.19-22.

(217) Cf. p.ex. les travaux de K. Lorenz.

L'Écossais fait alors dériver toute sa théorie du langage de ces signes physiologiques naturels. Dans le langage, conçu comme ensemble des signes utilisés dans la communication entre les hommes, il distingue deux niveaux²¹⁸ :

- a. Le niveau du langage naturel, que les hommes comprennent en vertu des principes de leur nature, préalablement à toute institution.
- b. Le niveau du langage artificiel, composé de signes dont la signification dépend des conventions.

Reid soutient qu'"il est démontrable que, si l'humanité ne disposait pas d'un langage naturel, elle n'aurait jamais pu en inventer un artificiel par la raison ou l'ingéniosité"²¹⁹. A nouveau, Reid s'engage dans une procédure transcendantale (présentée ici du point de vue de la phylogénèse alors que l'argument précédent concerne l'ontogénèse). Il conduit sa preuve ainsi: "Tout langage artificiel suppose un contrat (*compact*) ou un accord (*agreement*), en vue de donner (*affix*) telle signification à certain signe; il doit donc y avoir des contrats ou des accords qui précèdent l'introduction des signes artificiels. Mais il ne peut y avoir contrat ou accord sans signe ou sans langage, et il faut donc qu'il existe un langage naturel avant qu'aucun langage artificiel n'ait été inventé"²²⁰. Reid étaye sa thèse par des considérations diverses. Les idiots déjà comprennent et savent exprimer certains signes naturels, et les animaux eux-mêmes perçoivent la signification de plusieurs de ceux-ci. D'autre part, toutes les nations du monde disposent d'un langage articulé; l'existence d'un langage naturel les prédispose à cette invention. Reid soutient que le langage naturel permet déjà la communication, et ajoute que l'histoire le confirme²²¹. Pourtant, ce langage est encore relativement pauvre. Comme Rousseau, Reid affirme que le langage est originellement métaphorique et manque de mots propres²²². Le langage artificiel, construit à partir des possibilités de la voix, permet de suppléer à la pauvreté du langage

(218) 117b.

(219) 117b; cf. aussi *Fine Arts*, p.32.

(220) 117b-118a; cf. aussi 665a. Rousseau évoque une aporie semblable dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), *Oeuvres complètes*, t.III, Paris, 1964, p.146a.

(221) 118a; cf. aussi 450a-b.

(222) 396a, 497a.

naturel ²²². Plus souple, il intègre de multiples éléments utiles et se transforme, jusqu'à atteindre la perfection requise pour une communication satisfaisante des diverses connaissances humaines ²²⁴.

Dans la communication, l'invention du langage artificiel conduit à une situation nouvelle. Alors que le langage naturel, qui exprime les pensées et les émotions de manière immédiate, est toujours fidèle, l'expression artificielle permet plus de liberté. Une concurrence s'établit entre le langage naturel et le langage artificiel, dans laquelle Reid valorise le langage naturel, parce que ce dernier exprime les pensées et les sentiments authentiques de l'humanité, menacés de corruption par les raffinements de la civilisation ²²⁵. Le langage naturel a également une valeur esthétique fondamentale, car la force expressive des différents langages esthétiques dépend de lui: "Les signes artificiels signifient, mais ils n'expriment pas; ils parlent à l'entendement comme des caractères algébriques, mais les passions, les affections et la volonté ne les entendent pas; elles restent assoupies jusqu'à ce qu'on leur parle dans le langage de la nature, qui sait les rendre attentives et obéissantes ²²⁶." Selon Reid, les arts du musicien, du peintre, de l'acteur et de l'orateur ne sont rien d'autre qu'une redécouverte patiente du langage naturel de l'humanité, perdu par l'effet de la civilisation ²²⁷.

Cet impact de la théorie du langage naturel sur l'esthétique est caractéristique du 18^e siècle, et l'influence de Rousseau tend à l'accentuer ²²⁸. Dans cette perspective, le goût (*fine taste*) consiste en la connaissance, en la maîtrise des manifestations du langage naturel ²²⁹. Cette esthétique présente le langage naturel comme un fondement propre à toucher les passions, les sentiments et la volonté plutôt que

(223) 118a.

(224) Cf. la *Lettre à J. Gregory* du 26 août 1787, 70a-72a.

(225) 118a-119b.

(226) 118b.

(227) 118b-119a.

(228) Cf. R. Schreyer, "The Language of Nature: Inquiries into a Concept of 18th Century British Linguistics", dans K. Körner (éd.), *Progress in Linguistic Historiography*, p.155-173.

(229) 118b, 122a.

l'entendement ²³⁰. Au moment de l'*Inquiry*, l'esthétique de Reid est centrée sur le langage des passions humaines, avec une dimension de romantisme qui apparaît dans les termes de "force" et d'"énergie" ²³¹, et dans le refus d'un langage esthétique propre à l'entendement. Dans les *Int.P.*, Reid revient à une discussion plus traditionnelle d'où la théorie du langage naturel disparaît ²³².

D'une manière plus générale, on remarquera encore que Reid, peut-être sous l'influence de Pousseau, fait dépendre toute sa théorie linguistique de la question de la communication, qui est, selon lui, l'intention première du langage ²³³. Reid se rend compte qu'il prend ainsi distance par rapport à la perspective empiriste classique, en considérant le langage dans sa dimension sociale ²³⁴. En effet, Hobbes, Locke, Berkeley et Hume élaborent leur théorie du langage à partir du mot isolé, compris comme marque linguistique d'une idée ²³⁵. La question de l'origine et du développement du langage n'appartient pas à cette théorie. Reid, en revanche, cesse d'aborder la thématique du langage par le mot isolé, considéré comme la marque d'une idée. Il écrit: "Dans la parole, l'unité véritablement naturelle est la phrase (*sentence*) ²³⁶." La division des phrases en parties du discours résulte d'un mouvement progressif d'abstraction. Ce sont là des thèmes nouveaux par rapport à l'empirisme classique. Dans le même mouvement qui fait du langage un phénomène social, les problèmes de l'origine et du développement du langage s'imposent comme questions fondamentales de la théorie linguistique.

Le langage naturel a finalement une signification pour la philosophie politique, car il prépare le pacte social; à ce titre, Reid considère que la promesse, la

(230) 122b.

(231) 118b.

(232) Cf. *infra*, chap.6, paragraphe 6.

(233) 245e.

(234) 245b.

(235) A vrai dire, Berkeley a signalé le rôle joué par le langage dans la communication des émotions (cf. *Principles*, Intr., paragraphe 20). Mais il n'a pas contesté "la priorité du discours mental sur la parole publique", comme le relève I. Hacking (*Why does Language matter to Philosophy*, p.16).

(236) 71a.

foi jurée, l'obligation morale, le contrat sont des notions liées au langage et connues "par notre constitution". Il ajoute: "Là où la nature a refusé de donner ces notions, il est impossible de les acquérir par l'artifice, de même qu'il est impossible à un aveugle d'acquérir les notions des couleurs²³⁷." Le fait de disposer d'un langage naturel désigne l'homme comme une créature destinée à vivre en société.

d. Les sensations.

Les sensations forment une troisième classe de signes naturels. "Par une sorte naturelle de magie"²³⁸, les sensations font naître ou suggèrent des notions et des croyances dans l'esprit. Pour introduire le phénomène de la suggestion, Reid recourt à un argument assez particulier, dont nous avons déjà vu quelques exemples et qui présente à nouveau quelque analogie avec une procédure transcendante. Cet argument se déroule en trois temps:

- a. On constate que nous disposons de notions et de croyances relatives aux objets et à leurs propriétés (telles que les qualités premières).
- b. On se demande alors quelle est l'origine de ces notions et de ces croyances. Reid feint de chercher à résoudre cette question par la théorie lockienne de l'origine des idées. Selon Locke, toutes nos idées proviennent de l'expérience externe ou des opérations internes de nos esprits. En d'autres termes, les sources uniques de la connaissance sont la sensation et la réflexion²³⁹. Reid applique alors le critère lockien de la légitimité des idées (qu'il appelle le "tribunal d'inquisition" des empiristes)²⁴⁰ et demande si les notions et les croyances sont des idées de sensation ou des idées de réflexion. Toutefois, il a défini la sensation de manière à la vider de tout contenu notionnel²⁴¹. Il peut constater alors que les notions et les croyances examinées ne sont pas des idées de sensation. L'autre branche de l'alternative n'est pas plus difficile à éliminer, car il est

(237) 118a; cf. aussi *infra*, chap.7, paragraphe 4, *i.f.*

(238) 122a.

(239) Cf. *Essay* II.i.2s.

(240) 144b.

(241) Cf. *supra*, chap.4, paragraphe 5.

clair que les notions et les croyances relatives aux objets ne sont pas des idées de réflexion.

- c. Par conséquent, il apparaît qu'il est impossible de rendre compte de l'origine des notions et des croyances citées plus haut dans la doctrine de Locke. C'est pourquoi Reid introduit un nouveau mode d'apparition des notions et des croyances, la suggestion. Celle-ci relève d'une "magie" naturelle dans laquelle certaines sensations tiennent lieu de signes de notions et de croyances totalement distinctes d'elles.

Reid se propose donc de décrire la magie naturelle qui fait apparaître ces notions et ces croyances, et qui opère selon des principes primitifs qui, écrit-il, ont échappé aux enquêtes de ses prédécesseurs²⁴². Dans sa méthode, il abandonne donc le principe empiriste fondamental, selon lequel les idées ne sont légitimes que si elles ont leur origine dans l'expérience sensible. Sans doute la sensation est-elle nécessaire à l'apparition des choses significées, c'est-à-dire des notions et des croyances suggérées. Mais ces dernières ne peuvent pas être déduites à partir des sensations. Reid précise que "cela a été prouvé avec des arguments irréfutables par l'évêque de Cloyne et par l'auteur du *Traité de la nature humaine*"²⁴³, Reid admet alors que nous avons des notions et des croyances par les principes primitifs de notre constitution, dont elles tirent leur légitimité. Dès lors, il convient de procéder à l'investigation des connexions établies dans la constitution humaine entre certains signes (les sensations) et les choses qu'ils signifient (les notions et les croyances). L'exigence critique de l'empirisme est abandonnée au profit d'une description exhaustive des principes primitifs de l'esprit humain. Reid reconnaît aux notions et aux croyances qui dérivent de ces principes une validité de droit.

Les connexions structurelles établies par les principes de la nature humaine ne résultent ni de l'expérience ni de l'éducation, ni de l'activité de la raison; ces principes doivent être reconnus comme primitifs, jusqu'à ce qu'on les résolve "dans quelque principe encore plus général". Reid considère la troisième classe de signes

(242) 122b.

(243) *Id.*

naturels, celle des sensations, comme le fondement du sens commun, "une partie de la nature humaine qui n'a jamais été expliquée"²⁴⁴. Les notions et les croyances que ces signes suggèrent constituent le soubassement entier de la raison considérée en général. Ce niveau de la raison ne dépend pas de l'activité intellectuelle propre aux différents individus. Les principes primitifs de la nature humaine, dont les relations des signes naturels avec les choses qu'ils signifient font partie, expliquent l'universalité de certaines notions et de certaines croyances, données à tous par nature. Comme on le voit, cette description renforce la thèse du caractère natif du sens commun.

Les signes naturels sont donc de trois types: les causes et les effets physiques, les déterminations physiologiques et les sensations. On remarquera que le philosophe écossais, alors même qu'il affirme que la méthode propre à toute enquête philosophique authentique est inductive²⁴⁵, ne se contente pas de la certitude que procure cette méthode dans sa discussion du deuxième et du troisième type de signes. Il cherche à prouver que le langage naturel doit exister pour qu'un langage d'institution soit seulement possible. Traitent des suggestions liées aux sensations, il cherche à prouver que les notions et les croyances dérivent nécessairement du mécanisme de la suggestion. Les procédures utilisées, que l'on peut appeler transcendentales en un sens large, dépassent le cadre de la méthode inductive.

L'analogie entre la perception et le langage, qui apparaît dans cette discussion, est un thème favori de Reid. Cette analogie se manifeste de plusieurs manières; les deux activités, percevoir et comprendre le langage, consistent à passer des signes aux choses qu'ils signifient, que ce soit selon des principes primitifs ou selon l'habitude²⁴⁶. La perception et le langage se divisent tous deux en un domaine primitif et un domaine

(244) *Id.*

(245) 121b-122a; cf. *suprs.*, chap.1, paragraphe 3.

(246) 184b, 194b, 450a.

acquis. Entre la perception primitive et le langage naturel, l'analogie est très grande; elle est évidente aussi entre la perception acquise et le langage conventionnel²⁴⁷. Entre les signes naturels de la perception ou du langage et les choses qu'ils signifient, la nature a établi une "connexion réelle", qui nous permet de connaître l'interprétation de ces signes sans l'apport de l'expérience; ces signes suggèrent naturellement les choses qu'ils signifient, et créent les croyances correspondantes²⁴⁸. Par contre, la perception acquise consiste à découvrir par l'expérience un signe établi par la nature. L'aide des perceptions primitives antérieures s'avère ici indispensable²⁴⁹. De même, les signes du langage, qui sont établis par le volonté humaine, s'ouvrent à notre compréhension par l'expérience et avec l'aide du langage naturel²⁵⁰. Le langage naturel contribue donc à l'apprentissage du langage conventionnel. Dans les deux cas, les signes naturels de la perception primitive et du langage naturel sont les conditions de possibilité de la perception acquise et du langage conventionnel; les 'procédures transcendantales' tendent à établir ce point.

13. Les principes régulateurs du langage et de la connaissance de la nature.

Les perceptions primitives et le langage naturel peuvent être réduits à des principes particuliers de la nature humaine; des signes déterminés correspondent à des choses signifiées bien précises. Ainsi, les sensations particulières signifient l'une ou l'autre des qualités premières, et parmi les signes du langage physiologique, l'un signifie la colère, l'autre la bienveillance²⁵¹, d'autres encore la détresse²⁵² ou la passion²⁵³. En revanche, la perception acquise et le langage conventionnel ne sont réglés que par des principes généraux de la nature humaine. Dans leur cas, en

(247) 195a.

(248) *Id.*

(249) 195a, 331as.

(250) 195a-b.

(251) 195b.

(252) 562b.

(253) 574b.

effet, le rapport entre les signes et les choses qu'ils signifient n'est pas prédéterminé par la nature. Ici, l'interprétation des signes dépend des particularités individuelles (en ce qui concerne l'expérience perceptive acquise) ou collectives (pour ce qui touche au langage conventionnel). Si le rôle des principes particuliers est de nous faire connaître la signification de certains signes par voie naturelle, on peut dire des principes généraux de la constitution humaine qu'ils sont les conditions de la maîtrise des signes dont nous n'avons pas la connaissance naturelle. L'idée de Reid est la suivante: pour apprendre et dominer la signification des signes dont l'interprétation n'est pas immédiate, la connexion entre le signe et la chose signifiée doit être constante, à défaut de quoi les signes ne signifient pas. Reid a déjà établi que le langage naturel était une condition de possibilité du langage conventionnel²⁵⁴. Mais ce dernier est soumis à d'autres conditions, dont la mise en lumière découvre de nouveaux aspects de la constitution humaine. Reid se pose derechef la question de l'acquisition du langage conventionnel, dans le cas de l'apprentissage de la langue maternelle. Au début de notre existence, nous percevons des significations au moyen des signes du langage naturel, que nous utilisons, en retour, pour nous exprimer²⁵⁵. Les possibilités de ce langage naturel sont suffisantes pour permettre la pénétration réciproque des signes conventionnels et du langage originel. Mais il faut encore assurer la validité de notre connaissance de signes qui, n'ayant que la convention humaine pour origine, sont susceptibles de modification à tout instant. La question de la validité de notre connaissance d'une relation de cause à effet située dans le futur avait été posée par Hume. Reid la transpose et s'interroge sur la confiance en la stabilité de la signification des mots. Il refuse d'attribuer cette confiance à une convention ou à une promesse, car elle est antérieure à tout accord de ce genre. Selon lui, cette "anticipation" ou cette "prescience" des actions humaines dépend de principes primitifs de la nature humaine, "sans lesquels nous serions incapables

(254) Cf. *supra*, paragraphe 12.

(255) 195b-196a.

d'utiliser le langage" ²³⁶. Le Créateur a destiné les hommes à être des "créatures sociales", comme le langage naturel, prédisposant à la socialité, le montre déjà. Il les a donc rendus aptes à recevoir les enseignements d'autrui en "implantant dans [leur] nature deux principes adaptés l'un à l'autre", qui précèdent l'expérience et l'apparition de la raison discursive, le principe de véracité et le principe de crédulité. "Le premier de ces principes est une inclination à dire la vérité et à utiliser les signes du langage de manière à exprimer nos véritables sentiments [...]. La vérité est toujours le résultat prédominant et naturel de l'esprit ²³⁷." La plupart du temps, le menteur lui-même n'échappe pas à l'emprise de ce principe, et d'ailleurs la nature humaine répugne au mensonge. Tout écart par rapport à la vérité suppose une motivation particulière; en revanche, l'expression de la vérité n'en suppose pas, si l'on en croit le témoignage de notre conscience ²³⁸. Le principe de véracité consiste à dire la vérité par instinct, sans détermination volontaire. Cette observation est très caractéristique de Reid qui place déjà une dimension morale dans le mouvement naturel et inné ²³⁹, de la constitution humaine ²⁴⁰. Par cet instinct, qui garantit à la fois la validité des signes et la vérité de la communication, "une connexion réelle s'institue entre nos mots et nos pensées, et ainsi les premiers deviennent aptes à être les signes des secondes, ce qui serait impossible sans [ce principe]" ²⁴¹.

Un tel principe exerce donc une influence sur l'activité d'expression des hommes par le langage conventionnel. Quant au principe complémentaire de crédulité, il guide la compréhension du langage. Il consiste en "une

(256) 196a. Il existe d'autres manières d'expliquer la stabilité des signes conventionnels. W.V.O. Quine attribue par exemple un rôle central aux récompenses par lesquelles la mère sélectionne certaines énonciations chez le petit enfant. Voir *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1960, paragraphe 17.

(257) 196a. Chez Hutcheson, la véracité fait partie du *moral sense* (*A System of Moral Philosophy*, Vol.1, Glasgow, 1755, IV,9). Cette disposition apparaît également chez Buffier (cf. J. Strasser, *art.cit.*, p.180).

(258) 196b.

(259) 666b.

(260) Cet aspect est légèrement amoindri dans les *Int.P.*, 482b-483a.

(261) 196b.

disposition à accorder sa confiance à la véracité des autres hommes, et à croire ce qu'ils nous disent" ²⁶². Reid l'appelle le principe de "crédulité" en précisant que c'est "à défaut d'un terme plus propre". Cette réserve est sans doute motivée par la résonance péjorative de ce terme, aussi marquée en anglais qu'en français ²⁶³. Reid tient à montrer les désavantages qui résulteraient d'une indécision préliminaire à tout témoignage d'autrui; nous ne pourrions pas croire la millième partie de ce que nous entendons. Une telle indécision réduirait à la fois la champ de nos connaissances et l'utilité de la vie sociale ²⁶⁴. Les enfants manifestent une crédulité totale; or loin d'être négative, cette disposition innée les rend précisément aptes à recevoir un enseignement. Les enfants les moins instruits sont d'ailleurs les plus crédules, alors que l'inverse devrait être le cas s'il n'existait pas un principe primitif de crédulité, et si cette attitude dérivait du raisonnement ou de l'expérience. La crédulité constitue donc un don de la nature, particulièrement marqué dans l'enfance. Plus tard, elle peut être limitée par l'expérience du contact avec les autres hommes ²⁶⁵.

Dans le développement intellectuel, le principe de crédulité est d'une importance vitale, car il permet à la raison de prendre appui sur l'autorité d'autrui pour sa propre formation ²⁶⁶. Arrivée à maturité, la raison ne rejette d'ailleurs pas complètement cette crédulité. Les témoignages sont alors soumis à examen et peuvent, selon les circonstances, renforcer la confiance accordée à autrui ²⁶⁷. Aussi Reid retient-il le témoignage parmi les principes de vérités contingentes ²⁶⁸.

(262) 196b; cf. aussi 184b. *Natural Theology*, p.46-47 et p.116.

(263) Chez Hume, l'analyse de la crédulité est diamétralement opposée à celle que Reid propose ici, cf. *Treatise* I,iii,9, p.112-113.

(264) 197a.

(265) 197a, 449a. De nos jours, on retrouve des considérations sur la crédulité des enfants chez Wittgenstein: "L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient après la croyance" (*De la certitude*, paragraphe 160).

(266) 594a-b.

(267) 197b.

(268) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 3, point d.

La maîtrise du langage, ainsi que les deux principes de véricité et de crédulité, déterminent les hommes à l'état de créatures sociales. Reid définit d'ailleurs le langage et toutes ses utilisations comme des "opérations sociales de l'esprit" qui, en tant que telles, sont primitives et ne peuvent être réduites aux "opérations solitaires" de l'entendement²⁶⁹. Les principales opérations sociales, outre la simple communication, consistent à poser des questions²⁷⁰, à donner des ordres²⁷¹, à apporter des témoignages²⁷², à promettre ou entrer en contrat avec autrui²⁷³. À sa manière, Reid a été sensible au rôle des 'actes de langage', dont l'étude a été reprise par la linguistique et par la philosophie analytique contemporaines.

Les principes régulateurs du langage nous permettent donc de communiquer avec autrui et d'accéder aux connaissances dont il dispose. Notre connaissance de la nature, dont la perception acquise est un aspect, se développe de manière analogue. En effet, il existe des principes qui nous rendent aptes à former une connaissance de la nature par nos perceptions naturelles, et à l'étendre indéfiniment²⁷⁴. Reid reprend d'abord sa définition de la connaissance empirique; nous trouvons deux phénomènes constamment conjoints dans le cours de la nature. Le premier devient alors un signe naturel de l'autre; quand l'un apparaît, nous formons immédiatement la notion et la croyance de l'autre. Nous basant sur les conjonctions constantes rencontrées (qui valent seulement pour le passé), nous attendons avec confiance leur retour dans le futur²⁷⁵. Or il faut expliquer comment naît l'assurance que le rapport causal découvert vaut également pour le futur. En reprenant la conclusion de Hume, Reid reconnaît qu'elle ne dérive ni de la raison (la relation de cause à effet n'étant pas connue *a priori*), ni de l'expérience (qui ne peut procurer une connaissance relative à un événement futur). La confiance en la permanence des relations causales "doit donc

(269) 244b-245b, 663b-664b et *supra*, chap.2, paragraphe 3, point a.

(270) 244b-245a.

(271) 532b.

(272) 645a.

(273) 663a-667a; cf. aussi *infra*, chap.7, paragraphe 4, *l.f.*

(274) 333a-334a.

(275) 197b, 332b; cf. *supra*, chap.1, paragraphe 4.

être un effet de l'instinct, et non de la raison" 274. Le Créateur a implanté dans les esprits un principe "par lequel nous croyons et attendons la continuité du cours de la nature, et la permanence des connexions que nous avons observées dans le passé. Par ce principe général de notre nature, lorsque deux objets ont été trouvés conjoints dans le passé, l'apparition de l'un produit la croyance de l'autre" 277. Reid introduit donc un principe inductif, qui appartient de manière originaire à notre nature. Les croyances qui en dérivent peuvent cependant être justifiées ultérieurement: "Le crédit que l'on accorde au témoignage de nos sens est établi et renforcé par l'uniformité et la constance des lois de la nature" 278. Reid refuse de voir dans les croyances relatives aux causes et aux effets les conséquences de la vivacité de l'idée correspondant à l'effet 279. Par un exemple, il montre à nouveau la différence de genre qui existe, selon lui, entre la croyance, qui est une sorte de jugement, et la vivacité d'une représentation. En fait, le rôle de l'imagination dans la découverte des connexions causales chez Hume est remplacé chez Reid par le jeu du principe inductif.

L'un comme l'autre considèrent donc que la croyance relative à la relation causale enrichit notre connaissance, sans qu'elle puisse se fonder ni sur la raison, ni sur l'expérience. Cette "prescience instinctive des opérations de la nature" est analogue au principe de crédulité qui guide nos relations avec les hommes. Elle nous rend capable de former notre connaissance de la nature au moyen de l'expérience 280. Par ce principe subjectif de notre constitution, nous avons ainsi une "anticipation qu'il y a un cours fixe et constant de la nature et nous éprouvons un vif désir de le découvrir" 281. Par l'effet du principe inductif, nous

(276) 198a; cf. aussi 199a.

(277) 198a-b.

(278) 184b.

(279) Pour Hume, la cause est "un objet antérieur et contigu à un autre et qui y est uni dans l'imagination de telle manière que l'idée de l'un détermine l'esprit à former l'idée de l'autre et l'impression de l'un à former de l'autre une idée plus vive [...]. Une telle action sur l'esprit est elle-même parfaitement extraordinaire et incompréhensible" (*Treatise* I.iii.14, p.172).

(280) 199a.

(281) 199a. Cet emploi du terme "anticipation" se trouve déjà chez F. Bacon, *Novum Organum* I.26.

sommes donc attentifs aux connexions qui se présentent; si elles se répètent, nous concevons qu'il existe une connexion naturelle entre les choses conjointes; sans raisonnement ni réflexion, l'apparition de l'une des choses entraîne avec elle la "préscience" de l'autre ²⁸².

Le principe inductif, par sa généralité, laisse place à des erreurs. Il est plus vif dans l'enfance, pendant laquelle son rôle est extraordinairement important, car il permet la constitution de l'expérience ²⁸³. Plus tard, la raison l'incite à s'exercer de manière critique. Bien que la Nature, au contraire des hommes, soit toujours véridique, il peut exister des connexions accidentelles ou apparentes qui conduisent à de mauvaises interprétations ²⁸⁴. "Le langage de la Nature est l'objet d'étude universel, mais les étudiants appartiennent à différentes classes [...]. Toutes ces classes ont un enseignant, l'expérience, éclairée par le principe inductif". Sans ce principe, l'expérience est "aussi aveugle qu'une taupe", ne percevant que le sentiment présent sans voir ni derrière ni devant lui ²⁸⁵. Les règles du raisonnement inductif et les erreurs à éviter ont été parfaitement délimitées par F. Bacon. Son *Novum Organum* est une véritable "grammaire du langage de la nature". Les meilleurs exemples du raisonnement inductif ne sont cependant apparus qu'après lui, avec les *Principia* et l'*Optique* de Newton, "qui ont été tirés des règles de Bacon" ²⁸⁶.

Du côté de l'objet, le mouvement subjectif d'induction, préalable à toute recherche empirique, s'appuie sur la régularité des lois de la nature ²⁸⁷, telles qu'elles sont fixées par le Créateur. Cette permanence du cours de la nature est analogue au principe de véricité dans les créatures. "Sans une telle permanence", écrit Reid, "il ne pourrait pas y avoir d'expérience". Pourtant, l'adoption du principe inductif ne se

(282) 199a-b.

(283) 337a-b.

(284) 199b.

(285) 200a.

(286) *Id.*

(287) Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3, point f.

fonde pas sur une certitude morale ou expérimentale de la permanence des lois de la nature. En effet, le principe inductif déploie ses effets avant qu'une telle certitude puisse être acquise, comme on le remarque chez les enfants²⁸⁸; il faut donc lui attribuer un caractère originaire.

Reid réduit donc toute la connaissance empirique à un schéma très simple: "Au-delà de nos perceptions primitives, toute notre connaissance de la nature est acquise par l'expérience et consiste en une interprétation des signes naturels. La constance des lois de la nature relie le signe avec la chose signifiée; et par le principe naturel dont il vient d'être question, nous attendons la continuation des connexions découvertes par l'expérience; aussi l'apparition du signe est-elle suivie de la croyance en la chose signifiée". Ainsi, "c'est par la force de ce principe que nous donnons un assentiment immédiat à l'axiome sur lequel toute la connaissance de la nature est construite: les mêmes effets doivent avoir les mêmes causes"²⁸⁹.

14. L'apprentissage des signes dans l'éducation.

Les signes sont d'autant plus faciles à apprendre que les connexions entre eux et les choses signifiées peuvent être plus fréquemment expérimentées. Par cet aspect, le raisonnement inductif, qui repose sur un nombre restreint d'expériences, est plus difficile que la simple acquisition des perceptions habituelles; la démarche est pourtant la même²⁹⁰. Pour les enfants, la découverte des perceptions non immédiates est de la plus haute importance. Leurs jeux, répétitifs et apparemment dénués de sens, consistent essentiellement en manipulations d'objets. Ces opérations ont pour but d'instaurer un rapport entre l'espace tactile et l'espace visuel. La spatialisation complète de la vision s'effectue précisément dans les jeux. "Ce sont ces occupations enfantines qui les rendent capables de faire un usage propre de leurs yeux. Ils acquièrent ainsi chaque jour des habitudes de perception, qui sont d'une importance plus grande que toutes les autres choses qu'ils peuvent apprendre".

(288) 198a.

(289) 199a.

(290) 200a-b.

Le champ des perceptions acquises s'étend ainsi par les habitudes, dont le développement est favorisé par un goût sans faille pour l'apprentissage ²⁹¹,

Il existe donc une "éducation de la nature", qui, stimulée par la force des désirs de l'enfant, l'engage à entraîner à la fois ses capacités intellectuelles et sa force physique. "Par l'exercice du corps et de l'esprit nécessaire à la satisfaction de leurs désirs, [les enfants] acquièrent de l'agilité, de la force et de la dextérité dans leurs mouvements, et aussi de la vigueur et de la santé dans leur constitution. Ils apprennent la patience et la persévérance, supportent la douleur sans désespoir, et la frustration sans colère. L'éducation de la Nature est la plus parfaite chez les sauvages, qui n'ont pas d'autre tuteur ²⁹²." D'une certaine façon, les sauvages, par le meilleur développement de leurs vertus naturelles, se révèlent supérieurs aux hommes civilisés. Dans ces considérations, Reid avoue qu'il suit Rousseau, cet "écrivain très ingénieux qui semble préférer la vie sauvage à celle de la société" ²⁹³, mais sans aller aussi loin que le Citoyen de Genève. Il fait remarquer que "d'elle-même, l'éducation de la nature n'aurait jamais produit un Rousseau" ²⁹⁴. Celui-ci méconnaît la disposition de l'espèce humaine à l'éducation sociale, manifestée par "les principes naturels d'imitation et de crédulité". Ces principes dévoilent la nature sociale de l'homme, au niveau même de sa constitution. Toutefois, une éducation basée exclusivement sur des principes sociaux est également inadaptée. Il faut faire sa place à l'éducation simplement perceptive. Reid énonce ainsi des directives très proches, par leur esprit, de la pédagogie de Rousseau: "La Nature a sa manière d'éduquer les hommes, comme elle a celle de guérir leurs maladies. L'art de l'éducation consiste à suivre la nature, à l'assister et à l'imiter dans sa manière d'éduquer les hommes ²⁹⁵".

Reid distingue trois niveaux d'éducation qui, s'ils joignent leurs effets, forment les grands esprits: l'éducation de la nature, l'éducation humaine, enfin la raison et la réflexion, qui viennent parfaire les deux

(291) 200b,

(292) *Id.*

(293) *Id.*

(294) 201a.

(295) *Id.*

premiers niveaux, "de manière à produire un Rousseau, un Bacon, un Newton" ²⁷⁴. L'association de ces trois noms indique toute l'estime que Reid voue à Rousseau et qui se manifeste en particulier à l'époque de l'*Inquiry*.

La formation de la perception joue donc un rôle essentiel dans l'éducation. La nécessité de former la perception visuelle dérive du fait qu'en elle-même, la vision ne perçoit pas la distance. Malgré l'attention qu'il porte à la perfection propre à la vision, Reid concède qu'elle ne nous fait percevoir qu'incomplètement la réalité, comme Berkeley le soutient dans la *Nouvelle théorie de la vision*. L'Écossais se refuse pourtant à accepter certaines thèses de cet ouvrage, et en particulier l'idée que la couleur est une affection purement intérieure à l'esprit. Il soutient que la couleur est bien une qualité des corps, et, en tant que telle, la cause d'une apparence visuelle. Cette apparence permet de déterminer la position occupée par l'objet dans l'espace visuel, ce qui suffit à en faire l'objet d'une description tout à fait nouvelle, développée dans la géométrie des visibles. Celle-ci s'applique aux objets de la vision, comme la géométrie euclidienne aux objets du toucher. Dans une certaine mesure pourtant, les visibles s'accordent aux tangibles pour former un monde extérieur unique. Cet accord suppose l'intervention de multiples lois réglant le fonctionnement de la vision. L'objet de la vision, par rapport à celui du toucher, reste toutefois incomplet; cette lacune rend possibles certaines erreurs de perception. Mais Reid cherche à réduire toutes les erreurs de ce type à des interprétations erronées de signes qui, en eux-mêmes, ne nous trompent jamais. Les sens sont ainsi libérés de l'accusation d'être fallacieux, et l'investigation portant sur les sens particuliers arrive à son terme. Un des points forts de cette recherche est la distinction entre sensation et perception. Leur rapport est analysé comme une relation de signe à chose signifiée. Ce modèle se retrouve dans d'autres processus qui viennent se greffer sur la perception et l'ouvrent à des activités humaines essentielles, comme le langage et la connaissance de la nature.

CHAPITRE 6

LES FACULTÉS INTELLECTUELLES AUTRES QUE LA PERCEPTION SENSIBLE

Le domaine de l'activité intellectuelle concourant à la formation de l'intelligence commune ne se limite pas à la perception: le développement d'autres facultés se révèle nécessaire¹. Dans ce chapitre et en suivant l'ordre des *Essays on the Intellectual Powers of the Human Mind*, nous présentons les considérations de Reid portant successivement sur la mémoire, la conception, l'abstraction, le jugement, le raisonnement et le goût. Selon le philosophe écossais, toutes les opérations de l'esprit doivent être rapportées à autant de facultés spécifiques, ce qui l'oppose aux empiristes qui cherchent à les ramener à diverses modalités des représentations. La description de ces facultés illustre à plusieurs occasions, dans l'ordre psychologique, les principes premiers que nous avons discutés au chapitre 2.

1. La mémoire.

Dans le développement des facultés de l'enfant, "les sens externes apparaissent d'abord: ils sont bientôt suivis par la mémoire"². Cette faculté permet "une connaissance immédiate des choses du passé"; lorsqu'elle est parfaitement distincte, elle constitue "une connaissance réelle, non moins certaine que si elle était fondée sur la démonstration"³.

Reid remarque qu'on a cherché à expliquer la mémoire par l'inscription de formes sensible des choses dans le *sensorium*. La théorie des idées représentatives constitue simplement une variante de cette explication. Mais cette solution doit être rejetée. La nature de telles impressions étant inconnue, celles-ci ne permettent pas de rendre compte de la sensation, de la perception et par conséquent de la mémoire, qui sont des actes de

(1) Voir en particulier 'Cura prima', p.196-197.

(2) 339a.

(3) 340a.

l'esprit dont nous sommes parfaitement conscients ⁴. Par ailleurs, la théorie des idées représentatives conduit au scepticisme à l'égard de la mémoire, pour la même raison qu'elle entraîne le scepticisme à l'égard des sens; l'horizon de l'esprit étant limité aux idées, ses opérations ne peuvent nous mettre en relation avec les choses ⁵. Ce scepticisme inévitable appelle un changement dans la conception de la mémoire.

Reid critique également l'analyse de Hume qui a ramené la mémoire à un degré particulier dans la vivacité de nos idées. En fait, Reid refuse absolument la théorie de la vivacité. Pour lui, la mémoire comprend un type particulier de croyance, et "la croyance à une proposition n'a aucune ressemblance avec la vivacité d'une idée". A la théorie de la vivacité, il oppose le fait que des attitudes propositionnelles contraires peuvent avoir un même objet. Par exemple, considérant un objet donné, on peut croire fermement à son existence ou à son inexistence; "A toute proposition qui peut être un objet de croyance, correspond une proposition contraire qui peut être l'objet d'une croyance contraire ⁶." Dans ces deux croyances contraires, l'objet est présent avec une égale intensité. La théorie de la vivacité ne réussit pas à rendre compte de la différence entre les deux attitudes.

En définitive, il faut admettre que "la mémoire est une faculté primitive, qui nous a été donnée par le Créateur de notre être, et dont nous ne pouvons pas rendre compte" ⁷. Reid affirme que cette faculté ne s'explique pas plus, pour nous, que ne nous est intelligible la prescience divine des événements futurs ⁸. Néanmoins, il maintient que "toute conception de l'existence passée, aussi bien que de l'existence externe, est incompatible avec la théorie des idées; car [cette conception] implique qu'il puisse y avoir des objets immédiats de la pensée, qui ne sont pas les idées existant présentement dans l'esprit" ⁹.

(4) 353b.

(5) 358a.

(6) 359a. Nous avons déjà évoqué cette critique adressée à Hume, Cf. *supra*, chap. 4, paragraphe 6.

(7) 340b.

(8) 341b, 630b, *Natural Theology*, p. 76.

(9) 433a. Une des difficultés que soulève cette explication

La mémoire est un acte particulier de l'esprit, qui porte sur un objet distinct, mais appartenant au passé. Avec la simple notion de l'objet, l'existence n'est pas affirmée. C'est la croyance ou le jugement qui établit un lien de référence entre la notion et l'objet dont on a une notion. Dans le cas de la mémoire, la référence est opérée par une croyance ou un jugement d'un genre particulier, qui affirme l'existence passée. À la simple notion de l'objet, la mémoire ajoute donc une croyance relative à l'existence passée de ce dont on se souvient ¹⁰. Toutefois, Reid n'explique pas suffisamment quel est le mode d'existence de l'objet sur lequel le jugement porte. Tout se passe comme si l'objet du jugement de mémoire avait encore une réalité. Mais quelle est cette réalité, et comment y introduisons-nous des différences (entre passé proche et passé lointain, par exemple)? Reid n'élucide pas ces questions ¹¹.

Si elle permet de former des vérités contingentes concernant les choses du passé, la mémoire introduit également d'autres notions dans notre esprit, qui ne dépendent ni de la sensation, ni de la réflexion, mais de la faculté spécifique de mémoire. Ainsi, la notion de durée et la croyance à son existence sont "nécessairement suggérées par chaque opération de notre mémoire" ¹². Reid refuse l'analyse de Locke, selon laquelle l'idée de succession précède celle de durée ¹³. Pour le philosophe écossais, qui cherche à décrire la mémoire comme une faculté primitive, l'idée de durée précède nécessairement celle de succession et en est la condition ¹⁴.

est que la 'présence' de l'objet passé n'offre pas la richesse de détail de ce qui est effectivement donné dans la perception sensible. Cf. E. J. Furlong, "Memory", *Mind* 57 (1948), p. 19-24.

(10) 105b-106b, 340a.

(11) Cf. F. Brentano, "Was an Reid zu loben", p. 13, paragraphes 11-12.

(12) 342b. Prise à la lettre, cette analyse empêcherait de considérer que la perception du mouvement et du repos, qui englobe une notion de temps, soit un objet primitif de la perception sensible (195b). Cf. F. Brentano, "Was an Reid zu loben", p. 5, paragraphe 18.

(13) *Essay* II, xiv.

(14) 347ba. Chez Kant également, la représentation du temps sert de fondement à toute perception portant sur la simultanéité ou sur la succession (*KrV* A30-B46, trad. p. 61).

La durée, comme l'étendue, est une quantité continue et indéfiniment divisible¹⁵. A partir de la notion de durée, telle qu'elle est suggérée dans la mémoire, nous formons "nécessairement la conception et la croyance d'une durée uniforme et indépendante des événements remémorés"¹⁶.

Cette durée uniforme suppose la dimension du temps qui la dépasse et qui l'inclut: "Toutes les durées limitées sont comprises dans le temps, comme toutes les étendues limitées le sont dans l'espace"¹⁷. Reid ajoute que la notion de temps, comparable par certains aspects à celle d'espace, donne lieu à de difficiles spéculations sur l'absence de limites du temps¹⁸. Si d'une part, "une éternité passée est une chose que nous ne pouvons pas comprendre", l'idée de fixer un début au temps est également une contradiction¹⁹. Le philosophe écossais conclut que le temps et l'espace "ne sont pas des êtres, mais plutôt les réceptacles de tous les êtres créés". Il exprime une grande réserve à l'égard des spéculations de Newton et de Clarke, qui ont tenu l'espace et le temps pour des attributs infinis de Dieu²⁰. Pour lui, les paradoxes sont inévitables lorsque l'homme raisonne sur le temps et l'espace et cherche à comprendre leur nature²¹.

Dans ce même essai, Reid discute la question de l'identité personnelle, qui, chez Locke, a été mise en rapport avec l'analyse de la mémoire²². L'opération de la mémoire est accompagnée nécessairement par la conviction de notre propre existence au moment où l'événement s'est produit²³. Cette conviction nous conduit à former la notion de notre propre identité. Cette notion, indéfinissable tout en étant parfaitement claire, appar-

(15) 342b.

(16) 343a.

(17) 343b. La distinction du temps et de la durée adoptée ici par Reid lui vient peut-être de Newton, *Principia*, Scholium, paragraphe 1, *Writings*, p.17.

(18) 343a.

(19) 343b; cf. aussi *Natural Theology*, p.64-65. Reid est très proche ici de l'antinomie du commencement du temps exposée par Kant (*KrV* A426s.-B454s., trad. p.338s.).

(20) 343b.

(21) 344a.

(22) Cf. *Essay* II, xxvii.9.

(23) 340b.

tient au sens commun; elle implique la continuation ininterrompue de l'existence personnelle ²⁴. La notion parfaite de l'identité est celle que la personne forme de sa propre identité. C'est de là que dérivent tous les autres jugements d'identité, par exemple ceux que, par similitude, l'on porte sur les choses ou sur les autres personnes ²⁵. La personne est en effet indivisible; elle est "ce que Leibniz appelle une monade" ²⁶.

S'il est vrai que la mémoire donne un témoignage évident de l'identité personnelle, elle ne la constitue pas. Locke, qui recherche l'origine de la notion d'identité en adoptant les principes empiristes, affirme que l'identité dépend de la conscience. Mais il confond ainsi l'identité avec le témoignage que nous avons d'elle ²⁷. Dans la théorie de Locke, "l'identité personnelle est confondue avec notre manière de connaître cette identité personnelle". A tort, Locke confère à la mémoire le pouvoir magique de produire un objet, qui pourtant existait avant elle ²⁸. En outre, l'explication de Locke met en danger le principe de la responsabilité personnelle, puisque, selon son analyse, il suffirait à la personne coupable d'un acte répréhensible de l'oublier pour n'être plus identique à la personne qui l'a commis ²⁹.

La mémoire nous dévoile le passé, elle ne le constitue pas sur la base de représentations. Reid maintient avec fermeté la position qui fait de la mémoire une faculté analogue à la perception, capable de révéler les vérités contingentes relatives aux événements passés. Son analyse de la mémoire développe en somme le principe de vérités contingentes portant sur notre connaissance du passé, tout en reprenant le principe de l'identité personnelle ³⁰.

(24) 344b.

(25) 345b-346a.

(26) 345a.

(27) 345a-b.

(28) 352a.

(29) 352b. Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 10.

(30) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 3, point b, et paragraphe 4, point f.1.

2. Le conception.

Pour Reid, le 'conception', la 'simple appréhension', la 'notion' ou l''imagination' d'une chose sont des synonymes qui désignent une opération simple de l'esprit, dont nous sommes incapables de donner une définition plus élaborée. Bien que la conception fasse partie de toutes les opérations de l'esprit et qu'elle soit impliquée dans n'importe quelle pensée, elle peut être formée indépendamment des autres opérations³¹. En elle-même, la conception n'est ni vraie ni fausse, malgré ce que suggère le langage ordinaire; ces qualités appartiennent au jugement³².

La simple appréhension n'est pas, comme Locke l'affirme, la première opération de l'esprit; elle ne peut en effet être acquise que "par l'analyse d'opérations plus complexes", telles que la sensation ou la perception. Or celles-ci, dans l'activité de la pensée, sont chronologiquement antérieures. Par analyse, l'entendement forme alors les notions plus simples et sépare les pures conceptions³³.

Dans la psychologie empiriste, "la théorie des idées a été appliquée à la conception des objets, comme à la perception et à la mémoire"³⁴. On a alors réduit la conception à l'idée représentative d'une chose. Or la conception est sans doute analogue à l'image d'une chose, mais il n'y a pas d'image réelle dans l'esprit³⁵. Les philosophes ont affirmé que "dans tout acte de la mémoire et de la perception, il y a deux objets: l'un, l'objet immédiat, appelé idée, espèce ou forme; et l'autre, l'objet médiat ou externe"³⁶. Reid, opposé à l'introduction des idées représentatives, analyse la situation différemment: "Dans la perception, le souvenir, la conception ou l'imagination, je distingue trois choses: l'esprit qui opère (*operates*), l'opération de l'esprit et l'objet de cette opération [...]. Il doit y

(31) 360a-361a.

(32) 361a-b.

(33) 376a-b.

(34) 368b.

(35) 363a-b.

(36) 369a.

avoir un objet, réel ou imaginaire, distinct de l'opération de l'esprit qui le concerne (*about it*)³⁷, " Il n'y a donc pas d'idée de la chose, mais différents modes de l'appréhender, c'est-à-dire des opérations. Ainsi, la conception d'une chose est dans l'esprit, car elle est un acte de l'esprit, mais elle n'est pas une idée ressemblant à l'objet conçu et propre à le représenter³⁸. Cet acte ne ressemble pas à l'objet conçu, pas plus que le désir ne ressemble à l'objet désiré, ou le ressentiment à l'objet du ressentiment³⁹. La conception est donc une manière originale de se rapporter à un objet.

Par sa nature propre, distincte des autres facultés, la conception permet d'appréhender des choses qui n'ont pas d'existence: "Je puis concevoir un cheval ailé ou un centaure, aussi facilement et distinctement que je conçois l'homme que je viens d'apercevoir"⁴⁰. On peut concevoir un centaure qui n'existe pas, et cela sans qu'il y ait dans l'esprit une idée du centaure, distincte de l'acte même de concevoir⁴¹. Ici, l'objet saisi dans la conception est un objet qui simplement n'a pas d'existence⁴².

Reid ne présente pas pour autant une théorie des objets idéaux. Son analyse ne porte que sur l'acte de concevoir lui-même. Il s'oppose à toute assimilation de la conception à une idée ou à une image, considérées comme des termes auxquels la pensée pourrait s'appliquer. Un tel redoublement de l'objet dans l'idée n'a pas lieu. Aux yeux de Reid, ce que nous concevons n'est pas une image de l'être imaginaire, mais cet être lui-même; nous n'avons absolument pas conscience d'avoir un objet de pensée tel que l'idée⁴³. Si donc les actes intentionnels appartiennent à la pensée, les objets de pensée

(37) 292b.

(38) 374a.

(39) 374b.

(40) 368a.

(41) 373a-b.

(42) F. Brentano, défenseur d'une position 'réiste' selon laquelle seules les choses peuvent apparaître comme objets véritables des conceptions, conteste cette analyse ("Was an Reid zu loben", p.3, paragraphe 11). Cf. T. Kotarbinski, "Franz Brentano comme réiste", *Revue internationale de philosophie* 20 (1966), p.459-476.

(43) 373a-b.

sont 'au dehors' de l'esprit. Cette analyse vaut également dans le cas d'un objet imaginaire tel que le centaure.

Reid va être amené ainsi à une difficulté, notée déjà par W. Hamilton⁴⁴ et explicitée à nouveau par A.N. Prior⁴⁵. Le philosophe écossais déclare que l'esprit opère selon un mode intentionnel, qui implique la présence d'un objet de l'opération. En même temps, il assure que la conception peut adopter comme objet un être imaginaire, dépourvu de réalité, comme par exemple un centaure. Mais s'il faut qu'il y ait un objet distinct de l'acte de concevoir, selon le principe de l'intentionnalité, et si cet objet est dépourvu d'existence matérielle, n'est-il pas alors réduit à quelque chose d'intérieur à l'esprit, ou, en d'autres termes, à l'une de ces 'idées' dont Reid a cherché à montrer le rôle négatif pour la démarche philosophique? L'Écossais n'a certainement pas surmonté cette difficulté interne de son interprétation de la conception et de l'intentionnalité.

Reid critique ensuite l'axiome, adopté notamment par Hume⁴⁶, selon lequel la concevabilité pourrait être le critère de possibilité pour un état de fait⁴⁷. Pour Reid, cette supposition est une conséquence de la théorie des idées représentatives, dans laquelle on doit soutenir qu'il ne peut pas y avoir d'image de ce qui est impossible (par exemple d'un cercle carré), et que, par conséquent, on ne peut le concevoir⁴⁸. Mais il rétorque que l'on peut "comprendre une proposition fausse ou impossible aussi bien qu'une autre qui est vraie ou possible"⁴⁹. Ainsi, la structure de la preuve par l'absurde suppose que, pour prouver une proposition, on pose d'abord la proposition contradictoire comme prémisses. Par la suite, celle-ci se révèle impossible, puisqu'elle mène à l'absurde. Or pour conduire la preuve, la prémisses doit avoir été l'objet d'une conception

(44) 292bn.

(45) *Objects of Thought*, Oxford, 1979, p.116-130.

(46) 378b. Chez Hume, cf. *Treatise* I.ii.2, p.32.

(47) 376b.

(48) 377a.

(49) 378b.

parfaitement claire⁵⁰. Ainsi, à l'inverse de ce que Hume soutient, la concevabilité ne prouve pas la possibilité.

Hume utilise cet axiome notamment dans la critique de l'idée d'une relation causale nécessaire; puisque nous pouvons concevoir, dans une séquence causale, une issue contraire à celle qui se présente effectivement, la relation de cause à effet n'est pas nécessaire mais contingente; toute autre connexion aurait été possible. Reid ne l'entend pas ainsi, car fort de son argument qui montre que nous pouvons concevoir l'impossible, il souligne que "la concevabilité d'une chose n'est pas une preuve de sa possibilité"⁵¹. Il propose l'exemple d'un monde d'où tout mal naturel ou moral aurait disparu. Un tel monde, écrit-il, peut bien être conçu, mais nous ne savons pas s'il est possible⁵². Dans le cas de la causalité, le sens de cette critique semble être le suivant: notre capacité de disjoindre deux éléments par la pensée ne prouve pas qu'ils n'ont pas de connexion nécessaire (c'est-à-dire exclusive de toute autre connexion): "Il pourrait y avoir, et il y a probablement, de nombreuses connexions nécessaires dans la nature, que nous ne sommes pas capables de découvrir en raison de notre vision limitée"⁵³. En somme, Reid accepte, pour la raison humaine, l'analyse de la causalité que Hume a donnée, sans écarter une éventuelle nécessité plus profonde et dont nous serions ignorants.

Si la concevabilité n'implique pas la possibilité, les modalités du possible et de l'impossible doivent être appliquées de manière plus restrictive qu'elles ne le sont ordinairement. Reid soutient qu'il ne faut admettre comme impossibles que les propositions contradictoires des vérités nécessaires déjà reconnues intuitivement⁵⁴ ou démontrées. D'autre part, il n'accepte comme possibles que les vérités contingentes, c'est-à-dire acquises par les moyens tels que la perception, la mémoire et le témoignage⁵⁵. Mais de la simple concevabilité à la possibilité, la conséquence n'est pas bonne.

(50) 379a, 411a.

(51) 379a.

(52) 379a-b.

(53) 498b.

(54) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 4.

(55) 379a-b. La restriction que Reid propose ici nous semble

L'argument de Reid repose en fait sur l'adoption d'un sens large de 'concevoir', à savoir 'comprendre distinctement la signification d'une proposition' ⁵⁶, alors que Hume entend par là 'former l'image d'un état de fait'. Les autres philosophes distinguent le simple 'comprendre' et le 'concevoir', qui a un sens plus fort, par exemple 'concevoir la vérité de quelque chose' ⁵⁷. La maxime de Hume peut d'ailleurs être défendue à l'intérieur de son système ⁵⁸. Mais la critique de Reid à l'égard des idées représentatives, qui implique la renonciation à la pensée par images mentales, imposerait une élucidation plus poussée à l'empiriste défendant cette maxime. Cette discussion a le mérite d'attirer l'attention sur un principe essentiel de toute métaphysique, par lequel notre 'concevoir' est désigné comme juge de la possibilité réelle, et qui exprime une forme fondamentale d'emprise de notre pensée sur la réalité. Le rejet de ce principe généralement admis par la logique philosophique indique combien Reid limite la pertinence de la pensée dans la détermination de la structure de la réalité ⁵⁹.

Dans la partie finale de cet essai, Reid discute encore des possibilités de l'imagination et de la fantaisie. Par notre faculté de conception, nous pouvons former des combinaisons qui n'ont jamais existé, comme c'est le cas en littérature. Mais il ne se satisfait pas

excessive. Nous prendrons un exemple pour montrer son caractère insatisfaisant; un enquêteur cherche, parmi plusieurs suspects, le coupable d'un crime. Dans la recherche, certains événements extérieurs à ceux qui sont déjà connus de l'enquêteur sont envisagés sous le modelité du possible. L'évaluation des divers possibles conduit alors l'enquêteur à découvrir les vérités contingentes permettant de confondre le coupable. Si donc le philosophe doit accepter le mode juridique de penser (cf. *supra*, chap. 3, paragraphe 10), le possible doit excéder ce qui est déjà connu comme vrai.

(56) 377b.

(57) Cf. M. Hooker, "A Mistake about Conception", dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p. 86-94.

(58) Cf. A. Casullo, "Reid and Mill on Hume's Maxim of Conceivability", *Analysis* 39 (1979), p. 212-219.

(59) A son époque, les conceptions limitatives de la raison humaine ne sont pas rares. Cf. G. Tonelli, "La question des limites de l'entendement au XVIII^e siècle", *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959). Sur la question de la concevabilité, voir p. 410.

de l'explication du cours naturel des pensées donnée par Hume, qui a voulu ramener ce phénomène à l'attraction des idées ⁶⁰. L'énumération des relations qui, selon Hume, produisent cette attraction (causalité, contiguïté dans le temps et dans l'espace, similitude), reste incomplète aux yeux de Reid. Dans une mesure non négligeable, cette succession de pensée dépend d'ailleurs de notre volonté et non d'un mécanisme aveugle.

On s'aperçoit par la diversité des questions discutées dans cet essai, que la conception n'a peut-être pas toute l'unité d'une faculté, telle qu'on peut l'observer dans le cas de la mémoire; elle n'est d'ailleurs génératrice d'aucune sorte de vérités. Mais son statut pose des questions redoutables, que Reid a su discuter d'une manière souvent perspicace et propre à intéresser même les philosophes actuels.

3. L'abstraction.

La pensée par notions abstraites et générales a été soumise à de vives critiques chez certains empiristes. Dans l'introduction des *Principes de la connaissance humaine*, Berkeley nie que l'esprit humain dispose du pouvoir de former des idées ou des notions abstraites. L'Irlandais rejette la théorie classique, selon laquelle les notions abstraites expriment des caractéristiques propres à être attribuées en un sens identique à des objets particuliers. Selon lui, toute l'universalité de nos notions tient dans l'aptitude de certaines idées particulières à suggérer d'autres idées particulières par association à un nom général. Reid s'oppose à ce nominalisme radical, dans lequel les termes généraux ne sont que des manières nominales de désigner des groupes de particuliers. Pourtant, il ne va pas jusqu'au réalisme des universaux. En effet, partageant ce présupposé avec ses adversaires, il n'admet l'existence que des êtres particuliers; Dieu, affirme-t-il, n'a créé que des êtres individuels ⁶¹. Or notre connaissance de ces êtres reste limitée à ce qu'ils présentent à notre expérience, ce que Reid appelle, selon le terme de Locke, l'essence nominale'. En revanche, l'essence réelle', c'est-à-dire

(60) 386as.

(61) 389a-b.

"la constitution d'un individu, qui le fait être ce qu'il est" ⁶², ne nous est pas connue: "Nous ne connaissons l'essence d'aucun objet individuel; toute la connaissance que nous pouvons en former concerne les attributs [de cet objet] ⁶³." Pour connaître ces attributs, nous devons procéder par abstraction et généralisation. Ailleurs, Reid note que "c'est peut-être le lot d'êtres supérieurs que de recevoir ou d'acquérir la connaissance sans généralisation" ⁶⁴; toutefois, l'ignorance où nous sommes de l'essence réelle des individus nous contraint à l'utilisation des notions générales composant l'essence nominale. La formation de telles notions est possible parce que les individus ont en commun des attributs et des relations ⁶⁵. Pour transmettre notre connaissance de ces propriétés, nous introduisons une quantité de mots généraux dans le langage ⁶⁶. Ces mots se trouvent dans toutes les langues, et leur utilisation est donc "une opération que tous les hommes accomplissent par la lumière du sens commun" ⁶⁷. C'est par les termes généraux et leurs définitions que le langage est apte à exprimer la connaissance ⁶⁸.

Nous formons ces conceptions générales par les opérations étroitement liées de l'abstraction et de la généralisation. L'abstraction consiste à analyser un sujet en ses différents attributs, auxquels on attache alors des noms ⁶⁹. On peut séparer les divers attributs dans la conception, sans que cela soit toujours possible en fait. Ainsi, dans les corps, la solidité ou le poids peuvent être séparés de l'étendue, par abstraction, mais non en réalité ⁷⁰. L'abstraction est un moment nécessaire dans la formation des connaissances: "C'est par l'abstraction que l'esprit dispose de toutes ses notions les plus simples et les plus distinctes. Les objets des sens apparaissent à la fois complexes et indistincts.

(62) 404b; cf. aussi 691b.

(63) 389b; cf. aussi 392a.

(64) *Fine Arts*, p. 43.

(65) 390a.

(66) 389b. Pour sa part, Berkeley cherche précisément à montrer que l'emploi des mots n'implique pas qu'on possède des idées générales. *Principles*, Intr., paragraphes 115.

(67) 390b.

(68) 391a-b, 393a.

(69) 394a.

(70) 394b.

jusqu'à ce qu'ils soient analysés, par abstraction, en leurs éléments les plus simples; il en va de même des objets de la mémoire et de la conscience⁷¹. Nous arrivons ainsi à séparer les diverses propriétés des objets de la perception sensible, ou, plus largement, de la pensée.

Nous obtenons alors des conceptions générales par l'observation d'attributs communs à plusieurs individus⁷², et découvrons d'innombrables universaux *a parte rei*, c'est-à-dire inscrits dans les choses. C'est pourquoi "les noms généraux des qualités ou d'autres attributs sont applicables en un sens identique à de nombreux individus"⁷³.

Dans la pensée abstraite, nous procédons aussi à la composition de nouvelles conceptions à partir d'attributs variés⁷⁴. Tous les genres et toutes les espèces sont des combinaisons d'attributs dont nous observons qu'ils sont communs à de nombreux individus⁷⁵. "Les plus distinctes de nos notions complexes sont celles qui sont formées en composant les notions simples acquises par l'abstraction⁷⁶." Ces combinaisons sont formées selon l'utilité. La nécessité de tels termes, qui correspondent aux 'modes mixtes' chez Locke⁷⁷, est manifeste dans la communication. En effet, ils permettent de réduire le recours aux noms propres ne désignant que des objets individuels connus uniquement d'un petit groupe d'hommes. Le langage acquiert ainsi une dimension universelle. D'ailleurs, "l'invention [des notions complexes] ne requiert pas d'autre talent que le degré d'entendement qui est commun aux hommes"⁷⁸.

Le pouvoir d'abstraire apparaît d'ailleurs comme propre à l'homme, car sans lui, "il n'y aurait ni raisonnement ni langage [...]. Comme les animaux sauvages ne montrent aucun signe permettant de supposer en eux une capacité de distinguer les divers attributs d'un sujet, de classer les choses en genres et en espèces, de définir, de raisonner ou de communiquer leurs pensées

(71) 405a.

(72) 394a.

(73) 395b.

(74) 394b.

(75) 399a.

(76) 405a.

(77) 401a. Chez Locke. cf. *Essay* II.xxii.

(78) 400a.

par des signes artificiels, comme font les hommes, je pense, comme Locke, qu'ils n'ont pas le pouvoir d'abstraire et de généraliser, et que, par ce trait particulier, la nature a placé une différence spécifique entre eux et l'espèce humaine ⁷⁹."

Dans la connaissance de la nature, les significations des mots généraux (c'est-à-dire les attributs communs à plusieurs individus) sont fixées par la nature elle-même ⁸⁰. Elles se ramènent aux genres et aux espèces, qui peuvent être organisés en systèmes. Le perfectionnement de tels systèmes est le but propre des sciences naturelles. Or "sans le pouvoir d'abstraire et de généraliser, il serait impossible de ranger (*reduce*) les choses selon un ordre et une méthode et de les diviser en genres et en espèces" ⁸¹. Les classifications reposent sur un ensemble de définitions, puisque la place de chaque individu dans le système est précisée par la définition qui comprend un genre et une différence spécifique ⁸². Or le pouvoir d'abstraire et de généraliser est la condition de la définition; "La définition ne peut être appliquée qu'aux universaux, et aucun individu ne peut être défini ⁸³," Reid reprend ici un trait de la théorie aristotélicienne de la connaissance, qui ne reconnaît de science que du général.

En ce qui concerne le statut propre des universaux, Reid reconnaît avec Locke qu'ils sont formés par abstraction à partir des données de l'expérience. Mais il refuse de les considérer comme des idées, au sens des empiristes. Le pouvoir que possède l'esprit humain de former des conceptions abstraites et générales n'est pas conciliable avec la théorie des idées représentatives, c'est-à-dire avec la thèse selon laquelle il y a, dans toutes les opérations de pensée, des images ou des idées immédiatement présentes à l'esprit. Berkeley et Hume ont vu cette incompatibilité, mais ils ont préféré garder la théorie des idées représentatives et sacrifier notre pouvoir de former des conceptions générales ⁸⁴. Selon eux, nous n'appréhendons rien qui corresponde à des idées abstraites; nous n'avons que des idées particu-

(79) 405a; cf. aussi 408a. Chez Locke, voir *Essay* II.xi.10.

(80) 401as.

(81) 405a.

(82) 402a-403b.

(83) 405a.

(84) 408a.

lières qui, jointes à certains termes, étendent leur signification à d'autres objets que celui qui a suscité l'idée originale. Reid admet que les actes de pensées sont particuliers. Pourtant, l'universalité de la conception générale ne tient pas à l'acte de l'esprit. Elle résulte de ce qui est visé dans cet acte et qui peut appartenir à plusieurs objets **.

Reid s'efforce alors de montrer, par une démarche de rétorsion **, que les arguments de Berkeley contre les conceptions générales font déjà appel à la généralité. Lorsque le philosophe irlandais propose de raisonner sur des triangles, il suppose l'aptitude de son lecteur à former une notion abstraite du triangle *. En effet, il faut reconnaître et donc abstraire une caractéristique commune à plusieurs choses particulières pour les considérer comme ressemblantes et les distinguer par un même nom. De même, si les preuves géométriques (qui peuvent, selon Berkeley, être établies sur des cas particuliers), doivent pouvoir être appliquées à d'autres figures, il faut discerner ce qui est commun à ces figures, et donc former des notions générales abstraites **.

Reid nie donc que la conception d'un terme général s'accompagne toujours de l'idée d'un objet particulier, comme Berkeley et Hume le prétendent **. Selon notre philosophe, il y a des actes de pensée tournés vers la généralité et, dans le langage, des termes correspondants à ces actes. Alors que les noms propres permettent de désigner les objets individuels, les mots généraux ou communs expriment les attributs et les relations qui s'appliquent identiquement à plusieurs objets individuels *. Aux yeux de Reid, l'universalité de certaines conceptions ne pose pas de problème difficile. Il suffit d'enlever l'existence aux idées platoniciennes pour avoir une théorie correcte des universaux *. L'erreur

(85) 394a.

(86) La critique du nominalisme radical par le recours à la rétorsion est une démarche ancienne. Voir G. Isaye, "La justification critique par rétorsion", *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), p. 213.

(87) 408a-b.

(88) 408b-409a.

(89) 412a-b.

(90) 389as.

(91) 371b-372a.

des Platoniciens est d'avoir attribué l'existence séparée et l'éternité aux idées⁹². Or c'est nous qui formons les universaux. L'insertion dans l'ordre de la connaissance suffit à leur conférer une certaine réalité. Dans les propositions, ce qui est affirmé ou nié à propos du sujet doit être exprimé par un mot général⁹³. Pour rendre compte de cette utilisation des termes généraux, il n'est pas nécessaire d'assigner une existence séparée aux idées générales; "L'existence [des universaux] n'est rien sinon la prédicabilité, ou la capacité de pouvoir être attribué à un sujet"⁹⁴. Les individus, seuls à posséder l'existence, sont en eux-mêmes inconnaissables; ils ont pourtant des attributs connaissables, qui peuvent se retrouver chez plusieurs individus. La conception générale et abstraite, détachée de son appartenance à des contextes particuliers, est ainsi ce par quoi nous appréhendons une caractéristique commune à plusieurs individus.

L'essai sur l'abstraction montre que Reid refuse le psychologisme des empiristes, qui les conduisait à rejeter la légitimité des notions générales ou abstraites. Le philosophe écossais adopte ainsi ce qu'il tient pour une variante du platonisme, dans laquelle les universaux se révèlent propres à exprimer des connaissances valides. Il s'insère ainsi de manière judicieuse dans un débat qui se poursuit jusqu'à nous et qui a permis de reconnaître le caractère insatisfaisant des positions de Berkeley et de Hume sur l'abstraction⁹⁵.

(92) 404a, 429a-b.

(93) 390a.

(94) 407a-b.

(95) Voir p.ex. la *Recherche II* dans E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Band, 1. Teil, 4^e éd., Halle, 1928. On trouve également une critique des positions de Hume chez N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, 11^e éd., Londres et New York, 1966, p.257-270. Du même auteur, voir "The Nature of Universals (III)", *Mind* 36 (1927), p.393-422.

4. Le jugement.

Le concept de 'jugement', assure Reid, est parfaitement clair: "Juger, écrit-il, est une opération de l'esprit si familière pour tout homme qui dispose de son entendement, et dont le nom est si commun et si bien compris, qu'il est inutile d'en donner une définition¹⁰⁰". Pourtant, il ajoute que par 'jugement', il faut entendre toute détermination de l'esprit concernant le vrai ou le faux¹⁰¹. Cette détermination est le fait d'une faculté¹⁰².

Le jugement est distinct de la simple appréhension de la chose, mais tout jugement suppose une conception. La conception s'exprime par le mot, le jugement par la proposition ou la phrase complète. Le jugement peut être vrai ou faux, ce qui n'est pas le cas de la conception. Mais il peut y avoir appréhension d'une proposition sans jugement¹⁰³.

Comme on l'a vu dans les analyses précédentes, le jugement accompagne nécessairement la sensation, la perception sensible, la mémoire et la conscience: il correspond à la croyance qu'entraînent ces opérations. Il porte alors sur un objet contingent. Les jugements portant sur des objets contingents reposent toujours sur des opérations des sens, de la mémoire ou de la conscience¹⁰⁴. En revanche, l'assentiment qui dérive des propositions nécessaires ne dépend pas de ces facultés. Nous sommes pourtant contraints de juger devant l'une et l'autre sorte d'évidence: "L'évidence est le fondement du jugement: et lorsque nous apercevons l'évidence, il est impossible de ne pas juger¹⁰⁵".

Contre Locke, Reid soutient que "le jugement s'étend à tous les genres d'évidence, probable ou certaine"¹⁰⁶. Locke affirme qu'il y a dans l'esprit deux facultés concernées par la vérité et l'erreur: la connaissance (*knowledge*), pour laquelle la convenance ou la disconvenance des idées entre elles est certaine, et le jugement, pour lequel la convenance ou la disconvenance

(96) 413a.

(97) 415b.

(98) 414a.

(99) *Id.*

(100) 414b.

(101) 415a.

(102) 426b.

entre idées n'est que probable ¹⁰³. Reid refuse cette distinction; pour lui, il ne peut y avoir de connaissance sans jugement. Dans sa propre terminologie, croyance, jugement et connaissance sont pratiquement synonymes.

Elargissant alors les fonctions du jugement, Reid soutient que celui-ci peut être, à sa manière, une source de connaissance. En effet, il contribue à la formation de toutes les conceptions abstraites et générales. Les notions des sens sont d'abord chaotiques et appellent, même au niveau de l'entendement commun, un travail de clarification ¹⁰⁴. La nécessité d'une telle purification des données perceptives pour la formation des données du sens commun est développée avec quelque détail dans un manuscrit de 1768 ou 1769 récemment publié par D.F. Norton ¹⁰⁵. Ce thème est repris brièvement dans les *Intellectual Powers*. À partir des données brutes des sens, le jugement, par analyse, forme des notions simples, claires et distinctes que l'entendement commun et les sciences (par exemple la géométrie) recomposent à leur gré et en toute assurance ¹⁰⁶. Les réserves émises à propos de la capacité de la perception primitive à mener par elle-même à des notions claires n'étaient pas apparues dans l'*Inquiry*. Elles infirment la distinction entre perceptions primitives et perceptions acquises ¹⁰⁷. Toute perception distincte semble supposer alors une activité du jugement: le critère permettant de distinguer l'originel de l'acquis s'efface.

(103) *Essay* IV.xiv.3.

(104) 418a.

(105) "Thomas Reid's *Cura Prima* on Common sense", dans L. Mercil-Lacoste, *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common Sense Philosophers*, Kingston et Montréal, 1982, p.179-208.

(106) 414a-420b. Le domaine de l'observation intérieure peut être également l'objet d'une activité de clarification. On retrouve ici le rôle déjà évoqué de la réflexion. À partir de la conscience ou sens interne, on forme "une connaissance immédiate des choses contenues dans l'esprit, c'est-à-dire des pensées et des sentiments" (419b). Mais ces objets, emportés dans un flux incessant, appellent l'intervention de la réflexion, qui se révèle nécessaire pour décrire les objets de pensée de manière philosophique (420a). Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 6.

(107) Cf. *supra*, chap.5, paragraphe 11.

Reid discute alors la difficulté suivante ¹⁰⁸; si les notions sont d'abord confuses, il devient impossible, à proprement parler, de porter un jugement, c'est-à-dire d'attribuer un prédicat à un sujet quelconque, car il faut pour cela disposer de notions prédicables (ou générales) claires. Or on vient d'indiquer que les jugements (par exemple de comparaison) sont nécessaires pour clarifier les notions. Le jugement doit donc précéder la formation de la notion, cependant que cette dernière est supposée par le jugement. On aboutit à une aporie, aux termes de laquelle il paraît impossible de mettre en mouvement l'activité de juger.

À vrai dire, ce problème concerne la théorie de l'abstraction autant que celle du jugement. La question est d'expliquer comment l'activité de distinguer et l'activité de généraliser s'articulent. Elles semblent en fait dépendre l'une de l'autre. On ne peut donner le primat à l'activité de distinguer; en effet, il faut déjà posséder des conceptions générales pour pouvoir distinguer les différents aspects d'une perception individuelle. Mais on ne peut pas davantage considérer les généralisations comme préalables; il faut déjà avoir distingué les aspects particuliers de différentes choses individuelles pour constituer des notions générales. En somme, il faut avoir généralisé pour distinguer et il faut avoir distingué pour généraliser. Reid éprouve donc une difficulté à expliquer les débuts de la pensée abstraite¹⁰⁹.

Il répond à l'objection qu'il se fait ainsi à lui-même en assignant des limites au type de reconstruction génétique dont dérive la difficulté évoquée. Il convient, observe-t-il, de s'en remettre avant tout au témoignage de la conscience. Celle-ci confirme la capacité, propre à l'entendement arrivé à maturité, de former des connaissances communes ou scientifiques parfaitement distinctes; il ne faut pas les disqualifier au nom d'une recherche sur leur origine possible.

(108) 417a-419b.

(108a) Il existe une solution permettant de rester fidèle à la démarche génétique: elle consiste à admettre que, même sans idées générales, l'abstraction peut s'exercer sur un unique objet individuel. Cette possibilité est évoquée par Dugald Stewart (*Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Vol. I, Londres, 1792, IV.1 J.F.).

Reid rejette également les considérations de Hume sur la géométrie. Celui-ci dénie tout fondement solide à cette discipline en vertu de l'hypothèse selon laquelle nos connaissances dérivent des impressions particulières et donc de données géométriques toujours imprécises ¹⁰⁹. Or la géométrie n'est pas affectée par l'imprécision des figures servant aux démonstrations. De même, les connaissances communes et scientifiques doivent être considérées dans leur réalité présentes plutôt que dans leur origine hypothétique et cachée ¹¹⁰. Cette limitation de l'étude génétique de la connaissance peut être rapprochée de la critique portée contre la 'théorie des idées', et plus particulièrement contre la nécessité d'une déduction empirique des notions ¹¹¹.

La même limitation vaut pour le problème de l'abstraction. Hume et Berkeley cherchent à montrer que le processus de formation des idées générales, ne reposant que sur des idées particulières, rend impossible une universalité véritable des termes généraux. Reid critique ce recours excessif à la démarche génétique ¹¹². Il est soucieux de légitimer certaines connaissances communes ou scientifiques contre les analyses réductrices des empiristes. Cette légitimation peut intervenir par les arguments que nous avons énumérés dans notre chapitre 3. Bien qu'extérieures aux recherches sur les principes premiers, les discussions concernant les facultés de jugement et d'abstraction font donc partie intégrante de la défense du sens commun.

Le jugement permet donc de clarifier l'expérience et d'en tirer les connaissances les plus diverses. Par son intermédiaire, nous arrivons aussi à appréhender certaines relations. À partir de la qualité, nous formons la notion corrélatrice de substrat; à partir des opérations de la pensée, nous formons la notion d'un sujet qui pense. À partir d'un changement dans la nature, nous formons la notion d'une cause de ce changement; à partir d'un corps, la notion d'espace ¹¹³. Nous avons vu, en plusieurs circonstances, comment ces notions apparaissent par 'suggestion'.

(109) 419a. Chez Hume, cf. *Treatise* I.ii.4; I.iii.1.

(110) 419a-b, 396b-398a.

(111) Cf. *supra*, chap.4, paragraphe 1.

(112) On trouve une critique analogue chez E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II.1.II, paragraphes 33 et 40.

(113) 420b-421a.

Reid présente également le sens commun comme une sorte de jugement ¹¹⁴, et, à ce titre, comme une source ou un principe de connaissance. Le sens commun est le jugement commun: "Le sens commun est ce degré de jugement commun aux hommes avec lesquels nous pouvons entrer en communication et traiter des affaires ¹¹⁵." Nous avons déjà examiné la doctrine du sens commun au chapitre 2. Nous avons vu également que Reid rejette la théorie empiriste, selon laquelle toute connaissance et tout jugement se ramènent à la convenance ou à la disconvenance entre nos idées. "La théorie commune des idées conduit naturellement à une théorie concernant le jugement, qui peut être le test adéquat de la vérité de la première; car étant nécessairement liées, il faut qu'elles subsistent ou soient rejetées ensemble ¹¹⁶." Si donc on peut mettre en évidence une connaissance humaine étrangère à la convenance ou à la disconvenance entre idées, la théorie des idées représentatives doit être rejetée. La connaissance démonstrative abstraite correspond au modèle empiriste du raisonnement ¹¹⁷. "Mais il y a une autre grande classe de vérités, qui ne sont ni abstraites ni nécessaires, qui ne peuvent pas être perçues dans la convenance ou la disconvenance entre idées. Ce sont les vérités que nous connaissons relativement à l'existence réelle des choses, ou la vérité de notre propre existence ¹¹⁸." Seule l'existence de l'Être suprême fait l'objet d'une vérité nécessaire. Les autres vérités qui concernent les existences sont contingentes. Toutes les existences, à l'exception de l'existence de Dieu, sont dépendantes de la volonté de la Cause première. Et "bien que l'existence de la Divinité soit nécessaire, nous ne pouvons la déduire que de vérités contingentes" ¹¹⁹.

Reid conclut que "par la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, aucune vérité contingente, quelle qu'elle soit, ne peut jamais être con-

(114) 421b.

(115) 421a; cf. aussi 423b, 425b.

(116) 427a.

(117) 428a-430a.

(118) 430a.

(119) 430a; cf. aussi *Natural Theology*, p.64-67. Voir *supra*, chap.2, paragraphe 4, point E.3. Dans la connaissance de Dieu, Reid semble donc n'admettre aucune argumentation *a priori* (cf. F. Brentano, "Was an Reid zu loben", p.18, paragraphe 33). C'est ce que confirme le cours de théologie naturelle professé

nue" ¹²⁰, La connaissance de l'existence présente ou passée "est inconciliable avec la théorie des idées". Ainsi, "si nous connaissons notre existence, ou l'existence de ce que nous voyons autour de nous, ou l'existence de l'Être suprême, ou si nous connaissons les choses du passé grâce à la mémoire, cette connaissance ne peut pas consister dans la perception de la convenance ou de la disconvenance entre idées" ¹²¹.

La théorie des premiers principes s'insère dans l'essai consacré au jugement. "Une des plus importantes distinctions parmi nos jugements, dit Reid, est celle-ci: certains d'entre eux sont intuitifs, d'autres sont fondés sur des arguments." Pour ce qui est des premiers, "on les croit aussitôt qu'on les comprend. Le jugement suit nécessairement leur appréhension; tous deux sont l'oeuvre de la nature et le résultat de nos facultés primitives. Il n'y a ni recherche de l'évidence, ni évaluation d'arguments; la proposition n'est pas déduite ou inférée d'une autre; elle porte la lumière de la vérité en elle-même, et ne l'emprunte à aucune autre [proposition] ¹²²".

Ces propositions ont donc un caractère d'évidence par soi (*self-evidence*). Dans les sciences, on les appelle les axiomes; dans leur usage général, Reid parle de "premiers principes, principes de sens commun, notions communes, vérités évidentes par soi". Il entend par là l'équivalent des *naturae judicia* ou des *judicia communibus hominum sensibus infixa* chez Cicéron, et de la 'connaissance naturelle', de la 'raison fondamentale' ou du 'sens commun' chez Shaftesbury ¹²³.

Reid exprime avec une parfaite clarté des positions fondationnalistes; "Je tiens pour certain et même pour démontrable que toute connaissance acquise par raisonnement doit être fondée sur des principes premiers ¹²⁴." L'analyse d'une chaîne de raisonnements ne peut s'arrêter qu'aux propositions évidentes par elles-mêmes, et la

par Reid en 1780 et récemment publié par E.H. Duncan (*Thomas Reid's Lectures on Natural Theology*, University Press of America, Washington, 1981).

(120) 438a.

(121) 433a.

(122) 434a.

(123) 434b.

(124) 435a.

preuve synthétique n'est pleinement évidente que si elle prend pour points de départ des principes évidents par soi. "Sans premiers principes, le raisonnement analytique ne pourrait pas avoir de fin, et le raisonnement synthétique ne pourrait pas avoir de commencement; toute conclusion acquise par le raisonnement doit reposer de tout son poids sur les premiers principes, tout comme une construction repose sur des fondations ¹²⁵".

Dans ce domaine, le but de Reid est de déterminer les premiers principes certains, afin de mettre un terme aux disputes ¹²⁶ et de redonner vie à l'ancienne maxime; il est vain de raisonner avec qui refuse les premiers principes ¹²⁷.

Dans la suite de l'essai consacré au jugement, Reid se livre à l'examen des diverses causes d'erreur. Bien que l'erreur soit contraire à la nature des facultés humaines, les jugements faux sont possibles. Les occasions d'erreurs méritent d'être connues et décrites. Fidèle aux conceptions de son temps, Reid admet que toutes les erreurs dérivent des préjugés; "Des nations entières sont amenées à croire les absurdités les plus grossières par la force des préjugés ¹²⁸." Il classe les préjugés, à la suite de F. Bacon, en *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori* et *idola theatri* ¹²⁹.

Les *idola tribus* (idoles de la tribu) sont celles qui menacent toute l'humanité, car elles dérivent de la constitution humaine elle-même, lorsque celle-ci est mal dirigée ¹³⁰;

1. L'autorité exerce souvent un poids trop grand sur les hommes.
2. Le raisonnement analogique, qui va du plus connu au moins connu, est une source d'erreur ¹³¹.

(125) 435b.

(126) 436b.

(127) 437b.

(128) 492a.

(129) 469a-475a, 712b. Chez Bacon, voir *Novum Organum* 1.39a.

(130) Dans son inventaire des causes d'erreur dues à la constitution humaine, Reid omet ici l'application insuffisante du principe inductif, qui, comme nous l'avons relevé au chap.1, paragraphe 4, peut conduire l'entendement à voir des connexions causales là où il n'y en a pas (113a, 199b-200a).

(131) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 7.

3. Le goût excessif de la simplicité dans l'études des choses peut conduire à des méprises. Ce point vise notamment Descartes, qui a voulu reconstruire toute la connaissance à partir d'un seul principe ¹³².
4. L'application de certaines de nos facultés, et en particulier celle d'invention, à des objets qui les dépassent, est une cause fréquente d'erreur. L'homme évide de connaissances est prompt à forger des hypothèses pour expliquer les phénomènes de la nature. Cette dernière, étant ordonnée d'une manière qui nous est inaccessible, ne peut être étudiée que par la méthode inductive ¹³³.
5. En évitant un extrême, les hommes sont prompts à se précipiter vers l'autre, et cela spécialement en philosophie où l'on n'a quitté la superstition que pour embrasser l'athéisme.
6. Les hommes sont soumis aux passions qui pervertissent souvent leur jugement.

Les préjugés qui ont leur origine dans les individus, les *idola specus* (idoles de la caverne), sont dues aux particularités des hommes et surtout à leur profession dont ils tendent à exagérer la portée.

Les *idola fori* (idoles de la place publique) sont les sources d'erreur dues aux imperfections et aux abus du langage. Reid introduit cette classe de préjugés en dépit de son recours si fréquent à l'argument du langage commun. Il repousse pourtant l'idée d'un "langage philosophique" pur, tel que l'évêque Wilkins l'a proposé, considérant que le langage ordinaire est en lui-même suffisamment perfectible.

Enfin, les *idola theatri* (idoles du théâtre) sont les erreurs introduites par les systèmes des philosophes. Pour connaître mieux ces erreurs, Reid remarque qu'il serait utile d'écrire l'histoire des différentes philosophies, en mettant en évidence comment elles donnent un tour d'esprit particulier à ceux qui les adoptent.

Cet essai sur le jugement englobe à nouveau des thèmes assez différents les uns des autres. Son objet

(132) 269a, 463a.

(133) Cf. *supra*, chap. 1, paragraphes 3-5.

principal, plus que le jugement, est en fait l'entendement dans toutes les fonctions qui n'impliquent pas l'inférence, c'est-à-dire l'entendement discriminant et l'entendement intuitif (auquel se rattache le sens commun). Les considérations sur le raisonnement apparaissent dans l'essai suivant.

5. Le raisonnement.

Le raisonnement est le pouvoir d'inférer ou de tirer une conclusion. Il reste parfois "très proche du pouvoir de juger, et dans les affaires communes de la vie, il est de peu de conséquence de les distinguer précisément". S'il faut le définir, on dira que "le raisonnement est le processus par lequel nous passons d'un jugement à un autre qui est sa conséquence" ¹³⁴.

Reid note que le raisonnement "implique une déficuosité ou une limitation de l'entendement"; Dieu voit tout intuitivement, il ne raisonne pas ¹³⁵. Comme Thomas d'Aquin ¹³⁶ ou d'autres philosophes, Reid affirme donc que la connaissance discursive indique la déficience propre à la créature. Il appartient à Dieu de connaître la totalité en un acte sans succession.

Pour ce qui concerne les créatures humaines, "c'est sans doute la nature qui donne le pouvoir de raisonner. Lorsque celui-ci manque, ni l'art ni l'éducation ne peuvent y pourvoir. Mais cette capacité peut rester assoupie durant toute la vie, comme la graine (*seed*) d'une plante, qui, par manque de chaleur et d'humidité, ne croît jamais ¹³⁷." Une inégalité s'instaure ici entre les individus. Le génie, pris cette fois dans un sens positif, au contraire de ce que nous avons noté ailleurs ¹³⁸, consiste en la capacité de découvrir de nouvelles preuves dans les domaines qui se prêtent au raisonnement ¹³⁹.

(134) 475a.

(135) 476a.

(136) Cf. *Contra Gentiles* I.102.

(137) 476a.

(138) Cf. Chap.1, paragraphe 5.

(139) 476b.

Fidèle à sa position fondationnaliste, Reid soutient que "dans toute chaîne de raisonnement, l'évidence de la dernière conclusion ne peut pas être plus grande que celle de l'élément le plus faible de la chaîne, quelle que soit la force du reste" ¹⁴⁰. Les raisonnements se différencient selon la nature des prémisses. "Tout raisonnement doit être fondé sur des vérités qui sont connues sans raisonnement. Dans toutes les branches de la connaissance réelle, il doit y avoir des principes premiers dont la vérité est connue intuitivement, sans raisonnement probable ou démonstratif. Ceux-ci ne sont pas fondés sur le raisonnement, mais le raisonnement est fondé sur eux. Il a été démontré qu'il y a des premiers principes de vérités nécessaires et des premiers principes de vérités contingentes. Le raisonnement démonstratif est fondé sur les premiers, le raisonnement probable sur les seconds" ¹⁴¹.

Les raisonnements démonstratifs ne s'appliquent qu'aux vérités nécessaires. Ils ne peuvent donc porter que sur les domaines abstraits, et non sur les existences, qui sont contingentes et dépendent de la volonté de Dieu. Reid souligne que les notions abstraites, qu'il conçoit comme dénuées d'existence, sont les seuls objets à propos desquels nous pouvons raisonner démonstrativement ¹⁴².

Il distingue deux classes de raisonnements démonstratifs, le raisonnement métaphysique qui a pour objet les notions non quantifiables, et le raisonnement mathématique. "Dans le raisonnement métaphysique, le processus est toujours court. La conclusion n'est que rarement éloignée de plus d'un pas ou deux par rapport au premier principe ou à l'axiome dont elle dépend, et les différentes conclusions ne dépendent pas les unes des autres [...]. Il en va différemment dans le raisonnement mathématique. Ici, le domaine [du raisonnement] n'a pas de limites" ¹⁴³. Cette différence est due à la nature parfaitement intelligible de l'objet des mathématiques et de la géométrie, la quantité. Parmi les structures démonstratives, Reid évoque la démonstration

(140) *Id.*

(141) 482a.

(142) 477a.

(143) 477e. On notera cependant que Reid a présenté une théologie naturelle comportant des arguments métaphysiques élaborés, en particulier dans la discussion des attributs divins. Voir *Natural Theology*, p.61-108.

par l'absurde et la démonstration par énumération des cas possibles et élimination successive des solutions inadéquates ¹⁴⁴.

Reprenant alors un problème posé par Locke ¹⁴⁵, Reid se demande si l'on peut établir certaines démonstrations dans les questions morales. Locke, qui soutient que la démonstration consiste dans la convenance ou la disconvenance des idées, donne deux exemples: "Là où il n'y a pas de propriété, il n'y a pas d'injustice", et "Aucun gouvernement n'autorise une liberté absolue". Reid considère ces propositions comme nécessairement vraies; mais elles dérivent des définitions ¹⁴⁶, et dans cette mesure, leur évidence est plutôt intuitive que démonstrative. Pour lui, seules les propositions qui énoncent des obligations peuvent être appelées morales en un sens propre ¹⁴⁷, et le raisonnement ne s'applique pas à de telles propositions; il s'agit des premiers principes de la morale. Ces principes sont intuitifs: "Certains premiers principes de morale doivent être immédiatement discernés, sinon nous n'avons pas de fondement sur lequel appuyer les autres, ou à partir desquels nous pouvons raisonner ¹⁴⁸." Si la moralité était abandonnée au raisonnement, la condition humaine serait difficile. Mais "comme la vertu est l'affaire de tous les hommes, ses premiers principes sont écrits dans tous les coeurs en caractères si lisibles qu'aucun homme ne peut prétendre les ignorer ou méconnaître son obligation de les suivre en pratique" ¹⁴⁹. Cette connaissance morale, par analogie avec la connaissance sensible, est présente à tous les hommes.

Le domaine du raisonnement probable se distingue de la démonstration, car il s'étend aux vérités contingentes ¹⁵⁰. Reid, de même que Hume, adopte le sens philosophique de 'probable', qui signifie que la connaissance est relative à des faits; cet usage est différent de l'usage populaire, dans lequel 'probabilité' indique le

(144) 477b-478a.

(145) Cf. *Essay* III.ii.16; IV.iii.18; IV.xii.7-8.

(146) 479a.

(147) 479b.

(148) 480a. Cf. *infra*, chap.7, paragraphe 4.

(149) 481a.

(150) 481b.

manque de certitude ¹⁵¹. En fait, l'évidence probable (au sens philosophique) n'exclut pas la certitude ¹⁵². Mais il y a plusieurs genres, et plusieurs degrés, d'évidence probable, à laquelle peuvent contribuer de nombreux facteurs: le témoignage humain, l'autorité des spécialistes d'une question, la reconnaissance de l'identité des choses et des personnes, la croyance de la continuité des actions humaines, la reconnaissance des pensées des hommes à partir des signes extérieurs ¹⁵³. De même, la connaissance des lois de la nature appartient à la connaissance probable, car, comme nous l'avons vu, il n'existe pas pour Reid d'évidence démonstrative dans la connaissance de la nature ¹⁵⁴.

Dans le dernier chapitre de son essai consacré au raisonnement, Reid critique le "scepticisme par rapport à la raison" dont Hume a été fait le défenseur. Dans le *Traité*, ce dernier, adoptant le parti de la raison contre la raison elle-même, a cherché à montrer que "toute connaissance dégénère en probabilité" ¹⁵⁵. L'argument de Hume porte sur l'incapacité de la raison à appliquer correctement ses propres règles, pourtant infaillibles en elles-mêmes. La faillibilité de la raison appartient à sa nature; nous devrions donc toujours "corriger le premier jugement, dérivé de la nature de l'objet, par un autre jugement, dérivé de la nature de l'entendement" ¹⁵⁶. Une telle correction doit s'appliquer à nouveau à la première opération de correction, et ce procédé, répété dans une régression à l'infini, détruit au bout du compte toute croyance et toute évidence ¹⁵⁷. Seule la nature nous arrête sur la voie d'un doute de ce genre, dans lequel la raison détruit la raison elle-même ¹⁵⁸.

Cet argument, reflétant bien l'habileté sceptique à percevoir les conflits internes à la raison, a souvent été considéré comme discutable, Hume lui-même l'a abandonné dans l'*Enquête*, et l'a remplacé par une critique du doute méthodique de Descartes ¹⁵⁹.

(151) 482b.

(152) 484b.

(153) 483b.

(154) 484a; cf. *supra*, chap.1, paragraphe 3.(155) *Treatise* I.iv.1, p.180.(156) *Ibid.*, p.182.(157) *Ibid.*, p.183.(158) *Ibid.*, p.187.(159) *Enquiry*, XII.1. p.149.

Reid interprète comme un aveu erraché au sceptique la reconnaissance par Hume de l'impuissance de ce raisonnement et la restauration finale de l'influence de la nature sur la raison humaine ¹⁶⁰. En fait, cette insistance sur l'influence de la nature dans les déterminations de la raison est le but même de Hume, mais Reid ne le perçoit pas. Il a une conception différente des rapports entre nature et raison, et il reste insensible au naturalisme de Hume.

Dans sa première objection, Reid fait valoir que la démonstration repose sur la nature des choses elle-même; "Notre jugement ne peut pas changer la nature des choses à propos desquelles nous jugeons". Par conséquent, "il est impossible que la démonstration dégénère en probabilité en raison de l'imperfection de nos facultés" ¹⁶¹. En prétendant qu'un tel phénomène intervient, Hume donne un sens inédit au terme 'probabilité', distinct aussi bien du sens philosophique (qui considère comme probable la connaissance du contingent) que du sens populaire (qui oppose la probabilité à la certitude), puisqu'il en fait l'opposé de l'infailibilité absolue.

Reid propose ensuite une objection *ad hominem*: dans l'argument de Hume, les règles de la démonstration sont d'abord considérées comme infaillibles en elles-mêmes. Mais cette prémisses est illégitime au regard de la faillibilité des facultés humaines mise en évidence dans la suite de l'argument. Car si les règles sont admises comme infaillibles, il y a de l'infaillibilité dans les facultés humaines. Reid critique ici la démarche sceptique de l'intérieur, et constate que "notre auteur n'a pas été lui-même assez sceptique" ¹⁶².

Reid discute alors la suite de l'argument de Hume. Celui prétend qu'en répétant le soupçon de faillibilité, on finit par anéantir toute probabilité et toute croyance. Reid rétorque que le doute susceptible de naître dans une telle régression est limité: le deuxième présomption d'erreur concerne la première présomption

(160) 485a.

(161) 485b. On retrouve une critique analogue chez un auteur moderne; "Hume, dans son argument, confond les règles de la démonstration avec les activités de celui qui mène l'inférence" (F. Zabehh, *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, La Haye, 1960, p.147). L'argument de Hume, écrit Zabehh, est une conséquence de son psychologisme (p.148).

(162) 486a. Cf. aussi F. Zabehh, *op.cit.*, p.144.

d'erreur, et en fait elle ne diminue pas la croyance originale telle qu'elle est donnée. Des examens répétés d'une question tendent à accroître la certitude, et il ne peut donc jamais être question d'anéantir complètement le jugement initial¹⁶³. Il faut noter que Hume aurait certainement concédé que les choses se passent ainsi en pratique, et il est parfaitement informé du fait que l'accord des savants accroît la confiance du mathématicien dans sa démonstration¹⁶⁴. Il propose une sorte d'expérience de pensée sans rapport avec la pratique ordinaire du raisonnement. La critique de Reid manque donc la pointe de l'argument sceptique.

Reid présente encore d'autres objections de même type; aucun jugement particulier ne requiert une telle suite d'examen successifs; la faillibilité de la raison est une donnée connue dès le départ, et non pas seulement dans un deuxième temps comme le dit Hume. Ces considérations montrent, écrit-il, que l'argument n'est destiné qu'à "embarrasser (*puzzle*) l'entendement". Reid repousse donc la question, et fait valoir que "la vérité et la fidélité de notre faculté de juger sont et doivent être tenues pour assurées dans tout jugement, dans toute estimation"¹⁶⁵. Si le sceptique réussit à douter véritablement, son doute se prolongera à l'infini, simplement par défaut d'un moyen d'en sortir; point n'est besoin pour cela d'une succession infinie de doutes. Celui qui doute de la véracité de ses facultés ne peut jamais s'extraire du doute¹⁶⁶.

La vérité et la fidélité de la faculté de raisonner doivent être admises. Toute preuve de la véracité de nos facultés est une pétition de principe, car cette preuve suppose déjà que nos facultés sont capables de vérité¹⁶⁷. Il apparaît donc qu'il faut accepter certaines choses sans preuves. En définitive, Reid admet tout comme Hume que le pouvoir de raisonner n'est pas autonome, et qu'il y a des croyances ou des jugements qui sont antérieurs au raisonnement: "La croyance aux premiers principes n'est pas un acte du pouvoir de

(163) 488a, Cf. F. Zabeh, *op.cit.*, p.147.

(164) *Treatise* I,iv.1, p.180.

(165) 488b.

(166) 488b. Le doute méthodique de Descartes est critiqué dans des termes semblables par Hume (*Enquiry* XII.1, p.149-150).

(167) 489a; cf. *supra*, chap.2, paragraphe 4, point e.

raisonner; mais tout raisonnement doit être fondé sur eux". Or au contraire de Hume, il refuse d'appeler le pouvoir de juger de ces premiers principes "la partie sensitive de notre nature". Certes, "la croyance dans les premiers principes est un acte de pur jugement sans raisonnement" ¹⁶⁸, mais cette partie de notre nature, qui s'exprime en nous par les croyances primitives, représente déjà une manifestation de la raison.

6. Le goût.

Les jugements esthétiques dépendent également d'une faculté intellectuelle: "Le goût est le pouvoir de l'esprit par lequel nous sommes capables de discerner et d'apprécier les beautés de la nature et toutes les variétés d'excellence dans les beaux-arts" ¹⁶⁹. Il s'agit "d'une faculté interne de l'esprit", de caractère intellectuel et rationnel, appelée "goût" par analogie avec le sens externe qui porte le même nom. Comme pour le sens externe du goût, il faut distinguer l'émotion, agréable ou non, et ce qui la provoque, la qualité de l'objet. La beauté ou l'excellence est dans la chose, et le plaisir est dans le sujet qui perçoit la chose dotée de cette qualité ¹⁷⁰. Reid, tout en ménageant la place de l'émotion, s'oppose ainsi à une théorie purement subjectiviste du beau, qui lui paraît "contredite par le langage et le sens commun de l'humanité" ¹⁷¹. A nouveau, "l'esprit de la philosophie moderne nous conduit à penser que la valeur que nous attribuons aux choses n'est qu'une sensation de nos esprits, et n'appartient nullement aux objets" ¹⁷². Mais en disant qu'une chose est belle, on ne fait pas qu'exprimer ses propres sentiments, même si, à l'opposé du jugement mathématique, le jugement esthétique est accompagné de sentiment ¹⁷³. Si les choses belles, "lorsqu'elles sont perçues, ou même imaginées, produisent une émotion agréable" [...], cette émotion est accompagnée d'une

(168) 489b.

(168a) 490a. Cf. les principes du goût, 453a-b et *supra*, chap. 2, paragraphe 4, point d.

(169) 490b.

(170) 490b; cf. aussi 492b.

(171) 494b.

(172) 492a-b. Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 4, point f.3.

opinion ou croyance que [ces choses] ont une perfection ou une excellence qui leur appartient" 173. Reid refuse de considérer que le lien entre la perfection de l'objet et l'émotion qu'elle suscite soit arbitraire, et il souligne que le jugement que nous formons de la beauté d'un objet peut être vrai ou faux 174. Or s'il est vrai, il y a véritablement une excellence de l'objet. Prétendre qu'il n'y a pas de beauté dans les objets perçus comme beaux par tous, c'est attribuer aux hommes des sens fallacieux. Mais nous n'avons pas de raisons de mettre en doute la véracité de nos sens, et la beauté des choses est donc réelle 175.

Les qualités appréhendées par le goût ressemblent le plus souvent aux qualités secondes, que l'on peut appeler aussi "qualités occultes", puisque nous n'en éprouvons que l'effet sans en connaître toujours précisément la cause 176. La perception de ces qualités dépend de perceptions sensibles préalables, car, comme Hutcheson, Reid reconnaît que les jugements de goût ont un caractère secondaire 177. Dans bien des cas, on peut pourtant dissoudre le mystère et définir la nature de la qualité esthétique 178. Le bon goût, qui est une disposition naturelle de l'homme, bien que fréquemment corrompue, consiste dans le discernement des qualités relevant de la beauté 179. Ainsi, il existe une norme (*standard*) du goût dans la nature, malgré la diversité de ses expressions.

Pour classer les objets du goût, Reid adopte la division d'Addison et d'Akenside qui ont distingué la nouveauté, la grandeur et la beauté 180. La nouveauté appartient à la relation de la personne avec l'objet, et souvent, elle exerce un grand attrait sur l'homme par l'émotion agréable qu'elle suscite 181. Le sentiment suscité par la grandeur est d'un rang plus élevé: il est une forme d'admiration, qui dispose celui qui la ressent

(173) 498b.

(174) 499b.

(175) 500a.

(176) 490b.

(177) 492b. Hutcheson dirait 'concomitant'.

(178) 491a.

(179) 491b.

(180) 493a.

(181) 494b.

à l'imitation ou même à une forme de dévotion¹⁸². Apparenté à la grandeur, "le sublime, dans une description ou dans un discours, est l'expression propre de l'admiration et de l'enthousiasme qu'un sujet produit dans l'esprit de l'auditeur"¹⁸³, Reid refuse l'assimilation, proposée par Burke, du grand et du sublime avec ce qui inspire la frayeur. Ces sentiments, estime-t-il, sont d'espèces différentes¹⁸⁴. La grandeur réside à proprement parler dans les qualités spirituelles. Reid, se demandant s'il peut s'en trouver également dans les objets matériels, répond négativement: le grand et le sublime sont des déterminations intellectuelles qui n'appartiennent pas à la matière en tant que telle¹⁸⁵.

La beauté, en un sens, enveloppe les autres qualités esthétiques¹⁸⁶. La perception de cette beauté est soit instinctive, soit rationnelle. La beauté perçue instinctivement est une qualité occulte; nous ne pouvons pas dire ce qu'elle est, et elle est perçue très différemment selon les espèces ou les individus. Ces déterminations instinctives "sont un pur don de la nature, et nous n'avons pas de norme pour les mesurer"¹⁸⁷. Par contre, lorsque la qualité agréable peut être conçue distinctement et spécifiée, les jugements esthétiques sont rationnels¹⁸⁸. Ces jugements visent essentiellement la beauté spirituelle. "La beauté réside originellement dans les perfections morales et intellectuelles de l'esprit, et dans ses facultés actives; à partir de là, comme d'une source, toute la beauté que nous percevons dans le monde visible est dérivée"¹⁸⁹. Toutes les choses belles possèdent cette qualité par participation à la beauté originelle, de caractère spirituel. "Ainsi, les beautés de l'esprit, bien qu'invisibles par elles-mêmes, sont perçues dans les objets des sens, sur lesquels leur image est imprimée"¹⁹⁰.

(182) 494a-495b.

(183) 496b.

(184) 498b.

(185) 497a-498a. Kant, lui aussi, traite le sublime comme une détermination intellectuelle et non naturelle. Cf. *Kritik der Urteilskraft*, paragraphes 23-29.

(186) 493a.

(187) 501a.

(188) *Id.*

(189) 503a.

(190) 503b.

Reid considère que les perfections spirituelles s'expriment adéquatement par des manifestations sensibles qui en sont comme les "signatures" ¹⁹¹. Ce rapport d'expression est manifesté de manière éminente dans le lien entre le Créateur et la Création. Dans la nature, on voit partout les signes de Ses desseins. Toutes les beautés des règnes minéral, végétal et animal en sont les expressions ¹⁹².

L'esthétique de Reid semble ainsi dominée par la perspective du *design*, de l'ordre introduit par Dieu dans la nature. L'Écossais s'éloigne donc considérablement des analyses subjectivistes par lesquelles les empiristes ont rendu compte du beau et de ses variantes.

Dans l'examen des facultés intellectuelles, que nous abandonnons ici, nous avons vu que le rejet des analyses suscitées par l'empirisme est général chez notre philosophe. Sans que ses solutions soient toujours pleinement satisfaisantes, comme nous l'avons souligné à quelques reprises, son approche nouvelle des facultés, en écartant la contrainte des principes empiristes, lui permet de présenter des discussions dont le fondement est bien posé. Et si le lecteur moderne n'y trouve pas toujours une précision suffisante, les bases pour une discussion plus technique sont souvent intelligemment ébauchées.

(191) 503a-b.

(192) 505a-506b.

CHAPITRE 7

LES FACULTÉS ACTIVES

Reid ne s'est pas préoccupé uniquement des problèmes relatifs à la connaissance. Dans les *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, il expose sa philosophie pratique, sous la forme d'une analyse des 'facultés actives' de l'esprit¹. Ces facultés sont celles qui concernent la volonté, et plus précisément la volonté en tant qu'elle est portée vers l'action. Dans ce chapitre, la théorie des facultés actives est présentée selon ses aspects principaux:

- L'illustration de la notion de faculté ou de pouvoir actif (en anglais, les deux termes, faculté et pouvoir, se disent *power*).
- La description des diverses motivations qui se proposent à la volonté.
- La détermination de l'instance chargée de reconnaître et d'approuver les catégories de la moralité.

1. Les notions de pouvoir actif et de volonté.

On doit reconnaître à l'homme la capacité d'être une cause et de se manifester par une activité. Dans l'ordre des agents rationnels, Reid réintroduit ainsi la notion de cause efficiente, qu'il avait critiquée dans son application à la réalité physique². Il reconnaît cependant qu'en soi, ce pouvoir n'est un objet immédiat ni pour les sens externes, ni même pour la conscience³, comme Hume a su le voir. Mais ce dernier est allé trop loin en écrivant que "nous n'avons jamais aucune idée d'un pouvoir, et que nous nous trompons nous-mêmes lorsque nous sommes convaincus d'être en possession

(1) D.D. Raphael, *The Moral Sense*, Londres, 1947, et A.N. Prior, *Logic and The Basis of Ethics*, Oxford, 1949, 6^e éd. 1975, présentant de manière particulièrement intéressante certains aspects de la philosophie morale de Reid. Voir aussi E. Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, p.215-286.

(2) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 4.

(3) 512b.

d'une idée de ce genre" ⁴. Chez Hume, la négation de la notion de pouvoir dérive de la théorie des idées: nous n'avons pas d'impression qui donnerait une légitimité, au sens de l'empirisme, à cette notion ⁵. Nous n'avons jamais que des impressions relatives aux actes d'un sujet. Ces actes sont des états de fait, dénués de relation logique avec un pouvoir dont ils représenteraient l'exercice. La notion de pouvoir n'est donc pas garantie par l'expérience. Mais Reid, après sa critique générale de l'épistémologie empiriste ⁶, rejette le critère de Hume. Selon lui, les notions de cause efficiente et de pouvoir doivent être maintenues. Le pouvoir, qui peut être exercé ou non, est inféré des différentes opérations d'un agent ⁷; en ce sens, il est "une qualité qui ne peut exister sans un sujet auquel il appartient" ⁸. Cette notion reste toutefois "relative", car le pouvoir n'est pas l'objet d'une appréhension directe. Mais nous pouvons l'appliquer adéquatement à des agents dont nous observons l'action.

La notion de cause efficiente a son origine dans notre propre pouvoir de produire des effets, en particulier dans l'exercice volontaire de ce pouvoir ⁹. Par cette voie, "nous tirons de notre constitution une conviction ou une croyance en un certain pouvoir actif sur nous-mêmes" ¹⁰. Malgré le caractère relatif de cette notion, elle est l'objet de raisonnements, et elle a donc une signification, contrairement à ce que Hume a prétendu ¹¹. D'un autre côté, l'existence d'un pouvoir actif est prouvée par la capacité que nous avons de faire des promesses, de passer des contrats, ou par d'autres actes semblables ¹². Si nous nous engageons ainsi, c'est pour exclure une possibilité d'action qui

(4) 520b; cf. *essai* 604a. Voir Hume, *Treatise* I.iii.14. p.161.

(5) Sur ce point, la position de Berkeley diffère de celle de Hume: les esprits sont capables d'activité; toutefois, nous n'avons pas d'eux une idée, c'est-à-dire une donnée empirique, mais une notion (cf. *Principles* I.2 et 27).

(6) Cf. *supra*, chap.4, paragraphe 1.

(7) 513a.

(8) 514b.

(9) 604a.

(10) 513a.

(11) 514b-515a, 518a.

(12) 517a-b.

est bien en notre pouvoir, mais à laquelle nous renonçons. Ces engagements manifestent que nous avons la possibilité d'accomplir ou de ne pas accomplir certaines actions. De même, la conscience que nous avons de notre propre activité montre que nous avons le plus souvent le pouvoir d'agir ou non ¹³.

La notion de pouvoir actif est indispensable dans le domaine moral: "Il est de la plus haute importance pour nous, en tant que créatures morales et responsables, de connaître quelles actions sont en notre pouvoir; c'est de celles-là seules que nous sommes responsables devant notre Créateur et devant les membres de la société ¹⁴." En effet, ce qui dépend du pouvoir actif d'une personne peut lui être imputé, et ce qui n'en dépend pas ne peut pas l'être ¹⁵. Tout en soutenant que ces règles valent même au point de vue de la justice divine ¹⁶, Reid raisonne surtout en parlant de la pratique des tribunaux, qu'il met souvent sur pied d'égalité avec les principes du sens commun ¹⁷. Les tribunaux reconnaissent que la puissance active n'appartient qu'aux êtres disposés de volonté. Par contre, nous n'avons aucune raison d'attribuer un pouvoir actif à un être inanimé, et les choses matérielles n'ont pas de pouvoir efficient ¹⁸.

Le pouvoir actif permet de maîtriser les mouvements du corps et le cours des pensées ¹⁹. Nous ne connaissons pas la manière dont il s'exerce sur le corps. Entre âme et corps, l'harmonie s'établit par des règles inconnues de nous ²⁰.

La volonté représente donc le pouvoir, dont chaque homme se sait muni sur le témoignage de sa conscience, de se déterminer dans les choses qui dépendent de lui. "Par nature, chaque homme est conduit à s'attribuer à lui-même les libres déterminations de sa propre volonté, et à croire que les événements qui dépendent de sa volonté sont en son pouvoir ²¹." La volition est l'acte

(13) 518a.

(14) 523b.

(15) 524a.

(16) 50a.

(17) 51a-b; cf. *supra*, chap.3, paragraphe 10.

(18) 525a-527b; cf. *supra*, chap.1, paragraphe 4.

(19) 527b.

(20) 528a-b.

(21) 524a.

de ce pouvoir ²². Selon cette analyse, le pouvoir actif implique la volonté. Reid, qui est un défenseur du libre arbitre, tient à montrer que cette volonté échappe au déterminisme.

2. La liberté des agents moraux.

Par la liberté de l'agent moral, il faut entendre le fait que l'agent dispose d'"un pouvoir sur les déterminations de sa propre volonté" ²³. Dans l'acte libre, la détermination de la volonté représente un effet causé par la personne elle-même ²⁴. Ainsi, le sujet lui-même peut être une cause: "Nous sommes les causes efficaces de nos actions délibérées et volontaires" ²⁵.

Reid soutient que "nous avons, par notre constitution, une conviction ou croyance naturelle que nous agissons librement" ²⁶. Certes, nous n'avons pas d'expérience directe du pouvoir actif de la liberté humaine, mais sa réalité se montre, comme nous venons de le voir, dans l'effort consciemment consenti, dans la promesse ou le contrat, dans les blâmes que nous adressons aux conduites injustes des agents libres. De même, l'acte de délibération suppose la liberté: lorsque les moyens à employer pour atteindre un but sont soumis à notre délibération, nous avons conscience que différentes actions sont en notre libre pouvoir ²⁷.

Outre la volonté, la liberté suppose que l'agent dispose de l'entendement nécessaire pour choisir et vouloir une détermination plutôt qu'une autre. Aussi les êtres dénués de raison n'ont-ils pas de liberté morale ²⁸. "Dans tout acte volontaire, la détermination de la volonté est la première partie de l'action, et c'est d'elle seule que dépend l'estimation morale" ²⁹.

(22) 530a-b.

(23) 599a.

(24) 602a.

(25) 603b.

(26) 616b.

(27) 617b-618a. Sur ce point, la position de Reid est également défendue par K. Lehrer, "Can We Know That We Have Free Will by Introspection?", *Journal of Philosophy* 57 (1960), p.145-157.

(28) 600a.

(29) 602a.

La liberté morale a pour conséquence qu'il est possible à l'agent de faire bien ou mal. Par contre, si la détermination de la volonté par l'entendement est absente, comme c'est le cas chez l'animal, l'acte n'est pas sujet à une évaluation morale et ne donne pas lieu à une responsabilité ³⁰.

Dans l'action accomplie par un sujet doté d'un pouvoir actif, les motifs de l'action jouent un rôle. Reid admet même que les hommes répondent avec une certaine constance à la pression des différents motifs d'action. Cette régularité permet de former une connaissance probable du cours des actions humaines, érigée, comme nous l'avons vu, en principe du sens commun ³¹. Mais aux défenseurs de la nécessité, qui soutiennent que les motifs de l'action sont contraignants, Reid répond qu'ils ne sont pas des causes efficientes ³². Les motifs supposent même la liberté de l'agent. En effet, il peut arriver que plusieurs motifs se présentent à une personne, l'entraînant à autant d'actions différentes. Les nécessitaristes prétendent que le motif le plus fort l'emporte impérativement. Mais que veulent-ils dire par "le motif le plus fort"? Si le motif retenu comme étant le plus fort est celui qui a prévalu, la proposition nécessitariste est identique: le motif qui l'emporte est le motif qui l'emporte. Mais la nécessité n'est pas prouvée par là. Pour sortir du cercle, l'évaluation des motifs doit permettre de décider, avant même le déroulement de l'action, quel motif va l'emporter. Il échoit aux nécessitaristes de présenter la règle qui permettrait une telle évaluation. Avant qu'ils ne l'aient présentée, leur thèse reste insoutenable ³³. On notera que dans le nécessitarisme de Hume, tous les motifs sont des sentiments, et seuls les sentiments peuvent déterminer l'action. Par contre, Reid soutient que la force d'un motif peut être mesurée de deux manières différentes: il existe une appréciation "animale" et une mesure rationnelle d'un motif. Reid distingue ainsi la force des motifs et leur autorité ³⁴; il conclut que les motifs ne contraignent pas: les désirs animaux peuvent

(30) 600a.

(31) 451a; cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3, point h.

(32) 608b.

(33) 610a-611a.

(34) 51b-52a.

être dominés par la raison, et les motifs rationnels sont soumis à la délibération ³⁵.

Elevant une autre objection contre le système nécessitariste, Reid souligne que les actes ne pourraient pas être imputés à la personne si toutes choses suivaient d'une détermination complète. Il deviendrait impossible ainsi de tenir la personne pour responsable ³⁶. Dans ce cas, les décisions juridiques perdraient leur sens. Reid fait remarquer que dans la pratique des tribunaux, on admet qu'une force contraignant l'agent à certains actes diminue sa responsabilité à des degrés divers. Il en est ainsi dans l'enfance, la folie, la passion violente ³⁷. Ces considérations montrent qu'il faut faire une place effective, dans le raisonnement juridique, à l'éventuelle nécessité dans laquelle certains actes ont été accomplis. Mais par contraste, la liberté morale de l'agent se distingue d'autant plus nettement dans les cas ordinaires. Il y a là une différence universellement admise entre des niveaux de responsabilité différents. Seule la doctrine de la liberté permet de justifier cette différence; le nécessitarisme ne permet pas d'en rendre compte ³⁸.

L'homme est responsable, parce qu'il dispose des notions du bien et du mal, et qu'il se montre apte de régler sa conduite selon elles ³⁹. La responsabilité suppose l'entendement, nécessaire pour comprendre les lois auxquelles l'homme est soumis, mais aussi le pouvoir d'accomplir certaines actions en conformité avec cette loi ⁴⁰. La responsabilité a exactement la même étendue et les mêmes limites que l'entendement et que le pouvoir d'agir ⁴¹.

Un autre argument en faveur de la liberté apparaît si l'on considère la capacité humaine de poursuivre un but par une longue série de moyens ⁴². A soi seul, le hasard ne produit jamais d'ordre. Une telle capacité suppose à

(35) 611b-612a.

(36) 618a.

(37) 619a-b.

(38) 622a.

(39) 620b.

(40) 621a.

(41) 622a.

(42) 616b.

la fois un degré élevé d'entendement et une grande maîtrise des déterminations volontaires ⁴³. Les résultats de l'action témoignent alors d'un certain ordre, d'un dessein, permettant de conclure immédiatement que l'agent est un être intelligent. L'ordre que nous percevons dans les oeuvres des hommes prouve que des êtres intelligents ont réussi à imposer une certaine forme aux phénomènes et donc qu'ils disposent d'un libre pouvoir sur leurs actions ⁴⁴.

Reid discute encore quelques arguments nécessitaristes, dont celui qui est tiré de la prescience divine: Dieu connaissant tous les futurs contingents, ceux-ci doivent nécessairement se dérouler de la manière dont ils se présentent dans l'omniscience divine; il n'y a plus de place alors pour la liberté humaine. Reid soutient pourtant que la prescience divine s'accorde avec la liberté humaine d'une manière incompréhensible pour nous en dernier recours ⁴⁵.

La volonté est donc libre; Reid, contre les nécessitaristes, accepte même qu'elle puisse parfois se déterminer sans aucun motif ⁴⁶. Les rationalistes rejettent d'ordinaire une telle possibilité, car une action sans raison semble tomber dans l'absurde. Or Reid n'exclut pas que l'on puisse envisager l'existence d'un être libre, disposant d'un pouvoir sur les déterminations de sa volonté, mais complètement privé de raison ⁴⁷. Cet être, tout en étant libre, ne serait simplement pas un agent moral ⁴⁸.

L'Écossais, tout en acceptant donc l'idée d'un choix sans motif, le considère comme une exception en ce qui concerne les hommes. En général, des fins de plusieurs genres se proposent à la volonté: il s'agit de "principes d'action".

(43) 622b.

(44) 623a-b; cf. aussi 627a-b; *Fine Arts*, p.23. Voir *supra*, chap.2, paragraphe 4, point f, l'argument du *design*.

(45) 629a-636b; cf. aussi *Natural Theology*, p.76.

(46) 51b. 609b-610a.

(47) 600a.

(48) Cf. W.D. Hazelton, "On An Alleged Inconsistency in Reid's Theory of Moral Liberty", *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978), p.453-455.

3. Les principes d'action.

Le pouvoir actif, en lui-même libre, se trouve placé face à diverses finalités ou "principes d'action" qui se proposent à son approbation. Les principes d'action fournissent les buts ou les motifs de l'action, c'est-à-dire "tout ce qui nous incite à agir". L'existence et la diversité de ces motifs explique que nous ne nous trouvions pratiquement jamais dans un état d'indifférence parfaite ⁴⁹.

Les principes d'action se répartissent en trois niveaux; ils sont mécaniques, animaux ou rationnels. Les principes mécaniques, qui produisent leur effet sans jugement, ni volonté, ni effort ⁵⁰, sont de deux sortes: l'instinct et l'habitude ⁵¹. L'instinct est une impulsion naturelle aveugle qui, sans délibération ni conception claires, nous conduit à agir, comme par exemple dans la respiration ou dans d'autres fonctions organiques. Les animaux constituent un champ d'étude exceptionnel des différents instincts ⁵². Ces principes d'action font connaître et poussent à accomplir ce qui est bon pour la préservation de l'individu et de l'espèce: "L'Auteur miséricordieux de notre nature a adapté nos instincts aux manques et aux faiblesses de nos entendements ⁵³." Le jugement lui-même est parfois conduit par l'instinct, comme le principe de crédulité et le principe inductif le montrent bien ⁵⁴. L'habitude est un autre principe d'action mécanique, qui dérive de l'apprentissage et non de la nature, et qui peut former des inclinations à diverses actions ⁵⁵.

Il y a ensuite les principes d'action animaux, qui supposent la volonté, mais non le jugement ⁵⁶. Parmi eux, il faut ranger tout d'abord les appétits comme la faim, la soif, l'appétit sexuel, le besoin de sommeil ⁵⁷. Ces appétits sont précédés d'une sensation

(49) 543a.

(50) 579b.

(51) 545a.

(52) 545ba.

(53) 547b.

(54) 548b-549b; cf. *supra*, chap. 5, paragraphe 13.

(55) 550a.

(56) 579b.

(57) 551b, 553a.

déplaisante; leur satisfaction produit la satiété, suivie, après un certain laps de temps, d'un retour de l'insatisfaction. Comme les principes mécaniques, ces appétits sont destinés à assurer la conservation des individus et de l'espèce⁵⁸. D'autres principes d'action animaux, qui ne sont pas précédés d'une sensation désagréable, sont constants et non périodiques: ce sont les désirs, au rang desquels Reid compte le désir de puissance, le désir d'estime et le désir de connaissance⁵⁹. Ces désirs sont fondamentalement favorables au développement de l'individu et de la société⁶⁰.

Les principes d'action animaux comprennent également différentes affections bienveillantes (*benevolent*). Elles impliquent le désir du bien et du bonheur de nos semblables et s'accompagnent d'un sentiment agréable⁶¹. Ces affections, nécessaires à la survie de l'espèce humaine⁶², prouvent que les hommes sont destinés à vivre en société⁶³.

Les affections bienveillantes particulières sont les suivantes⁶⁴:

- l'affection entre parents et enfants, et entre d'autres personnes proches, qui apparaît également chez les animaux;
- la gratitude à l'égard des bienfaiteurs;
- la pitié et la compassion, qui nous poussent à venir en aide aux personnes en détresse;
- l'estime envers ce qui est sage et bon;
- l'amitié;
- l'amour entre les sexes;
- l'esprit public.

(58) 552a.

(59) 554b.

(60) 556bs.

(61) 559a.

(62) 560a.

(63) 565a, 666a. *Natural Theology*, p.45-49. Les philosophes écossais du 18^e siècle n'adoptent pas la doctrine individualiste de la société, telle qu'elle s'exprime par exemple chez Locke et dans les autres théories du contrat social. Ils considèrent plutôt les institutions politiques comme les prolongements des dispositions naturelles des individus à la socialité (cf. G. Bryson, "Some Eighteenth-Century Conceptions of Society", *Sociological Review* 31 (1939), p.402).

(64) 560b-564b.

Parmi les affections sociales, certaines sont négatives (*malevolent*) et nous opposent aux autres membres de la société. L'émulation, est un désir de supériorité qui peut dégénérer en jalousie ⁶⁵; le ressentiment (*resentment*) ou la colère (*anger*) sont des réactions à l'injustice ⁶⁶. Malgré leur contenu négatif, ces affections jouent un rôle important dans le progrès des individus et de la société ⁶⁷.

Les principes d'action cités ci-dessus sont largement influencés par les passions, les dispositions et les opinions. Les passions, qui résultent d'un développement excessif des appétits, sont des états d'agitation intérieure, qui ne signifient rien de constant ni de permanent, mais qui tendent à pervertir le jugement ⁶⁸. La disposition est "un état d'esprit qui, tant qu'il dure, donne une tendance ou une inclination à se laisser guider par certains principes animaux plutôt que par d'autres" ⁶⁹. Parmi les exemples de dispositions, Reid cite la bonne et la mauvaise humeur, et signale que cette dernière peut se développer jusqu'à la mélancolie ⁷⁰. Enfin, l'opinion a également une influence sur les principes animaux. Les opinions, qui peuvent être des instruments servant au gouvernement de la société, sont propres à l'espèce humaine ⁷¹.

L'équilibre des différents principes animaux diffère d'une personne à l'autre et influence pour une large part le tempérament naturel de l'individu ⁷². Mais loin que nos actions doivent être déterminées seulement par des sentiments, comme Hume le soutient, elles sont encore réglées par la raison. A cette fin, nous disposons de principes rationnels d'action, qui impliquent le jugement et supposent l'intervention de la raison ⁷³. La

(65) 566b.

(66) 568a.

(67) Dans *De Naturali Hominum Socialitate* (1730), F. Hutcheson avait déjà affirmé que certains sentiments désagréables sont nécessaires au bien de la société: la colère (*anger*), le ressentiment (*resentment*) et l'indignation (*indignation*). Cf. J. Bryson, *art. cit.*, p.407.

(68) 571a.

(69) 575a.

(70) 576a.

(71) 577a-b.

(72) 578b.

(73) 580a, 588b.

spécificité de l'homme apparaît dans la capacité de dominer ses passions ⁷⁴, et donc de faire jouer les principes rationnels contre d'autres principes. C'est essentiellement cela que Hume nie: il exclut que la raison puisse mener à l'action ⁷⁵. Mais Reid, comme Kant, est soucieux de défendre la dignité éthique de l'homme, et de placer le respect de principes rationnels au-dessus des inclinations sensibles. Aux yeux de l'Écossais, ces principes rationnels d'action sont au nombre de deux: la "recherche du bien dans son ensemble (*regard to what is good upon the whole*)" et le respect du devoir (*duty*) ⁷⁶.

La recherche du bien dans son ensemble ou principe de l'intérêt ⁷⁷ se situe au niveau de l'utilité comprise de façon large ⁷⁸. D'une certaine façon, ce principe nous donne déjà une conception du juste et de l'injuste dans la conduite humaine ⁷⁹.

Le désir du bien dans son ensemble ne peut être présent que chez un être intelligent: "Il existe un principe d'action appelé 'la raison' [...], opposé aux principes animaux que nous appelons 'les passions'. L'objet ultime de ce principe est ce que nous considérons comme bon dans l'ensemble ⁸⁰." Ce principe est rationnel, et il est donc faux de dire, à la manière de Hume, que la raison est, et doit être, la servante des passions ⁸¹. Le sentiment n'est toutefois pas absent du jugement guidé par ce principe, car les actions qui s'y conforment sont accompagnées d'approbation de la part de l'agent lui-même et de ceux qui considèrent ses actions de l'extérieur ⁸².

Ce principe définit surtout la prudence de la conduite. Selon Reid, il conduit également à la pratique de la tempérance et du courage ⁸³. Pourtant, si ce principe

(74) 535b-536a.

(75) *Treatise* II.iii.3, p.413-418.

(76) 580a.

(77) 586b.

(78) 588a-b.

(79) 582b.

(80) 583b.

(81) 581b. Chez Hume, voir *Treatise* II.iii.3, p.415.

(82) 584a.

(83) *Id.*

était le seul principe d'action rationnel, il présenterait certains défauts: tout d'abord, son application est difficile, et elle suppose une qualité de jugement qui échappe au plus grand nombre ⁸⁴. Ensuite, la poursuite de notre propre bien ne correspond manifestement pas au degré le plus haut de la vertu, car elle ne concerne encore que l'individu préoccupé de lui-même. Le souci de ses propres intérêts peut même conduire celui-ci à une sorte d'angoisse permanente pour ses biens, qui est très déraisonnable ⁸⁵. Aussi le principe du bien dans son ensemble est-il dépassé par un autre principe rationnel d'action, qui est le respect du devoir ⁸⁶. La notion de devoir (ou de rectitude, de respect, d'obligation morale ou d'honneur) est trop simple pour recevoir une définition logique ⁸⁷. Elle est plus noble que la notion d'intérêt. Cette suprématie signifie qu'il peut être juste de sacrifier son intérêt au devoir dans certaines circonstances ⁸⁸.

Les deux principes d'actions sont irréductibles l'un à l'autre. Toutefois, Reid souligne qu'en définitive, il ne peut y avoir d'opposition entre le principe de l'intérêt et le principe du devoir: "Comme le monde est subordonné à une administration sage et bienveillante, il est impossible qu'un homme soit en fin de compte perdant en faisant son devoir. Tout homme qui croit en Dieu, s'il prête attention à son devoir, peut abandonner sûrement le soin de son bonheur à son Créateur ⁸⁹." Selon Reid, "cela montre le lien puissant entre la moralité et les principes de la religion naturelle: seuls ces derniers peuvent prévenir la crainte éventuelle que l'on soit fou en faisant son devoir" ⁹⁰. Cette position appelle un rapprochement avec Kant. Les deux auteurs résolvent l'antinomie entre le principe du bonheur et le principe du devoir par le recours à une théologie, la différence étant que cette théologie est naturelle (c'est-à-dire métaphysique) chez Reid, et morale chez Kant ⁹¹.

(84) 584b.

(85) 585a-b.

(86) 586a.

(87) 587a, 589a.

(88) 587a.

(89) 598b.

(90) *Id.*(91) Cf. *MrV* A814-B842, trad. p.548.

La notion abstraite de devoir n'inclut pas une qualité réelle de l'action considérée en elle-même, ni de l'agent considéré sans égard à l'action, mais elle réside dans une certaine relation entre l'un et l'autre; l'obligation morale appartient donc à la catégorie de la relation ⁹². L'opinion de l'agent intervient dans la qualification de l'action comme morale: "S'il accomplit une action matériellement bonne, sans croire qu'elle soit bonne, mais par quelque autre principe, elle n'est pas une action bonne ⁹³." L'intention joue ainsi un rôle prépondérant dans l'évaluation morale. Reid souligne que le caractère bon de l'action ne réside pas uniquement dans l'action elle-même, en tant que 'bonté matérielle', mais qu'elle dépend également de l'intention de l'agent, et de l'opinion qu'il a de son action. L'agent confère à l'action la 'bonté formelle'. "Toute action tire sa dénomination du motif qui l'a produite; ainsi, aucune action ne peut être qualifiée comme un acte de justice à moins qu'elle ne soit accomplie par égard pour la justice ⁹⁴." On ne peut réduire la bonté morale à la bonté matérielle, c'est-à-dire à l'utilité, comme fait Hume ⁹⁵. Reid observe que la moralité de l'action ne se mesure pas à son résultat: "Aucune action ne peut être appelée moralement bonne, dans laquelle le respect de ce qui est juste n'aurait pas quelque influence ⁹⁶." Toute cette réflexion sur le devoir est très proche de la philosophie pratique de Kant, dans laquelle la moralité de l'action est subordonnée à la légalité de la maxime en vertu de laquelle l'action est accomplie ⁹⁷.

Reid montre qu'il n'y a de vertu que si nous croyons que ce que nous faisons est juste; une faculté de jugement moral est donc essentielle à notre capacité d'être vertueux ⁹⁸. La nature formelle de la vertu consiste à connaître notre devoir et à agir en accord avec lui ⁹⁹. Il importe maintenant d'examiner par quelle voie et sous quelle forme nous appréhendons les obligations morales qui forment le contenu de la notion de devoir.

(92) 589a.

(93) 589b.

(94) 655b.

(95) 650a.

(96) 598a; cf. aussi 648a-649b.

(97) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. IV, p. 397a; trad. p. 20a.

(98) 650a.

(99) 650b.

4. Le *moral sense*.

La principe du devoir, qui vient d'être évoqué, suppose une capacité de percevoir quelles sont les actions qui s'accordent avec lui, et quelles sont celles qui entrent en conflit avec lui. Ainsi, pour déterminer ce qui est juste et ce qui est injusta, nous disposons d'une faculté primitive, que Reid appelle indifféremment sens moral (*moral sense*), faculté morale (*moral faculty*) ou conscience, qui permet à tous les hommes de distinguer réellement ces notions ainsi que de les appliquer. C'est de cette faculté que dérive la moralité en général; "Les vérités immédiatement attestées par notre faculté morale sont les premiers principes de tout raisonnement moral, dont toute connaissance de notre devoir doit être déduite ¹⁰⁰." Les obligations morales dérivent de cette connaissance; en ce sens, la faculté morale "contraint à faire certaines choses parce qu'elles sont justes, et à éviter d'en commettre d'autres parce qu'elles sont injustes" ¹⁰¹.

La théorie du *moral sense*, formulée par Hutcheson, a consisté d'abord à admettre, dans le cadre du principe empiriste selon lequel toutes nos idées dérivent d'impressions antérieures, qu'il existe un sens particulier capable de présenter les impressions dont les idées morales sont les copies. Mais Reid donne une interprétation rationaliste du *moral sense*: selon lui, cette faculté est la capacité de former les jugements intuitifs qui sont les premiers principes de la moralité. Reid soutient que les notions du *moral sense* sont les termes éthiques premiers; il s'oppose ainsi aux sentimentalistes qui affirment que les termes éthiques peuvent être décomposés en des termes non éthiques, mais empiriques, les sentiments. "Comme par [les sens externes], nous n'avons pas seulement les conceptions originales des diverses qualités des corps, mais encore les jugements originaux que ce corps-ci a telle qualité, et ce corps-là une autre; de même, par notre faculté morale, nous avons à la fois les conceptions originales du juste (*right*) et de l'injuste (*wrong*) dans la conduite, du mérite et du démérite, et les jugements originaux que telle conduite est juste, et telle autre

(100) S90b.

(101) 587b.

injuste; que ce caractère à de la valeur (*worth*), et cet autre du démérite (*demerit*)¹⁰²”.

La faculté morale est à la fois faculté active et faculté intellectuelle. Elle est active en tant qu'elle est un principe d'action, mais elle est également la source des conceptions primitives du bien et du mal dans la conduite humaine, et de toutes les conceptions morales qui en dépendent¹⁰³.

Dans le domaine de la moralité, Reid applique à nouveau sa conception fondationnaliste de la connaissance¹⁰⁴; "Tout raisonnement doit être fondé sur des principes premiers. Cela vaut pour le raisonnement moral comme pour les autres genres [de raisonnements]. En morale, il doit y avoir des principes premiers et évidents par soi, sur lesquels tout raisonnement moral est fondé et repose en dernier ressort. De ces principes évidents par soi, on tire, par voie synthétique, des conclusions relatives à la conduite de la vie morale. Par la voie analytique, on peut remonter des vertus ou des devoirs particuliers aux principes. Mais sans principes de ce genre, nous ne pouvons pas établir de conclusions en morale, pas plus que l'on ne peut construire un château dans les airs, sans fondations¹⁰⁵”.

Cette doctrine rapporte ainsi toute détermination morale à l'intuition d'axiomes, ce qui permet de la caractériser comme un intuitionnisme moral. Les principes exprimant des obligations, au rang desquels on retrouve les principes moraux cités parmi les principes de vérités nécessaires¹⁰⁶, sont donc des objets d'appréhension immédiate; "Les premiers principes de la morale sont les décrets immédiats (*immediate dictates*) de la faculté morale¹⁰⁷." Par le recours à une faculté morale indépendante, Reid évite la faute, dénoncée par Hume, qui consiste à passer de propositions exprimant des états de fait à des propositions formulant des devoirs, et à postuler que les obligations peuvent être

(102) 590a-b.

(103) 598a-599b.

(104) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 5.

(105) 590b.

(106) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 4, point e.

(107) 591b.

déduites à partir de propositions exprimant des états de fait ¹⁰⁸.

Soucieux d'éliminer tout processus de raisonnement dans l'appréciation morale ¹⁰⁹, Reid compare volontiers l'appréhension des principes moraux avec la perception sensible ¹¹⁰. Cette analogie souligne le caractère d'intuition immédiate des obligations morales ¹¹¹. Comme la perception sensible, l'appréhension des données morales est à portée de tous ¹¹². En ce sens, le *moral sense* est simplement le *common sense* appliqué aux questions morales: "Si les règles de la vertu devaient être découvertes par le raisonnement démonstratif, ou par un raisonnement quelconque, triste serait la condition de la plus grande partie de l'humanité, qui n'a pas les moyens de cultiver (*cultivate*) le pouvoir de raisonner. Comme la vertu est l'affaire de tous les hommes, les premiers principes [de la vertu] sont écrits dans leurs cœurs (*written in their hearts*) en caractères si lisibles qu'aucun homme ne peut prétendre rester dans l'ignorance à leur sujet, ni ignorer son obligation de les mettre en pratique ¹¹³."

Reid remarque à juste titre que dans le domaine moral, des notions abstraites ne serviraient à rien, si nous n'avions pas la capacité de les appliquer à des situations particulières. Le rôle du *moral sense* est particulièrement évident dans cette application. L'analogie de la reconnaissance des principes moraux et de la perception suscite pourtant des difficultés. Tantôt, le parallèle est tracé entre l'appréhension des jugements

(108) Cf. *Treatise* III.i.1. p.469. Dans la littérature anglo-saxonne moderne, cette faute est appelée *naturalistic fallacy*.

(109) 478a-481b.

(110) 589b-592a.

(111) Il faut rappeler que Reid considère la perception comme l'appréhension de vérités intuitives, et non comme une simple source d'impressions. D.D. Reppeel donne une bonne analyse de cette analogie (cf. *op. cit.*, p.172-192).

(112) 594b.

(113) 481a. De même, chez Kant, en ce qui concerne l'appréhension des principes moraux qui touchent "aux fins essentielles de l'espèce humaine", "la plus haute philosophie ne peut pas conduire plus loin que [...] le sens commun (*der gemeinste Verstand*)" (KrV A831-B859, trad. p.557).

de perception et l'acceptation immédiate des propositions exprimant des obligations particulières: "Ainsi que par le sens de la vision nous déterminons que tel corps est rouge, et que tel corps est bleu; ainsi, par le sens moral, nous déterminons que telle action est juste (*just*), et que telle autre est injuste (*un-just*)" ¹¹⁴. Tantôt c'est l'intuition des premiers principes moraux universels qui est comparée avec la perception sensible; "Quand les facultés de l'homme parviennent à maturité (*ripe*), les premiers principes de la morale, dont dépend tout le raisonnement moral, sont perçus intuitivement (*intuitively*), et d'une manière qui présente plus d'analogie avec les perceptions des sens qu'avec les conclusions du raisonnement démonstratif" ¹¹⁵. La précision insuffisante de cette analogie conduit Reid à confondre l'acceptation immédiate des jugements moraux particuliers et l'intuition immédiate des principes moraux universels, et donc à mettre sur le même plan les premiers principes et leurs applications ¹¹⁶. En d'autres termes, il manque à Reid la distinction que faisaient souvent les philosophes médiévaux entre la *syneidesis* appréhendant les principes moraux et la *conscientia*, dont le rôle est de les appliquer aux cas particuliers. Comme nous l'avons déjà remarqué à propos de l'évidence, on voit ici qu'à nouveau, Reid néglige la distinction entre des évidences de genres bien différents ¹¹⁷. Le problème du particulier et du général, dont nous avons déjà noté qu'il était mal résolu dans la théorie de la perception ¹¹⁸, réapparaît ici. Cette équivoque est si constante qu'elle porte jusque sur le terme même de "premier principe", qui désigne parfois un axiome ou une faculté permettant la découverte de vérités innombrables (comme dans le cas des principes de vérités contingentes, résumant toute l'activité d'une faculté), et parfois les simples jugements intuitifs pris en particulier ¹¹⁹.

Si donc l'équivoque n'est pas toujours exclue, Reid privilégie tout de même les premiers principes universels, puisque la morale doit comprendre, comme toute

(114) 51a.

(115) 481a.

(116) Cf. D.D. Raphael, *op.cit.*, p.187.

(117) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 2.

(118) Cf. *supra*, chap.4, paragraphe 10.

(119) Voir p.ex. 590a-b.

science, des principes premiers sur lesquels tous les raisonnements moraux puissent être fondés ¹²⁰. Sans adopter un véritable système, il en donne une énumération dans les *Essays on the Active Powers*, dont on remarque qu'elle est plus complète que celle qui se trouve dans la discussion des principes du sens commun ¹²¹. On rencontre d'abord les principes qui déterminent la vertu en général ¹²²:

1. Certaines actions méritent l'approbation, d'autres le blâme.
2. et 3. Les actions non volontaires ne sont sujettes ni à l'approbation ni au blâme.
4. L'omission de certaines actions est sujette au blâme.
5. Nous devons nous informer de notre devoir de la manière la plus complète possible ¹²³.
6. Nous devons faire notre devoir et éviter de nous en détourner.

Le philosophe mentionne ensuite des principes particuliers, énonçant des règles de prudence en matière éthique ¹²⁴:

1. Il faut préférer un plus grand bien, même distant, à un bien inférieur, et un mal limité à un mal plus grand.
2. Dans la mesure où l'intention de la nature se manifeste dans la constitution de l'homme, nous devons nous plier à cette intention.
3. L'homme ne doit pas vivre uniquement pour lui-même.
4. Nous devons agir d'une manière conforme à ce que nous approuvons dans l'action d'autrui, et éviter de commettre ce que nous réprouvons dans l'action d'au-

(120) 637a.

(121) Cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 4, point e.

(122) 637b.

(123) Ce principe nous fait sortir du cadre strictement intuitionniste. Reid accepte d'ailleurs la notion de probabilité en matière morale, au sens traditionnel qui signifie qu'une opinion a été acceptée ou communément ou par des personnes spécialement autorisées (cf. I. Deman, "Probabilis", *Revue des sciences philosophiques et religieuses* 22 (1933), p. 260-290): "Agir contre ce qui apparaît probable en matière de devoir, est une infraction aussi réelle contre les premiers principes de la moralité qu'agir contre la démonstration [morale]" (481b).

(124) 638a-639b.

trui; cette règle de réciprocité est la plus générale de toute les règles de la moralité; qui s'y conforme ne dévie jamais de son devoir ¹²³.

5. Celui qui croit en Dieu lui doit vénération et soumission.

Enfin, on découvre des principes qui permettent de se déterminer lorsque plusieurs motivations ayant une signification morale s'opposent ¹²⁴:

1. Il faut choisir de donner cours à la gratitude plutôt qu'à une générosité non méritée de la part de son bénéficiaire.
2. Il faut préférer la compassion à l'égard de ceux qui sont démunis à une générosité non nécessaire, et les oeuvres de charité aux actes extérieurs de piété.

Aux devoirs, objets de la morale, correspondent des droits, puisque le respect dû à autrui ouvre pour lui un espace où son activité peut s'exercer librement. Ces droits sont les objets de la jurisprudence naturelle ¹²⁵. Les droits de l'homme comprennent ce que l'individu peut faire (le droit de liberté), ce qu'il peut posséder (le droit de propriété), et ce qu'il peut exiger (le droit personnel). H. Grotius a parfaitement décrit le système de cette loi de la nature ¹²⁶. Le système des droits de l'homme se situe sur le plan de la stricte justice, laissent de côté la charité et l'humanité ¹²⁷.

Dans le domaine de la philosophie du droit, Reid examine en détail la nature du contrat ou de la promesse à l'occasion d'un ensemble de critiques adressées à Hume ¹²⁸. Ce dernier a affirmé que les hommes respectent leurs obligations contractuelles en dépit de leur première inclination, sous l'influence de la coutume et de la convention et sous la menace des clauses de rétorsion prévues au cas où les termes du contrat ne seraient pas observés. Ainsi, le respect du contrat est défini comme

(125) Il s'agit de la 'règle d'or' formulée en Matthieu 7,12.

(126) 639b-640a.

(127) 643a.

(128) 645a.

(129) 643b.

(130) 663a-670b.

une donnée artificielle, et non naturelle ¹³¹. Contre cette conception, Reid soutient que l'obligation dérive du fait même de la promesse ¹³². A.N. Prior montre que cette analyse de la promesse s'avère insatisfaisante ¹³³. Elle consiste à vouloir déduire l'obligation de tenir sa promesse du seul fait que celle-ci a eu lieu. Pour cela, on pose que la volonté de contracter ou de se lier appartient à l'essence du contrat; on soutient ensuite qu'il est contradictoire de faire une promesse et de nier, en même temps, qu'on soit obligé par elle ¹³⁴. Dès lors, l'obligation semble pouvoir être prouvée à partir du seul fait de la promesse; ainsi, à l'encontre de ce que Hume affirmait, un *ought* pourrait dériver d'un *is*. Or cette analyse de la promesse se heurte à une difficulté. Comme Reid le relève justement, l'acte de la promesse est une "opération sociale" de l'esprit humain, impliquant l'usage du langage ¹³⁵, et non seulement une volonté de contracter qui resterait non exprimée ¹³⁶. Si l'acte social du langage est constitutif du contrat, on doit pouvoir mettre en évidence, dans la promesse ou le contrat, une suite de mots analogue à l'expression: "Je me place ainsi sous une obligation". A cette formule serait attribué un caractère décisif, au sens où elle devrait être prononcée pour que la promesse ou le contrat soit autre chose qu'une déclaration d'intention ¹³⁷. Soit donc le locuteur A, qui prononce la formule "Je me place ainsi sous une obligation", en étant convaincu que l'obligation dérive de son seul énoncé. Il se peut qu'un locuteur B, mettant en doute cette obligation, lui demande: "Mais comment fais-tu pour te placer ainsi sous une obligation?" Le locuteur A est contraint de répondre: "Je me place sous une obligation en disant que je me place sous une obligation". A nouveau, le locuteur B peut poser la question: "Mais comment fais-tu pour te placer sous une obligation en disant que tu te places sous une obligation?" La réponse de A ne peut être que: "Je me place

(131) 668a. Chez Hume, voir *Treatise* III.iii.5.

(132) 667a.

(133) Cf. A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, p.46-53.

(134) 667a.

(135) 663b, 664a.

(136) 669b-670a. Chez Hume, voir *Treatise* III.ii.5, p.522.

(137) Reid soutient fermement qu'il y a là une différence essentielle (667a).

sous une obligation en disant que je me place sous une obligation en disant que je me place sous une obligation." Cet échange de questions et de réponses peut continuer sans fin. En répondant à B, qui n'est pas convaincu que l'obligation provienne de l'énoncé lui-même et qui demande ce qui la suscite, A est entraîné dans une régression qui montre que la création de l'obligation dans l'énoncé qui l'exprime est impossible. En fait, le caractère obligatoire d'un contrat ou d'une promesse ne peut pas être tiré simplement de l'énoncé de départ. Dans la perspective intuitionniste de Reid, l'obligation ne pourrait donc dériver que d'une obligation générale de tenir ses promesses, formulée en un premier principe du même type que ceux présentés ci-dessus. La nature humaine est caractérisée, comme on l'a vu, par la véracité¹³⁸; elle semble donc témoigner de l'intuition d'un principe de fidélité à la parole donnée. Ce principe, tout 'naturel' qu'il paraisse du fait qu'il se manifeste dès l'enfance¹³⁹, est néanmoins, au moment où la raison s'est pleinement développée, un principe moral et non seulement une règle linguistique. Certes, on peut souligner à nouveau que le contrat et la promesse ne sont pas des "opérations solitaires de l'esprit", mais bien des "opérations sociales" qui consistent à conférer un droit à l'autre partie par le moyen du langage¹⁴⁰. Cette approche a été renouvelée de nos jours après J. Austin et son analyse des actes de langage¹⁴¹. Il convient toutefois de remarquer que, du point de vue logique, on ne peut pas affirmer pour autant que l'acte langagier du contrat implique l'obligation par simple analyse. Le passage de la proposition exprimant le fait du contrat à la proposition exprimant l'obligation subséquente de le respecter n'est possible que si une prémisse supplémentaire, énonçant une obligation générale de fidélité aux engagements pris, est supposée. On pourrait dire aussi, en d'autres termes, que l'obligation ne dérive du fait de langage que si celui-ci est conçu comme application d'une règle mixte.

(138) Cf. *supra*, chap. 5, paragraphe 13.

(139) 663ba.

(140) 244b-245a, 667a.

(141) Voir J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Londres, 1969; cf. aussi P. Gochet, "Raison et morale dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine", *Revue universitaire de science morale* 1 (1965), p. 42-43.

à la fois linguistique et morale ¹⁴². Ainsi, contrairement à ce que notre philosophe soutient, la formule de promesse n'est pas autre chose, en elle-même, que la déclaration d'une intention de faire quelque chose, entourée peut-être d'un rituel et d'un sérieux particuliers.

En fait, Reid a critiqué l'analyse de la promesse comme simple déclaration d'intention parce qu'il a considéré que cette explication se confondait avec la réduction de l'obligation à des tendances et à des sentiments. Pour Hume, l'obligation de tenir les promesses dérive de la tendance générale des hommes à les respecter et à contraindre les autres à faire de même, ce qui donne le jour à une confiance mutuelle. Il distingue les vertus naturelles, qui procurent, par leur exercice, un plaisir immédiat (celles-ci correspondent aux affections bienveillantes à l'égard d'autrui) et les vertus artificielles, qui sont subordonnées à l'utilité pour l'individu ou pour la société. Dans ce système, la justice est une vertu artificielle, déterminée par l'utilité pour la société; le devoir (qui correspond à l'obligation de justice) n'est donc pas une notion naturelle ¹⁴³. Pour Reid, cela n'est pas acceptable: nous formons un jugement clair et intuitif de ce qui est juste et injuste, qui résulte de la nature humaine ¹⁴⁴. Les termes moraux désignent ces intuitions. Par exemple, "aussitôt que les hommes ont une conception rationnelle d'une faveur ou d'un tort, ils ont une conception de la justice et ils perçoivent son caractère obligatoire" ¹⁴⁵. La violation des droits naturels ou innés est perçue intuitivement comme une injustice ¹⁴⁶. Les jugements que suscite une telle violation s'avèrent purement naturels. Ainsi "la justice précède [...] les sociétés politiques et leurs lois" ¹⁴⁷. Reid rejette donc l'analyse de Hume parce qu'elle ramène l'origine de l'obligation à la contrainte sociale. Le sens général de sa position se trouve dans l'affirmation d'une faculté

(142) Sur l'importance sociale de tels principes mixtes aux yeux de Reid, voir *Natural Theology*, p.115.

(143) 652a. Chez Hume, voir *Treatise* III.iii.1.

(144) 654a.

(145) 654b.

(146) 656b.

(147) 662a.

primitive d'intuition des principes moraux, qui, même s'ils méritent d'être développés par l'enseignement ¹⁴⁸, sont immédiatement perçus: "Par un pouvoir primitif de l'esprit, que nous appelons 'conscience' ou 'faculté morale', nous avons la conception du juste et de l'injuste dans la conduite humaine, du mérite et du démérite, du devoir et de l'obligation morale, et nos autres conceptions morales; par la même faculté, nous percevons que dans la conduite humaine, certaines choses sont justes, et d'autres injustes; les premiers principes de la morale sont les décrets de cette faculté; nous avons la même raison de faire confiance à ces décrets que nous en avons de croire les déterminations de nos sens ou de nos autres facultés naturelles ¹⁴⁹."

5. Le rôle des sentiments dans l'approbation morale.

Au 18^e siècle, les débats de philosophie morale portent pour une large part sur la nature de la faculté d'approbation en matière morale. La théorie sentimentaliste soutient que l'approbation et la désapprobation dérivent des sentiments, agréables ou non, et n'impliquent pas le jugement rationnel ¹⁵⁰. Hume écrit: "La moralité est donc plus proprement sentie que découverte par le jugement ¹⁵¹." Reid admet que les jugements moraux sont associés au sentiment; lorsque nous approuvons les bonnes actions et désapprouvons les mauvaises, l'approbation est accompagnée d'un sentiment agréable qui correspond à un plaisir, tandis que la désapprobation est accompagnée d'un sentiment pénible ¹⁵². La bonne conscience procure le bonheur intérieur, qui est la récompense du respect du devoir; à l'inverse, le remords, sentiment pénible entre tous, naît de la désapprobation à l'égard de ses propres actes ¹⁵³. Des sentiments semblables naissent lorsque nous assistons aux actes d'autrui. Mais Reid refuse de réduire l'approbation et la désapprobation morale à ces sentiments

(148) 641a-b.

(149) 592a; cf. l'argument de la vérocité générale des facultés, *supra*, chap.2, paragraphe 3, point e.

(150) 651a, 670b.

(151) "Morality, therefore, are more properly felt than judg'd of" (*Treatise* III, i, 3, p.470).

(152) 593a.

(153) 593b-594a.

agréables et désagréables¹⁵⁴. Selon lui, les sentiments naissent d'un jugement qui dépend de la raison, il défend une sorte de rationalisme moral dans lequel le jugement est la cause, le sentiment est l'effet¹⁵⁵; il refuse ainsi le subjectivisme du sentiment; nos premières réponses éthiques sont des jugements, déterminent si une action possède ou non la propriété d'être juste¹⁵⁶.

Dans ce débat de philosophie morale, la critique des fondements épistémologiques de l'empirisme, à laquelle Reid s'est attaché, a également des implications. Dans la théorie sentimentaliste, l'Écossais aperçoit à nouveau une conséquence de la théorie des idées; celle-ci tend à réduire tous les actes de l'entendement à des idées enfermées dans l'esprit¹⁵⁷. Une fois ce principe admis, il devient possible d'affirmer que les qualités de l'esprit qui produisent les sentiments agréables sont les vertus, et que les qualités qui produisent les sentiments désagréables sont les vices¹⁵⁸. C'est ainsi que Hume a soutenu que les données morales fondamentales sont des sentiments. Dans cette perspective, la proposition "je juge que X est bon" peut être comprise de deux façons différentes¹⁵⁹.

Selon la première interprétation, "je juge que X est bon" signifie: "Je juge que X suscite l'approbation en moi". Le jugement moral est identifié au jugement exprimant qu'un objet évoque en nous un sentiment d'approbation. Dans ce cas, "bon" peut être défini comme "tel qu'il suscite l'approbation en moi". Or il apparaît que le langage moral contient des jugements qui portent sur ce que les actions sont réellement, c'est-à-dire

(154) 670b-679b.

(155) Une conception analogue se retrouve chez Kant qui admet un retentissement de la loi morale au niveau du sentiment, sous la forme du respect (*die Achtung*; *Kritik der praktischen Vernunft*, Aked.V, A133s.). Voir aussi V. Cousin (*Du vrai, du beau, du bien*, 22^e éd., Paris, 1879).

(156) Pour répondre au sentimentalisme de manière complète, il faut encore que le jugement soit d'essence morale et ne dérive pas seulement d'une délibération intéressée (cf. D.D. Raphael, *op. cit.*, p.156). Cela aat bien le cas chez Reid, comme la montre la suprématie du principe du devoir sur le principe de l'intérêt.

(157) 670b-671a, 672e.

(158) 651e.

(159) Cf. A.N. Prior, *op. cit.*, p.58-61.

bonnes ou mauvaises, et non sur les sensations éprouvées par les personnes assistant à ces actions. Le langage du jugement relatif à la conduite d'autrui (ou à la sienne propre) ne peut avoir la même signification que le langage exprimant des sentiments. Tout d'abord, ils diffèrent par l'objet dont il est question. D'autre part, alors que le témoignage relatif aux sentiments ne peut pas contenir d'erreurs, la conduite est une chose dont on peut discuter. On peut se tromper dans une évaluation par simple ignorance de certains aspects de la situation. Ainsi, mettre en discussion un jugement moral est possible, alors que cela n'est pas possible d'un énoncé sur les impressions de quelqu'un; cela revient à l'accuser de mentir. On ne peut pas se tromper dans des propositions comme "je juge que j'ai un sentiment agréable" ¹⁶⁰. Les jugements moraux sont 'corrigibles', alors que les données senties sont 'incorrigibles'. A cet argument, Hume répondrait que les jugements moraux ne sont pas véritablement des jugements, et que la discussion à laquelle Reid fait allusion ne pourrait avoir d'effet sur les "jugements moraux" qu'en suscitant de nouveaux sentiments. Mais il se met ainsi en contradiction avec le langage ordinaire qui permet bien d'exprimer des jugements moraux. Reid considère cette contradiction comme une faute grave pour le philosophe ¹⁶¹.

Selon la seconde interprétation, "je juge que X est bon" signifie: "Je sens de l'approbation envers X". Les deux phrases sont alors complètement différentes, ne permettent plus de définir séparément "bon". Le jugement est identifié au sentiment lui-même, le jugement moral est le sentiment. La difficulté que soulève Reid est qu'on ne peut plus alors former une proposition sur la base de ce sentiment, puisque le sentiment n'est que le sujet d'une proposition possible, mais non une proposition en lui-même ¹⁶². Or le jugement, au contraire du sentiment, se porte sur un objet, et il peut être exprimé par une proposition ¹⁶³. Il faut remarquer, à propos de cette critique, que Hume refuse la distinction

(160) 673a-b. Cette objection contre le subjectivisme moral a été développée à nouveau par G.E. Moore. Voir *Philosophical Studies*, Londres, 1922, p.333.

(161) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 7.

(162) 671b.

(163) 671a.

entre la simple conception et le jugement, qui pour lui n'est qu'une question de vivacité des représentations ¹⁶⁴. Cela a pour conséquence qu'il s'éloigne alors de l'usage ordinaire, de même que de l'usage admis par les logiciens.

Dans sa critique du sentimentalisme moral, Reid montre avec finesse que cette doctrine est incompatible avec l'usage ordinaire du langage ¹⁶⁵. Le langage des sentiments et le langage des catégories morales, bien que compatibles (au sens où les situations morales entraînent l'apparition de sentiments lorsqu'elles nous sont présentées), ne sont pas traductibles l'un dans l'autre.

Reid conclut son argument en observant que si le jugement moral n'était pas un jugement réel, mais un sentiment, les principes de la morale n'auraient plus d'autre fondement que la structure arbitraire de la constitution humaine, suscitant divers sentiments selon les circonstances. Les catégories morales deviendraient alors arbitraires aussi, et il ne serait plus concevable de les appliquer à Dieu. Ainsi, l'idée d'un gouvernement moral du monde par Dieu serait vidée de toute signification, ce qui détruirait à l'évidence le sens de la morale et de la religion ¹⁶⁶.

On doit reconnaître à la philosophie morale de Reid des qualités manifestes. Il a su montrer le rôle de la liberté, dégager la spécificité des principes éthiques et mener une bonne défense du rationalisme moral contre les positions de Hume. Toutefois, celles-ci, logiquement très cohérentes, offrent le plus souvent la possibilité d'esquiver les critiques de Reid. On pourrait remarquer encore que le lien entre le sens commun et la philosophie morale de notre auteur n'est pas toujours parfaitement évident. Par bien des aspects et malgré les

(164) Cf. *Treatise* I.iii.7, p.96n.

(165) 673b-676a.

(166) 678b-679b; cf. aussi *Natural Theology*, p.83-91, p.95. p.97.

contradictions avec l'usage commun du langage que nous venons d'indiquer, la philosophie morale de Hume s'approche de la rationalité commune. Hume en reste au style expérimental et ne s'attache pas à la défense de principes moraux. En ce sens, il décrit peut-être la moralité la plus courante dans la société humaine. Pour sa part, Reid est toujours attentif à affirmer et à défendre les principes moraux, plutôt qu'à analyser la moralité effectivement pratiquée. Il ne peut donc manquer de se situer parfois de manière critique par rapport à l'opinion commune.

CNAPITRE 8

LE 'COMMON SENSE' CHEZ REID ET QUELQUES CONCEPTIONS ANTERIEURES DE LA RAISON NATURELLE

Thomas Reid a soutenu que le domaine entier de la connaissance dépend d'un ensemble de principes premiers, irrécusables et compris de tous. Ces principes constituent le *common sense*, une forme de rationalité universellement répandue et plus fondamentale que la philosophie: "Dans la contestation inégale entre le sens commun et la philosophie, cette dernière aura toujours le dessous et ne se retirera jamais du combat qu'avec déshonneur et avec perte. Il ne faut pas qu'elle s'attende à gagner du terrain, avant que cette rivalité ne soit évanouie, que les usurpations ne cessent de se part, et qu'une amitié cordiale ne soit rétablie. En réalité, le sens commun ne doit rien à la philosophie, et n'a pas besoin de son aide. Celle-ci, au contraire, [...] n'a pas d'autres racines que les principes du sens commun; elle croit à partir d'elle (*grows out of them*) et tire d'elle son aliment. Séparée de ces racines, [la philosophie] perd tout honneur; sa sève se dessèche, elle meurt et se décompose". En fait, l'Ecosais limite le rôle de la philosophie à la reconnaissance, à la confirmation et à la défense de ces vérités du sens commun. Cette entreprise revêt la forme d'une psychologie, c'est-à-dire d'une description des phénomènes mentaux, et spécialement de ceux qui consistent à reconnaître les vérités premières. L'objet du présent chapitre est d'indiquer comment l'histoire de la pensée a rendu possible une position qui octroie une place aussi élevée au sens commun, au point d'en faire le fondement véritable de la connaissance. On peut voir dans un tel recours à la connaissance humaine ordinaire un abandon de la raison à une instance extérieure, une perte d'autonomie ou du moins une limitation excessive de puissance, d'autant plus manifeste que ce recours est le fait d'un philosophe. Pourtant, il suffit de considérer les différents concepts de la raison naturelle qui ont

(1) 101b.

été avancés avant Reid pour s'apercevoir que sa position n'est pas aussi singulière qu'elle paraît au premier abord. Il existe en effet de nombreux parallèles, insuffisamment perçus jusqu'ici, entre le *common sense* et les conceptions antérieures de la raison naturelle. Le rappel de quelques-unes de ces conceptions permet de montrer que Reid se situe dans une tradition. Toutefois, ce chapitre vise moins à présenter une histoire des influences qui se sont directement exercées sur lui qu'à tenter une reconstitution, sur fond historique, de composantes profondes qui marquent sa pensée². Reid lui-même ignorait peut-être que par sa théorie du *common sense*, il réactualisait certains traits de la 'lumière naturelle' telle qu'elle a été conçue traditionnellement. C'est dans sa protestation contre le scepticisme de Hume, alors qu'il cherchait à étoffer son propre concept du *common sense*, qu'il a retrouvé la doctrine traditionnelle de la lumière naturelle ou du moins des éléments de celle-ci.

Dans la mesure où le développement du concept de raison naturelle est envisagé ici uniquement dans le cadre de la pensée chrétienne, c'est d'abord à quelques éléments théologiques qu'il convient de faire appel; Reid ayant été ministre de l'Eglise écossaise, d'obédience calviniste, il convient de privilégier ici l'expression que la Réforme en a donné.

(2) Pour suivre l'évolution des notions abordées dans ce chapitre, la petite anthologie de E. De Angella est précieuse ("Il Buon Senso; Per una Storia del Problema da Las Casas a Locke", *Giornale critico della Filosofia italiana* 51 (1972), p.369-456). L'étude lexicographique de H. Puat fournit également des renseignements utiles ("Common Sense bis zum Ende des 18. Jahrhunderts", dans *Sprachwissenschaftliches Colloquium* (éd.), *Europäische Schlüsselwörter*, Vol.II, Munich, 1964, p.92-140). W. Hamilton a présenté quantité de textes concernant la raison naturelle et les concepts apparentés dans son édition de Reid (*Philosophical Works* t.II, p.770-803). Les pages qui suivent présentent plusieurs fois la doctrine de Melancthon, en raison de l'importance de cet auteur pour la période allant du 16^e au 18^e siècle, soulignée notamment par W. Dilthey. Melancthon ne représente toutefois pas l'ensemble de la Réforme, mais plus particulièrement l'orientation humaniste et favorable à la philosophie. L'ouvrage de E. Troeltsch donne un aperçu pénétrant de sa doctrine (*Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melancthon*, Göttingen, 1891; pour notre problème, voir surtout p.154-179).

1. La raison humaine marquée par la chute.

La signification de la connaissance est une question théologique essentielle. Le but de la vie humaine, le salut, peut être défini comme connaissance de Dieu, *cognitio dei*. En effet, l'image de Dieu a été imprimée en l'homme, lorsque celui-ci a été créé, afin qu'il représente son modèle et manifeste sa gloire. Cela ne se peut que si l'homme, dont l'essence comprend la rationalité, connaît qu'il a été fait à l'image de Dieu. Aux premiers temps de la création, l'homme, c'est-à-dire l'Adam prélapsaire, possédait la perfection spirituelle et contemplant son Créateur. A ce titre, il avait également une pleine intelligence du monde³. Selon Luther, l'expression adéquate de l'essence divine est la loi, et c'est en tant que loi que Dieu a été d'abord dévoilé aux hommes: "Dans l'état d'origine, la pleine connaissance de la loi divine était le contenu le plus authentique de la nature humaine⁴." Les facultés de l'homme étaient alors parfaites: il disposait de la *rectitudo omnium facultatum animae*⁵.

Après la chute, la raison humaine garde une marque de cette destination originaires. Elle doit être considérée comme une raison déchue au terme d'une expérience de la perfection. La chute est venue éteindre la connaissance surnaturelle qu'Adam avait de Dieu et obscurcir sa connaissance du monde⁶. L'homme n'est plus capable alors de former, par ses propres forces, une connaissance spirituelle de Dieu. Seule la grâce, qui n'a pas son point de départ en lui, peut rétablir le lien rompu et restaurer la sagesse en l'homme. Encore faut-il que par la foi, l'homme réponde à la grâce en acceptant la Révélation transmise par la Bible. Cette connaissance révélée est le seul moyen de renouer avec la parfaite *cognitio Dei*.

(3) Froelisch, *op.cit.*, p.157.

(4) *Ibid.*, p.125.

(5) *Ibid.*, p.17.

(6) La présente lecture privilégie l'un des deux aspects principaux du thème de la connaissance dans la Genèse: l'ordre du connaître est impliqué dans la déchéance. Or la chute représente également l'accès à la connaissance du bien et du mal (Genèse 2,16 et 3,5). Mais cette connaissance peut difficilement être valorisée puisqu'elle s'avère indissociable de l'expérience du péché.

L'état de chute et de corruption, qui pervertit la nature tout entière, peut justifier, avec l'appui de plusieurs sources bibliques, une attitude anti-intellectualiste. On lit par exemple dans l'Épître aux Colossiens: "Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette creuse duperie à l'enseigne de la tradition des hommes, des éléments du monde et non plus du Christ". Ces textes ont parfois permis aux Réformateurs de présenter la voie rationnelle et spéculative de la philosophie comme une dénégation de la nécessité de la grâce divine. Certains d'entre eux, comme Luther et Calvin, mènent très loin la critique des prétentions de la scolastique. Soulignant l'impuissance de la raison et condamnant la recherche philosophique, ils rejettent la raison spéculative, parfois avec violence, en tant qu'elle voudrait préparer ou même régir la foi.

2. La valeur de la raison dans le contexte théologique.

La chute obscurcit donc la connaissance parfaite d'Adam, il reste néanmoins une connaissance naturelle de la loi en l'homme. Selon l'Épître aux Romains: "Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'oeuvre voulue par la loi est inscrite dans leur coeur; leur conscience (συνείδησις) en témoigne également, ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent". Ce texte indique bien que la loi, dont on a vu l'affinité avec la connaissance de Dieu, est inscrite dans le coeur de tous les hommes. En tous, il reste donc une capacité rationnelle, faite de *reliqua* ou de *vestigia* de l'ancienne lumière, et dite souvent lumière naturelle (*lumen naturale*)⁷. L'homme dispose bien d'un pouvoir de connaître qui lui est propre. Melancthon écrit: "De même qu'il y a de la lumière dans l'oeil, ce qui permet la vision, il y a

(7) Colossiens 2,8. D'autres textes ont été fréquemment tournés contre la philosophie, comme Matthieu 11,25; Jean 1,10; Romains 1,20-23; 1 Corinthiens 1,19-25; 2-5.

(8) Romains 2,14-15; cf. aussi 7,22-23.

(9) Le terme de *lumen naturale* comporte une opposition avec les degrés successifs de la lumière surnaturelle (*lumen supernaturale*), *lumen fidei*, *lumen gratiae*, *lumen gloriae*. L'accès à ces degrés d'illumination ne dépend pas des facultés humaines.

dans les esprits quelque lumière, qui nous permet de compter, par laquelle nous connaissons les principes des sciences et discernons ce qui est bien et ce qui est honteux ¹⁰”.

Cette faculté de discernement, faite de ce qui reste de la connaissance originelle, rend l'esprit humain apte à la connaissance, même en dehors de la révélation, par le moyen de concepts naturels communs. C'est ce que Calvin appelle la 'grâce générale', qu'il juge à vrai dire très limitée. L'une des questions doctrinales posées par la présence de cette lumière naturelle est celle de la possibilité d'une théologie naturelle, c'est-à-dire d'une connaissance, à partir des facultés humaines, que Dieu existe, qu'il gouverne le monde et qu'il exige des hommes l'accomplissement de sa loi ¹¹. Pour les théologiens qui admettent la philosophie, la corruption due à la chute n'est pas radicale à tous égards. L'homme naturel, c'est-à-dire le païen ou le chrétien considéré en dehors du règne de la grâce, connaît au moyen de cette raison naturelle, sans pourtant qu'il puisse accomplir la loi qu'il connaît. Certains philosophes, et en particulier les Grecs, ont même pu apercevoir quelques parcelles de vérité. Mais ce qui reste absent par le voie naturelle et chez tous les penseurs païens, c'est la connaissance spirituelle de la Loi et le pouvoir de s'y conformer pour l'accomplir ¹².

Plusieurs théologiens admettent donc que la nature humaine n'est pas tellement aveuglée qu'il ne lui reste quelque connaissance véritable, qui est une grâce naturelle. C'est en l'homme seul que réside une telle connaissance de Dieu et du monde. La raison naturelle constitue donc la nature spécifique de l'homme en tant que créature rationnelle. Dans les domaines moral et juridique, cette raison naturelle est appelée *recta ratio* ¹³, par quoi il faut entendre la connaissance des principes de la loi naturelle (*lex naturalis*) et la capacité de les appliquer.

(10) *De Anima*, CR t.XIII, p.144.

(11) Troeltsch, *op. cit.*, p.118.

(12) *Ibid.*, p.152.

(13) Cf. K. Bärthlein, "Zur Lehre von der 'Recta Ratio' in der Geschichte der Ethik von der Stoe bis Christian Wolff". *Kanstudien* 56 (1965), p.125-155.

Il faut préciser encore que dans une certaine mesure, la révélation recoupe la connaissance naturelle ¹⁴. Les deux instances contribuent à une même vérité, manifestée plusieurs fois. La nature elle-même est un livre, différent de la Bible mais qui concorde avec la Révélation.

La problématique théologique permet en somme des attitudes diverses. Elle offre certes la possibilité de rejeter les prétentions de la raison naturelle; c'est la position de Luther, ainsi que de Calvin pour qui "il n'y a aucune connaissance de Dieu en dehors de celle qu'il nous donne par son Saint-Esprit attestant l'Écriture" ¹⁵; à leur exemple, l'attitude protestante est souvent très négative à l'égard de la philosophie. Mais les termes du problème autorisent également la valorisation de la raison naturelle à l'intérieur de certaines limites: c'est pour l'essentiel la position de la scolastique, mais aussi de l'orientation humaniste de la Réforme, telle que Melancthon la représente remarquablement ¹⁶. La question n'est d'ailleurs pas ici de trancher des questions théologiques, mais de relever comment la raison naturelle est décrite lorsqu'elle est prise en considération. Mais avant d'en venir à ce sujet, il faut parler de deux événements culturels qui ont agi en profondeur sur la pensée chrétienne et contribué à la valorisation de la raison naturelle: la redécouverte du droit romain et l'assimilation du système aristotélicien par la scolastique ¹⁷. Nous signalerons simplement ces influences sans étudier les doctrines pour elles-mêmes.

(14) Troaltch, *op.cit.*, p.73. Chez Reid, voir *Natural Theology*, p.1.

(15) P. Maury, "La théologie naturelle d'après Calvin", *Bulletin historique et littéraire de la Société d'histoire du protestantisme français* 84 (1935), p.267-279. Voir J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* II.ii,18-19.

(16) Par le développement qu'il a donné à la théologie naturelle, Reid se rattache à cette attitude. Il s'éloigne du fidéisme au point de soutenir qu'il appartient à la raison de juger des titres divins de la Révélation (*Natural Theology*, p.1-2).

(17) Nous n'évoquons pas le platonisme pour le motif suivant: si le platonisme considère l'intellect humain comme apte

3. L'importance du droit romain.

Aux 12^e et 13^e siècles, le thème de la raison naturelle innée a été élaboré très explicitement à l'occasion de l'intégration des concepts du droit romain dans la philosophie politique et morale de la scolastique¹⁸. On s'est interrogé alors sur la règle de la volonté humaine dans l'action morale et l'on a reconnu que "la loi véritable s'impose du dedans"¹⁹. Chez les Romains, l'expérience du droit avait montré qu'il existe, en tous, des règles de l'action, et que celles-ci ont un caractère rationnel. Dans le contexte de l'Occident chrétien, l'intégration de telles conceptions au droit canon peut être considérée comme le début d'un mouvement de valorisation de la raison ou lumière naturelle, qui continuera pendant les siècles suivants.

Plus tard, les juristes romains seront reconnus comme ayant adéquatement décrit les lois dont une connaissance naturelle est possible. Pour Melanchthon, le droit romain et la législation civile en général représentent toute une partie de la loi divine. Il s'agit de celle qui résume, sur la table de gauche du Décalogue, la *disciplina externa* requise par la *justitia civilis* pour gouverner l'action humaine²⁰.

À atteindre les réalités les plus élevées, il se situe en général de manière critique par rapport à la forme commune de la raison, qui fait l'objet de notre investigation. Une discussion plus étendue du problème de la raison naturelle devrait cependant lui donner une place importante.

(18) Cf. O. Lottin, "Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1924), p.369-388; 2 (1925), p.32-53 et p.345-366. Le terme même de *ratio naturalis* vient du droit romain.

(19) *Ibid.*, p.32.

(20) Troeltsch, *op.cit.*, p.167-168 et p.177.

4. Le rôle de l'aristotélisme.

L'assimilation du droit romain est suivie de près par le développement de l'influence aristotélicienne sur la scolastique. L'aristotélisme, en tant que philosophie complète du monde naturel et du monde divin, a manifesté de manière exemplaire la capacité de la raison à l'extérieur du contexte théologique fixé par la Révélation historique. Il a donné une valeur positive à la *libido sciendi* souvent condamnée dans le christianisme. Thomas d'Aquin, qui a été l'artisan principal de l'intégration de l'aristotélisme dans la culture chrétienne, reconnaît à la raison naturelle des forces propres lui permettant d'établir, outre une vaste connaissance de la nature, certaines vérités relatives à Dieu: qu'Il existe, qu'Il possède l'attribut de l'unité, etc. Cette confiance à l'égard de la raison est justifiée parce que celle-ci participe de la pensée de Dieu²¹. La position thomiste valorise ainsi la raison naturelle en rendant justice aux nombreuses certitudes données dans la recherche philosophique et dans la connaissance commune.

De manière un peu différente, la philosophie de la nature héritée d'Aristote a exercé une influence qui s'inscrit dans la perspective déjà évoquée du droit romain. Outre la description des différentes espèces vivantes, la théorie de la nature a pour but, dans l'aristotélisme, d'établir un classement des êtres naturels en espèces, selon le modèle de la définition par genre et différence spécifique. Dans le tableau de la nature ainsi constitué, l'espèce humaine se trouve classée comme 'animal rationnel'. Dès lors, la *ratio* distingue des autres animaux tous les êtres appartenant à l'espèce humaine. Cette conception joue un rôle important dans le développement des notions auxquelles nous nous intéressons ici. Pourtant, sans nous arrêter à la scolastique, nous allons examiner à présent la manière dont la raison naturelle est définie à l'issue de la période médiévale.

(21) *Contra Gent.* 1.7.

5. Le néo-stoïcisme de la Réforme.

A la Renaissance, la raison naturelle est décrite souvent au moyen de termes stoïciens. Un bon exemple en est donné par un texte de L. Vivès reprenant toute la thématique qui vient d'être exposée: "Le péché a obscurci notre esprit par de grandes et très épaisses nuées, sous l'effet desquelles ces droites règles [en vue du bien] ont été déformées; de notre ignorance naissent de nombreuses erreurs [...]. Toutefois, il n'en demeure pas moins en nous des restes (*reliquae*) de ce bien si grand qui attestent suffisamment de quelle valeur était ce que nous avons perdu. C'est là ce que la plupart des théologiens appellent *synteresis* [...]. Certains philosophes ont aperçu de loin ce vestige, qu'ils considèrent comme des anticipations (*anticipationes*) ou des informations naturelles (*naturales informationes*), que nous n'avons apprises ni des maîtres ni de l'usage, mais que nous avons eues et reçues de la nature [...]. Cette espèce de lumière de notre esprit ou encore cette espèce de tribunal nous mène toujours au bien et au vrai, tantôt directement, tantôt par des voies obliques; elle nous incite toujours à l'approbation des vertus et au blâme des vices; de là proviennent les lois et les préceptes des mœurs dans le for intérieur de chacun de nous, qui censure ses propres délits, qui les critique et les condamne". Selon l'humaniste espagnol, "notre esprit ne possède certainement pas de connaissance (*eruditio*) avant d'avoir un corps; mais lorsqu'il fut créé, il reçut des propensions vers le vrai plutôt que vers le faux [...], ainsi que des règles ou des formules qu'il est permis d'appeler [...] les semences (*semina*) de toutes les disciplines. De même que, dans la terre elle-même, il existe des germes de tous les végétaux, que Dieu y a placés et qui tirent ensuite de la terre leur croissance, bien qu'ils soient développés et rendus plus aptes à notre usage par l'application et par la diligence des hommes, de même dans l'esprit de chacun il y a des semences, qui sont les débuts et les origines des arts, de la prudence, de toutes les sciences²²." On remarque ici le vocabulaire stoïcien: il est question des prénotions (*anticipationes*, προλήψεις), des notions

(22) *De Anima* II.4, dans *Opera omnia*, Valence, 1782 (réimpr. Londres, 1964), t.III, p.356-357; trad. dans A. Guy, *Vivès*, Paris, 1972, p.164-165.

naturelles (*naturales informationes*, φυσικαί ἐννοιαί). On trouve également le terme de *semina scientiae*, sur lequel nous reviendrons. Ce terme implique qu'on définit la acquisition de connaissance comme développement d'un ensemble de semences innées. Selon Vivès, les semences des sciences doivent résoudre la difficulté à laquelle Platon avait répondu par sa théorie de la réminiscence²³; si un ignorant comme l'esclave du *Ménon* retrouve les vérités mathématiques par lui-même et sans les avoir apprises, c'est qu'elles reposent en lui sous la forme de germes antérieurs à tout enseignement.

Ces conceptions innéistes montrent que les humanistes ont rompu avec l'empirisme qui caractérisait le stoïcisme antique²⁴, et c'est pourquoi il est justifié de dire que leur doctrine est un néo-stoïcisme²⁵, influencé à la fois par le stoïcisme tardif²⁶ et par le platonisme.

Melanchthon, dans ses ouvrages, cite fréquemment Vivès²⁷, avec qui il a d'ailleurs échangé une correspondance. Comme Vivès, il adopte le modèle néo-stoïcien de la connaissance post-lepsaire. Ainsi, décrivant lui aussi la raison naturelle, il distingue en elle trois modes de connaissance: "L'expérience universelle (*experientia universalis*), les principes, c'est-à-dire les connaissances naissent avec nous (*notitiae nobiscum nascentes*) et l'intelligence de l'ordre dans le jugement des conséquences (*ordinis intellectus in iudicanda consequentia*)²⁸".

(23) *Ibid.*, p.356-357; cf. A. Guy, *op.cit.*, p.165.

(24) Voir M. Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 4^e éd., Göttingen, 1970, p.54-63.

(25) L'expression 'néo-stoïcisme' est utilisée par M. Spanneut pour caractériser le renouveau du stoïcisme aux 16^e et 17^e siècles (*Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973). Voir aussi G. Abel, *Stoizismus und frühe Neuzeit*, Berlin et New York, 1978.

(26) Sur l'influence de Cicéron, voir T. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3^e éd., Leipzig, 1912, en particulier les paragraphes 13-17.

(27) Cf. Troeltsch, *op.cit.*, p.102. Par ailleurs, Melanchthon renvoie souvent à Sénèque et à Cicéron (*op.cit.*, p.102, p.106 et p.163s.).

(28) *Erroremata Dialectica*, CR t.XIII, p.647.

Les "connaissances naissent avec nous" ne sont pas seulement morales, mais aussi théorétiques: "En l'homme, même non renoué (*renato*), subsistent (*supersunt*) certaines connaissances naturelles théorétiques, dont la connaissance que Dieu existe (*quod sit Deus*), et d'autres, pratiques, qu'il est juste et qu'il est le vengeur des crimes; il reste la *synteresis*, par lesquelles les pensées des hommes, même complètement païens, les accusent (Romains 2,15) ²⁹." La lumière naturelle comprend donc des principes théorétiques, qui permettent la pleine connaissance des lois de l'univers et culminent dans la connaissance que Dieu existe ³⁰, et des principes pratiques, par lesquels l'homme connaît la loi morale à laquelle il doit se conformer. Ces deux genres de principes, très souvent associés dans les textes, sont distincts sans être vraiment hétérogènes. Dans la perspective théologique, l'importance des principes moraux est évidemment plus grande. La connaissance de Dieu par les principes théorétiques de la physique ne peut être menée à bien que par un recours à la connaissance des principes moraux innés, aussi évidents que les principes mathématiques ³¹. Ce sont les principes pratiques qui constituent véritablement la loi naturelle 'écrite dans le cœur des hommes'. Mais les principes théorétiques ont tout de même du poids, puisqu'ils permettent à la connaissance naturelle de culminer en une *notitia Dei naturalis*. Tout au début du 17^e siècle, le théologien luthérien J. Gerhard distingue une *cognitio Dei naturalis insita*, appartenant au domaine de l'éthique et reposant uniquement sur les idées innées, et une *cognitio Dei naturalis acquisita*, qui dépend encore de la perception sensible et vient couronner la physique ³².

On voit donc l'importance de ces principes de la connaissance. Melancthon écrit: "On appelle principes, des connaissances naissent avec nous (*notitiae nobiscum*

(29) Ce passage est cité par Troeltsch, *op.cit.*, p.124.

(30) *Ibid.*, p.157.

(31) *Ibid.*, p.124-125 et p.154.

(32) *Ibid.*, p.194. Cette connaissance de Dieu repose sur la considération de la beauté et de l'ordre du monde (*Ibid.*, p.118-119). On remarquera qu'elle a son équivalent chez Reid, qui adopte un principe conduisant à la reconnaissance de l'existence de Dieu par la preuve du *design* (cf. *supra*, chap.2, paragraphe 4).

nascentes), qui sont les semences des arts particuliers (*semina singularium artium*), placées en nous par l'effet divin (*divinitus insita nobis*), et dont on extrait les arts dont l'usage est nécessaire dans la vie³³." Ce rôle central des principes innés montre la spécificité du néo-stoïcisme par rapport au thomisme. L'empirisme aristotélien, adopté par Thomas d'Aquin, part de l'expérience sensible pour élaborer la connaissance, tandis que Nelanchthon rejette explicitement l'empirisme: "Il y a une vieille querelle (*contentio*) entre aristotéliens et platoniciens pour savoir s'il y a, dans l'esprit, quelques connaissances innées (*notitiae nobiscum natae*). Mais il est bien plus simple et plus juste de maintenir cette opinion: il y a, dans l'esprit de l'homme, quelques connaissances innées, telles que les nombres, la connaissance de l'ordre et des proportions, l'intelligence de l'ordre dans le syllogisme; de même, les principes de la géométrie, de la physique et de la morale. Je suis favorable à cette opinion à cause de saint Paul, qui dit très clairement, là où il parle de la connaissance, que la loi est écrite dans le cœur des hommes³⁴".

On a insisté souvent sur l'importance de l'éthique stoïcienne dans la période post-médiévale, mais on aperçoit ici le caractère central de l'épistémologie néo-stoïcienne. Les néo-stoïciens refusent la *tabula rasa* des aristotéliens et se considèrent volontiers comme platoniciens. Ils tendent cependant à présenter la pensée et ses principes comme immanents à la créature individuelle. Ce principe d'innéisme est particulièrement bien exprimé par le terme de "semences" (*semina*) dont la science est supposée dériver. Ce terme se trouve chez Cicéron: "En réalité, ce sont de très faibles étincelles (*parvulos igniculos*) qu'elle [la nature] nous a données, et les mauvaises moeurs comme les préjugés qui nous faussent l'esprit ont vite fait de les éteindre (*depravati*), au point que nulle part ne se manifeste la lumière de la nature (*naturae lumen*). Sans doute, notre entendement reçoit en naissant les semences des vertus (*semina innata virtutum*), et si elles étaient à même de se développer, la nature elle-même nous conduirait vers la vie bienheureuse³⁵." Ce terme est adopté également

(33) *Erotemata Dialectica*, C.R. t.XIII, p.647.

(34) *De Anima*, CR t.XIII, p.143-144.

(35) *Tusculanes* III, i, 2.

par Thomas d'Aquin: "Selon la nature de l'espèce, nous avons tout naturellement dans la raison certains principes naturellement connus, tant de l'ordre du savoir que de celui de l'agir, qui sont les semences des vertus intellectuelles et morales (*seminalia intellectualium virtutum et moralium*)³⁶." Toutefois, l'empirisme n'est pas démenti chez l'Aquinat. Mais avec le refus de l'empirisme que l'on a observé chez Melanchthon, la dimension d'immanence est renforcée. Une sorte de dynamisme propre des semences s'instaure en revanche³⁷, qui explique à la fois leur déploiement normal et leur possible dépravation, au cas où elles sont empêchées de croître normalement. Dans les conceptions du 16^e siècle, cette présence des semences de science conduit à la convergence des découvertes intellectuelles humaines.

6. L'équivalence de la raison naturelle et de la philosophie.

Comme on l'a vu, l'existence d'une raison naturelle est attestée par la Bible (notamment dans l'Épître aux Romains), par les oeuvres des philosophes grecs et latins, par l'existence du droit romain. En fait, pour les théologiens du 16^e siècle, le problème de la raison naturelle se confond avec celui de la vérité atteinte par les philosophes étrangers au christianisme. Ainsi, la raison naturelle trouve son expression la plus appropriée dans la philosophie, plus précisément dans la philosophie antique. Même chez les Réformateurs, "on était convaincu que le savoir universel aristotélicien, en tant qu'unique codification régnant depuis presque deux millénaires, devait s'accorder avec les composantes non mystérieuses de la Bible; il n'existe en effet qu'une seule raison"³⁸. Pour Melanchthon, "Aristote est un représentant particulièrement clair de la raison universelle et identique en tous lieux, de la vraie philosophie, des principes démonstratifs innés en tous et des connaissances factuelles accessibles à tous"³⁹.

(36) *Summa Theol.*, I-II, q.63 a.1.

(37) Cf. la citation de Descartes, *infra*, paragraphe 7.

(38) Troeltsch, *op.cit.*, p.13.

(39) *Ibid.*, p.164.

Après la chute, ce qui reste de la connaissance originelle ne se distingue pas de la philosophie ⁴⁰. Au 16^e siècle, il est donc possible d'admettre que la raison naturelle s'exprime en une philosophie achevée, systématique et capable de décrire toute la création.

7. L'autonomie de la lumière naturelle dans le cartésianisme.

Chez Descartes, la lumière naturelle n'apparaît plus tout à fait sous la forme néo-stoïcienne liée à la tradition chrétienne, qui inclut l'expérience sensible, mais sous la forme nouvelle d'"un instinct purement intellectuel" ⁴¹. Descartes rejette l'expérience sensible comme trompeuse et recourt à des notions innées, sur lesquelles il fait reposer la possibilité de la clarté et de l'évidence. Cette lumière naturelle n'a d'ailleurs plus la portée essentiellement pratique de loi morale, mais s'exerce d'abord dans le domaine théorique. En effet, la première morale de Descartes est une morale par provision, qui ne repose pas sur l'appréhension de la loi naturelle, mais sur la prudence et la coutume, la morale véritablement philosophique dépendant de la partie théorique de la philosophie.

La rupture avec la tradition n'est pourtant pas complète. Descartes reprend par exemple le terme de 'semences' pour caractériser les données innées dont dérive la vérité: "L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin où les premières semences (*semina*) de pensées utiles ont été jetées, en sorte qu'elles produisent souvent des fruits spontanés malgré le dévoiement des études qui les négligeaient ou les étouffaient" ⁴². Le dynamisme ou la spontanéité propre des semences de vérité est très caractéristique d'une épistémologie de l'immanence: la pensée, en chaque individu, se trouve munie d'une puissance de développement par soi, comme l'indique l'instance, présente en tout homme, du 'bon sens'.

(40) *Ibid.*, p.99.

(41) *Lettre à Mersenne* du 16 octobre 1639, AT t.II, p.599.

(42) *Regulae* IV, AT t.X, p.373; cf. aussi p.376; *Discours de la méthode* VI, AT t.VI, p.64.

Chez Descartes, le bon sens est un synonyme de la raison et il désigne "la puissance de bien juger" qui "est naturellement égale en tous les hommes" ⁴³. Au titre de pure puissance, le bon sens ne s'accomplit nullement en chacun (à l'inverse du sens commun selon Reid): il n'est qu'une puissance de savoir et non un savoir développé. Il convient d'ailleurs de "s'élever jusqu'au bon sens" ⁴⁴. La référence au bon sens signifie essentiellement que la raison ne doit compter que sur elle-même dans la recherche de la vérité. La lumière naturelle ou le bon sens que la raison trouve en elle-même manifeste sa capacité à étendre le champ de la connaissance sans admettre aucune instance étrangère dans son cheminement. Les outils logiques par lesquels la raison procède sont les vérités éternelles (ou "notions communes") qui sont données avec la lumière naturelle.

Descartes donne à la lumière naturelle une importance nouvelle, qu'indique par exemple le titre de son dialogue tardif, resté inachevé: "La recherche de la vérité par la lumière naturelle, qui toute pure et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences" ⁴⁵. "Aidée des règles d'une méthode, la lumière naturelle est le moyen d'étendre notre connaissance vraie, dont l'établissement suppose le jeu d'un jugement toujours libre de s'arrêter devant ce qui paraît confus ou obscur. La limite qui marquerait l'importance d'une lumière révélée disparaît pour l'essentiel. De manière générale, Descartes se propose de considérer toutes choses "par la raison naturelle sans la lumière de la foi" ⁴⁶.

A travers le jeu souverain du doute, c'est presque toujours contre les positions aristotéliennes que Descartes fait intervenir la lumière naturelle ⁴⁷. Il

(43) *Discours de la méthode*, AT t.VI, p.1-2.

(44) *Regulae VIII*, AT t.X, p.395.

(45) AT t.X, p.495.

(46) *Préface des Principes*, AT t.IX, p.4; cf. aussi *Synopsis des Méditations*, AT t.VII, p.15.

(47) Bien entendu, il n'a pas été le premier à critiquer l'aristotélisme de la scolastique: les nominalistes et divers

désolidarise la notion de lumière naturelle de ce système philosophique de manière définitive. Il souligne même que "ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie" **.

En matière théologique, Descartes n'oppose pas la lumière naturelle à la Révélation. Il laisse subsister celle-ci, avec toute la tradition théologique, sans s'occuper de leurs interférences possibles. Sur ce point, Spinoza est plus hardi que lui; il soutient en effet que la lumière naturelle doit être l'unique mesure de la lumière révélée: "Puisque chacun a en lui-même la plus grande autorité pour interpréter l'Écriture, par conséquent la règle (*norma*) de l'interprétation ne doit être autre que la lumière naturelle qui est commune à tous, et non une lumière surnaturelle ni aucune autorité extérieure; elle [cette règle] ne doit pas même être difficile, au point de ne pouvoir être appliquée par des philosophes perspicaces, mais bien conforme à l'intelligence et à la capacité naturelles et communes des hommes ***".

Devant cette extension des droits de la lumière naturelle, les théologiens attaquent alors la philosophie cartésienne au nom des limites de la raison humaine. S. Desmarêts (1599-1673), un protestant français passé en Hollande, s'en prend à Descartes parce qu'il ne respecte pas les limites de la lumière naturelle: "Descartes n'a pas observé et n'a pas reconnu combien denses sont les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, qui ont fait obstacle (*occupaverint*), à cause du péché, à la lumière de la nature (*lumen naturae*), et à cette faculté de connaître, au point que, comme Aristote lui-même le relève, l'esprit de l'homme se comporte à l'égard de la sagesse et de la vérité comme les yeux de la chauve-souris à l'égard de la lumière, et au point que cette faculté doit être reconnue comme trompeuse (*perversa*), et non plus soigne et intègre; elle est prédisposée, par nature (*innatum est*), à prendre le faux

auteurs de la Renaissance, dont L. Valla, ont mené une telle critique. Mais le rôle de Descartes est décisif au raison de la solidité et de la large influence de sa philosophie.

(48) *Préface des Principes*, AT t.IX, p.9.

(49) *Tractatus theologico-politicus*, chap.VIII, dans *Opera*, éd. C. Gebhardt, Heidelberg, 1924, p.117.

pour le vrai, et cela non pas depuis le premier âge de la création divine, mais en raison du défaut ultérieur (*subsequuta defectio*) de la volonté humaine. Seuls les disciples de Pélagé et leurs successeurs nient d'habitude cette corruption et cette perversité de l'esprit humain [...]. Et bien que nous admettions qu'une parcelle d'une plus grande lumière (*aliquid majoris luminis*) subsiste (*remanere*) dans l'esprit de l'homme après le péché, autant à l'égard des choses terrestres et naturelles, qu'à l'égard des choses surnaturelles, spirituelles et célestes, cette parcelle est cependant si faible et vacillante (*tenue et vacillans*) qu'elle se réduit à un feu follet (*ignis fatuus*) et conduit ceux qui la suivent dans les gouffres et les précipices de l'erreur [...]. Ces hommes doctes [les Cartésiens] jugent qu'ils ont découvert les règles destinées à corriger leur propre raison (*Regulas rectificandae suae rationis*), et ils pensent que s'ils respectent celles-ci avec soin, ils se tiendront à l'écart du danger de se tromper; mais la certitude de ces règles est encore douteuse pour beaucoup, et elles sont difficiles à observer⁵⁰." De même, P. Huet (1630-1721) publie en 1689 une *Censura philosophiae cartesianae*, dans laquelle il soutient que ce que la raison nous enseigne est douteux, et qu'il faut, pour établir fermement n'importe quelle connaissance, la lumière de la foi⁵¹. L'autonomie de la lumière naturelle est ainsi clairement contestée. Mais pour l'essentiel, la société a été conduite à tolérer cette autonomie à la fin du 17^e siècle. La voie de la diversification des sciences et des savoirs par la libre recherche se trouve ainsi largement ouverte.

8. De la raison naturelle au *common sense*.

Les théologiens du 16^e siècle comme Melancthon, ou les philosophes du 17^e comme Descartes, ne doutent pas que la raison naturelle permette le déploiement d'une description philosophique de la réalité. Or Descartes fait également apparaître une instance rationnelle d'un

(50) *De Abusu Philosophiae Cartesianae* (1670), p.9, cité par De Angelis, *art.cit.*, p.416.

(51) Cf. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t.I, Paris, 1854, p.581-597.

niveau de complexité inférieur à celui de la raison naturelle développée en système philosophique. En effet, il n'hésite pas à confronter sa doctrine au 'sens commun', dont il fait une instance de confirmation: "Car, pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles, d'autant que, si on en considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples et si conformes au sens commun, qu'elles sembleront moins extraordinaires et moins étranges, qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur les mêmes sujets"⁵². Descartes reprend ainsi le concept latin de *communis sensus*⁵³ pour l'ériger en instance de contrôle de ses thèses philosophiques. Nous avons d'ailleurs déjà rencontré un usage semblable de ce terme lorsque Melanchthon définit l'absurde par la contrariété avec le *communis sensus*⁵⁴.

Chez Shaftesbury, le sens commun apparaît, comme chez Descartes, à la manière d'une instance d'appel. Mais il s'avère en somme introuvable: "Parmi les différentes opinions adoptées et défendues avec beaucoup de vie et d'ingéniosité par plusieurs des parties en présence, l'une ou l'autre prendra ici et là la liberté d'en appeler au sens commun (*common sense*). Tout le monde admet cet appel, et souhaite se soumettre à ce jugement. Personne n'est assuré que le sens commun le justifie. Mais à l'issue de l'affaire, une fois la cause examinée devant la barre, aucun jugement ne peut être rendu. Les parties ne renoncent pas pour autant à renouveler cet appel à la première occasion venue"⁵⁵. Aux yeux de Shaftesbury, le sens commun ne paraît donc pas une instance définie: "Si par le mot sens, nous devons comprendre l'opinion et le jugement, et par le mot commun la généralité ou une partie considérable de l'humanité, il serait difficile [...] de découvrir en quoi consiste le sens commun (*common sense*). Car ce qui est conforme au sens d'une partie de l'humanité est opposé au sens d'une autre partie. Et si la majorité devait définir le sens commun, il changerait aussi souvent que les hommes changent. Ce qui est conforme au

(52) *Discours de la méthode* VI, AT t.VI, p.77.

(53) Cf. *supra*, notre introduction.

(54) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 4.

(55) *Sensus communis* I.6, *Characteristics*, t.1, p.78.

sens commun aujourd'hui, lui sera opposé demain, ou un peu après ⁵⁶," Shaftesbury tient ainsi pour impossible de donner un contenu déterminé au sens commun.

Si le sens commun reste une instance de contrôle et même de réfutation des thèses philosophiques chez Reid ⁵⁷, la position de l'Écossais va au-delà de celle de Shaftesbury, puisqu'il va délimiter de manière précise les principes du sens commun. Ceux-ci "sont plus anciens et revêtus de plus d'autorité qu'aucun principe de philosophie, [ils] déclinent le tribunal de la raison et rient de tout l'appareil du logicien. [Ils] retiennent leur autorité souveraine en dépit de tous les édits de la philosophie, et la raison elle-même doit se soumettre (*stoop*) à leurs ordres ⁵⁸," Ainsi, au terme d'une rapide évolution, la raison naturelle, qui, selon les auteurs du 16^e et du 17^e siècle, se manifestait dans un système de philosophie, se réduit en *common sense* uniformément répandu et indépendant de la philosophie chez Reid. Ce dernier, en somme, dissocie la raison naturelle de la philosophie; "Car en réalité, le sens commun ne demande rien à la philosophie (*holds nothing of Philosophy*) et n'a pas besoin de son aide ⁵⁹,"

Parmi les facteurs de l'évolution qui a rendu possible cette identification de la raison naturelle et du *common sense*, il semble possible d'en distinguer de deux types; il y a d'une part des changements intérieurs à la philosophie et relatifs à la façon de concevoir la raison, et d'autre part des changements de nature plutôt sociologique modifiant la façon de voir les individus porteurs de raison. Dans le premier groupe, il faut ranger le mouvement sceptique suscité par le conflit du rationalisme avec la philosophie traditionnelle, et également la transformation du concept général des sciences de la nature; dans le second, la valorisation des démarches pratiques et la disparition de l'interprétation hiérarchique de la société.

(56) *Ibid.*, p.55.

(57) Cf. *supra*, chap.2, paragraphe 7.

(58) 127b.

(59) 101b.

9. Le conflit des philosophies.

Chez Descartes, la démarche fondée sur la lumière naturelle mène à un système philosophique nouveau et tout différent des grandes synthèses scolastiques. Le conflit qui se déclare alors n'offre guère d'espoir de conciliation. Il apparaît donc que la mise en oeuvre de la lumière naturelle, pleinement libérée des autorités traditionnelles, ne conduit pas les philosophes à l'unanimité. Le caractère difficilement surmontable du conflit qui s'ouvre contribue à provoquer l'apparition d'une nouvelle attitude favorable à la raison naturelle, mais hostile aux philosophies particulières engagées dans la lutte. Du cartésianisme, cette attitude retient la valorisation des démarches de la raison naturelle, mais elle renonce à la volonté de construction systématique, de même qu'elle rejette toute ambition excessive qui conduit les philosophes à se contredire entre eux. Elle soutient qu'une rationalité plus modeste garantirait mieux l'accord des esprits. Cette attitude revient à une forme de scepticisme. On en trouve une illustration dans l'ouvrage du marquis d'Argens, *La philosophie du bon sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*⁶⁰. Son argumentation, que nous avons déjà évoquée plus haut⁶¹, tient surtout du trope sceptique de la diversité des opinions philosophiques. Cet argument réapparaît occasionnellement chez Reid, par exemple lorsque celui-ci fait remarquer que contrairement aux mathématiques ou à la physique, la philosophie n'a pas encore trouvé sa véritable méthode⁶². Certains philosophes sont ainsi entraînés vers l'apologie du sens commun par désespoir de trouver une issue aux débats métaphysiques. Toutefois, l'évolution vers la valorisation du sens commun est conditionnée aussi par d'autres facteurs, au rang desquels il faut compter la transformation de toute la théorie des sciences naturelles.

(60) Londres, 1737; 2^e éd., La Haye, 1740.

(61) Cf. chap. 2, paragraphe 1.

(62) *Philosophical Orations*, p. 12.

10. La transformation des sciences de la nature.

Du 16^e au 18^e siècle, une transformation profonde s'est opérée dans les sciences de la nature ⁶³. Au 16^e siècle, celles-ci se répartissent en deux niveaux bien distincts, celui des sciences inférieures (alchimie, géologie, astrologie, médecine) et celui des sciences nobles (optique, astronomie, mécanique), qui ont leurs méthodes propres. Les sciences inférieures procèdent, par la collection des signes, à la recherche de causes ou de forces occultes insaisissables de manière directe; elles ne connaissent pas la démonstration et appartiennent plutôt à l'ordre de l'opinion qu'à celui de la connaissance. En revanche, les sciences nobles procèdent par démonstration des effets à partir des causes premières, sur le modèle de la *scientia* de tradition aristotélicienne, illustré dans le quadrivium médiéval (arithmétique, géométrie, musique, astronomie). A cette époque, le concept de probabilité appartient aux sciences inférieures, car il a trait aux opinions. Dans les *scientiae*, en revanche, on raisonne à partir des causes telles qu'elles s'expriment dans les définitions réelles qui sous-tendent les sciences. Ainsi, "toutes les raisons sont démonstratives, parce que les causes sont des causes nécessaires" ⁶⁴.

Or dans un intervalle assez court, les modes de raisonnement propres aux sciences inférieures ou empiriques se sont investis dans les sciences nobles. La transformation du concept de probabilité permet de suivre une évolution par laquelle la distinction entre les sciences inférieures et les sciences nobles s'efface progressivement. Les sciences inférieures cessent de chercher les causes occultes à travers les signes qui les expriment et se contentent de ces signes eux-mêmes. Dans un mouvement simultané, les sciences nobles renoncent à la recherche des causes premières prouvant la nécessité de l'ordre des causes et des effets. Se tenant désormais à la surface des phénomènes, elles transforment leur concept de cause et d'effet en celui de signe et de chose signifiée, comme cela s'exprime depuis Hobbes ⁶⁵. Ainsi, écrit I. Hacking, "les signes des

(63) Cette évolution est remarquablement mise en évidence dans l'étude de I. Hacking. *The Emergence of Probability*, Londres, 1975.

(64) Hacking, *op.cit.*, p.22.

(65) Cf. *supra*, chap.5, paragraphe 12.

sciences inférieures deviennent identiques aux signes des sciences nobles" ** . Ce qu'il faut en retenir pour notre problème, c'est que désormais, avec la conception empiriste dominante, l'intelligence démonstrative n'a plus sa place dans la science de la nature. Le concept moderne de probabilité, par contre, s'y introduit en force. Or dans cette évaluation des connexions probables dans l'ordre naturel, la science et le sens commun ne diffèrent que peu ou pas et appliquent la même méthode du raisonnement inductif, comme Reid le fait souvent remarquer *7 .

En termes plus traditionnels, la pratique des sciences de la nature ne requiert plus l'*intellectus ordinis in judicanda consequentia* que Melancthon attribueit à la raison naturelle. Cet *intellectus* était nécessaire à la raison naturelle si elle devait culminer en *cognitio dei naturalis*. Or l'*intellectus* était précisément ce qui pouvait fonder, entre les individus, une hiérarchie dans l'ordre de l'intelligence. Les hommes diffèrent en effet principalement par l'*intellectus*, et non par les premiers principes connus par nature et présents en tous. Dès lors que disparaît l'accomplissement d'une *scientia* démonstrative, qui justifie l'intégration de l'*intellectus* dans la raison naturelle, la science ne semble plus exiger l'effort de déduction impliquant l'exercice et donc la différenciation des intelligences selon leur force. La mutation de la raison naturelle en *common sense*, d'où toute idée de hiérarchie est exclue, devient possible.

On tend alors à considérer, au 18^e siècle, que la vérité dans les sciences est une chose facile à atteindre ** , et en définitive proche du sens commun. Un tel présupposé a été vraisemblablement utile au progrès

(66) Hacking, *op.cit.*, p.183.

(67) Cf, p.ex. 97b; voir *supra*, chap.1, paragraphes 3-5.

(68) Cette idée n'est d'ailleurs pas spécifiquement empiriste. Elle apparaît chez Descartes, notamment dans les *Regulae*, et chez les cartésiens. Dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Fontenelle expose une conception cartésienne et mécaniste de l'univers, et introduit la remarque suivante: "Je l'en apprécie beaucoup plus [l'univers], depuis que je sais qu'il ressemble à une horloge, il est surprenant que l'ordre de la nature, tout admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples" ('Premier Soir', *Oeuvres complètes*, Paris, 1818, t.II, p.11).

scientifique. Thomas Sprat affirme dans son *Histoire de la Royal Society de Londres*⁶⁹ que le *common sense* suffit pour entreprendre des recherches scientifiques⁷⁰. Adoptant cette conception de la vérité et de la science, les auteurs du siècle des Lumières sont persuadés qu'il suffit d'écarter les préjugés pour que la vérité s'impose en toutes choses. Reid, bien qu'il ait été pasteur et ne se soit pas écarté de sa foi protestante, ne manque pas d'attaquer en particulier les préjugés liés à la religion parmi les obstacles à l'établissement de la vérité⁷¹. Il ajoute que les préjugés tendent d'ailleurs à disparaître naturellement, car sitôt qu'on les dépouille des masques de l'autorité et de la gravité, les absurdités et les opinions contraires au sens commun perdent pied dans l'esprit des hommes⁷².

11. La valorisation des démarches pratiques.

Descartes a souligné la valeur théorique de la considération des bonnes conséquences pratiques, qu'il tient pour inhérente au sens commun, mais étrangère à la pure spéculation: "Il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'aucune conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables"⁷³. Dans une telle attitude, les modes pratiques d'agir sont valorisés et rattachés au domaine de la vérité. Du point de vue sociologique, on assiste à cette époque à un décloisonnement des corporations spécialisées, ce qui diminue largement le rôle des

(69) *The History of the Royal Society of London*, Londres, 1667.

(70) Cf. H. Pust, *art. cit.*, p.109.

(71) 438b-439a.

(72) 439a.

(73) *Discours de la méthode* I, AT t.VI, p.9-10.

techniques et des secrets propres aux différents métiers. Les techniques deviennent des connaissances accessibles au public⁷⁴. Les savoirs scientifiques et techniques entrent ainsi dans un espace discursif homogène, sans différences de rang.

12. La disparition du thème de la hiérarchie.

Dans l'évolution que nous examinons, on peut faire place aussi au phénomène de la disparition progressive de l'interprétation hiérarchique de la société. Dans le cadre religieux, une constante contestation de la distinction entre le clergé lettré et les laïcs se fait jour depuis le 12^e siècle. Cette distinction tend à disparaître dans le climat de la Renaissance et de la Réforme⁷⁵. Cette évolution des conceptions profondes est engagée bien avant que les mouvements réformateurs, souvent hostiles aux institutions ecclésiastiques, rejettent l'appropriation par le clergé de l'accès à la connaissance surnaturelle. La doctrine luthérienne du sacerdoce universel reste pourtant un moment particulièrement frappant de cette évolution. Elle marque le rôle de l'intériorisation (et donc de l'individualisation) du critère de vérité en matière de foi. La vérité est livrée à la conscience individuelle dans la méditation de l'Écriture. Cette attitude atteint son degré extrême dans des mouvements tels que celui des Quakers, qui n'ont plus ni prêtres ni pasteurs et attendent, dans le culte, que Dieu s'exprime directement à travers la voix des fidèles.

Pour les Eglises, les orientations de cette nature entraînent d'ailleurs la tâche de faire comprendre la doctrine, puisque chacun doit arriver à la foi. Ceci, en soi, est un facteur de développement intellectuel général, et donc d'individualisme.

En philosophie politique, on assiste dans le même temps à la disparition progressive de la compréhension

(74) Voir E. Zilsel, "Die Entstehung des Begriffs des Wissenschaftlichen Fortschritts", dans *Die Sozialen Ursprünge der Neuzeitlichen Wissenschaft*, Francfort, 1976, p.127-150.

(75) Cf. A. Borst, "Leite", *HWPht*, t.V, col.8-10.

traditionnelle de l'organisation sociale. Selon l'interprétation globale de Q. Skinner⁷⁶, l'Occident a vécu jusqu'au 12^e siècle dans la conception eugustinienne du politique, centrée sur la soumission et l'obéissance absolue à l'ordre, la rupture avec l'obéissance équivalant à un péché mortel. On redécouvre alors Aristote et l'indépendance possible de la réalité politique par rapport au religieux. L'autonomie du politique sera conquise progressivement jusqu'à la fin du 16^e siècle, qui verra apparaître la conception moderne de l'Etat dépourvu de tout but religieux. Au terme de cette transformation, les différences de rang social cessent également d'être conçues selon une hiérarchie fondée de manière ontologique et théologique⁷⁷.

On peut admettre ainsi que la valorisation de la raison naturelle va de pair avec le mouvement des sociétés modernes vers des formes politiques à caractère libéral ou démocratique. L'idée d'égalité devient alors un des fondements de la société politique, ce qui ouvre la possibilité, pour l'homme commun, d'apparaître comme disposant du critère de la rationalité (du moins en matière politique).

Les différents facteurs qui viennent d'être évoqués contribuent, à des titres variés, à la constitution d'une nouvelle conception de la raison naturelle. Celle-ci n'est plus porteuse d'une philosophie achevée, maîtrisée par quelques philosophes et théologiens, mais se replie sur un petit nombre de principes connus de tous les hommes. Avant Reid, il existe d'ailleurs d'autres positions de ce type, bien que moins influentes, comme celle que le Jésuite C. Buffier exprime dans son *Traité des premières vérités*⁷⁸. Dans le cas de

(76) Voir *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, 1978.

(77) Sur l'importance du concept néoplatonicien de hiérarchie, qui s'applique également au domaine social, cf. D.E. Luscombe, "Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century", dans A. Zimmermann (éd.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin et New York, 1979, p.1-19 (Miscellanea Mediaevalia 12/1).

(78) Paris, 1717.

Reid, nous allons voir de quelle manière cette nouvelle conception de la raison naturelle reste dépendante des problématiques antérieures.

13. L'empreinte du néo-stoïcisme chez Reid.

Le témoignage le plus clair du contact de Reid avec le néo-stoïcisme se trouve dans quelques lignes d'un discours académique, tenu en 1756 et consacré à la méthode de la philosophie. Parmi les règles de cette méthode, on trouve celle-ci: "Nous voulons nous assurer si le Philosophe ne se donne pas du mal pour subvertir les notions communes; et s'il ne veut pas ouvertement se présenter, lui-même et son art, comme engagé dans un jeu. Il y a en effet, non seulement en mathématiques, mais aussi dans toutes les affaires humaines, des mauvaises notions, des axiomes ou notions communes, connus des savants comme des illettrés, des philosophes comme des ignorants profonds (*idiotis*), qui contraignent à l'assentiment (*rapiunt assensum*) en vertu de la constitution de la nature humaine, et grâce auxquels toute la conduite de la vie est réglée; si on les supprime, les décisions des hommes, ramenées aux rêves des malades, ne peuvent avoir ni mesure ni but et toutes choses deviennent nécessairement indifférentes. Ces notions sont plus anciennes et plus fermes que toute philosophie, leurs racines étant fixées (*defixis*) profondément dans la nature humaine. À tel point qu'il est fou et vain de vouloir les extirper par des machineries philosophiques (*philosophicis machinis*). Ou en effet elles sont vraies et certaines, ou la vie des hommes tout entière n'est que songe et délire. Les subtilités de la philosophie, comparées au sens commun des hommes, offriront toujours un spectacle des plus ridicules à ceux qui ont l'esprit sain". L'intérêt de ce texte est de mettre en rapport la notion de sens commun avec les mauvaises notions d'origine stoïcienne⁷⁹. Nous verrons plus bas⁸¹ que Reid reprend également le thème des *semina scientiae*. Comme Vivès⁸², il compare parfois l'appré-

(79) *Philosophical Orations*, p.24-25.

(80) Cette association apparaît également chez des auteurs anglais antérieure à Reid (cf. H. Puat, *art.cit.*, p.113).

(81) Paragraphe 16, point b,

(82) Cf. *supra*, paragraphe 5.

hension des données naturelles de la connaissance à la réminiscence platonicienne ⁸³. En outre, notre philosophe se sert parfois d'expressions telles que "la lumière du sens commun (*the light of common sense*)" ⁸⁴, qui rappellent clairement le langage de la 'lumière naturelle'.

Certes, après la critique des idées innées par Locke, Reid refuse d'appliquer le terme "inné" (*innate*) aux données du sens commun, alors que cela est très courant dans le néo-stoïcisme. Il soutient seulement que "lorsque l'entendement arrive à maturité et lorsque nous appréhendons distinctement de telles vérités, et nous leur donnons immédiatement notre assentiment (*assent*)" ⁸⁵. En fait, Reid, comme Locke, refuse l'innéisme qui pose les connaissances naturelles comme présentes en acte dans l'entendement, dès la naissance. Mais le modèle néo-stoïcien du déploiement progressif des éléments constituant la connaissance permet de rendre compte à la fois de la confusion primitive des notions naturelles ⁸⁶ et de leur évidence ultérieure, donnée au terme d'un plein développement. Le résultat de ce développement chez les différents individus est suffisamment homogène pour justifier le recours à l'argument du consentement universel. Ainsi, chez Reid, la théorie de la connaissance offre bien des aspects innéistes puisque les principes dérivent de notre constitution, et non des données des sens, telles que les empiristes les conçoivent. D'ailleurs le terme "inné" apparaît à l'occasion sous sa plume ⁸⁷, et l'innéité se retrouve d'une certaine façon dans l'antériorité que Reid prête aux principes du sens commun ⁸⁸.

On peut expliquer maintenant pourquoi il est apparu à J. Strasser que la notion de sens commun est "quasi religieuse" ⁸⁹. Reid considère que ce n'est pas par leur

(83) 596a, 665a.

(84) 390b, 701a.

(85) 466a.

(86) 130b, 258b, 260a-b, 323a, 548b, 595as., 640a. Voir aussi E. Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, p.196.

(87) 596a, 665a.

(88) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 9.

(89) *Art.cit.*, p.191.

propre volonté que les hommes développent leur connaissance de sens commun; le sens commun, bien que naturel, est une sorte d'inspiration divine, comme en témoignent les épigrammes de l'*Inquiry* ("The inspiration of the Almighty giveth them understanding") et des *Essays on the Intellectual Powers of Man* ("Who hath put wisdom in the inward parts?"), toutes deux tirées du livre de Job⁹⁰. Reid reprend également l'expression de Romains 2,15, lorsqu'il écrit que les premiers principes de la morale sont écrits "dans le coeur" des hommes⁹¹. Le caractère théologique du sens commun a son origine dans la théorie traditionnelle de la connaissance naturelle, selon laquelle l'objet de cette connaissance, la loi naturelle, dépend ultimement de la loi divine. Dans un passage remarquable, Reid évoque d'ailleurs le rapport entre raison naturelle et révélation en des termes étonnamment proches de la tradition: malgré la présence, au fond de la conscience, des semences dictant, une fois développées, la conduite convenable dans les rapports des hommes avec Dieu et leur prochain, l'histoire montre, dans ce domaine, "les absurdités les plus grossières". Reid continue ainsi: "De telles corruptions dans la religion et dans la morale se sont si largement répandues dans l'humanité, et elles ont été tellement renforcées par l'habitude, qu'elles ont rendu nécessaire une lumière céleste (*a light from heaven*) pour les corriger. L'intention de la Révélation n'a pas été de remplacer (*supersede*), mais d'aider l'usage de nos facultés naturelles⁹²." Reid nous ramène ici à la conception traditionnelle du rapport entre connaissance naturelle et lumière révélée. Cette conception admet la convergence de la raison et de la Révélation et soutient que la religion naturelle aurait été suffisante si elle ne s'était corrompue, rendant nécessaire la Révélation.

(90) Reid cite la Bible dans la version 'King James'. Le premier passage (voir aussi 341a) est Job 32,8: "But there is a spirit in man; and the inspiration of the Almighty giveth them understanding." ("Mais en réalité, dans l'homme, c'est le souffle, l'inspiration du puissant, qui rend intelligent.") Le second passage est Job 38,36: "Who has put wisdom in the inward parts? Or who has given understanding to the hearts?" ("Qui a mis la sagesse dans le coeur, ou qui a donné l'intelligence à l'esprit?") Trad. L. Segond; la TOB retient une autre leçon.)

(91) 481a, 645a.

(92) 641b; cf. aussi *Natural Theology*, p.1-2, p.106-107, p.123-124.

Au contraire, le déisme du 18^e siècle fait valoir la religion naturelle contre la religion révélée, rejetée alors comme un ensemble de préjugés. Mais telle n'est manifestement pas la position de Reid: "L'authentique décret (*the genuine dictate*) de nos facultés naturelles est la voix de Dieu, non moins que ce qu'il révèle depuis le ciel; et prétendre que [ce décret] est fallacieux, c'est imputer un mensonge au Dieu de vérité **".

Il existe également une certaine affinité entre la théorie de la lumière naturelle et la théorie biologique de la préexistence des germes des êtres vivants. Celle-ci explique la continuité des manifestations de l'âme humaine dans la succession des générations. Reid lui-même, en dépit de sa ferme condamnation des hypothèses, soutient qu'on trouve, dans la nature, des "atomes organisés", qui possèdent toutes les parties de l'animal ou de la plante et ne font que se déployer au début de la croissance. Appliquant une nouvelle fois l'argument du *design*, il tient en effet la matière inerte pour incapable de constituer par elle-même un corps vivant. Il adopte donc une sorte de doctrine de la préformation des germes **. Le texte ne permet toutefois pas de préciser sous quelle forme il adopte cette doctrine, et s'il convient de rapprocher sa position de celle du Genevois Ch. Bonnet (1720-1793). Mais on peut peut-être concevoir que les semences des connaissances sont déposées en l'homme d'une manière 'biologique' (ce terme étant pris en un sens large), à la manière des parties des corps **.

14. Le *common sense* comme différence spécifique.

On peut découvrir un autre indice du remplacement de la *ratio naturalis* par le *common sense* dans le fait que

(93) 617a.

(94) 53b-54b.

(95) Hume accepterait probablement une explication biologique des structures fondamentales de l'esprit humain; toutefois, il soutiendrait que dans l'entendement, ces structures s'expriment par des sentiments, qui sont des faits premiers impossibles à déduire, et non par des jugements de caractère rationnel.

chez Reid, le *common sense* apparaît comme la différence spécifique de l'homme. Ainsi l'Écossais, comme déjà Descartes **, retient la définition d'Aristote, selon laquelle l'homme appartient au genre animal et se distingue des bêtes par une différence spécifique, la raison.

Reid affirme en effet que "dans la plus grande partie de l'humanité, aucun autre degré de la raison ne se trouve. C'est ce degré-là qui donne à ceux-ci le droit d'être appelés des créatures raisonnables *". Il attribue le même rôle à la conscience morale, les animaux étant dépourvus de *moral sense* **.

Le *common sense* apparaît ainsi comme un attribut essentiel de la nature humaine: il "est purement un don du Ciel. Et lorsque le Ciel ne l'a pas octroyé, aucune éducation ne peut suppléer à ce manque. [...] S'il ne dispose pas de ce don, aucun enseignement ne rendra [un homme] capable de juger des premiers principes ou de raisonner en s'appuyant sur eux **".

On remarquera que dans la mesure où le *common sense* apparaît comme différence spécifique définissant l'homme, il ne peut pas être conçu comme une donnée sujette à

(96) "Car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend homme, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est toute entière en chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes, ou natures des individus d'une même espèce" (*Discours de la méthode* I, AT t.VI, p.2-3).

(97) 425b; cf. aussi 422b, 665b.

(98) 569bs. Il n'y a pas lieu ici de séparer l'aspect théorique du *common sense* et son aspect pratique ou moral, en raison du parallélisme entre les principes pratiques et les principes théorétiques dans la conception traditionnelle de la raison naturelle (cf. O. Lottin, *art.cit.*, p.34a.). Ultérieurement, ce parallélisme disparaît chez certains auteurs. Ainsi chez Descartes, la lumière naturelle permet un accès immédiat aux principes de la raison spéculative, cependant qu'il n'y a pas d'appréhension semblable des principes moraux. Kant, en revanche, reconnaît bien une portée pratique à la raison commune (*gemeine Menschenvernunft*), mais lui refuse une portée théorique (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Aked.V, p.405; trad. p.28). Chez Reid, ce parallélisme est toutefois maintenu, puisque les principes de la morale figurent parmi les premiers principes du sens commun (cf. *supra*, chap.2, paragraphe 4, point e).

(99) 425b.

des transformations ¹⁰⁰. Dans la théorie traditionnelle de la définition, à laquelle Reid semble se rallier ici, la différence spécifique complétant le genre exprime en effet l'essence immuable de l'espèce ¹⁰¹. A notre époque, en revanche, la rationalité commune est conçue comme essentiellement évolutive. Mais Reid était bien étranger à la perspective du pragmatisme qui accepte le changement, privilégie l'idée d'évolution, et dans laquelle l'action de la sélection naturelle remplace le Dieu créateur de la tradition chrétienne.

Dans la philosophie de la nature telle qu'elle persiste jusqu'au 18^e siècle, la différence spécifique peut prendre une importance morale décisive. En effet, cette différence implique l'insertion de qui en est porteur dans l'humanité. A ce titre, il est l'objet du respect dû à un être humain. Reid l'affirme en rappelant que l'homme est l'image de Dieu ¹⁰². Dans un cas au moins, l'enjeu de cette question s'est manifesté très clairement. Il s'agit du débat sur les Indiens d'Amérique apparu au 16^e siècle dans la philosophie politique espagnole. La question était de savoir si leur nature déchu permettait aux Indiens (et aux infidèles en général) de se constituer en sociétés politiques. J. de Sepulveda, défenseur de la conquête et partisan de l'idée de pouvoir absolu d'autorité divine, niait cette possibilité; il soutenait qu'il était juste de conquérir le Nouveau Monde et de réduire ses habitants en esclavage. Ses adversaires thomistes ¹⁰³ affirmaient au contraire que tous les hommes étaient capables d'appréhender la loi au moyen de la raison; les Indiens étaient donc aptes, eux aussi, à former une société politique et à vivre libres, tout ignorants qu'ils étaient de la Révélation. Plusieurs Dominicains, dont F. de Vitoria (1485-1546) et B. de Las Casas (1474-1566), ont ainsi défendu les droits des Indiens; ils ont montré que ces

(100) Cf. E. Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, p.11. Chez Hume, la nature humaine a également une structure stable. Les sentiments par lesquels cette nature s'exprime permettent pourtant des variations.

(101) Sur ce point précis, Reid semble accepter l'idée d'une définition réelle, alors qu'il en a en principe rejeté la possibilité (voir *supra*, chap.6, paragraphe 3, début).

(102) 615b.

(103) Ils se basaient notamment sur *Summa Theol.* II.2, q.47 a.12-13.

derniers disposaient d'une raison naturelle correspondant à la nature spécifique de l'homme, et qu'ils étaient donc capables de se conformer à la justice naturelle ¹⁰⁴.

15. Le problème de l'équilibre du système naturel.

Les indices que nous avons réunis montrent que le *common sense* s'avère proche du concept traditionnel de la raison naturelle. Pendant les 16^e et 17^e siècles, le plein développement de ce concept a conduit à un système des sciences philosophiques que W. Dilthey a appelé le "système naturel des sciences morales (*das natürliche System der Geisteswissenschaften*)": "Le système formé par le droit naturel, la morale naturelle et la théologie naturelle est né du besoin irrépressible de la société [du 17^e siècle] de parvenir à une consolidation, basée sur des idées de validité générale et propre à garantir des conditions de vie conformes à la raison ¹⁰⁵." Dans ce système, le droit naturel joue un rôle important. E. Cassirer a fait remarquer les difficultés rencontrées par le 18^e siècle dans la tâche de fonder le droit naturel: "La philosophie des Lumières s'est d'abord attachée sans réserve à cet 'apriorisme' du droit, à la pensée qu'il faut qu'il existe des normes juridiques absolument et universellement obligatoires et immuables. La recherche empirique et la doctrine empiriste ne font pas exception sur ce point. Voltaire et Diderot ne jugent pas autrement que Grotius ou Montesquieu à cet égard. Toutefois ils ne manquent pas de tomber du même coup dans un dilemme difficile. Comment concilier cette conception avec la tendance générale de leur théorie de

(104) Cf. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, t. II, p.168-171, et De Angelis, *art.cit.*, p.377-381. Voir aussi H.M. Bracken, "Philosophy and Racism", *Philosophia* 8 (1978), p.241-260. - Dans une optique proche de celle de Reid, C. Garve soutient que le sens commun (*Gemeinsinn*) est une perfection qui "garantit la dignité qui échoit à proprement parler à la nature humaine" (*Einige Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Breslau, 1798, p.93-94. Ce passage est cité par A. v. Maydell et R. Wiehl, *HWPh*, t.III, col. 245. Voir encore Kant, *Kritik der Urteilskraft*, paragraphe 40.

(105) *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, dans *Gesammelte Schriften*, t.II, p.91.

la connaissance? Comment accorder la nécessité et l'immutabilité de l'idée du droit avec la thèse que toute idée provient des sens et ne peut représenter rien de plus par conséquent que les expériences sensibles singulières sur lesquelles elle se fonde? Voltaire a clairement aperçu la contradiction qui se cache sous cette double affirmation et il semble qu'un certain flottement se soit manifesté, de temps à autre, dans ses jugements. En fin de compte, pourtant, c'est le rationaliste éthique, le défenseur enthousiaste du persécuté et de la raison morale, qui l'emporte sur l'empiriste et le sceptique¹⁰⁶. Pour sa part, Reid a été particulièrement sensible au problème posé par la dissolution, opérée par la philosophie empiriste, des catégories centrales de la philosophie classique du droit. Il a su voir que l'épistémologie empiriste menace le système naturel de destruction; il exprime cette inquiétude à travers l'argument pragmatique contre l'empirisme dont il fait valoir les mauvaises conséquences pratiques¹⁰⁷. Selon lui, le sens commun est justement porteur de concepts et de principes, moraux et juridiques, que l'empirisme ne saurait dissoudre. Ainsi, le *common sense* norme l'exercice de la liberté individuelle, en tant qu'il est par exemple la source du respect des contrats¹⁰⁸. Par l'influence de la conscience morale, le *common sense* est très nettement le type de rationalité qu'il faut à l'homme pour être un sujet du droit¹⁰⁹.

Chez les théoriciens du droit naturel, on trouve un terme qui correspond à cet aspect de la rationalité. Il s'agit du terme de *recta ratio*¹¹⁰. Selon Grotius, "le droit naturel consiste, dans certains principes de la

(106) *La philosophie des Lumières*, trad. p.247.

(107) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 10.

(108) 663a-670b.

(109) L'idée d'un rôle juridique du sens commun, que nous avons brièvement évoquée dans notre introduction, apparaît avec une grande clarté chez G. Vico (p.ex. *Scienza Nuova* I.2,5-15, surtout 11, et I.4, *i. f.*). Cette idée, qui remonte peut-être à Aristote (*Rhétorique* I.13, 1373b7s.), apparaît encore chez Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, paragraphes 316-318). Voir J.-P. Larthomas, "Jean-Baptiste Vico: Logique de l'histoire et topique du sens commun", dans [Centre de recherches d'histoire des idées de l'Université de Nice (éd.)], *L'idée de progrès*, Paris, 1982, p.35-51.

(110) Sur l'histoire du terme de *recta ratio*, voir K. Barthlein, *art. cit.*. La *recta ratio* est la capacité de bien

droite raison (*recta ratio*) qui nous font connaître qu'une action est moralement honnête ou déshonnête, selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable". Tout ce qui est contraire à "un jugement droit et sain est censé en même temps contraire au droit naturel, c'est-à-dire, aux lois de notre nature ¹¹¹".

Reid perçoit la proximité de sa propre philosophie avec les systèmes de droit naturel, et se situe donc exactement dans la perspective traditionnelle établissant le droit naturel comme ce que dicte la raison naturelle (*ratio naturalis*): "Les systèmes de jurisprudence naturelle, ou les droits de la paix et de la guerre, ou les lois de la nature et des nations sont une invention moderne [...]. Celle-ci a un rapport si étroit avec la morale qu'elle peut convenir comme système de morale; elle est communément proposée à cette fin, du moins en ce qui concerne les devoirs de nos semblables (*fellow-men*) ¹¹²." Il se réfère explicitement à H. Grotius: "Le devoir moral a été longtemps considéré comme une *loi de la nature* (*law of nature*): une loi écrite, non sur des tables de pierre ou de bronze, mais dans le cœur de l'homme; une loi de plus haute antiquité et de plus haute autorité que les lois des différents Etats; une loi qui est contraignante (*binding*) pour les hommes de toutes les nations, et que Cicéron appelle par conséquent *la loi de la nature et des nations*. L'idée d'un système de cette loi a été digne du génie de l'immortel Hugo Grotius, qui a été le premier à le réaliser de manière à attirer sur [ce système] l'attention des savants de toutes les nations européennes ¹¹³." Comme la *recta ratio* dans le droit

juger des choses connues sur la base des principes naturels. Il faut relever que le *common sense* n'intègre pas ou peu la dimension déductive de la *recta ratio*, qui apparaît par exemple dans la définition suivante de C. Thomasius: la *recta ratio* est "facultas naturalis ratiocinandi seu veras conclusiones ex veris primis principiis deducendi" (*Institutiones jurisprudentiae divinae* III.i.2, Francfort et Leipzig, 1688). Selon la scolastique, la *recta ratio* constitue l'activité normale de la raison, c'est-à-dire l'intuition des premiers principes et la déduction.

(111) *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, I.i.X.1s.

(112) 643a.

(113) 645a.

naturel, le *common sense* est la source des principes moraux et des obligations. Reid parle ainsi des décrets (*dictates*) du sens commun en matière de morale ¹¹⁴. Il reprend là le terme latin *dictamen*, fréquent dans la théorie du droit naturel: c'est précisément du *dictamen* de la *recta ratio* que résulte le droit naturel.

Toutes les données réunies dans ce qui précède montrent que le *common sense* selon Reid est une résurgence de la 'lumière naturelle' telle que la scolastique et la Réforme l'ont définie, mais dépouillée de la raison déductive et ramenée pour l'essentiel à sa dimension simplement intuitive ¹¹⁵. Il faut très nettement distinguer cette référence à la raison commune de celle qui présente la raison naturelle comme un pouvoir purement humain, que l'on pourrait attribuer à l'homme en dehors de toute conception du monde de caractère théologique. Au 18^e siècle, cette position est représentée par une école française de pensée matérialiste et athée, qui en appelle à la raison naturelle contre toutes les opinions religieuses. L'ouvrage du Baron d'Holbach, intitulé *Le bon sens, ou les Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* ¹¹⁶, contient ainsi nombre d'arguments destinés à prouver que "la religion est contraire à tous les principes du bon sens" ¹¹⁷. D'Holbach est empiriste; il soutient que "toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent" ¹¹⁸. Si l'homme est un être raisonnable, c'est

(114) 98a, 101b, 441a, 597b, 599b, 652b.

(115) D.F. Norton a soutenu que le sens commun est une extension, au niveau spéculatif, du sens moral de F. Hutcheson et de Shaftesbury (*From Moral Sense to Common Sense: An Essay on the Development of Scottish Common Sense Philosophy 1700-1765*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms, 1966; cf. E. Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, p.8-9). Mais si on tient compte des conceptions antérieures de la raison naturelle, on voit que les principes théorétiques sont inclus dans le concept traditionnel de la *ratio naturalis*. Il demeure vrai que Reid les a longuement explicités.

(116) Londres, 1772; éd. J. Deprun, Paris, 1971.

(117) D'Holbach, *op.cit.*, paragraphe 182.

(118) *Ibid.*, paragraphe 4.

que "ses besoins développent en lui l'intelligence" ¹¹⁹. D'Holbach rejette la métaphysique, jugée inutile et dangereuse ¹²⁰, et la théologie, parce que "les notions fantasques et surnaturelles de la théologie [...] ont réussi à renverser dans l'esprit humain les idées les plus simples, les plus claires, les plus naturelles" ¹²¹. Dans la perspective de cet Encyclopédiste qui exclut toute idée de création, la raison naturelle ne vient pas de Dieu. Ainsi, le bon sens est naturel et appartient à une nature autonome. D'Holbach affirme en effet que la nature existe par soi et qu'elle se meut par sa propre énergie. Elle produit les différents phénomènes matériels, mais aussi la pensée humaine.

On voit combien cette perspective est différente de celle de Reid, même si l'une et l'autre valorisent l'accord avec le bon sens ou le *common sense*. En fait, on remarque que les théories qui expliquent la présence de la raison naturelle en l'homme sont très différentes dans l'un et dans l'autre cas. On voit aussi que l'un et l'autre vont au-delà de l'adhésion au sens commun et décrivent sa source et sa genèse par un modèle épistémologique élaboré.

Quant à la différence entre Reid et la position plus récente de G.E. Moore, qui se réfère également au sens commun, elle réside précisément dans le fait que le premier tente d'expliquer la nature et l'origine du sens commun en analysant ses différents principes ¹²², tandis que le second ne fait aucune hypothèse ni théorie sur les raisons pour lesquelles nous adhérons à la *common sense view of the world*. G.E. Moore se contente de considérer celle-ci comme donnée pour en proposer une analyse, mais renonce à toute explication de sa présence en chaque homme ¹²³.

Ainsi, Reid conçoit son appel au sens commun dans un cadre doctrinal précis. Nous allons maintenant examiner certaines contraintes propres au modèle épistémologique que ce cadre lui a suggéré.

(119) *Ibid.*, paragraphe 42.

(120) *Ibid.*, paragraphe 201.

(121) *Ibid.*, paragraphe 78.

(122) Cf. p.ex. 122b.

(123) Cf. J.H. Jacques, "The Appeal to Common Sense", *Listener* 63 (1960), p.710.

16. La délimitation de la connaissance chez Reid.

L'objet du présent paragraphe est d'expliquer, à l'aide des éléments dégagés jusqu'ici, pourquoi Reid exclut du domaine de la connaissance tout ce qui ne peut pas être considéré comme une sorte d'extension des données du sens commun. Pour rendre compte de sa position, il faut distinguer en elle plusieurs niveaux successifs de délimitation: une délimitation transcendante¹²⁴, par quoi il faut entendre que toute connaissance humaine redouble une omniscience divine préalable; une délimitation liée au modèle de connaissance choisi par Reid; et enfin une limitation du pouvoir propre de la raison. Ces niveaux de délimitation apparaissent par exemple si on se place au point de vue de l'épistémologie contemporaine, dont les présupposés sont différents de ceux de Reid. Il convient toutefois de préciser que l'intention du philosophe écossais n'a pas été de limiter le champ de la connaissance en un sens sceptique; il s'est agi plutôt de surmonter le scepticisme tout en acceptant un cadre relativement étroit pour la connaissance, cadre dans lequel les principes du *common sense* sont les instruments privilégiés de la certitude.

(124) On pourrait nier qu'il s'agisse là à proprement parler d'une délimitation, puisque toute limite suppose un espace extérieur qui puisse servir de fond à la région délimitée; dans le cas de l'omniscience divine, une telle extériorité est impensable. En outre, la pensée humaine est justement protégée de l'erreur et garantie dans sa recherche si elle participe de la science divine. Le terme de délimitation doit donc être pris en un sens faible, signifiant que la connaissance humaine se déploie toujours comme une sorte d'imitation du savoir divin. Reid a d'ailleurs un vif sentiment de la distance entre les deux niveaux, comme le montre sa critique des hypothèses dans les sciences de la nature. Cette critique indique qu'il faut renoncer à s'élever plus que le degré humain de la connaissance ne le permet (cf. *supra*, chap. 1, paragraphe 5). - Hegel échappe d'une certaine manière à cette perspective de 'délimitation', puisqu'il conçoit l'Absolu comme sujet engagé dans la négativité et le développement. D'une toute autre manière, C. Perelman exprime le rejet d'un fondement transcendant du connaître. Cf. *Justice et Raison*, Bruxelles, 1972, chap. 3, 8 et 12. Voir aussi, du même auteur, "La philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique", *Revue internationale de philosophie* 33 (1979), p. 5-17.

L'esprit de cette limitation est plus proche de la position de Locke que de celle de Kant ¹²⁵, Reid insiste en effet sur la faiblesse intrinsèque de la raison humaine, et spécialement de la raison discursive, mais sans accéder à l'idée d'une dialectique de la raison, et donc d'une limitation de type kantien.

a. La délimitation transcendantale.

Comme dans toute la tradition chrétienne, le Dieu de Reid crée le monde et connaît ce qu'il conduit ainsi à l'existence. En Dieu, la connaissance trouve ainsi une réalisation première, comme omniscience. Chez Reid, tout comme chez Thomas d'Aquin, la connaissance humaine "est subalterne à un savoir qui transcende tout savoir humain, le savoir de Dieu" ¹²⁶. Bien qu'il ne fasse apparaître cet aspect de sa pensée qu'avec parcimonie, Reid écrit "que certainement, il ne peut y avoir de connaissance réelle ou d'excellence réelle en l'homme qui ne soit en son Créateur" ¹²⁷. Cependant, Reid n'affirme pas que nos notions correspondent à des essences éternelles, aux idées divines. Il n'est pas réaliste au sens médiéval de ce terme. Pourtant, si l'orientation générale de sa pensée est nominaliste, il a un sursaut réaliste à la fin des *Active Powers*. Critiquant le sentimentalisme moral de Hume, il écrit: "Si ce que nous appelons jugement moral n'est pas un jugement réel, mais simplement un sentiment (*feeling*), cela implique que les principes de la morale, que nous avons appris à considérer comme une loi immuable pour toutes les créatures intelligentes, n'ont pas d'autre fondement qu'une structure ou facture (*fabric*) arbitraire dans la constitution de l'esprit humain ¹²⁸." Reid rejette vivement cette conséquence, soutenant donc que

(125) Sur le problème général des limites de la raison telles qu'on les conçoit au 18^e siècle, voir G. Tonelli, "The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment", *Diderot Studies* 14 (1971), p.217-244. Du même auteur, cf. également "La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle", *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959), p.396-427.

(126) E. Gilson, *Le thomisme*, p.26.

(127) 679b.

(128) 678b.

la loi morale s'impose à toutes les créatures intelligentes et que Dieu lui-même s'y conforme: "[Dieu] voit parfaitement ce que nous connaissons et voyons partiellement du juste (*right*) et de l'injuste (*wrong*); l'excellence morale que nous voyons et admirons en certains de nos semblables (*fellow-creatures*) est une copie affaiblie (*faint*), mais véritable (*true*) de cette excellence morale qui est essentielle à Sa Nature ¹²⁹." Reid ne veut donc pas que l'on considère les catégories morales comme dérivant uniquement de la constitution humaine. Et là où il semble céder au naturalisme et donc au relativisme, il faut se souvenir que les instruments du connaître sont créés par Dieu. L'évidence de nos notions a pour garantie la véracité divine qui empêche de considérer comme arbitraire ce qui s'impose à nous avec évidence.

b. La délimitation liée au modèle de connaissance.

Le modèle choisi par Reid pour caractériser la connaissance est un modèle fondationnaliste qui dépend à la fois du néo-stoïcisme et de l'aristotélisme. Dans son aspect aristotélicien, ce modèle divise toutes nos connaissances en principes ou en propositions dépendant des principes (car "tout raisonnement s'appuie sur des premiers principes" ¹³⁰). Dans sa partie néo-stoïcienne, le modèle consiste à présenter les diverses connaissances comme des données qui nous sont inspirées par notre nature, qui dérivent de notre constitution lorsque celle-ci déploie son contenu ¹³¹.

Ces deux dimensions, très étroitement associées chez Reid, le conduisent à soutenir que "nous ne pouvons justifier les premiers principes (*give no other reason but*) si ce n'est en reconnaissant que la constitution de notre nature nous place sous la contrainte (*under a necessity*) de leur donner notre assentiment. De tels principes font partie de notre constitution, non moins que le pouvoir de penser; la raison ne peut ni les créer (*make them*), ni les détruire (*destroy them*), ni même entreprendre quoi que ce soit sans eux ¹³²." Les princi-

(129) 679b.

(130) 130a; cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 5.

(131) 130b.

(132) 130a; cf. aussi 185b.

pes sont antérieurs à l'activité de la raison; "Comment ou quand j'ai acquis de tels premiers principes, sur lesquels je construis tout mon raisonnement, je ne le sais pas; car j'en ai disposé avant le moment où mes souvenirs peuvent remonter; mais je suis sûr qu'ils sont des parties de ma constitution, et que je ne peux pas les rejeter ¹³³".

Le renvoi à l'instance du sens commun se déroule de la manière suivante: toute connaissance appartient aux principes premiers ou se fonde sur eux. Lorsqu'une divergence apparaît entre deux personnes capables de raisonner de manière correcte, le désaccord porte sur les premiers principes du raisonnement. Selon Reid, il convient alors d'en appeler au sens commun ¹³⁴. Cette conception ne peut se comprendre que si la science est conçue, comme nous le supposons qu'elle l'est chez Reid, à la manière d'un déploiement de notions et de facultés naturelles placées à l'origine de toute connaissance. Il est très caractéristique que Reid reprenne justement le langage stoïcien des *semina scientiae* dans son explication de la nature du *common sense*. Le terme latin *semina* est traduit par *seeds*: le sauvage "a en lui les semences (*seeds*) du logicien, de l'homme de goût et de valeur, de l'orateur, de l'homme d'Etat, de l'homme vertueux, du saint. [...] La vie sociale la plus élémentaire conduira certains de ces principes à se manifester, alors qu'ils restent cachés à l'état sauvage ¹³⁵." Le terme de *seeds* apparaît à d'autres endroits: il est question par exemple de la "semence de la vertu dans l'esprit de l'homme" (*the seed of virtue in the mind of man*), qui demande à être cultivée ¹³⁶. Les images tirées ainsi de la vie, et en particulier de la vie végétale, reviennent souvent. Reid remarque par exemple qu'il y a en l'homme, outre des facultés qui lui sont communes avec les animaux, "d'autres facultés (*powers*), dont la nature n'a planté que les semences (*seeds*) en nos esprits, laissant le soin de leur culture (*rearing*) à l'éducation humaine" ¹³⁷. Dans l'ensemble, le terme de *seeds* n'est pourtant pas très fréquent. Reid en appelle généralement à "la constitution de notre

(133) 130a.

(134) 435a, 637a.

(135) 98b.

(136) 641b.

(137) 98b; cf. aussi 476a, 543b-544a, 562a, 595a, 640a.

nature", qui est chez lui le réceptacle de toutes les virtualités de la raison humaine, de tous ses "principes". Il utilise alors "principes" comme un équivalent de "seeds". Tous ces principes sont réunis en une "constitution de notre entendement", selon un autre terme fréquent. D'une certaine façon, toutes nos connaissances dérivent donc de la constitution de notre nature¹³⁸. Pour sa part, la philosophie n'a plus pour tâche que la description des données primitives et communes aux esprits individuels.

La dimension d'immanence que Reid fait apparaître ainsi explique l'énigme de sa théorie des premiers principes: pourquoi donc faut-il que les premiers principes des sciences proviennent "de notre constitution"? Cela ne s'impose pas et ce n'est pas le cas chez Aristote. Pour Reid, le problème est le suivant: les principes ne peuvent pas être prouvés, car ils dépendraient alors de prémisses et ne seraient pas des principes. Ils ne peuvent pas non plus être adoptés à la suite d'une découverte empirique (portant par exemple sur leur utilité), car ils dépendraient alors de facultés, qui sont déjà des principes de vérités rendant possible les découvertes empiriques. Reid ne voit pas donc d'autre solution que de les inscrire dans "la constitution de l'esprit humain". C'est pourquoi, selon lui, "les premiers principes des sciences sont les décrets (*dictates*) du sens commun, et ils apperaissent (*lie open*) à tous les hommes"¹³⁹. Ces données immanentes se déploient naturellement en tout homme. Ceci implique en un sens une délimitation de la connaissance, puisque celle-ci est réduite à un développement ou à un déploiement des semences de sciences inscrites dans les esprits humains. Reid exprime cette clause de délimitation de la manière suivante: l'éducation, l'instruction, l'exemple, l'exercice, la société et la conversation des hommes "ne peuvent jamais produire aucune nouvelle faculté, ni aucune autre que celles qui ont été originellement implantées (*planted*) dans l'esprit par l'Auteur de la nature"¹⁴⁰. Ni l'expérience sensible, ni le raison ne peuvent venir contredire les croyances déter-

(138) Cf. N. Daniels, "On Having Concepts 'By Our Constitution'", *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.35-43.

(139) 441a.

(140) 595a.

minées par notre constitution (car "la vérité sera toujours consistante avec elle-même" ¹⁴¹), pas plus qu'il n'est concevable, dans la raison naturelle selon Melanchthon, que le *sensus* ou l'*ordo intellectualis in judicanda consequentia* entrent en contradiction avec les *principia* ¹⁴². C'est en ce sens que Reid, voyant les philosophes de son temps s'attaquer aux notions communes, écrit: "Je rejette (*despise*) la philosophie, et renonce à sa conduite (*guidance*); que mon âme s'en tienne (*dwell with*) au sens commun ¹⁴³." Pour lui, "les premiers principes de toutes les sortes de raisonnements (*reasoning*) nous sont donnés par la nature, et sont d'une autorité égale à la faculté de la raison elle-même, qui est aussi un don de la Nature. Les conclusions de la raison sont construites (*built*) sur les premiers principes, et ne peuvent pas avoir d'autre fondation. C'est pourquoi, très justement, de tels principes refusent (*disdain*) d'être jugés par la raison, et se rient de toute l'artillerie du logicien lorsqu'elle est tournée contre eux ¹⁴⁴." Expriment les premiers principes, le sens commun est plus fondamental que la philosophie, lorsque celle-ci mène au scepticisme; quant à la vraie philosophie, elle dérive elle-même du sens commun ¹⁴⁵.

Nous avons vu aussi que la perception dépend de diverses suggestions, dont les lois sont également immanentes à notre propre nature, comme nous l'avons remarqué par exemple à propos de l'étendue ¹⁴⁶. En ce sens, les concepts de la perception ne sont pas enrichis par les données extérieures, mais ils dérivent aussi de principes immanents. C'est pourquoi les données de la perception sont communes et entrent dans la détermination du sens commun ¹⁴⁷.

Il y a ainsi des points fixes dans les connaissances que nous pouvons développer. Nous ne sommes pas susceptibles d'avoir des expériences ni de former des raison-

(141) 425b.

(142) Il faut relever que dans sa liste des premiers principes, Reid range des principes de vérités qui, chez Melanchthon, appartiennent au *sensus*. Pour l'essentiel, il s'agit des premiers principes de vérités contingentes.

(143) 101a.

(144) 185a.

(145) 101b.

(146) Cf. *supra*, chap. 4, paragraphe 10.

(147) 122b.

nements bien fondés qui soient incompatibles avec ces connaissances. Ce pari de fixité a pu paraître trop restrictif. Ainsi, on a reproché à Reid d'avoir une conception étroite de la théorie, et opposé à ses conceptions l'idée qu'il existe une pratique théorique, dans laquelle de nouveaux concepts peuvent être introduits ¹⁴⁸. Selon ce point de vue, les concepts ne sont donc pas donnés par notre constitution, ils sont révisables, ils évoluent. Chez Reid, une telle révisabilité n'est pas concevable.

c. La limitation du pouvoir rationnel.

Pour Reid, les raisons du Dieu créateur dépassent complètement la portée des facultés humaines. La nature ne doit donc pas être explorée par des moyens purement rationnels, mais uniquement par l'observation et la méthode inductive. Reid critique toute forme de spéculation qui, selon lui, conduit fatalement à l'erreur. Cette position négative a deux sources principales. D'abord, une source théologique: l'intelligence humaine étant déchue, ses efforts ne peuvent qu'être vains. Les racines calviniennes de Reid l'invitaient peut-être à rejeter toutes les tentatives spéculatives. Mais c'est aussi chez F. Bacon qu'il trouve le thème de la chute, qui a une grande importance dans la formulation de la méthode inductive ¹⁴⁹.

Par ailleurs, le caractère trompeur de la spéculation en matière de connaissance de la nature est explicité dans le langage métaphysique propre au nominalisme. Au yeux de notre philosophe, la raison humaine ne permet pas de découvrir les lois de la création, parce qu'elle n'a aucune proportion avec la pensée du Créateur. Il déclare que "toute créature que Dieu a faite [...] est un individu (*individual*)"; or "nous ne connaissons l'essence d'aucun objet individuel; toute la connaissance que nous pouvons en avoir est une connaissance des attributs" ¹⁵⁰. Plus loin, il poursuit: "Il nous est impossible de dire si d'autres êtres créés peuvent avoir la connaissance de l'essence réelle (*real essence*) des

(148) Cf. N. Daniels, *Thomas Reid's Inquiry*, p.116-117.

(149) Cf. *supra*, chap.1, paragraphes 3-5.

(150) 389a-b.

choses créées, de manière à être capables de déduire leurs attributs de leur essence et de leur constitution, ou si cette prérogative est réservée à Celui qui nous a créés; mais c'est une connaissance qui semble échapper complètement à la portée des facultés humaines." Ainsi, "tout ce qui existe a une essence réelle, qui est au-dessus de notre compréhension; et c'est pourquoi nous ne pouvons pas déduire ses propriétés ou attributs de sa nature, comme nous le faisons d'un triangle. Dans la connaissance des œuvres de Dieu, nous devons prendre la voie contraire, et nous satisfaire des attributs comme de faits, tout en gardant la conviction générale qu'il existe un sujet à qui ces attributs appartiennent ¹⁵¹". La formulation des définitions est soumise eux mêmes limites: "Si par la définition d'une chose, [on] entend l'indication (*giving*) d'une conception adéquate de la nature et de l'essence de quelque chose qui existe, il est impossible [de donner une définition], comme c'est le vain désir (*boast*) d'hommes inconscients de la faiblesse de l'esprit humain ¹⁵²." Avec Locke, Reid admet que nous ne pouvons comprendre que l'essence nominale des choses ¹⁵³. Ainsi, la raison pure ne saurait servir dans la découverte de la nature; seule veut l'observation du Livre de la Création ¹⁵⁴.

Puisqu'il n'est pas possible de raisonner sur les essences réelles des choses et de déduire les phénomènes, Reid biffe de la raison naturelle l'*intellectus ordinis in judicanda consequentia*. Il ne croit pas à la validité des chaînes démonstratives dans l'ordre des réalités créées. Opposant le raisonnement métaphysique au raisonnement mathématique, il écrit: "Dans le raisonnement métaphysique, le processus (*process*) est toujours court. La conclusion n'est que rarement éloignée de plus d'un pas ou deux par rapport au premier principe ou à l'axiome sur lequel elle est fondée, et les différentes conclusions ne dépendent pas les unes des autres ¹⁵⁵." Cette dernière affirmation barre la voie à toute l'idée de système métaphysique. L'impuissance du raisonnement

(151) 392b.

(152) 691a.

(153) 691b.

(154) Cf. *supra*, chap. 1, paragraphe 5.

(155) 477a; nous avons déjà cité ce passage *supra*, chap. 6, paragraphe 5.

métaphysique tient au fait que ses objets ne peuvent pas être réduits à la pure quantité, à la différence des objets des mathématiques. Ainsi, le raisonnement abstrait "est confiné dans des limites très étroites" ¹⁵⁶.

Il est remarquable de voir que Reid perçoit bien que l'Antiquité avait une idée des capacités de la raison plus ambitieuse que la sienne: "Les Anciens semblent avoir eu des notions trop hautes, à la fois de la force du pouvoir de raisonner (*the force of the reasoning power*) et de l'art du syllogisme en tant que guide de ce pouvoir. Dans la plupart des sujets, le simple raisonnement ne nous mène pas bien loin" ¹⁵⁷. Selon notre philosophe, le pouvoir de raisonner est si faible, en dehors des mathématiques, "qu'il serait déraisonnable d'en attendre de grands effets" ¹⁵⁸.

La vigoureuse critique du génie ¹⁵⁹ va tout à fait dans le même sens, et contribue à mettre en évidence la faiblesse intrinsèque de la raison humaine ¹⁶⁰. Un autre aspect de l'inadaptation de la raison humaine, qui apparaît lorsqu'il s'agit de découvrir l'essence des choses, est révélé dans la critique que Reid adresse à la maxime de Hume, selon laquelle la concevabilité d'une chose est un critère de sa possibilité ¹⁶¹. Reid discute ce principe et conclut que "la capacité de concevoir une chose n'est pas la preuve de sa possibilité" ¹⁶². Cela limite évidemment la portée des distinctions que l'esprit est capable de découvrir.

Enfin, Reid critique la volonté cartésienne d'exiger une preuve pour toute chose. Cette exigence implique qu'avant que la preuve en soit administrée, il est déraisonnable d'accepter quelque croyance que ce soit: Descartes introduit ainsi un doute insurmontable dans la philosophie ¹⁶³. Là encore, cette critique signifie une nette limitation de la lumière naturelle.

L'intellectus ordinis in iudicanda consequentia, qui parachevait la portée des principes innés, en permettant

(156) 477a; cf. aussi 595b.

(157) 701a.

(158) 701b. Voir aussi E. Griffin-Collart, *op. cit.*, p.25.

(159) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 5.

(160) 99b, 472a-b.

(161) Cf. *supra*, chap.6, paragraphe 2.

(162) 379a.

(163) 100a-101a.

une *scientia* universelle et démonstrative, voit donc son rôle considérablement réduit. Pour Reid, en dehors des mathématiques, la démonstration apparaît alors comme quelque chose d'aléatoire, qui introduit l'erreur et la diversité des opinions ¹⁶⁴. Par cette appréciation critique du raisonnement (*reasoning*) et par le recours à des croyances dont on ne peut donner de preuve, Reid se montre finalement proche du naturalisme de Hume.

Au terme de l'évolution dont nous avons reconstitué ici quelques éléments, il reste à la philosophie la tâche de décrire ce qui fait le fond de la constitution commune des hommes ¹⁶⁵. Pour Reid, cela consiste "à tourner notre attention vers l'intérieur (*inward*), à considérer les phénomènes des pensées humaines, des opinions et des perceptions, et à tenter de les ramener (*trace them*) aux lois générales et aux premiers principes de notre constitution" ¹⁶⁶.

Cette définition de la philosophie ne s'explique que si on tient compte, d'une part, du développement du principe d'immanence, selon lequel il existe des données immanentes de la connaissance humaine, et, d'autre part, du déclin de l'apodicticité dans les sciences de la nature (il faudra un Kant pour tenter de relever le défi jeté par ce déclin). D'une certaine manière, on retrouve ainsi le *locus communis* de la philosophie anglaise du 18^e siècle, selon lequel toutes les sciences ont une relation avec la nature humaine ¹⁶⁷. Mais il faut souligner tout de même une différence importante entre Reid et Hume. Si l'arrière-fond du *common sense* selon

(164) 595b.

(165) 98a-b.

(166) 100a; cf. aussi 441a. De manière analogue, Crusius soutient que la philosophie "doit se tourner uniquement vers le *sensus communis* ou sens commun (*allgemeiner menschlicher Verstand*) en excluant toute sophistication (*ohne alles Künsteln*)" (*Entwurf der Notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leipzig, 1753. 'Vorrede zur andern Auflage', b5, cité par A. v. Meydell et R. Wiehl. *HRPh* t.III, col.245.

(167) Cf. *supra*, chap.1, paragraphe 1.

Reid est la raison naturelle et ses composantes (*experientia, principia et intellectus*), on comprend mieux pourquoi il reproche à Hume d'avoir excessivement réduit le champ de la raison en le limitant aux connexions nécessaires entre les idées ¹⁴⁴. Malgré des influences hutchesoniennes que nous avons parfois notées au passage, Reid n'entre pas dans une perspective naturaliste au sens où on pourrait l'attribuer à Hume. Pour lui, comme dans la théorie traditionnelle de la lumière naturelle, les données naturelles de la connaissance, à la fois théorétiques et pratiques, sont parfaitement rationnelles. Ce débat concerne notamment la nature des diverses formes de la croyance naturelle, du *belief*. Notre philosophe exprime bien le problème en notant que selon Hume, "la croyance est plus proprement un acte de la partie sensitive que de la partie cogitative de notre nature"; il s'oppose bien sûr à cette conception ¹⁴⁵. En fait, son conflit avec Hume sur la raison naturelle répète l'ancien débat inauguré par les sophistes grecs sur le caractère rationnel ou non de la nature (*φύσις*); l'option prise dans ce débat influence en retour la conception de la loi humaine ou de la convention (*νόμος*). Hume considère bien les données spontanées de la connaissance comme naturelles, mais selon lui, cette nature est, pour nous, purement sensitive et non rationnelle; or c'est cela qui paraît intolérable à Reid, et contre quoi il polémique tout au long de son oeuvre. Pour lui, les notions primitives de la connaissance portant sur la nature, mais aussi les notions de la moralité et du droit, sont des expressions d'une constitution qu'il conçoit comme rationnelle, et que nous appréhendons comme rationnelle en nous, fût-ce sous la forme du *belief* donné sans preuve.

La plaisanterie du philosophe écossais Thomas Brown au sujet de l'identité de vue entre Reid et Hume vient ici à l'esprit. A propos des croyances naturelles, Th. Brown note que les deux auteurs tombent d'accord pour accepter l'impossibilité de les prouver par des arguments; cependant, ils les tiennent aussi pour absolument irrésistibles. "La différence, et la seule différence, est qu'en affirmant les deux mêmes propositions, le sceptique prononce la première sur un ton de voix

(168) 674a-b.

(169) 671a; cf. aussi 489b.

insistant, et la seconde dans un soupir -, tandis que son antagoniste supposé passe rapidement sur la première et commente la seconde sur un ton de confiance '70." L'ironie de Brown ne doit pas faire oublier le sérieux de l'opposition entre les deux auteurs. Dans le domaine éthique, A.N. Prior a résumé le débat entre Hume et Reid par l'opposition entre deux syllogismes '71. Celui qui exprimerait la position de Hume serait :

Toutes les choses susceptibles d'être découvertes par la raison peuvent être établies par une preuve. Mais les préceptes éthiques ne peuvent pas tous être établis par une preuve. Par conséquent, les préceptes éthiques ne sont pas tous susceptibles d'être découverts par la raison,

Tandis que la position de Reid serait :

Les préceptes éthiques ne peuvent pas tous être établis par une preuve. Mais tous les préceptes éthiques peuvent être découverts par la raison. Par conséquent, les choses susceptibles d'être découvertes par la raison ne peuvent pas toutes être établies par une preuve.

Les conclusions de ces syllogismes, qui montrent, dans le domaine moral, la différence de la portée de la raison dans les deux positions, peuvent s'appliquer également aux premiers principes en général. Ces conclusions permettent de caractériser d'une part le naturalisme de Hume, qui admet que la nature s'exprime par des sentiments étrangers à la raison, et d'autre part l'intuitionnisme de Reid, qui soutient que la nature s'exprime par des jugements non prouvés appartenant déjà à la raison. Dans ce chapitre, nous avons tenté de montrer comment la position de ce dernier dérive des conceptions antérieures de la raison naturelle.

(170) *Lectures on the philosophy of the Human Mind*, Edimbourg, 15^e éd., 1845, p.177.

(171) *Logic and The Basis of Ethics*, p.35.

CONCLUSION

Opposé à la philosophie sceptique, Reid a amplifié la portée et la signification du sens commun et des croyances naturelles. Partant de la définition de la philosophie comme description des principes et des facultés de l'esprit humain (voir notre chap.1), il a conféré au sens commun un rôle épistémologique fondamental. L'Écossais soutient en effet que le *common sense* contient l'ensemble des premiers principes de toute connaissance possible (chap.2); il justifie ce rôle privilégié par un ensemble d'arguments qui doivent mettre un terme à toute attitude sceptique (chap.3). Les principes, qui résument en fait l'activité des diverses facultés, sont alors déployés en une psychologie contenant une théorie de la perception (chap.4 et 5), une description des autres facultés purement intellectuelles (chap.6) et une philosophie morale relevant de la psychologie par le biais du *moral sense* (chap.7). L'instance si importante du *common sense* est en fait une figure tardive de la 'lumière naturelle' des scolastiques, des philosophes de la Renaissance, des Réformateurs et des rationalistes (chap.8). L'établissement de cette filiation a permis de mettre en relief certains des motifs pour lesquels Reid a donné une place si élevée au *common sense* dans l'édifice de la connaissance. Dans notre conclusion, nous aimerions examiner la validité de cette position pour elle-même. Nous montrerons d'abord que la philosophie ne dispose pas d'une totale indépendance par rapport à la rationalité commune. Tout en accordant donc ce point à Reid, nous présenterons alors quelques objections à sa position d'ensemble, pour finalement esquisser comment on pourrait concevoir l'articulation entre philosophie et sens commun d'une manière plus équilibrée que celle que l'Écossais a retenue.

1. La nécessité d'un dialogue entre philosophie et sens commun.

L'idée d'un dialogue entre philosophie et sens commun ne doit pas être comprise de manière négative, à la manière d'une dépréciation pour la philosophie. A juste titre, A.J. Ayer écrit que si le philosophe veut "transformer ou rendre plus précise notre vision du monde, il faut qu'il ne laisse pas le sens commun trop loin derrière lui" ¹. Reid, pour sa part, soutient dans son *Inquiry* qu'il convient de "penser avec les philosophes, et parler avec le vulgaire" ². Dans cette perspective, le rapport entre la philosophie et le sens commun pourrait naître simplement de l'effort assumé par le philosophe de s'exprimer aussi clairement que possible. H.-I. Merrou souligne que "le plus grand philosophe n'a pas l'homme qui aura le plus approché la vérité, le plus grand théologien ne sera pas le mystique qui se sera avancé le plus loin dans la voie de l'expérience unitive, mais, dans les deux cas, l'homme qui *en sus* aura reçu le charisme proprement 'poétique' (au sens plénier du grec ποιητικός) de l'expression la plus pleine, la plus adéquate, la mieux transmissible" ³. Au-delà du problème littéraire de l'expression, la capacité de maintenir la discussion représente également une sorte d'épreuve de réalité pour la philosophie. Cette confrontation avec la raison d'autrui est source d'universalisation, comme Kant l'a souligné: "Sous cette expression de *sensus communis*, on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui, dans sa réflexion, tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine toute entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement", Kant a formulé une exigence semblable dans la *Critique de la raison pure*: "La pierre de touche

(1) "Metaphysics and Common Sense", p.81.

(2) 139a.

(3) *De la connaissance historique*, 4^e éd., Paris, 1962, p.275.

(4) *Kritik der Urteilskraft*, paragraphe 40, trad. p.127.

(*Proberstein*) grâce à laquelle nous distinguons si la croyance (*Fürwahrhalten*) est une conviction (*Überzeugung*) ou simplement une persuasion (*Überredung*) réside donc, de manière extérieure, dans la possibilité de communiquer (*mitteilen*) sa croyance et de la trouver valable pour la raison de tout homme, car alors il est au moins à présumer que la cause de la concordance (*Einstimmung*) de tous les jugements, malgré la diversité des sujets entre eux, reposera sur le principe (*Grund*) commun, c'est-à-dire l'objet, avec lequel, par conséquent, tous les sujets s'accorderont de manière à prouver par là la vérité du jugement⁵. La pensée doit être "élargie" (*erweitert*) de manière à écarter les conditions subjectives du jugement et à "réfléchir sur notre propre jugement d'un point de vue universel"⁶.

On peut montrer que la relation entre philosophie et sens commun est, en un sens, inhérente à toute activité philosophique. Leur dialogue repose sur deux présuppositions distinctes qui fondent cette relation. Il suppose d'abord l'existence d'un savoir philosophique qu'un individu acquiert au travers d'une recherche ardue. Sous ce premier aspect, la philosophie s'oppose au sens commun des non-philosophes. Par ailleurs, la communication et la discussion jouent un rôle fondamental dans l'activité philosophique. L'importance de ce rôle indique qu'il faut faire place à une autre présupposition, celle de la communauté spirituelle des hommes (quoique seul un petit groupe soit concerné directement). Cette communauté de pensée doit être postulée, même si les philosophes mettent en question ce qui est pensé ordinairement. Kant soutient que la nature rationnelle commune des hommes impose l'"Idée d'un *sensus communis*", le terme 'Idée' indiquant qu'il ne s'agit pas d'une chose qui pourrait être concrétisée dans l'expérience, mais d'un concept nécessaire relevant de la nature de la raison appliquée à elle-même⁷.

La juxtaposition des deux présuppositions apparaît fort clairement dans un fragment d'Héraclite: "Aussi faut-il suivre le logos commun, mais bien qu'il appartienne à tous, le vulgaire n'en vit pas moins comme si

(5) A829-B848, trad. (lég.mod.), p.551-552.

(6) *Kritik der Urteilskraft*, paragraphe 40, trad. p.128.

(7) *Ibid.*, paragraphes 20-22 et 40.

chacun avait une intelligence particulière" *. Toutes les âmes individuelles sont habitées par le λόγος; nous retrouvons là notre deuxième présupposition. Cependant, les hommes ordinaires ignorent leur participation au λόγος, à l'inverse du philosophe; l'antithèse du sage et des autres hommes reste donc malgré tout profonde *.

La conjonction des deux présuppositions explique d'une certaine façon l'existence d'œuvres philosophiques, dans lesquelles l'expérience de pensée du philosophe est rendue accessible à d'autres hommes. Les deux présuppositions coexistent, et c'est pourquoi l'antithèse du philosophe et des non-philosophes n'empêche pas que le philosophe s'exprime devant ces derniers: on peut parfaitement adresser à tous les hommes une critique de l'opinion commune. Selon M.-I. Marrou, le philosophe est par définition celui qui "a jeté un regard neuf sur la connaissance, l'être, le monde ou l'homme; il en rapporte un message toujours difficilement communicable, précisément en tant qu'il contient un facteur de nouveauté, radicalement hétérogène à la culture commune" ¹⁰. La première présupposition exprime l'aspiration même de la philosophie: il s'agit de "jeter un regard neuf sur la connaissance, l'être, le monde ou l'homme". De la deuxième présupposition naît le respect des exigences de la communication, respect qui témoigne des droits que le philosophe reconnaît à la raison non philosophique ¹¹.

(8) Il s'agit du fragment 2, dans la traduction de J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, 1964, p.75. Sextus Empiricus, qui nous a transmis ce fragment, le commente de manière intéressante (*Adversus Mathematicos* I, 129-134).

(9) L'étude de ces deux présuppositions dans la pensée antique jusqu'à Aristote a été menée par H.-D. Voigtländer (*Der Philosoph und die Vialen*, Wiesbaden, 1980).

(10) *De la connaissance historique*, p.88.

(11) Les auteurs de l'*Aufklärung* allemande se sont beaucoup préoccupés de faire accéder le public aux idées philosophiques, esthétiques et morales (voir les articles réunis dans les *Studia Leibnitiana* 15 (1983), Cahier 1). F. Schiller écrit à ce sujet: "Loin des arcanes de la science, le goût amène la connaissance au grand jour du sens commun (*Gemeinsinn*) et il transforme ce qui est l'apanage des écoles en un bien commun à toutes les sociétés humaines." (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, éd. bilingue, trad. R. Leroux, Paris, 1976, p.355.) On notera que le souci de populariser la philosophie n'apparaît guère chez Reid. L'intérêt du philosophe écossais pour le *common sense* s'avère essentiellement épistémologique.

Mettre l'accent sur l'une ou l'autre de ces présuppositions, entraîne des attitudes philosophiques différentes. A cet égard, la philosophie politique est l'un des domaines où ces différences sont les plus sensibles: alors que le 'démocrate' insiste sur la deuxième présupposition, ses adversaires font remarquer que lorsque les hommes donnent effectivement voix à leur discernement commun, comme c'est le cas dans la décision politique prise dans un contexte démocratique, les passions l'emportent en général sur la raison. La foule apparaît comme particulièrement soumise à la passion et à la folie¹². L'irrationalité manifeste de certaines décisions politiques peut ainsi affaiblir la deuxième présupposition au profit de la première.

A l'opposé, notre problématique du sens commun est en rapport étroit avec les idées que suggère la deuxième présupposition, celle de la communauté spirituelle des hommes. Il est possible de formuler cette présupposition en soutenant que la rationalité collective des hommes résulte d'une activité de communication constante, qui suppose des points d'accord entre eux. Certains auteurs ont donc souligné que la communication entre le philosophe et les non-philosophes ne pouvait elle-même devenir effective que si le philosophe s'exprime au moyen d'un langage compris de son auditoire, et fait appel à des notions non philosophiques, c'est-à-dire confuses¹³. De manière analogue, certains philosophes ont tenu à souligner l'importance des lieux communs pour la communication. La perspective traditionnelle accepte les lieux communs à titre de prémisses de l'argumentation et voit dans ces maximes ou principes les données indispensables du discours raisonnable. Mais à l'époque moderne, on a jeté sur les lieux communs un regard critique. Des ouvrages comme le *Dictionnaire des idées reçues*¹⁴, de G. Flaubert, ou l'*Exégèse des lieux communs*¹⁵, de L. Bloy, en témoignent à leur façon, et de manière souvent

(12) Cf. par exemple G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), réimpr. Paris, 1981.

(13) Cf. E. Dupréel, "Sur le rapport de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses", *Revue de métaphysique et de morale* 19 (1911), p.517-522.

(14) Paris, 1951. Le *Dictionnaire* a été rédigé vers 1850.

(15) Paris, 1968. Les éditions originales de l'*Exégèse* sont de 1901 et 1913.

perspicace. Ces écrivains voyaient dans le lieu commun l'expression du conformisme de leur société qu'ils jugeaient dépourvue d'esprit et de moralité. Pourtant, prenant plus tard le contrepied de cette attitude critique à l'égard des lieux communs, J. Paulhan a souligné leur caractère nécessaire en littérature ¹⁶. En philosophie, C. Perelman s'est également attaché à cette revalorisation ¹⁷. De même, H.-G. Gadamer propose de rendre une signification positive à la notion de préjugé (*Vorurteil*) et prend ainsi le contrepied de toute la tradition du rationalisme et des Lumières ¹⁸. Cette attitude, qui engage à sa manière une défense du sens commun, consiste à attacher un prix particulier au phénomène social de la communication. Perelman et Gadamer héritent ainsi d'une préoccupation de type humaniste, et rejoignent des positions dans lesquelles le souci du *sensus communis* joue un grand rôle, comme celles de L. Valla ¹⁹ ou de Shaftesbury ²⁰. Mais il s'agit là d'une réhabilitation essentiellement fonctionnelle de l'opinion commune. Les auteurs qui l'entreprennent évitent de trancher franchement en faveur de la vérité des lieux communs, mais soulignent simplement leur importance pour la communication.

Tout comme les défenseurs des lieux communs, l'École écossaise cherche à expliciter la présupposition qui, dans l'exercice de la philosophie, affirme la communauté spirituelle des hommes. Mais du point de vue de Reid, cette réhabilitation apparaît insuffisante. Il est d'ailleurs un peu embaressé lorsqu'il entend s'appuyer sur Shaftesbury, qui, comme nous l'avons vu, n'attribue pas un contenu déterminé au sens commun et le considère même avec un certain scepticisme ²¹. Reid cherche à formuler les données du sens commun en termes de vérité, et non de conditions pragmatiques et neutres du point de

(16) *Les fleurs de Tarbes*, Paris, 1941.

(17) Cf. "Philosophie, rhétorique, lieux communs", dans A. Marcier et M. Swilar (éd.), *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Vol. 1, Berne, 1975, p. 173-194.

(18) Cf. *Wahrheit und Methode*, 4^e éd., Tübingen, 1975, p. 250-275; trad. *Vérité et méthode*, Paris, 1976, p. 103-130.

(19) Cf. H.-B. Garl, *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*, Munich, 1974.

(20) Cf. H. Bohling, *Eine humanistische Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury*, Munich, 1973.

(21) 423b-424a; cf. *supra*, chap. 8, paragraphe 8.

vue de leur valeur de vérité. A propos du passage de Shaftesbury où le sens commun est décrit comme essentiellement variable, il remarque au contraire que "le *common sense* n'est pas une chose aussi vague que cela apparaît dans le discours sceptique qui vient d'être cité" ²². Seule l'attribution d'une valeur de vérité aux opinions communes peut justifier le recours à des arguments tels que celui du consentement universel, dans lequel la distance entre philosophie et rationalité commune est abolie.

L'accentuation unilatérale de la deuxième présupposition conduit inévitablement à un certain affaiblissement de l'activité philosophique, puisque ce qui fait la différence entre la philosophie et le savoir commun est quasiment nié. Cette négation explique peut-être le côté parfois décevant de ce qui s'est construit sous l'influence de l'École écossaise. J.F. Ferrier, un philosophe écossais des années 1840-1870, s'élève contre la dictature de la philosophie du sens commun prévalent en Ecosse encore à son époque, dans un pamphlet qui témoigne de cette situation de manière convaincante ²³. La philosophie écossaise est peut-être sortie du champ de tension des deux présuppositions que nous avons évoquées ci-dessus. Toutefois, les considérations historiques sur certaines influences négatives de la philosophie du sens commun forment au plus un argument pragmatique contre la manière dont l'École écossaise a saisi la tâche de la philosophie. On peut maintenant lui adresser quelques objections plus fondamentales.

Avant de les présenter, rappelons que Reid a voulu voir dans le sens commun plus qu'un horizon invitant à l'universalisation de la connaissance et plus qu'un présupposé de la communication. Dans sa conception fondationnaliste de la connaissance, le sens commun se situe, par ses différents principes, au fondement de tout savoir.

(22) 424a.

(23) Cf. notre introduction.

2. Quelques objections à la philosophie du *common sense*.

a. Le reproche de trivialité.

Le sens commun étant à la portée de tous, la philosophie du sens commun peut sembler dépourvue de toute valeur, car chacun connaît parfaitement ce qu'elle contient. Ce reproche est formulé dans un article de J.F. Ferrier: "Il faut admettre, après un moment de réflexion, que c'est jouer avec la patience des personnes à un degré intolérable que de communiquer une telle information. C'est disposer très désagréablement de l'indulgence publique et privés. [...] Les circonstances qui ont conduit les philosophes du *common sense* à faire commerce de ce genre d'article, résidaient peut-être dans la notion que les vérités ont une valeur dans la communication en proportion de leur importance pour l'humanité. Mais c'est une idée parfaitement fausse. Les vérités les plus importantes n'ont absolument aucune valeur dans la communication. La vérité que 'chacun de nous existe', la vérité que 'chacun de nous est la même personne aujourd'hui qu'hier', la vérité qu' 'un univers matériel existe, et que nous croyons à son existence', sont toutes des vérités très importantes, des choses importantes à savoir. Cependant elles ne valent pas une paille dans la communication" ²⁴. Seules les vérités difficiles à atteindre ont une valeur dans la communication, à l'inverse des principes du sens commun de Reid. Ceux-ci sont "des choses qu'il est important de *savoir*, mais qu'il est inutile de *dire*. Nous concevons, en résumé, que la Nature, en conférant à ces vérités-là et d'autres semblables une évidence sans réserve, en a limité le commerce à son propre usage, interdisant leur communication; et que le Dr. Reid, en faisant d'elles le fond de ses publications, a enfreint une loi éternelle" ²⁵.

Ce reproche, que Ferrier a formulé avec vigueur, atteint Reid dans la mesure où il reprend souvent l'énoncé de tel ou tel principe du sens commun sans écarter toute dimension rhétorique. Mais les principes du sens commun pris en tant que tels fournissent matière

(24) "Reid and the Philosophy of Common Sense", *Blackwoods Magazine* 52 (1847), p.247.

(25) *Ibid.*, p.248.

à des élucidations, souvent suscitées par la polémique contre Hume, qui ont leur intérêt propre. Si donc le savoir des principes est trivial (par définition), leur formulation précise ne l'est pas; en ce sens, ce reproche ne suffit pas pour rejeter la philosophie de Reid. Mais l'argument de Ferrier garde un sens: n'exprimer que le sens commun (si cela était possible) serait ne rien dire, car aucune découverte introduisant une différence avec ce qui était déjà su ne pourrait être espérée de ce discours.

b. L'impossibilité d'exprimer le *common sense* comme savoir.

Selon cette objection, la structure la plus fondamentale que le sens commun doit exprimer n'est pas l'objet d'un savoir, mais d'une adhésion d'un tout autre ordre, préalable à tout savoir. Le sens commun serait alors indicible, parce qu'il fonde les différents savoirs dicibles. A G.E. Moore qui souhaitait prouver, par des arguments du même type que ceux de Reid, que nous possédons un savoir commun du monde (*common sense view of the world*), parfaitement irréfutable, Wittgenstein a répondu par une longue série de réflexions qui tendent à montrer que toutes ces évidences ne sont pas, de notre part, les objets du savoir²⁶. Ces certitudes forment l'arrière-fond permettant de découvrir les vérités courantes, mais elles ne peuvent pas être elles-mêmes exprimées parce qu'elles n'entrent pas dans le 'jeu de langage'. Développant les idées de Wittgenstein, N. Malcolm écrit: "Les assertions de Moore n'appartiennent pas du tout au 'sens commun', c'est-à-dire au langage ordinaire. Elles font un usage de 'savoir' radicalement étranger à l'usage ordinaire²⁷".

Cette objection présente un grand intérêt, car elle tend à attirer notre attention sur le caractère très particulier des 'certitudes' du sens commun, et sur la différence entre elles et les contenus courants du savoir. Mais elle ne marque pas une opposition foncière avec l'orientation écossaise; chez Wittgenstein comme chez Reid, il n'y a pas de sens à douter de ces 'certitudes'. En effet, le doute, en tant que possibi-

(26) *Über Gewissheit*; trad. *De la certitude*.

(27) "Defending Common Sense", *Philosophical Review* 58 (1949), p.219.

lité du langage, dépend lui-même de certaines certitudes fondant le 'jeu de langage' et en ce sens inaccessibles au doute.

c. Le problème du choix parmi les opinions communes.

On ne peut pas compter toutes les opinions plus ou moins répandues parmi les principes du sens commun: elles n'ont pas toutes le degré de certitude que Reid souhaite prêter aux principes. Si l'on prend pour critère le langage ordinaire, le terme 'opinion' implique d'ailleurs la faillibilité. Reid n'a jamais nié que l'opinion commune pût être fautive; il présente d'ailleurs une théorie des sources d'erreurs reprise de Bacon²⁸. Il concède que les données naturelles de la connaissance sont sujettes à dépravation; les principes "peuvent être étrangement pervertis de leur forme naturelle"²⁹. Cette possibilité est particulièrement manifeste dans le domaine moral³⁰.

Le problème de l'altération des données naturelles de la connaissance s'était déjà posé aux Stoïciens³¹, qui devaient en effet expliquer le rapport entre les prénotions vraies, communes à tous les hommes, et les opinions courantes, qui sont manifestement divergentes. Les Stoïciens admettaient que ce qui est naturel peut bien être caché; en un sens, le sage stoïcien apparaît comme le seul homme naturel. Un problème semblable se pose dans l'innéisme cartésien: si les notions générales et les vérités éternelles sont innées, comment se fait-il qu'il y ait eutent d'opinions différentes? C'est là un des arguments de Locke dans sa critique de l'innéisme³². Bien qu'il soit également concerné par ce 'paradoxe du naturel', Reid ne le perçoit pas. Pourtant, on peut se demander si le sens commun mérite encore ce qualificatif si son contenu ne peut être déterminé qu'à l'issue d'une démarche philosophique.

(28) Cf. *supra*, chap. 6, paragraphe 4.

(29) 98b.

(30) 641b.

(31) Cf. R. Schian, *Untersuchungen über das argumentum "a consensu omnium"*, p.144-145.

(32) *Essay* I.ii.4s.

Pourtant, une philosophie qui veut défendre le sens commun doit présupposer que celui-ci est une entité toute constituée, dont elle se borne à expliciter le contenu. Dans ce cas, la tâche du philosophe est limitée: il peut se contenter de présenter ce qu'est le sens commun et réfuter les arguments qu'on lui oppose. Ainsi, la vérité de son 'système' devient solidaire de la vérité attribuée au sens commun. Dans une telle démarche, le sens commun apparaît à la fois comme le présupposé du système (qui ne fait que l'exprimer), et aussi comme le produit final du système (puisqu'on est contraint de le décrire pour le défendre). La difficulté liée à cette double apparition du sens commun est manifeste jusque dans la structure des *Essays on the Intellectual Powers of Man*; dans l'essai I, chap.2, Reid présente les principes sur lesquels il s'appuie (qui sont déjà les principes du sens commun); or ceux-ci apparaissent à nouveau comme résultats de son enquête dans l'essai VI, chap.4-6³³.

Si le reproche de circularité est ici excessif, car il y a des moyens de retrouver les données naturelles, il faut bien reconnaître que la possibilité de leur corruption empêche le simple recours à un corpus de jugements qui se donnerait, *expressis verbis*, comme sens commun originellement constitué. Ce fait impose la recherche d'un critère ou d'une procédure de décision permettant de s'assurer si une opinion appartient au sens commun ou non. Un tel critère devrait pouvoir être proposé au philosophe qui, accusé de rejeter un principe du sens commun, demanderait qu'on lui prouve que telle ou telle opinion ou thèse en fait partie. Ce critère n'est pas donné dans les opinions communes, sinon nous saurions sans équivoque (puisque nous disposons du sens commun), ce qui en fait partie et ce qui en est exclu. (Le ridicule joue peut-être un rôle de ce genre, mais nous avons critiqué l'interprétation naturaliste qu'en donne Reid³⁴.)

(33) Ce problème est évoqué par W. Zimmerli, "Schul-füchsische' und 'handgreifliche' Rationalität oder: Stehen dunkler Tiefsinn und Common Sense im Widerspruch?", dans H. Poser (éd.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Fribourg et Munich, 1981, p.137-176.

(34) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 5.

Or la détermination du critère de ce qui est naturel et donc commun dans la connaissance n'appartient manifestement pas au sens commun. Un tel critère appartient à la philosophie. Mais, dès lors, le philosophe joue un rôle actif dans la détermination du sens commun, ce qui est difficilement compatible avec l'appel au sens commun comme à une instance toute constituée. De plus, ce critère peut être conçu de plusieurs manières: Reid et d'Holbach en appellent, chacun de leur côté, à la raison naturelle³⁵. Cette prétention n'apparaît totalement infondée ni chez l'un ni chez l'autre. Et pourtant leurs philosophies sont aux antipodes l'une de l'autre. Cette différence montre précisément que le philosophe détermine d'une certaine façon le sens commun pour pouvoir en exclure certaines opinions (les idées sceptiques des philosophes chez Reid, les idées théologiques chez d'Holbach). Il est donc intéressant d'observer que l'une des sources de la philosophie de Reid est le concept philosophique et théologique traditionnel de la raison naturelle.

En définitive et même pour le philosophe qui a décidé de justifier le sens commun, le moment philosophique de liberté dans la réflexion et dans la discussion des opinions paraît donc inéluctable³⁶. A ce moment-là, le sens commun ne constitue plus une instance déterminante. Le philosophe éprouve peut-être principalement ce fait au moment où il n'a encore défini aucun principe de vérité attribuable au sens commun. Toutes les opinions communes sont alors présentes devant lui et en attente de justification. Qu'est-ce qui guide alors la recherche de vérité? Il faut admettre que l'instance capable de l'attention discriminante nécessaire ici, n'est pas le simple sens commun. Par conséquent, les principes du sens commun ne sont pas les principes de toutes les vérités. Ils ne sont pas les principes d'eux-mêmes. Leur caractère dialectique³⁷ montre qu'il y a une source de vérité avant les principes et qui, d'une certaine façon, conduit à leur adoption. Le moment de suspension du jugement qui précède cette adoption est important et ne doit pas forcément être interprété dans un sens scepti-

(35) Cf. *supra*, chap. 8, paragraphe 15.

(36) Cf. M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie (Dianoématique, Livre II)*, p. 102-103.

(37) Cf. *supra*, chap. 3, paragraphe 1.

que. Or c'est de lui que résulte l'expérience de pensée, la *metávoia* ou l'*Umdenken* philosophique; on peut maintenir ce moment sans réduire le sens commun à l'erreur ou à l'illusion. Ce moment est aussi le biais par lequel la philosophie peut avoir une résonance pratique, puisque la suspension du jugement permet la critique de l'erreur parfois adoptée par l'opinion commune.

Si donc l'idée de choix est acceptée par le philosophe du sens commun (comme elle doit forcément l'être), un nouveau problème se pose. Ce philosophe cherche à faire du sens commun une instance rationnelle et universelle. Cette instance doit tirer sa force théorétique (et sûrement aussi son impact rhétorique) du fait qu'elle est inscrite dans le *sensus vulgaris*, c'est-à-dire dans les opinions largement admises dans le public³⁸.

Parfois, Reid s'appuie sur le *sensus vulgaris*, comme dans l'argument du ridicule qui suppose un sentiment pouvant être éprouvé par quiconque. Mais lorsqu'il choisit les opinions qu'il inscrit parmi les principes du sens commun, il ne fait plus alors appel au *sensus vulgaris*. Il compose plutôt un 'sens commun idéal', qui dépend de la conception qu'il a de l'homme et de sa dignité³⁹. L'assimilation du *common sense* au *sensus vulgaris* dont la nature devrait être établie par la voie empirique, par exemple par l'interrogation des personnes, s'avère donc limitée; de même, la *ratio naturalis* de la tradition philosophique est distincte de la pensée commune. Reid retient une thèse sur l'origine de la raison naturelle dans laquelle entrent des considérations théologiques. C'est là un critère, et un critère fort important, de ce que Reid retient comme principes du sens commun. Mais la référence nécessaire au *sensus vulgaris* s'estompe alors pour faire place à la réflexion du philosophe reconstruisant ce que le sens commun devrait être. A ce moment-là, il est manifeste que rien d'irrationnel ne pourra faire partie de ce sens commun. Si Reid souligne que ce sont les doctrines qui attaquent le sens commun qui ont la charge de prouver l'erreur

(38) L'objection de Locke est qu'on érige alors toujours ses propres opinions comme universelles en droit (*Essay* I. iv, 24). Selon lui, l'idée d'une dépravation possible des opinions universelles en droit détruit la preuve par le consentement universel (*Essay* I. iii, 20).

(39) Cf. *supra*, chap. 1, paragraphe 1.

dans laquelle il se trouve ⁴⁰, une telle erreur ne peut pas être exclue. Or les opinions dont la fausseté serait démontrée ne pourraient certainement pas en faire partie (car "la vérité est toujours consistante avec elle-même" ⁴¹). En procédant ainsi, le philosophe du sens commun avoue qu'il existe tout de même un intérêt de la raison à préserver; en ce sens là, le *common sense* est donc une instance qui est d'abord rationnelle, et non plus d'abord commune. On peut s'expliquer, de cette manière, pourquoi le *common sense*, tel que le philosophe écossais l'interprète, est pénétré de philosophie. Reid ne voit pas encore qu'il est pratiquement une philosophie toute entière, mais cette curieuse conséquence sera perçue par son disciple français T. Jouffroy: "Le *sens commun* n'est donc autre chose qu'une collection de solutions des questions qu'agitent les philosophes: c'est donc une autre philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toute recherche scientifique" ⁴².

Dans le domaine moral, cette attitude conduit à pécher par optimisme (si on juge que le *sensus vulgaris* se conforme effectivement aux principes inscrits dans le *common sense*) ou alors à passer à un langage normatif, quittant le langage descriptif qui devrait s'imposer à un philosophe du sens commun. Dans le domaine théorétique, la tendance à inscrire dans le sens commun des principes de nature scientifique ou philosophique est manifeste. Cela apparaît très clairement dans le cas des premiers principes de vérités nécessaires, dont on peut se demander s'ils sont effectivement universellement connus.

Nous concluons que Reid a été trop loin en faisant du sens commun un savoir fondamental, qu'on pourrait considérer en toute confiance comme une instance constituée et un recours sans ambiguïté. L'appel au sens commun ne saurait être massif et global, contrairement à ce que Reid présume lorsqu'il s'exclame: "Je rejette la philosophie, et je renonce à sa conduite - que mon âme s'en tienne au sens commun" ⁴³.

(40) Voir p.ex. 233a, 620b.

(41) 425b.

(42) *Mélanges philosophiques*, p.158.

(43) 101a. Nous avons déjà cité ce texte au paragraphe 2 du chap.3 et au paragraphe 16 du chap.8.

3. L'articulation entre philosophie et sens commun.

Les objections que nous avons adressées à Reid dans le paragraphe précédent indiquent qu'il aurait dû, d'une part, définir de manière moins ambitieuse le statut philosophique du sens commun, et, d'autre part, marquer mieux la différence entre philosophie et sens commun. Il n'en reste pas moins que la rationalité commune a une réalité. Dans ce paragraphe, nous proposons une manière de concevoir le rapport entre philosophie et sens commun, qui rendrait justice à l'existence manifeste d'une rationalité commune tout en maintenant la distinction nécessaire entre elle et la philosophie.

Le problème est donc celui de la validité qu'il convient d'attribuer au sens commun, ou, en d'autres termes, celui du savoir qui lui est propre. Une solution serait de considérer que, parmi les quatre questions d'Aristote⁴⁴, le sens commun apporte une réponse adéquate à la question: si cette chose existe (εἰ ἔστι; *an sit*), en particulier lorsque la question porte sur les objets de l'expérience sensible.

Les jugements de la rationalité commune répondent à la question *an sit* seraient ainsi soustraits à la révision critique de la philosophie. La position d'Aristote semble autoriser cette conséquence. Le Stagirite souligne en effet que, dans la constitution de la connaissance, il convient de répondre à la question de l'existence (*an sit*) avant d'en venir à la question de l'essence (*quid sit*)⁴⁵. Toutefois, l'examen de la question *an sit* présuppose une définition nominale⁴⁶.

(44) Aristote distingue quatre sortes de recherches qui répondent à quatre questions différentes (*Anal. Post.*, II.1, 89b23-25). (1) On cherche à savoir si une chose a un certain attribut (τὸ ὄτι; *quale sit*); cette enquête vise à saisir les qualités de la chose par voie de description. (2) On cherche à savoir pourquoi une chose a un certain attribut (τὸ διότι; *quare sit*); l'enquête sur le pourquoi concerne la cause finale. (3) On cherche à savoir si la chose existe (εἰ ἔστι; *an sit*); cette enquête porte sur l'existence de la chose. (4) On cherche à savoir ce qu'est la chose (τί ἔστιν; *quid sit*); cette enquête porte sur l'essence de la chose.

(45) *Anal. Post.* II.7, 92b4-6. Cet ordre des questions est renversé dans le cartésianisme (cf. *supra*, chap. 2, paragraphe 3).

(46) *Anal. Post.* II.7, 92b15-16.

Nous dirons donc que, disposant d'une définition nominale de la chose, la rationalité commune répond de manière valide à la question de son existence ⁴⁷.

Cette capacité permet de rendre compte du sens commun empirique, qui appréhende et manipule des êtres de manière cohérente, ce qui laisse supposer qu'il reconneît leur existence. En même temps, elle laisse le champ ouvert à d'autres questions (et notamment aux autres questions d'Aristote), qui appartiennent plus proprement à d'autres disciplines (science, philosophie, religion). En retour, ces disciplines influencent le sens commun, dans la mesure où elles contribuent à former les définitions qui restent nominales au niveau de la rationalité commune. Sur cet arrière-fond culturel et langagier, la part commune de toute rationalité permet de reconnaître l'existence des choses d'une manière valide. Par conséquent, il est justifié d'en appeler au sens commun dans les matières de fait. On pourrait donc admettre la théorie des premiers principes de vérités contingentes chez Reid, puisque ceux-ci concernent les objets contingents qui sont donnés au sens commun.

Il y aurait ainsi dans le sens commun un fondement pour la constitution d'un réel commun, formé par l'ensemble des étants qui se proposent à l'activité théorique (de manière différente, bien sûr, selon qu'il s'agisse de la recherche scientifique ou de l'activité philosophique). Chez Reid, c'est le rôle du *belief*, de la croyance, que d'imposer les objets de la connaissance de manière irrésistible.

En tant qu'il assigne ainsi un réel à la philosophie, le sens commun est toujours à l'oeuvre en elle; il la contraint à assumer et à théoriser certains objets. S'il ne contient pas en lui-même une ontologie, il impose des contraintes à toute ontologie. On peut relever que

(47) Il y a bien sûr des arguments contre cette position, qui indiquent qu'il faudrait aménager notre théorie. On connaît par exemple la *time-lag argument* de Russell: nous voyons la lumière du soleil et nous jugeons qu'il existe, alors qu'il pourrait déjà avoir disparu puisque la lumière met huit minutes pour arriver jusqu'à nous. Voir B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Londres, 1948, p.204. Cf. aussi R.G. Henson, "Ordinary Language, Common Sense and the Time-Lag Argument", *Mind* 76 (1967), p.21-33. L'attribution au sens commun de la connaissance de l'existence des étants doit donc être comprise de manière souple.

souvent, les philosophes considèrent les arguments transcendants comme valides⁴⁸. Or les arguments transcendants consistent à conditionner, dans le sens d'un enrichissement, une théorie répondant à la question de ce qu'est (*quid sit*) telle chose, en recourant à la réponse qu'on doit manifestement donner, avec les moyens de la rationalité commune, à la question de l'existence de cette chose (*an sit*). La réponse donnée ici à la question *an sit* oblige les philosophes à introduire des distinctions en philosophie, que la simple existence de certaines choses impose. Par la reconnaissance de ces êtres, la philosophie se situe précisément dans le rapport dont nous parlons. C'est la propriété que possède la raison naturelle de répondre de manière valide à la question *an sit*, qui fait la perennité des problèmes philosophiques, ou qui est peut-être l'occasion de les poser toujours à nouveau.

Mais peut-on dire que quelque chose est, sans une théorie préalable? En un sens, non: il faut une définition nominale pour reconnaître l'existence de ceci ou de cela. Mais en un autre sens, oui: on ne formule en effet aucune condition sur cette définition nominale. La formulation d'une condition préalable et stricte pour cette définition, n'aide pas à constituer une théorie portant effectivement sur la réalité; s'il n'y avait pas une réponse à la question *an sit*, qui se donne avant la théorie et quelle qu'en soit la constitution, on ne pourrait jamais dire d'un x qu'il a une propriété, puisqu'on n'arriverait jamais jusqu'à ce x pour la lui attribuer. On peut affirmer avec Aristote que "ce qui n'est pas, nul ne peut savoir ce que c'est"⁴⁹. Or la nature des théories consiste à attribuer des propriétés à des objets et à déterminer les relations qu'ils ont entre eux. Ainsi, on ne peut pas émettre une condition théorique préalable à la réponse à la question *an sit*.

La fonction que nous assignons ici au sens commun est donc essentielle pour toute connaissance. On pourrait se demander si on entre ainsi dans un nouveau fondationnisme, où toute la connaissance dépend d'un sens commun

(48) Pour une brève caractérisation des arguments transcendants, voir *supra*, chap. 5, paragraphe 12.

(49) *Anal. Post* II. 7, 92b5.

fait de jugements d'existence? Ce n'est cependant pas le cas. Dans la réponse à la question *an sit*, le jugement d'existence se trouve sous la dépendance d'une définition nominale. Nous dirons que la rationalité commune dispose du schème de l'existence, qui met en relation cette définition nominale avec la chose. Mais la définition nominale reste indispensable pour procéder à la reconnaissance. La connaissance par appréhension directe suppose en effet les éléments d'une description⁵⁰. Reconnaître l'existence d'une chose signifie la reconnaître comme telle ou telle, dotée de certaines propriétés susceptibles d'être exprimées dans une définition nominale. En tant qu'elle requiert une telle définition, qui comporte des éléments de théorie (car l'intuition sans concept est aveugle, comme le dit Kant), il n'y a pas de théorie ou de savoir spécifique appartenant partout et toujours au sens commun. En effet, les définitions nominales dépendent des différentes cultures. Dans notre solution, la part commune de toute rationalité humaine serait alors décrite comme 'schème pré-théorique'⁵¹ de la reconnaissance, et non comme structure engageant un recueil de thèses disposant d'autorité théorique.

La reconnaissance de ce schème n'impliquerait pas un appel à l'opinion d'autrui ou du vulgaire: dans ce cadre, le sens commun serait simplement ce que le philosophe a en commun avec les autres hommes, car lui aussi est dépendant de ce schème. H. Sidgwick a justement rappelé que chez Reid, "l'exigence essentielle à

(50) Cf. N.K. Smith. "The Fruitfulness of the Abstract", *Proceedings of the Aristotelian Society* 28 (1928), en particulier les p.207-215.

(51) L'expression de 'schème pré-théorique' pour caractériser le cadre dans lequel le sens commun forme les connaissances qui lui sont propres est utilisée par P.F. Strawson (cf. "Perception and Its Objects", dans G.F. MacDonald (éd.), *Perception and Identity: Essays presented to A.J. Ayer*, Londres, 1979, p.48). Ce terme pourrait peut-être également s'appliquer à l'ensemble de certitudes que Wittgenstein avait en vue dans *Über Gewissheit*. Cependant, nous donnons ici à la notion de 'schème' un sens plus actif que Strawson. Ce schème n'est ni un savoir, ni une théorie, mais représente une possibilité permanente de former des savoirs s'appliquent à des objets. - En définissant le sens commun comme 'schème pré-théorique', on évite la critique que M. Dummett a portée contre l'idée d'un sens commun constitué en savoir. Dummett

l'égard du philosophe n'est pas premièrement qu'il adapte ses croyances à celles du vulgaire, mais qu'il les rende cohérentes avec les siennes propres [...] Il y a là des données que le philosophe partage inévitablement avec le vulgaire" ⁵². Un argument comme celui de la rétorsion exprime bien la nécessité, pour le philosophe, de se mettre en accord avec lui-même en tant qu'il est inséré dans le schème ⁵³.

La présentation du sens commun comme schème (et non pas comme savoir, c'est-à-dire comme corpus accompli de jugements théorétiques) permet, mieux que la construction trop complexe du *common sense* chez Reid, de rendre compte des manifestations de la rationalité commune, essentiellement variable quant à ses objets. En effet, on pourrait attaquer le sens commun conçu comme ensemble de principes déterminés, dont Reid a voulu donner l'inventaire, à partir d'une maxime elle-même inhérente au sens commun, qui dirait qu'il ne faut pas se fier à ce qui est maintenu de manière trop dogmatique ⁵⁴. D'une certaine façon, le sens commun lui-même repousse une conception par trop figée du sens commun, peut-être parce qu'une telle conception est contraire à l'expérience. La démarche constructive de Reid n'est pas dénuée de valeur; mais elle ne peut pas se revêtir de la garantie du sens commun, car elle va bien au-delà de ce que le sens commun exige.

remarque que l'on postule ainsi une fausse théorie. D'une part, tout le monde est supposé adhérer à cette théorie; mais en même temps, lorsqu'on trouve des personnes dont les vues ne coïncident pas avec elle, on dit qu'elles ont subi l'influence d'autres savoirs. Or il n'existe pas de théorie qui se formerait en dehors de toute influence et disposant du statut privilégié qu'on cherche parfois à attribuer au sens commun ("Common Sense and Physics", dans G.F. MacDonald, *op.cit.*, p.19). De manière semblable, F. Jacques note qu'"on ne saurait hypostasier la croyance commune. La communauté de croyance doit être elle-même constituée. Bref, avant d'être *commune*, la croyance doit être *communiquée*" ("Croyance commune et croyance communiquées", *Dialectica* 33 (1979), p.280).

(52) "The Philosophy of Common Sense", *Mind* 4 (1895), p.150.

(53) Cf. *supra*, chap.3, paragraphe 8.

(54) On retrouve ici le lien entre scepticisme et sens commun, que nous avons déjà évoqué. Voir *supra*, chap.2, paragraphe 1.

Il conviendrait donc d'admettre que le sens commun répond à la question *an sit* d'une manière qui doit être acceptée par la philosophie. Comment cela est possible donne lieu déjà à des analyses délicates. D'autre part, force est de constater qu'on peut soulever d'autres questions. En les écartant, Reid n'est pas allé au bout des possibilités de la philosophie. Non sans fondement, Priestley reproche à Reid de s'être arrêté trop tôt: "Les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi, ce qui est le sens commun du Dr. Reid, et son unique argument, court et sans réponse"⁵⁵.

Reid, par exemple, n'a pas eu conscience du problème posé par l'apodicticité des connaissances mathématiques⁵⁶. Il ne s'est pas demandé comment il se fait qu'on rencontre des connaissances apodictiques parmi les connaissances humaines (ou, en termes kantien, comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles). Adoptant une méthode psychologique, Reid donne pour but à la philosophie la constitution d'une science inductive de l'esprit humain. Au-delà, dit-il souvent, nous ne pouvons pas dire "la raison pour laquelle il en va ainsi (*the reason, why it is so*)"⁵⁷. Il se contente donc, en philosophie, de rester en-deçà de l'apodicticité de type mathématique. Mais comment une philosophie purement inductive peut-elle affirmer l'existence d'une apodicticité, même en mathématiques? Elle n'en a pas la capacité. Or c'est justement lorsqu'on veut rendre compte du caractère nécessaire et universel d'une connaissance qu'on rencontre des difficultés. C'est là que peuvent naître des questions nouvelles, des "questions externes" qui ne peuvent pas être résolues par les procédures usuelles de décision propres au sens commun⁵⁸. Si donc Reid confère au sens commun une portée épistémologique ou métaphysique ultime, c'est au prix d'une limitation excessive de ce que peuvent philosophie et métaphysique. Or le sage, comme le dit Aristote, connaît le "pourquoi" des choses et non pas uniquement ce qui est⁵⁹. Reid, en bien des cas, n'a pas reconnu la légitimité de cette

(55) *Examination*, p.64.

(56) Cf. les premiers principes de vérité nécessaires, chap. 2, paragraphe 4, point c.

(57) Voir p.ex. 163b, 248a.

(58) Cf. A.J. Ayer, "Metaphysics and Common Sense", p.80.

(59) *Métaphysique* A 2, 982a-b.

question. A juste titre pourtant, il a souligné que le pouvoir de connaître l'existence des choses manifeste un privilège du sens commun. L'importance de l'accès au monde ainsi dévolu à l'instance rationnelle commune justifie, à nos yeux, les patientes recherches menées par le philosophe écossais.

BIBLIOGRAPHIE '.

1. Oeuvres de Reid.

Philosophical Works of Thomas Reid, éd. W. Hamilton, 2 vol., Edimbourg, 1846, 8^e éd. 1895 (réimpr. Hildesheim, 1967). Cette édition contient l'essentiel des oeuvres, ainsi que de nombreuses notes rédigées par l'éditeur. On y trouve également la biographie de Reid par D. Stewart (*Account of the Life and Writings of Thomas Reid*, p.1-38). Le texte de Hamilton est imprimé sur deux colonnes. Nous donnons donc l'indication 'a' pour la colonne de gauche et 'b' pour celle de droite (par ex. '617b'). Les *Philosophical Works* comprennent principalement:

Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764), p.93-211 de l'éd. Hamilton (en abrégé *Inquiry*).

"A Brief Account of Aristotle's Logic" (1774), p.681-714 de l'éd. Hamilton (en abrégé *Logic*).

Essays on the Intellectual Powers of Man (1785), p.213-508 de l'éd. Hamilton (en abrégé *Int.P.*).

Essays on the Active Powers of Man (1788), p.509-679 de l'éd. Hamilton (en abrégé *Act.P.*).

Nous utilisons surtout les textes que nous venons de mentionner et que Reid a préparés lui-même pour la publication. Il reste toutefois de nombreux manuscrits, dont quelques-uns ont été édités:

Philosophical Orations, éd. W.R. Humphries, Aberdeen, 1937.

"Unpublished Letters of Thomas Reid to Lord Kames 1762-1782", éd. I.S. Ross, *Texas Studies in Literature and Language* 7 (1965), p.17-65 (en abrégé "Unpublished Letters").

(1) Nous donnons ici la liste des principaux ouvrages ou articles cités, à quoi nous ajoutons les travaux non cités qui se sont révélés particulièrement utiles dans le cours de cette étude.

Lectures on the Fine Arts, éd. P. Kivy, La Haye, 1973 (en abrégé *Fine Arts*)².

"Abstract of the 'Inquiry into the Human Mind upon the Principles of Common Sense'", éd. D.F. Norton, dans S.F. Barker et T.L. Beauchamp (éds.), *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Philadelphie, 1976 (Philosophical Monographs, No.3), p.125-132 (en abrégé "Abstract").

"Thomas Reid's Criticisms of Adam Smith's 'Theory of the Moral Sentiments'", éd. E.H. Duncan et R.M. Baird, *Journal of the History of Ideas* 38 (1977), p.509-518².

Thomas Reid's Lectures on Natural Theology (1780), éd. E.H. Duncan, University Press of America, Washington, 1981 (en abrégé *Natural Theology*)².

"Thomas Reid's 'Cura Prima' on Common Sense", éd. D.F. Norton, dans L. Marcil-Lacoste, C. Buffier and T. Reid: *Two Common-Sense Philosophers*, Kingston et Montréal, 1982, p.187-208.

Il existe une traduction française de Reid:

Oeuvres complètes de Thomas Reid, traduites par T. Jouffroy, 6 t., Paris, 1828-1836.

Pour les autres éditions des oeuvres de Reid, voir:

- Jessop (T.E.), *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, Londres et Hull, 1938, p.163-165.
- Barker (S.F.) et Beauchamp (T.L.), *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Philadelphie, 1976 (Philosophical Monographs, No.3), p.133.

(2) Il s'agit apparemment de notes de cours prises par des auditeurs de Reid. Voir D.F. Norton dans la préface à l'"Abstract", p.125, et E.H. Duncan dans sa préface aux *Lectures on Natural Theology*, p.xiv-xviii.

II. Oeuvres des auteurs antérieurs et contemporains de Reid³.

Argens (J.B. de Boyer, marquis d'), *La philosophie du bon sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*, 2^e éd., La Haye, 1740.

Aristote, *De l'âme*, trad. E. Barbotin, Paris, 1966.

Nécessaire, trad. J. Tricot, 2 t., nlle éd., Paris, 1974.

Seconds Analytiques, trad. J. Tricot, nlle éd., Paris, 1970.

Bacon (F.), *Works*, éd. J. Spedding, 7 vol., Londres, 1857-1874.

Berkeley (G.), *Works*, éd. A.A. Luce et T.E. Jessop, 9 vol., Edimbourg, 1948-1958. (L'*Essay Towards a New Theory of Vision*, indiqué NTV en abrégé, se trouve dans le Vol. I, p.159-239. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, en abrégé *Principles*, se trouve dans Vol. II, p.19-113.)

La Bible. Traduction oecuménique de la Bible (TOB), Paris, 1972 (Nouveau Testament), 1975 (Ancien Testament).

Buffier (C.), *Traité des premières vérités*, Paris, 1717.

Descartes (R.), *Oeuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris, 1897-1910.

Holbach (Paul Henri, baron d'), *Le bon sens, ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772; nouvelle éd. J. Deprun, Paris, 1971.

Hume (D.), *A Treatise of Human Nature*, éd. L.A. Selby-

(3) Nous omettons quelques titres cités dans notre étude, mais qui n'ont été utilisés que de manière très marginale.

Bigge, revue par P.H. Nidditch, Oxford, 1978 (en abrégé *Treatise*).

An Abstract of the Treatise of Human Nature, dans *Treatise*, p.642-662 (en abrégé *Abstract*). Trad. D. Deleule, Paris, 1971.

Enquiry Concerning the Human Understanding, éd. Selby-Bigge, revue par P.H. Nidditch, Oxford, 1975 (en abrégé *Enquiry*).

Hutcheson (F.), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense*, 3^e éd., Londres, 1742; réimpr. Gainesville, 1969.

Kant (I.), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, éd. A, t.IV, Berlin, 1903; éd. B., t.III, Berlin, 1903 (en abrégé *KrV*). *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1971.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Akad.IV, Berlin, 1903. *Prologomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, 9^e éd., Paris, 1974.

Kritik der Urteilskraft, Akad.V, Berlin, 1908. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, 3^e éd., Paris, 1974.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.IV, Berlin, 1903. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. J. Costilhes, Paris, 1963.

Leibniz (G.W.), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, 1966.

Locke (J.), *Essay concerning Human Understanding*, éd. P.H. Nidditch, Oxford, 1975 (en abrégé *Essay*).

Melanchthon (P.), *Opera Omnia*, vol. XIII, Halle, 1846 (Corpus Reformatorum, vol. XIII).

Newton (I.), *Philosophy of Nature: Selections from His Writings*, éd. H.S. Thayer, New York, 1953 (en abrégé *Writings*).

Rousseau (J.-J.), *Emile, ou de l'éducation*, éd. M. Launay, Paris, 1966.

Shaftesbury (A. Ashley, comte), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), éd. J.M. Robertson, Londres, 1900; réimpr. Indianapolis et New York, 1964.

Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, 3 t., Turin, 1952.

Contra Gentiles, 4 t., Paris, 1961.

III. Ouvrages et articles des auteurs postérieurs à Reid.

Angell (R.B.), "The Geometry of Visibles", *Noûs* 8 (1974), p.87-117.

Austin (J.L.), *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962. *Le langage de la perception*, trad. P. Gochet, Paris, 1971.

Ayer (A.J.), "Does Philosophy Analyse Common Sense?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl.16 (1937), p.162-176.

Language, Truth and Logic, 2^e éd., Londres, 1946.

"Metaphysics and Common Sense", dans *Metaphysics and Common Sense*, Londres, 1969, p.64-81.

"The Causal Theory of Perception", *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl.51 (1977), p.104-125.

Bloy (L.), *Exégèse des lieux communs* (1901-1913), Paris, 1968.

Brentano (F.), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, éd. O. Kraus, 2 t., Hambourg, 1959. *La psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1944.

Brown (T.), *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, 15^e éd., Edimbourg, 1845.

Castaneda (H.-N.), *On Philosophical Method*, Bloomington, 1980.

Chisholm (R.M.), "Verification and Perception", *Revue internationale de philosophie* 5 (1951), p.251-267.

"On the Observability of the Self", *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969), p.7-21.

"What Is A Transcendental Argument?", *Neue Hefte für Philosophie* H.14 (1978), p.19-22.

Cousin (V.), *Du vrai, du beau et du bien*, 22^e éd., Paris, 1879.

Fragments philosophiques, 4^e éd., Bruxelles, 1840.

Dennett (D.C.), "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly* 15 (1978), p.249-261.

Dummett (M.), "Common Sense and Physics", dans G.F. MacDonald (éd.), *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer*, Londres, 1979, p.1-40.

Duncan-Jones (A.E.), "Does Philosophy Analyse Common Sense?", *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl.16 (1937), p.139-161.

Dupréel (E.), "Sur le rapport de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses", *Revue de métaphysique et de morale* 19 (1911), p.517-522.

Ewing (A.C.), "Common Sense Propositions", *Philosophy* 48 (1973), p.363-379.

Feigl (H.), "De Principiis non disputandum?", dans M. Black (éd.), *Philosophical Analysis*, Ithaca, 1950, p.119-156.

"What Hume might Have Said To Kant", dans M. Bunge (éd.), *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl R. Popper*, Londres, 1964, p.45-51.

Ferrier (J.F.), *Scottish Philosophy: The Old and the New*, 2^e éd., Edimbourg, 1856.

Feyerabend (P.), *Against Method*, Londres, 1975. *Contre la méthode*, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, 1979.

"Eine Lanze für Aristoteles; Bemerkungen zum Postulat der Gehaltvermehrung", dans G. Radnitzky et G. Andersson (éds.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen, 1980, p.157-198.

Flaubert (G.), *Dictionnaire des idées reçues*, 5^e éd., Paris, 1951.

Poucault (H.), *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.

Furlong (E.J.), "Memory", *Mind* 57 (1948), p.16-44.

Gadamer (H.G.), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4^e éd., Tubingen, 1975; *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, 1976.

Garrigou-Lagrange (R.), *Le sens commun: La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3^e éd., Paris, 1922.

Guerout (H.), *Philosophie de l'histoire de la philosophie (Dianoématique, Livre II)*, Paris, 1979.

Haller (R.), "Wie vernünftig ist der Common Sense?", dans H. Poser (éd.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Fribourg en B. et Munich, 1981, p.177-197.

Henson (R.G.), "Ordinary Language, Common Sense and the Time-Lag Argument", *Mind* 76 (1967), p.21-33.

Isaye (G.), "La justification critique par rétorsion", *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), p.205-233.

"La métaphysique des simples, métaphysique naturelle", *Etudes philosophiques* 16 (1961), p.224-227.

Jacques (F.), "Croyance commune et croyance communiquée", *Dialectica* 33 (1979), p.263-280.

Jouffroy (T.), *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, (réimpr. Genève, 1979).

Körner (S.), *What is Philosophy? One Philosopher's Answer [Fundamental Questions of Philosophy]*, Londres, 1969.

"On the Coherence of Factual Beliefs and Practical Attitudes", *American Philosophical Quarterly* 9 (1972), p.1-17.

Le Bon (G.), *Psychologie des Foules* (1895), Paris, 1981.

Malcolm (N.), "Defending Common Sense", dans *Philosophical Review* 58 (1949), p.201-220.

Marrou (H.-I.), *De la connaissance historique*, 4^e éd., Paris, 1962.

Moore (G.E.), "A Defence of Common Sense", dans *Philosophical Papers*, Londres, 1959, p.32-59.

Some Main Problems of Philosophy, Londres, 1953.

Philosophical Studies, Londres, 1962.

Moreau (J.), "Rhétorique, dialectique et exigence première", dans [Centre national belge de recherches de logique (éd.)], *La théorie de l'argumentation: Perspectives et applications (Recueil d'hommages à Ch. Perelman)*, Louvain, 1963, p.206-218 (Revue *Logique et Analyse* pour 1963).

La conscience et l'être, Paris, 1958.

Naess (A.), "Common Sense and Truth", *Theoria* 4 (1938), p.39-58.

"Psychological and Social Aspects of Pyrrhonian Scepticism", *Inquiry* 4 (1966), p.301-321.

Patočka (J.), *Le monde naturel comme problème philosophique*. La Maye, 1976.

Paulhan (J.), *Les fleurs de Tarbes, ou la terreur dans les Lettres*, 4^e éd., Paris, 1942.

Perelman (C.), *Justice et raison*, Bruxelles, 1972.

"Philosophie, rhétorique, lieux communs", dans A. Mercier et M. Svilar, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, vol.1, Berne, 1975, p.173-194.

"La philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique", dans *Revue internationale de philosophie* 33 (1979), p.5-17.

Perelman (C.) et Olbrechts-Tyteca (L.), *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, 2^e éd., Bruxelles, 1970.

Popper (K.R.), "Über die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik", *Ratio* 1 (1957), p.1-16.

Rescher (N.), "On First Principles and Their Legitimation", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (1976), p.1-16.

Rorty (R.), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979.

von Savigny (E.), "Das sogenannte 'Paradigm Case Argument': Eine Familie von anti-skeptischen Argumentationsstrategien", *Grazer Philosophische Studien* H.14 (1981), p.37-72.

Schinz (A.), "Sens commun et philosophie", *Revue philosophique* 49 (1900), p.53-73.

Smith (N.K.), "The Nature of Universals", *Mind* 36 (1927), I:p.137-157; II:p.265-280; III:p.393-422.

"The Fruitfulness of the Abstract", *Proceedings of the Aristotelian Society* 28 (1928), p.203-220.

Stratton (G.M.), "The Spatial Harmony of Touch and

Sight". *Mind* 8 (1899), p.492-505.

Strawson (P.F.), "Perception and Its Objects", dans G.F. MacDonald (éd.), *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer*, Londres, 1979, p.41-60.

Wisdom (J.), "Note on the New Edition of Professor Ayer's 'Language, Truth and Logic'", *Mind* 57 (1948), p.403-419.

Wittgenstein (L.), *Über Gewissheit - On Certainty*, Oxford, 1974. *De la certitude*, trad. G. Durand, Paris, 1976.

Zimmerli (W.), "'Schulfüchsische' und 'handgreifliche' Rationalität oder: Stehen dunkler Tiefsinn und Common Sense im Widerspruch?", dans H. Poser (éd.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Fribourg en 8. et Munich, 1981, p.137-176.

IV. Ouvrages et articles consacrés à Reid ⁴.

Ardley (G.), "Hume's Common Sense Critics". *Revue internationale de philosophie* 30 (1976), p.104-125.

Beanblossom (R.E.), "In Defence of Thomas Reid's Use of 'Suggestion'", *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), p.19-24.

Breidert (W.), "Die nichteuklidische Geometrie bei Thomas Reid". *Sudhoffs Archiv* 58 (1974), p.235-253.

Brentano (F.), "Was an Reid zu loben: Über die Philosophie von Thomas Reid". *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), p.1-18.

Cantor (G.W.), "Berkeley, Reid and the Mathematization

(4) Certains des ouvrages et des articles indiqués ne lui sont consacrés qu'en partie. - Pour une bibliographie plus complète, voir T.E. Jessop, *op.cit.*, (p.166-167), le recueil *Thomas Reid: Critical Interpretations* (p.133-140) et le numéro consacré à Reid par la revue *Monist*, 61 (1978), vol.2.

of Mid-Eighteenth Century Optics", *Journal of the History of Ideas* 38 (1977), p.429-448.

Capaldi (M.), "Reid's Critique of Hume's Moral Theory", *Philosophical Journal* 5 (1968), p.43-46.

Cesullo (A.), "Reid and Mill on Hume's Maxim of Conceivability", *Analysis* 39 (1979), p.212-219.

Chastaing (M.), "Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui", *Revue Philosophique* 79 (1954), p.352-399.

Cousin (V.), *Histoire de la philosophie*, 4^e éd., Paris, 1864.

Daniels (M.), "Thomas Reid's Discovery of A Non-Euclidean Geometry", *Philosophy of Science* 39 (1972), p.219-234.

Thomas Reid's Inquiry: The Geometry of Visibles and the Case for Realism, New York, 1974.

"On Having Concepts 'By Our Constitution'", dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.35-43.

Dauriac (L.), *Le réalisme de Reid*, Paris, 1889.

"Essai sur l'instinct réaliste; Descartes et Thomas Reid", *Année philosophique* 14 (1903), p.85-113.

Davie (G.E.), "Hume and the Origins of the Common Sense School", *Revue internationale de Philosophie* 6 (1952), p.213-221.

"Berkeley's Impact on Scottish Philosophers", - *Philosophy* 40 (1965), p.222-234.

The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense, Edimbourg, 1973.

Duggan (T.), "Active Power and The Liberty of the Moral Agents", dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.103-112.

Ferrier (J.F.), "Peid and the Philosophy of Common Sense", *Blackwoods Magazine* 62 (1847), p.239-258.

Fraser (A.C.), *Thomas Reid*, Edimbourg, 1898.

Garnier (A.), *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, Paris, 1840.

Grave (S.A.), *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960.

"Thomas Reid". dans P. Edwards (éd.), *Encyclopedia of Philosophy*, t.7, New York, 1967, p.118-121.

Greenberg (A.R.), "Hamilton and Reid's Realism", *Modern Schoolman* 54 (1976), p.15-32.

"Reid, Berkeley and Notional Knowledge", *Monist* 61 (1978), p.271-282.

Gregory (J.C.), "A Comparison of Strong's Theory of Perception with Reid's", *Philosophical Review* 30 (1921), p.352-366.

Griffin-Collart (E.), "Les croyances naturelles de Hume et les principes du sens commun de Reid", *Revue internationale de philosophie* 30 (1976), p.126-142.

"Perception et sens commun: L'immatérialisme de Berkeley et le réalisme de Reid", *Annales de l'Institut de Philosophie (Université libre de Bruxelles)* (1977), p.63-85.

"L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun", *Revue internationale de philosophie* 33 (1979), p.202-215.

La philosophie écossaise du sens commun: Thomas Reid et Dugald Stewart. Bruxelles, 1980.

"Empirisme, innéisme et intersubjectivité chez Thomas Reid", dans *Etudes sur le XVIII^e siècle* 8 (1981), p.177-189.

Hazelton (W.D.), "On An Alleged Inconsistency in Peid's

Theory of Moral Liberty", *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978), p.453-455.

Hooker (M.), "A Mistake Concerning Conception", dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.86-94.

Jacques (J.H.), "The Appeal to Common Sense", *Listener* 63 (1960), p.709-715.

Jensen (H.), "Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language", *Philosophical Studies* (Boston) 36 (1979), p.359-376.

Kappes (M.), *Der Common Sense als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid*, Munich, 1890.

Laudan (L.L.), "The *Vis Viva* Controversy: A Post Mortem", *Isis* 59 (1968), p.131-143.

"Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought", dans R.E. Butts et J.W. Davis (éds.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford, 1970, p.103-131.

Lehrer (K.), "Can We Know That We Have Free Will By Introspection?", *Journal of Philosophy* 57 (1960), p.145-157.

"Scottish Influences on Contemporary American Philosophy", *Philosophical Journal* 5 (1968), p.34-42 (article repris et légèrement augmenté dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.1-7).

Marcil-Lacoste (L.), "La notion d'évidence et le sens commun: Fénelon et Reid", *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), p.293-307.

Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers, Kingston et Montréal, 1982.

Marshall (D.K.), *The Restoration of Logic in Thomas Reid*, Chicago, 1947.

Pastore (N.), "Thomas Reid and the Constancy Hypothe-

sis", *Philosophy of Science* 44 (1977), p.297-302.

Priestley (J.), *An Examination of Dr. Reid's 'Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense', Dr. Beattie's 'Essay on the Nature and Immutability of Truth' and Dr. Oswald's 'Appeal to Common Sense in Behalf of Religion'*, 2^e éd., Londres, 1775.

Prior (A.M.), *Logic and the Basis of Ethics*, 6^e éd., Oxford, 1975.

Objects of Thought, Oxford, 1971.

Raphael (D.D.), *The Moral Sense*, Londres, 1947.

de Rémusat (C.), *Essais de philosophie*, 2 t., Paris, 1842.

Rome (S.C.), "The Scottish Refutation of Berkeley's Immaterialism", *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942-1943), p.313-325.

Rossi (M.M.), "Thomas Reid", dans [Centro di Studi Filosofici di Gallarate (éd.)], *Enciclopedia Filosofica*, Vol.5, Venise et Rome, 1975, col.624-631.

Sciaccia (M.), *La filosofia di Tommaso Reid*, 3^e éd., Milan, 1963.

Seth [Pringle-Pattison] (A.), *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*, Edimbourg, 1885.

Sidgwick (H.), "The Philosophy of Common Sense", *Mind* 4 (1895), p.145-158.

Strasser (J.), "Lumen naturale, sens commun, common sense; Zur Prinzipienlehre Descartes, Buffiers und Reids", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), p.177-198.

Thompson (W.N.), "Aristotle as a Predecessor to Reid's 'Common Sense'", *Speech Monographs* 42 (1975), p.209-220.

- Weinstock (J.A.), "Reid's Definition of Freedom", dans *Thomas Reid: Critical Interpretations*, p.95-102.
- Winch (P.), "The Notion of 'Suggestion' in Thomas Reid's Theory of Perception", *Philosophical Quarterly* 3 (1953), p.327-341.
- Woozley (A.D.), "Introduction", dans T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, éd. abrégée, Londres, 1941, p.vii-xl.
- V. Ouvrages et articles d'histoire de la philosophie.
- de Angelis (E.), "Il buon senso: Per una storia del problema da Las Casas a Locke", *Giornale critico della filosofia italiana* 51 (1972), p. 375-456.
- Ardley (G.), *The Common Sense Philosophy of James Oswald*, Aberdeen, 1980.
- Ayer (A.J.), *Hume*, Oxford, 1980.
- Bärthlein (K.), "Zur Lehre von der 'Recte Ratio' in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff", *Kantstudien* 56 (1965), p.125-155.
- Baeumker (C.), "Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 21 (1908), p.492-517.
- "Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten", *Philosophisches Jahrbuch* 21 (1908), p.293-313.
- Bennett (J.), *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, 1971.
- Berman (D.), "Enlightenment and Counter-Enlightenment in Irish Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64 (1982), p.148-165.
- Bohling (H.), *Eine humanistische Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury*, Munich, 1973.

- Boisset (J.), *Melanchthon, éducateur de l'Allemagne*, Paris, 1967.
- Borst (A.), "Laie", dans J. Ritter et K. Gründer (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t.V, Bâle et Stuttgart, 1980, col.8-10.
- Bouillier (F.), *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 t., Paris, 1854.
- Boutroux (E.), "De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française", dans *Etudes d'histoire de la philosophie*, 2^e éd., Paris, 1901, p.413-443.
- Bracken (H.M.), *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism (1710-1733)*, 2^e éd., La Haye, 1965.
- Bréhier (E.), "Les 'jugements naturels' chez Malebranche", dans *Etudes de philosophie moderne*, Paris, 1965, p.72-76.
- Brochard (V.), *Les sceptiques grecs*, 2^e éd., Paris, 1923.
- Brunner (F.), "Le *Pansophiae Prodromus* de Comenius", dans M. Reymond (éd.), *Hommage à Henri Miéville*, Lausanne, 1948, p.149-163.
- "La vision en Dieu chez Malebranche", *Revue de théologie et de philosophie* 6 (1956), p.29-35.
- "La notion d'espace depuis les origines jusqu'au XVIII^e siècle", *Studia Philosophica* 24 (1964), p.42-65.
- Bryson (G.), "Some Eighteenth-Century Conceptions of Society", *Sociological Review* 31 (1939), p.401-421.
- Cassirer (E.), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932. *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, 1970.
- Chastaing (M.), "Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique* 78 (1953), p.219-243.

Colin (P.), "De la philosophie et du sens commun", dans J. Greisch (éd.), *La croyance*, Paris, 1982, p.51-60.

Davie (G.E.), *The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the Nineteenth Century*, 2^e éd., Edimbourg, 1964.

"J.F. Ferrier", dans P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t.3, New York, 1967, p.188-189.

Delbos (V.), "Le *cogito* de Descartes et la philosophie de Locke", *Année philosophique* 24 (1913), p.1-14.

Deman (T.), "Probabilis", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933), p.260-290.

Dilthey (W.), *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, *Gesammelte Schriften*, t.II, Leipzig et Berlin, 1929.

Dubois (P.), *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*, Paris, 1969.

Funke (O.), *Englische Sprachphilosophie im 18. Jahrhundert*, Berne, 1934.

Gerl (B.), *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*, Munich, 1974.

Gilson (E.), *Le thomisme*, 6^e éd., Paris, 1965.

Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 4^e éd., Paris, 1975.

Gochet (P.), "Raison et morale dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine", *Revue universitaire de science morale* 1 (1965), p.25-46.

Goldschmidt (V.), "Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion'", dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 1978, p.155-169.

- Gouhier (H.), "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique", dans E. Castelli (éd.), *Rhetorica e Barocco*, Rome, 1955, p.85-97.
- Grimsley (R.), "Quelques aspects de la théorie du droit naturel au Siècle des Lumières", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 25 (1963), p.721-740.
- Gueroult (M.), "Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste", dans *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, p.144-164.
- Guy (A.), *Vivès*, Paris, 1972.
- Hacking (I.), *Why does Language matter to Philosophy?*, Cambridge, 1975.
- The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Londres, 1975.
- Hamlyn (D.W.), *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, Londres, 1961.
- Hazard (P.), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1961.
- Henry (J.), "Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835-1865)", *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* 4 (1924), p.41-149.
- Hugli (A.), "Das Lächerliche", dans J. Ritter et K. Gründer (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t.V, Bâle et Stuttgart, 1980, col.1-8.
- Ingarden (R.), *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, La Haye, 1969.
- Jackson (R.), "Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities", *Mind* 38 (1929), p.56-76.
- Jaeger (W.), "Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks", dans P. Sayre (éd.), *In-*

terpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honor of Roscoe Pound, New York, 1947, p.352-375.

Kirk (G.S.), "Sense and Common Sense in the Development of Greek Philosophy", *Journal of Hellenic Studies* 81 (1961), p.105-117.

Kotarbineki (T.), "Franz Brentano comme réiste", *Revue internationale de philosophie* 20 (1966), p.459-476.

Koyré (A.), "Hypothèse et expérience chez Newton", *Bulletin de la Société française de philosophie* 50 (1956), p.59-79.

"Etudes newtoniennes", *Archives internationales d'histoire des sciences* 13 (1960), p.3-29.

Kretzmann (M.), "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", *Philosophical Review* 77 (1968), p.175-196.

Krüger (L.), "War John Locke ein Empirist?", *Studia Leibnitiana* 2 (1970), p.261-283.

Laird (J.), "Berkeley's Realism", *Mind* 21 (1916), p.308-328.

Lehu (R.), "Si le 'Recta Ratio' de S. Thomas signifie la conscience", *Revue Thomiste* 30 (1925), p.159-166.

Lenoble (R.), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., Paris, 1971.

Leroux (E.) et Leroy (A.), *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.

Lewis (G.), *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950.

Lottin (O.), "Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1924), p.369-388; 2 (1925), p.32-53 et p.345-366.

Luscombe (D.E.), "Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century", dans A. Zimmermann (éd.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin

et New York, 1979, p.1-19.

Mansion (S.), *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2^e éd., Louvain, 1976.

Maury (P.), "La théologie naturelle d'après Calvin", *Bulletin historique et littéraire de la Société d'histoire du protestantisme français* 84 (1935), p.267-279.

Haydell (A. v.) et Wiehl (R.), "Gemeinsinn", dans J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t.III, Bâle et Stuttgart, 1974, col.243-247.

Moreau (J.), *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1976.

Muirhead (J.H.), "Past and Present in Contemporary Philosophy", dans J.H. Muirhead (éd.), *Contemporary British Philosophy*, 3^e éd., Londres, 1965, p.307-324.

Worton (D.F.), *From Moral Sense to Common Sense: An Essay on the Development of Scottish Common Sense Philosophy 1700-1765*, Ann Arbor, 1966.

"George Turnbull and the Furniture of the Mind", *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), p.701-716.

Oehler (K.), "Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und in der Patristik", *Antike und Abendland* 10 (1961), p.103-129.

Pitcher (G.), "Mind and Ideas in Berkeley", *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), p.198-207.

Pittet (A.), "Le mot 'consensus' chez Sénèque", *Museum Helveticum* 12 (1955), p.35-46.

Popkin (R.H.), "David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly* 1 (1950), p.385-407.

"David Hume and the Pyrrhonian Controversy", *Review of Metaphysics* 6 (1952), p.65-81.

"Scepticism in the Enlightenment", *Studies in Vol-*

- taire and the Eighteenth Century* 26 (1963), p.1321-1345.
- Prior (M.E.), "Bacon's Man of Science", *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), p.348-370.
- Pust (H.), "Common Sense bis zum Ende des 18. Jahrhunderts", dans [Sprachwissenschaftliches Colloquium Bonn (éd.)], *Europäische Schlüsselwörter*, Vol.2, Munich, 1964, p.92-140.
- Quinton (A.), *Francis Bacon*, Oxford, 1980.
- Redwood (J.), *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England (1660-1750)*, Londres, 1976.
- Rosenfeld (J.), "Die doppelte Wahrheit mit besonderer Rücksicht auf Leibniz und Hume", *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte* 75 (1913), p.1-67.
- Sandbach (F.H.), "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", dans A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, p.22-37.
- Sardemann (F.), *Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes*, Kassel, 1902.
- Schian (R.), *Untersuchungen über das 'argumentum e consensu omnium'*, Hildesheim, 1973.
- Schreyer (R.), "The Language of Nature: Inquiries into a Concept of 18th-Century British Linguistics", dans K. Körner (éd.), *Progress in Linguistic Historiography*, Amsterdam, 1980, p.155-173.
- Sebba (G.), *Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, La Haye, 1964.
- Skinner (Q.), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, 1978.
- Smith (J.W.), "Concerning Hume's Intentions", *Philosophical Review* 69 (1960), p.63-77.

Smith (N.K.), "The Naturalism of Hume", *Mind* 14 (1905), p.149-173 et p.335-347.

"Hume 1739-1939", *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl.18 (1939), p.I-XXIV.

The Philosophy of David Hume, nlle éd., Londres et New York, 1966.

Steneck (N.H.), "Albert on the Psychology of Sense Perception", dans J.A. Weisheipl (éd.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto, 1980, p.263-290.

Stephen (L.), *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2^e éd., 2 vol., Londres, 1881.

Tedeschi (P.), *Le paradoxe de la pensée anglaise au 18^e siècle ou l'ambiguïté du sens commun*, Paris, 1961.

Thompson (H.J.), "Communia Sensus", *Classical Review* 34 (1920), p.18-21.

Tonelli (G.), "La question des bornes de l'entendement husein au XVIII^e siècle et le genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini", *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959), p.396-427.

"The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment", *Diderot Studies* 14 (1971), p.217-244.

Troeltach (E.), *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Helanckthon; Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, Göttingen, 1891.

Turbayne (C.M.), "Berkeley and Molyneux on Retinal Images", *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), p.339-355.

Urmsom (J.O.), *Berkeley*, Oxford, 1982.

Vejda (G.), "L'examen rationnel, préalable de la foi, dans l'œuvre du théologien karaïte Yûsuf al-Basîr", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen*

Age 48 (1981), p.7-35.

Verbeke (G.), "Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961), p.405-430.

Verdenius (W.J.), "Respect for, and Criticism of, Current Views in Greek Thought", *Neis* 15 (1963), p.120-126.

Voigtländer (H.D.), *Der Philosoph und die Vielen: Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden, 1980.

Wernock (G.), *Berkeley*, Londres, 1953.

Weier (W.), "Zur Bedeutung des Aristotelischen Daseinsbegriff für die Weiterführung des durch Descartes begründeten Issanentismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966), p.277-305.

Wolfson (H.A.), "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Theological Review* 28 (1935), p.69-133.

Yolton (J.W.), "Ideas and Knowledge in Seventeenth Century", *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975), p.145-165.

Zabeeh (F.), *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, Le Haye, 1960.

Zart (G.), *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1881.

Zielinski (T.), *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3^e éd., Leipzig, 1912.

Zilsel (E.), "Die Entstehung des Begriffs des wissenschaftlichen Fortschritts", dans *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Francfort, 1976, p.127-150.

INDEX DES NOMS PROPRES¹

- Abel (G.), (320),
- Adam, (232), 313-314.
- Addison (J.), 187, 281.
- Akenside (H.), 281.
- Alembert (J. le Rond d'), (195).
- Ampère (A.-M.), (202).
- Angelis (E. de), (312), (327), (342).
- Angell (R.B.), (197).
- Arnauld (A.), 132.
- Ardley (G.), (17), (51), (67), (92), (110), (119).
- Argens (J.-B. Boyer d'), (43), 330.
- Aristote, 9, (9), 12, 14, 25, 40, 41, (43), 46, (47), (48), 53, (65), 68, (77), 78, 79, 90, 95, 97, 100-101, 108-109, (129), 130-131, (139), (140), 144, 156, (204), (219), 263, 318, 323, 325, (325), 326, 325, 340, (343), 349, (362), 373, 374, 375, 378.
- Augustin (saint), 335.
- Austin (J.L.), 221, 304.
- Ayer (A.J.), 109, (126), 360, (378).
- Bacon (F.), (11), 19, 20, 25, (25), (26), 101, 105, 231, (245), 246, 249, 272-273, 353, 368.
- Bärthlein (K.), (315), (343).
- Bannech (K.), (77).
- Bayle (P.), (43), 98.
- Beanblossom (R.E.), (149).
- Beattie (J.), 119.
- Bennett (J.), (167), (223).
- Berkeley (G.), 13, 19, 44, 55, 73-74, 101, 105, (125), 127-128, 133, 135, 140, 143, 144, 149, 161, 162, 163, 171, 173, 174, 176-178, 182-218, 229, 230, 236, 238, 249, 260, (261), 263, 264, 265, (285).
- Bleir (H.), (17), 92.
- Bloy (L.), 363.
- Bohling (H.), (364).
- Bolyai (J.), 202.
- Bonaventure (saint), (181).
- Bonnet (C.), 339.

(1) Cet index ne mentionne ni les éditeurs d'ouvrages ni les traducteurs. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux notes de la page indiquée.

- Borat (A.), (334).
 Bouillier (F.), (327).
 Boutroux (B.), (11).
 Boyle (R.), 167, 170.
 Bracken (H.M.), (342).
 Bréhier (E.), (182).
 Braidert (H.), (200-201),
 203.
 Brentano (F.), 12, (12),
 (41), 47, 70, 83, (85),
 137, 115, (140), 147,
 151, 162, (202), (252),
 (256), (270).
 Briggs (W.), 214.
 Brochard (V.), (44).
 Brunner (F.), (163).
 Brown (T.), 10, 357-358.
 Bryson (G.), (292), (293).
 Buffier (C.), (50), 51, 57,
 59, (67), 70, 101, (242),
 335.
 Burke (E.), 282.
 Calvin (J.), (314), 315,
 316.
 Caspbell (G.), (17).
 Cantor (G.N.), (211).
 Cassirer (E.), 342-342.
 Castaneda (H.-H.), (39).
 Casullo (A.), (259).
 Chastaing (H.), 30, (232).
 Cherbury (E. Herbert de),
 (94).
 Cheselden (W.), 191.
 Chisholm (R.), 12, (233).
 Chomsky (N.), 100.
 Cicéron, (73), 87, 97, 271,
 (320), 322, 344.
 Clarke (S.), 253.
 Cousin (V.), 11, 30, (307).
 Crusius (C.A.), (356).
 Daniels (N.), 12, 168,
 (169), (197), (202),
 (351), (353).
 Deuricac (L.), 176, 178,
 (178), 179.
 Davie (G.E.), (10), 12,
 (92), (101).
 Demen (T.), (301).
 Descartes (R.), 25, 32-33,
 (43), (50), 52, 53, (67),
 70, (70), 80-88, (129),
 130, 131-132, 140, 141,
 161, 167, 171, (204),
 200, 273, 277, (279),
 324-328, 330, (332), 333,
 340, (340), 355.
 Deserats (S.), 326-327.
 Dilthey (W.), (312), 342.
 Didarot (O.), (183), (203),
 342.
 Dubois (P.), (232).
 Dumsett (H.), (376).
 Duncan (E.N.), (271).

- Dupréel (E.), (363).
- Epictète, (97).
- Epicure, 119.
- Euclide, 61, (198), 199, 202.
- Euler (L.), (118), (188).
- Ewing (A.C.), (40).
- Feigl (H.), 78, (116).
- Fénelon (F.), 82, 90, (98).
- Ferrier (J.F.), 10, (10), 365, 366-367.
- Feyerabend (P.), (182).
- Plaubert (G.), 363.
- Pontanelle (B.), (332).
- Poucault (H.), (19), (230).
- Funks (G.), (232).
- Furlong (E.J.), (252).
- Gadamer (H.G.), 364.
- Galluppi (P.), 11.
- Garrigou-Lagrange (R.), (8), (26), (53).
- Garva (C.), (342).
- Gauss (C.F.), 202.
- Gerhard (J.), 321.
- Gilson (E.), (82), (113), (348).
- Gochet (P.), (304).
- Gouhier (H.), (82), (88).
- Grave (S.A.), 12, (16), (43), (65), (102).
- Griffin-Collart (E.), 12, (52), (67), (224), (284), (337), (341).
- Grotius (H.), 302, 342, 343-344.
- Guereult (M.), (33), (163), (370).
- Guillaume d'Occae, (77).
- Guy (A.), (319), (320).
- Hacking (I.), (36), (101), (104), (236), 331, (332).
- Heller (R.), (109).
- Hamilton (W.), 10, (41), (49), 179, (195), (202), (229), 257, (312).
- Hamllyn (D.), (141), (167).
- Hazelton (W.D.), (290).
- Hegel (G.W.F.), (220), (343), (347).
- Henry (J.), (11).
- Hanson (R.G.), (374).
- Héraclite, 361.
- Höfding (H.), (67).
- Hobbes (T.), 26, 230, 236, 331.
- Hooker (H.), (259).
- Holbach (baron d'), 345-346, 370.

- Hügli (A.), (90).
- Huet (P.), 327.
- Hume (D.), 9, 13, 18, 22, 36, 40, 44-45, 46, 55, 60, 61, 63, 64, 66, 74, (84), (92), 93, 103, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 118-119, (125), 126, 127-128, 133-135, 145, 147-148, 150, 160, 161, 163, 176, (176), 185, 191, 195, 196, 197, (197), 218, 236, 238, 241, 243, 244, 245, (245), 257-260, 263, 264, 265, 269, 276, 277, 284-285, 288, 293-294, 296, 298, 302-305, 306-308, 309-310, (339), (341), 348, 355, 356-358, 367.
- Husserl (E.), (70), 174, 179, (191), (265), (269).
- Hutcheson (P.), 121, (166), (242), 281, (293), 297, (345), 357.
- Ingerden (R.), (174), (179), (191).
- Iseye (G.), (81), (109), 110, (110), (264).
- Jackson (R.), (170).
- Jacques (F.), (377).
- Jacques (J.H.), (246).
- Jensen (H.), (101).
- Job, 338, (338).
- Jouffroy (T.), 11, 15, 27, 30, (30), 73, 372.
- Kemes (H. Home, Lord), (9).
- Kent (I.), 11-12, (15), (27), (63), 113, 116-117, (119), 126, (128), (143), 164, 196, 223, (223), (233), (253), (282), 294-296, (299), (307), (340), (342), 348, 356, 360-361, 376, 378.
- Képler (J.), 207-208.
- Körner (S.), (47), 111, (111), 112.
- Kotarbinski (T.), (256).
- Koyré (A.), (23).
- Kretzmann (N.), 106.
- Krüger (L.), (126).
- Leird (J.), (74).
- Lersche (H.-F. de), (118).
- Lartheese (J.-P.), (343).
- Les Ceesé (B. de), 341.
- Lauden (L.), (20).
- Le Bon (G.), (363).
- Lehrer (K.), (287).
- Leibniz (G.W.), 29, (54), (67), (98), 138, (142), (167), (203), 254.
- Leroux (E.), (77).
- Leroy (A.), (77).
- Lewis (G.), (88).
- Lobachevsky (N.), 202.

- Locke (J.), 11, 13, 18, 26,
 28, 35, 65, (65), 66,
 (67), 96, 106, 119,
 (125), 126, (126), 127,
 132-133, 140, 141, (143),
 146, 153, 159-160, 162,
 167, 169-173, 174, 185,
 189, 192, (204), 228,
 236, 237-238, 252, 253-
 254, 255, 262, 263, 266,
 276-280, (292), 334, 348,
 354, 368, 371.
- Lorenz (K.), (233).
- Lottin (O.), (317), (340).
- Lucien, 94.
- Luscombe (D.E.), (335).
- Luther (M.), 313, 314, 316,
 334.
- Malcolm (M.), (109), (367).
- Malebranche (M.), (32), 111,
 (129), 132, 142, (163),
 182, 195, 218, 227.
- Marcil-Lacoste (L.), (82),
 (122), (267).
- Margolia (J.), (47).
- Marrou (M.-I.), 360, 362.
- Maury (P.), (316).
- McCoah (J.), 10.
- Melanchthon (P.), 89, (312),
 314-317, 320-323, 327,
 328, 332, 352.
- Molyneux (W.), 140, (183),
 192, 203.
- Montaigne, (43).
- Montesquieu, 342.
- Moore (G.E.), 10, 11, (40),
 (46), 109, (109), (134),
 (308), 346, 367.
- Moreau (J.), (78).
- Muirhead (J.R.), 10.
- Ncassa (A.), (44).
- Newton (I.), 18, 20, (20),
 21, 22, 23, (23), 59,
 165, 167, 172, (188),
 201, 214, 248, 249, 253,
 (253).
- Norton (D.F.), 18, (101),
 (115), 267, (345).
- Oehler (K.), (96), (97).
- Olbrechta-Tytaca (L.), (80),
 86, (90), (143).
- Oswald (J.), (17), 51, (67),
 (110), 119, (119).
- Paracelse, 25, (25).
- Parménide, 7, (71).
- Patočka (J.), (70).
- Pastore (M.), (193).
- Paulhan (J.), 364.
- Pohlenz (M.), (320).
- Peirce (C.S.), 10.
- Peralman (C.), (80), 86,
 (90), (143), (347), 364.
- Pitcher (G.), (145), (222).
- Platon, 78, 87, 96, 130,
 264-265, (316-317), 320,
 337.

- Plotin, 97.
 Popkin (R.), (108).
 Pepper (K.R.), (26), (135).
 Porterfield (W.), 211,
 (211), 214.
 Prévost (P.), 11.
 Priestley (J.), (73), (121),
 (202), 378.
 Prior (A.N.), 257, (285),
 303-307, 358.
 Prior (H.E.), (25).
 Proclus, (220).
 Pust (H.), 14, (15), (312),
 (333), (336).
 Putnam (H.), (197).
 Quine (W.V.O.), (197),
 (242).
 Quinton (A.), (25).
 Rapheal (D.D.), (69), (284),
 (299), (300), (307).
 Redwood (J.), (92).
 Rémusat (C. de), 30.
 Reacher (N.), (79).
 Riemann (B.), 202.
 Rorty (R.), (32).
 Rosmini (A.), 11.
 Rousseau (J.-J.), (119),
 139, 234, (234), 235,
 236, 248, 249.
 Royer-Collard (P.-P.), 11.
 Russell (B.), (68), 104,
 (374).
 Ryle (G.), (30).
 Seffrey (H.-D.), (86),
 (97).
 Saunderson (N.), 183, (183),
 184, 193, 203.
 Savigny (E. von), (102).
 Schien (R.), (96), (368).
 Schiller (F.), (362).
 Schinz (A.), (50).
 Schopenhauer (A.), 223.
 Schreyer (R.), (235).
 Sciacce (M.F.), (11), (41).
 Searle (J.), (304).
 Sénèque, 97, (320).
 Sepulveda (J. de), 341.
 Sextus Empiricus, (362).
 Sheffesbury (A. Ashley de),
 92, 93, 120, 271, 328-
 329, (345), 364-365.
 Sidgwick (H.), 376.
 Skinner (Q.), 335, (342).
 Smith (A.), 9, (17).
 Smith (N.K.), (74), 117,
 (148), (265), (376).
 Spennet (H.), (320).

- Spinoza (B. de), 326.
- Sprat (T.), 333.
- Stewart (D.), 10, (183),
(268).
- Strasser (J.), (50), (57),
(59), (70), (242), 337.
- Stratton (G.M.), (211).
- Strauson (P.F.), 104,
(376).
- Swift (J.), 94, 200.
- Thomas d'Aquin, (51), (64),
108, 274, 322-323, 341,
348.
- Thomasius (C.), (344).
- Thompson (H.J.), (14).
- Tonelli (G.), (259), (348).
- Troeltsch (E.), (312-317),
(320-321).
- Turbayne (C.), (183).
- Turnbull (G.), 18, (18),
101, (115).
- Vejda (G.), (97).
- Valla (L.), 364.
- Verbeke (G.), (95).
- Vico (G.), (343).
- Vitoria (F. de), 341.
- Vivès (L.), 319-320, 336.
- Voigtländer (H.D.), (362).
- Voltaire, (15), (43), 94,
342, 343.
- Warnock (G.), (206).
- Westerink (L.G.), (86),
(97).
- Whitehead (A.N.), (68).
- Wilkins (J.), 273.
- Winch (P.), (149).
- Wisdom (J.), (126).
- Wittgenstein (L.), (89),
(101), 104, (109), (243),
367, (376).
- Yûsuf Al-Basîr, 97.
- Zabeeh (F.), (278), (279).
- Zart (G.), (11).
- Zielinski (T.), (320).
- Zilsel (E.), (334).
- Zimmerli (W.), (369).
-

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
--------------------	---

INTRODUCTION	7
--------------------	---

CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE

CMEZ THOMAS REID	16
------------------------	----

1. Objet et valeur de la philosophie (16). 2. Utilité de la science de l'esprit humain (17). 3. La méthode inductive (18). 4. L'ancrage psychologique de la méthode inductive (20). 5. Induction et rejet des hypothèses (23). 6. La voie de la réflexion (27). 7. La critique de la pensée analogique (31). 8. Le rôle du dualisme cartésien (32). 9. Les éléments psychologiques simples (34). 10. L'expression linguistique des éléments simples (38). 11. Les facultés de l'esprit humain (40).

CHAPITRE 2

LE RÔLE EPISTÉMOLOGIQUE DU SENS COMMUN ...	43
--	----

1. Méthode psychologique et défense du sens commun (43). 2. Le sens commun comme ensemble des principes (50). 3. Les premiers principes de vérités contingentes (53). 4. Les premiers principes de vérités nécessaires (60). 5. Le rôle des premiers principes et la théorie du raisonnement (65). 6. Le primat de la raison intuitive sur le raisonnement (71).

CHAPITRE 3

LA JUSTIFICATION DES PRINCIPES

DU SENS COMMUN 75

1. Le rôle des arguments (75). 2. L'évidence des principes du sens commun (80). 3. La compréhensibilité universelle (86). 4. La preuve par l'absurde (88). 5. L'argument du ridicule (90). 6. Le consentement universel (94). 7. L'argument par le langage commun (99). 8. L'argument par rétorsion (106). 9. L'argument de l'antériorité (113). 10. L'argument pragmatique (118).

CHAPITRE 4

LA PERCEPTION SENSIBLE 124

1. La critique des idées représentatives (124). 2. Les implications sceptiques de la théorie des idées (129). 3. Vers une meilleure psychologie (135). 4. Les sens les plus simples: l'odorat, le goût et l'ouïe (137). 5. La sensation en général (140). 6. La croyance (145). 7. La suggestion (148). 8. Le mode d'être des qualités secondes (152). 9. Le toucher (156). 10. L'étendue (161). 11. La distinction des qualités premières et des qualités secondes (166). 12. L'existence du monde matériel (174).

CHAPITRE 5

LA PERCEPTION SENSIBLE (SUITE) 181

1. La vision (181). 2. Le mode d'être des couleurs (185). 3. L'apparence visuelle (189). 4. La perception de la position (192). 5. La géométrie des visibles (196). 6. Le mouvement parallèle des yeux (206). 7. La vision droite par des images inversées (207). 8. La vision simple au moyen des deux yeux (212). 9. La perception de la distance (215). 10. Les erreurs de la vision et des sens en général (218). 11. La perception

en général (221). 12. Les signes naturels (229). 13. Les principes régulateurs du langage et de la connaissance de la nature (240). 14. L'apprentissage des signes dans l'éducation (247).

CHAPITRE 6

LES FACULTÉS INTELLECTUELLES

AUTRES QUE LA PERCEPTION SENSIBLE 250

1. La mémoire (250). 2. La conception (255).
3. L'abstraction (260). 4. Le jugement (266). 5. Le raisonnement (274). 6. Le goût (280).

CHAPITRE 7

LES FACULTÉS ACTIVES 284

1. Les notions de pouvoir actif et de volonté (284).
2. La liberté des agents moraux (287). 3. Les principes d'action (291). 4. Le *moral sense* (297). 5. Le rôle des sentiments dans l'approbation morale (306).

CHAPITRE 8

LE 'COMMON SENSE' CHEZ REID

ET QUELQUES CONCEPTIONS

ANTÉRIEURES DE LA RAISON NATURELLE 311

1. La raison humaine marquée par la chute (313).
2. La valeur de la raison dans le contexte théologique (314). 3. L'importance du droit romain (317). 4. Le rôle de l'aristotélisme (318). 5. Le néo-stoïcisme (319). 6. L'équivalence de la raison naturelle et de la philosophie (323). 7. L'autonomie de la lumière naturelle dans le cartésianisme (324). 8. De la raison naturelle au *common sense* (327). 9. Le conflit des

philosophies (330). 10. La transformation des sciences de la nature (331). 11. La valorisation des démarches pratiques (333). 12. La disparition du thème de la hiérarchie (334). 13. L'empreinte du néo-stoïcisme chez Reid (336). 14. Le *common sense* comme différence spécifique (339). 15. Le problème de l'équilibre du système naturel (342). 16. La délimitation de la connaissance chez Reid (347).

CONCLUSION 359

1. La nécessité d'un dialogue entre philosophie et sens commun (360). 2. Quelques objections à la philosophie du *common sense* (366). 3. L'articulation entre philosophie et sens commun (373).

BIBLIOGRAPHIE 381

INDEX DES NONS PROPRES 405
