



HAL
open science

Thomas Reid

Angélique Thébert

► **To cite this version:**

| Angélique Thébert. Thomas Reid. L'Encyclopédie philosophique, 2020. hal-04265414

HAL Id: hal-04265414

<https://hal.science/hal-04265414>

Submitted on 30 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

En se donnant pour projet de développer la « science de l'homme », Thomas Reid (1710-1796 ; on prononce « ri:d ») participe pleinement au mouvement des Lumières écossaises (avec Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson). Son ambition est d'étudier l'esprit humain, d'en dégager « les principes et les pouvoirs ». Plus précisément, il s'agit d'effectuer une « anatomie de l'esprit humain » en mobilisant les ressources « de l'observation et de l'expérience » et « d'une juste induction tirée des faits » (REH, I, 1, p. 28). Autrement dit, l'étude de l'esprit humain doit se faire avec les outils de la méthode newtonienne, héritée de Bacon, qui bannit les hypothèses non issues de l'observation. Mais alors que Reid mobilise la même démarche que les philosophes britanniques de la tradition empiriste (comme Locke [<http://encyclo-philos.fr/locke-gp/>] et Hume), il aboutit à des résultats foncièrement différents. Là où l'analyse de ses prédécesseurs conduit plus ou moins directement à des conclusions sceptiques, la philosophie expérimentale de l'esprit humain conduit Reid à mettre au jour des certitudes inébranlables, qui sont autant de principes du sens commun.

1. Eléments biographiques

2. La critique de la voie des idées

- a. *L'erreur commune des philosophes : la réification des idées*
- b. *Analyse de la perception sensible*

3. Les principes du sens commun

- a. *Des principes inscrits dans la constitution humaine*
 - i. Mémoire et identité personnelle
 - ii. La confiance en la véracité de nos pouvoirs de connaître
 - iii. Communication et opérations sociales de l'esprit
 - iv. Le principe d'induction
- b. *Les principes du sens commun sont-ils soustraits à toute évaluation rationnelle ?*
 - i. Des principes évidents par eux-mêmes
 - ii. Comment répondre au sceptique ?

4. Les pouvoirs actifs de l'homme

- a. *Qu'est-ce qu'une cause véritable ?*
- b. *Le sens moral*
- c. *L'obligation de tenir ses promesses*

5. Le goût

Bibliographie

1. Eléments biographiques

Thomas Reid est le chef de file de l'école écossaise du sens commun (au sein de laquelle on trouve George Campbell, James Beattie, Dugald Stewart, Lord Kames, ou encore Sir William Hamilton). L'idée principale de ce mouvement philosophique est qu'il existe un ensemble de principes du sens commun, c'est-à-dire de croyances primitives, qui sont des produits de la constitution de la nature humaine. Ces principes ne peuvent pas être prouvés.

Après avoir étudié à l'Université d'Aberdeen et enseigné à King's College (Aberdeen), Reid succède à Adam Smith à la chaire de philosophie morale à l'Université de Glasgow, où il enseigne jusqu'en 1781. C'est l'un des membres fondateurs de la *Aberdeen Philosophical Society* (ou *Wise Club*). Les arguments de Hume étaient l'un des principaux sujets de discussion de ce cercle philosophique. C'est lors de ces réunions que Reid aiguisa ses premiers arguments, qu'il publia en 1764 dans les *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, ouvrage dans lequel il procède à une analyse de la perception sensible. Ses deux autres ouvrages majeurs sont les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* (1785) et les *Essais sur les pouvoirs actifs de l'esprit* (1788). Dans le premier, Reid procède à l'analyse des pouvoirs de l'entendement (les sens, la mémoire, la conception, l'abstraction, le jugement, le raisonnement et le goût) et dans le second il précise les conditions qui font de nous des agents moraux. Pour autant, il admet que la distinction entre les pouvoirs intellectuels et les pouvoirs actifs est purement formelle, puisque l'esprit est actif quand il mobilise les pouvoirs de l'entendement, et parce qu'un certain degré d'entendement est requis pour exercer la volonté (EIP, I, 7, p. 64-65).

2. La critique de la voie des idées

a. L'erreur commune des philosophes : la réification des idées

Quand Reid débute son investigation sur les pouvoirs intellectuels de l'homme, il commence par poser un diagnostic. Selon lui, si la nature des pouvoirs intellectuels a été jusqu'à présent mal comprise, c'est parce que les philosophes ont été prévenus par une hypothèse, celle selon laquelle nos facultés (la conception, la perception, la mémoire, etc.) prennent pour objet une « idée » ou une « image » située dans l'esprit. L'erreur commune à Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley et Hume (erreur qu'on pourrait même faire remonter jusqu'à Platon et Aristote) est de faire de l'idée l'objet direct de la pensée. Selon eux, nos facultés sont différentes manières de percevoir des idées dans nos esprits. Lorsqu'il perçoit, lorsqu'il imagine ou lorsqu'il se souvient, l'esprit est à chaque fois immédiatement mis en rapport avec une entité mentale : l'idée. Plus particulièrement, dans le cas de la perception sensible, quand je perçois un arbre, ce que je percevrais en réalité, ce serait l'idée de l'arbre dans mon esprit, idée qui serait le portrait interne de l'objet externe qu'est l'arbre.

Selon Reid, le principal défaut de cette approche représentationnaliste [<http://encyclo-philo.fr/representation-mentale-gp/>] est qu'elle sème les graines du scepticisme. La théorie des idées est « le cheval de Troie » de la philosophie, qui porte « en son sein la mort et la destruction de toutes les sciences et du sens commun » (REH, V, 8, p. 100-101). C'est particulièrement criant dans le cas de la perception. En effet, si l'idée est l'objet de la pensée, la question est alors de savoir comment l'esprit passe de l'idée à l'objet extérieur. Comment à partir des seules idées, qui sont tout ce à quoi nous avons accès, pouvons-nous avoir la certitude qu'il y a des objets extérieurs dont elles sont les représentations ? Comment pouvons-nous garantir que les idées sont ce qui, dans l'esprit, établit le contact avec le monde ?

Afin de montrer qu'un tel scepticisme n'a pas de fondements, Reid développe plusieurs arguments. L'un d'entre eux s'appuie sur une analyse du langage ordinaire. Les philosophes ont été trompés par l'expression suivante : « j'ai une idée » (*I have an idea*). En effet, la structure grammaticale de cette proposition suggère que l'idée est un objet mental que l'on peut appréhender en lui-même. Mais Reid explique que avoir une idée d'un objet *x*, ce n'est pas penser à une entité mentale qui serait la représentation de *x*, c'est penser à l'objet *x*. L'idée n'est pas l'objet de la pensée (objet qui serait nécessairement dans l'esprit), c'est l'*acte mental* par lequel un objet (interne ou externe) est pensé (EIP, I, 1, p. 31 ; EIP IV, 1, p. 300-301). L'idée n'est pas l'objet sur lequel porte une certaine opération mentale, c'est l'opération mentale elle-même (qui prend la forme d'une conception, d'une perception ou d'un souvenir). Ainsi, quand je perçois un arbre, je ne suis pas mis en rapport avec une idée, qu'il faudrait que j'interprète comme étant l'idée d'un arbre. Ma perception est un acte mental qui a une visée intentionnelle intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle me met directement en rapport avec l'arbre. Cette analyse vaut pour toutes les facultés intellectuelles. Cela conduit Reid

à soutenir que lorsque je conçois un centaure, ma conception est une opération de l'esprit qui prend pour objet non pas une idée de centaure, mais un objet (qui, en l'occurrence, n'existe pas) : à savoir, un animal qui a le torse, la figure, les bras d'un homme et la croupe d'un cheval (EIP 4, 2, p. 321 ; EIP 2, 12, p. 160). Nul besoin d'introduire un troisième terme – une idée – entre l'acte de l'esprit et l'objet visé.

Reid fait appel à une autre objection à l'encontre de la « voie des idées ». Cette objection prend appui sur l'un des arguments que Hume mobilise pour expliquer la variabilité des objets perçus. Dans *l'Enquête sur l'entendement humain* (section XII, première partie), Hume explique que si nos perceptions d'un même objet (par exemple, une table) varient, alors que l'objet reste le même, c'est parce que ce que nous percevons, ce n'est pas l'objet lui-même, mais une représentation de cet objet. Ainsi, l'introduction de « l'idée » ou de « l'image de la table » nous permet d'échapper au paradoxe qui consisterait à dire que, quand nous nous éloignons d'une table, la table diminue tout en restant la même. En distinguant la table réelle de l'image de la table, on comprend que c'est cette dernière qui varie en fonction de la position du sujet percevant (elle diminue quand nous nous éloignons), et que c'est donc elle qui est présente à l'esprit. Contre une telle analyse, qui milite en faveur de la théorie représentationnaliste de la perception, Reid fait valoir un argument qui repose sur la distinction entre la grandeur réelle d'un objet (mesurée par le toucher) et sa grandeur apparente (grandeur visible, qui correspond à l'angle formé par deux lignes partant de l'œil en direction des extrémités de l'objet). Les propriétés géométriques de la grandeur apparente dépendent des propriétés de l'objet réel ainsi que de sa distance par rapport à l'œil du sujet percevant. Par conséquent, tout homme versé en géométrie et dans les lois de la perspective peut calculer la grandeur apparente d'un objet réel à partir de sa connaissance de la grandeur réelle de l'objet et de sa connaissance de la distance de l'objet par rapport à son œil (EIP, II, 14 ; REH, VI, 2). La diminution de l'apparence visible de l'objet réel quand je m'en éloigne est un fait démontrable, qui s'explique sans avoir besoin de faire intervenir une entité supplémentaire (l'idée de l'objet dans l'esprit). Elle est directement tributaire de la présence de l'objet réel à une certaine distance de mon œil. Cette corrélation de la grandeur apparente et de la grandeur réelle de l'objet témoigne en faveur de l'objectivité de l'objet perçu et de son indépendance à l'égard de l'esprit. Et Reid de conclure : « c'est la table réelle que nous voyons, pour cette simple raison qu'il est démontré que la table réelle, une fois placée à une certaine distance, doit avoir cette grandeur apparente, celle-la même qu'a la table que nous voyons » (EIP, II, 14, p. 183).

On pourrait penser que, en introduisant la notion d'« apparence visible », Reid a finalement recours à une nouvelle version de la notion d'idée, qu'il s'est pourtant efforcé d'expulser de son analyse des opérations de l'esprit. Mais ce ne serait pas faire justice au philosophe écossais. En effet, les « apparences visibles » ou « grandeurs apparentes » ne fonctionnent pas de la même manière que les idées critiquées par Reid. Loin d'être des objets de pensée, que l'esprit considère en eux-mêmes, ce sont « des signes et des indications » sur lesquels l'esprit ne s'arrête pas. Ces signes nous renvoient aux objets extérieurs sans même que nous remarquions leur présence (REH, VI, 2, p. 108). Pour comprendre ce point, voyons comment Reid analyse la perception sensible. Quand je perçois un arbre, quelles sont les opérations de l'âme mises en jeu ?

b. Analyse de la perception sensible

La perception sensible est une opération de l'esprit complexe, qui mobilise différentes opérations de l'âme : la conception, la sensation et le jugement. L'expérience sensible d'un objet produit une sensation en nous. Cette sensation est immédiatement suivie par une conception et une croyance relative à l'existence de l'objet perçu. La conception de l'objet (c'est-à-dire son appréhension) et la croyance à son existence présente sont naturellement attachées à l'activité de percevoir. Par conséquent, percevoir un arbre, ce n'est pas seulement faire une expérience sensible particulière, c'est croire que cet arbre existe et qu'il est tel que nous le percevons.

Il en ressort que sentir, ce n'est pas percevoir. Voilà la distinction qu'ont manquée les philosophes qui n'ont pas procédé à une anatomie de l'esprit suffisamment précise. Alors que la

perception porte toujours sur un objet qui peut exister indépendamment du fait qu'il soit perçu, la sensation n'est pas une opération de l'esprit qui porte sur un objet séparé de l'acte de sentir. Prises en elles-mêmes, les sensations ne nous disent rien du monde, ce sont simplement des manières dont nous sommes affectés. Selon Reid, si les philosophes sont passés à côté de cette distinction, c'est parce que, là encore, ils ont été trompés par la structure des énoncés. En effet, ils ont analysé de la même manière des énoncés comme « je vois un arbre » et « je sens une douleur » (*I feel a pain*). Pourtant, le premier énoncé est un jugement perceptif, dans lequel l'acte de l'esprit du sujet (la perception visuelle) et l'objet sur lequel il porte (l'arbre) sont totalement distincts, alors que le second énoncé rapporte une sensation. Même si sa structure grammaticale distingue entre l'acte (le sentir) et l'objet (la douleur), cette différence n'est pas réelle. En effet, la douleur n'existe pas indépendamment d'un esprit sentant (EIP, I, 1, p. 36 ; REH, VI, 20, p. 200).

Les sensations opèrent de deux manières différentes. La plupart du temps, elles fonctionnent comme des signes qui suggèrent immédiatement la conception d'un objet et la croyance à son existence présente (REH, VI, 21, p. 209). Les sensations sont les signes naturels des objets extérieurs. Mais comment expliquer que les sensations nous renvoient immédiatement à certains objets et à certaines de leurs qualités ? Comment se produit la liaison entre le signe et la chose signifiée ? Autrement dit, comment rendre compte de l'intentionnalité de nos sensations ? Sur ce point, Reid admet que nous ne saurions en dire plus. Les sensations suggèrent les objets et leurs qualités « par une sorte de magie naturelle » (REH, V, 3, p. 84). Nous ne parvenons pas à percer les mystères de ce principe de la constitution originelle de notre esprit. Mais bien que tout ceci nous reste inconnu, cela ne compromet en rien notre capacité à percevoir immédiatement les objets extérieurs et certaines de leurs qualités. Nous sommes ainsi constitués que, par le sens du toucher, nous percevons immédiatement la dureté ou la mollesse des corps, leur étendue, leur figure et leur mouvement. La vue nous informe quant à elle de la figure visible, de la couleur des corps ainsi que de leur place visible. Ces perceptions originelles sont l'effet immédiat de la constitution humaine. Cela signifie que c'est par un principe originel de notre constitution qu'à certaines sensations tactiles et visuelles sont annexées la conception de qualités de l'objet d'une part et la croyance que ces qualités et cet objet existent d'autre part. Bien sûr, ces perceptions sont peu nombreuses en comparaison des perceptions acquises. Dans le cas des perceptions acquises, la suggestion est « l'effet de l'habitude et de l'usage ». Autrement dit, la liaison entre le signe sensible et la chose signifiée est le fruit de la coutume, d'une expérience répétée. C'est ainsi que, par exemple, nous percevons « que tel goût est celui du cidre ou celui du brandy ; que telle odeur est celle d'une pomme ou d'une orange ; que tel bruit est celui du tonnerre ou de la sonnerie des cloches ; que ce son est celui d'une voiture qui passe et cet autre la voix de tel ami » (REH, VI, 20, p. 203 ; REH, VI, 24, p. 224). Dans ce cas, même si la transition du signe sensible à la chose signifiée est dorénavant immédiate, il s'agit d'une immédiateté acquise.

Tel est donc le fonctionnement sémiotique habituel des sensations. Quand nous faisons une expérience sensible d'un objet, notre esprit se porte naturellement au signifié (l'objet extérieur et ses qualités, comme sa grandeur réelle), il ne s'arrête pas au signe (à la sensation visuelle, c'est-à-dire à la grandeur apparente de l'objet). Du moins, notre esprit s'y arrête rarement. En effet, Reid reconnaît qu'il arrive que nous portions notre attention aux sensations elles-mêmes. C'est par exemple le cas des peintres : ils portent leur attention à la grandeur visible des objets, car c'est ce qui doit être reproduit en peinture. En d'autres termes, ils peignent ce qu'ils sentent, mais pas ce qu'ils perçoivent. Veillons toutefois à ne pas ériger en règle générale ce qui n'est valable que pour des cas exceptionnels. La prise en considération de nos seules sensations, séparées des notions et des croyances qui leur sont naturellement jointes, n'est pas une activité naturelle de l'esprit. Il faut un certain effort et beaucoup de temps pour que nous réussissions à nous déprendre de notre tendance naturelle à « glisser » pour ainsi dire sur les sensations et à juger immédiatement de l'existence des objets et de leurs qualités, jugement auquel la nature les a nouées. L'analyse des sensations est donc pour Reid l'occasion de décocher une nouvelle flèche à l'encontre des philosophes qui traitent les sensations sur le modèle de l'idée. Leur erreur est d'une part de traiter les sensations comme des objets de pensée en tant que tels, et d'autre part d'en faire des portraits ressemblants des objets

extérieurs. Or, si les sensations sont les signes naturels de certaines qualités des choses, elles n'en sont pas pour autant des images que nous contemplerions sur la scène de notre esprit : elles en sont plutôt les signes arbitraires. Car de même que le mot « or » ne ressemble pas à la substance qu'il désigne, la sensation tactile qui suggère naturellement la dureté n'a pas de rapport nécessaire avec la dureté. Ces signes naturels, quoique arbitraires, composent un langage d'institution divine qui nous met immédiatement en relation avec le monde.

3. Les principes du sens commun

a. Des principes inscrits dans la constitution humaine

L'étude des pouvoirs de l'esprit humain conduit à mettre au jour les principes originels de la constitution de la nature humaine. On a vu que c'est en vertu de ces principes qu'aux sensations sont annexées des conceptions et des croyances relatives à l'existence des objets extérieurs. Ces principes primitifs sont ce sur quoi bute notre explication des pouvoirs intellectuels. On ne peut rien en dire de plus si ce n'est que c'est notre Créateur qui les a implantés dans la constitution de notre nature. Reid développe sa réflexion dans un cadre théiste : si nos esprits ne sont pas correctement étalonnés au monde, autrement dit « si nous sommes dans l'illusion, cette illusion nous vient de Celui qui nous a faits, et il n'y a point de remède » (REH, V, 7, p. 97). Il n'en reste pas moins que nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons pas nous empêcher d'accorder notre assentiment à ces principes premiers.

Dans l'*Essai VI des Essais sur les pouvoirs intellectuels*, Reid dresse une liste de ces principes, qu'il nomme également « principes du sens commun » ou « décrets du sens commun ». Cette liste est provisoire, destinée à être complétée. Elle comporte des principes premiers de vérités contingentes et des principes premiers de vérités nécessaires (ces derniers concernent la grammaire, la logique, les mathématiques, le goût, la morale et la métaphysique). Dans ce qui suit, nous nous concentrons sur quelques principes de la première catégorie.

i. Mémoire et identité personnelle

Le troisième principe des vérités contingentes énonce que « ce dont nous nous souvenons distinctement s'est réellement produit dans le passé ». Autrement dit, le souvenir d'un événement implique naturellement la croyance à l'existence passée de cet événement. Si je me souviens être allé à Berlin l'année dernière, ce souvenir emporte avec lui la conviction que cet état de fait (mon voyage à Berlin) s'est réellement produit dans le passé. Sur ce point, le souvenir se distingue de l'imagination puisqu'habituellement, lorsque nous imaginons quelque chose, nous ne croyons pas que la chose imaginée existe. Par contre, nous constatons que nos souvenirs sont naturellement accompagnés de la croyance à l'existence passée des faits remémorés. Pour autant, nous ne pouvons pas rendre compte de cette liaison, l'analyser et l'expliquer plus avant. C'est le signe que nous butons là sur un fait primitif de notre constitution.

L'analyse de Reid porte en particulier sur ce que nous appelons aujourd'hui la « mémoire épisodique ». C'est le pouvoir que nous avons de nous souvenir d'événements vécus en première personne, avec leur contexte et l'état émotionnel qui était le nôtre alors (par exemple, quand je me souviens « du moment où j'ai entendu parler de Reid pour la première fois », souvenir qu'il faut distinguer du souvenir que « Reid est né en 1710 »). Ainsi comprise, la mémoire est la source de deux types de connaissance. Elle est tout d'abord une source de connaissance immédiate des faits du passé. Cela signifie qu'elle prend pour objet les faits du passé eux-mêmes, et pas des intermédiaires mentaux. Ainsi, mon souvenir de l'odeur de la rose que j'ai sentie hier ne porte pas sur une idée présente que je comparerais à l'objet passé. Il porte sur l'objet même dont j'ai fait l'expérience hier (et qui n'est plus là). Outre la connaissance de ce type de faits, la mémoire est la source d'une connaissance spécifique, que nulle autre faculté ne peut fournir. Cela implique que la mémoire ne sert pas qu'à conserver des connaissances qui ont été préalablement acquises par d'autres facultés (comme la perception ou la conscience). C'est une authentique source de connaissances. Autrement

dit, ce n'est pas une faculté de connaître dérivée, seconde, c'est une faculté de connaître « générative », qui nous donne accès à ses propres objets de connaissance, des objets auxquels nous n'avons pas accès par le biais d'autres facultés. En l'occurrence, c'est par la mémoire que j'acquies la certitude de la continuité de mon existence aussi loin que remontent mes souvenirs. Ainsi, quand je me souviens avoir volé une pomme dans le verger du voisin étant enfant, ma mémoire ne me fournit pas seulement la connaissance de cet événement passé, elle me fait également connaître que je suis aujourd'hui la même personne que celle que j'étais au moment du larcin. C'est pourquoi Reid peut poser comme le quatrième principe des vérités contingentes que, aussi loin que nous nous souvenions de quelque chose distinctement, notre identité personnelle et la continuité de notre existence sont certaines.

Dans l'*Essai III*, consacré à la mémoire, Reid avait déjà remarqué que, par le souvenir, nous sommes naturellement convaincus de la continuité de notre existence. Il en avait profité pour prendre ses distances avec la théorie lockienne de l'identité personnelle, du moins avec la version qu'il en donne (et qu'il a largement contribué à populariser). Selon cette lecture, dans l'*Essai sur l'entendement humain* (II, 27), Locke soutiendrait la thèse selon laquelle la continuité psychologique est la condition de l'identité de la personne dans le temps. Pour que je sois aujourd'hui la même personne que celle que j'étais dans le passé, il suffirait que je me souviens des actions que j'ai effectuées et des pensées qui furent les miennes dans le passé. Reid rétorque que si la certitude que nous avons d'être la même personne est bien un produit *sui generis* de la mémoire, elle n'est certainement pas ce qui fait que je suis actuellement la même personne que celle que j'étais quand j'étais enfant. Ce qui fait que je suis aujourd'hui la même personne qu'hier ou quelques années auparavant n'a rien à voir avec la manière dont je prends connaissance de ce fait. En d'autres termes, la mémoire fournit bien la preuve de mon identité personnelle, mais elle n'en est pas l'élément constitutif (EIP, III, 6, p. 276-277).

ii. *La confiance en la véracité de nos pouvoirs de connaître*

Le septième principe des vérités contingentes énonce que « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux, ne sont pas trompeuses ». C'est un principe premier que nos facultés intellectuelles naturelles sont fiables, qu'elles produisent la plupart du temps des croyances vraies. Reid accorde une place particulière à ce principe. Il estime qu'il joue en quelque sorte le rôle d'« axiome » dans le système des principes du sens commun. En effet, c'est un principe qui est impliqué à chaque fois que nous faisons usage de nos facultés intellectuelles (ou de notre faculté morale) : quand nous faisons des jugements (qu'il s'agisse de jugements de notre conscience, de jugements perceptifs, de jugements mémoriels, de jugements moraux ou de jugements de goût), nous prenons toujours pour accordé que notre conscience, notre perception, notre mémoire, notre faculté morale ou notre goût sont sains, « en bon état de marche ». C'est pourquoi on peut considérer ce principe comme une sorte de méta-principe, même si les autres principes premiers n'en sont pas déduits à proprement parler.

En quoi consiste l'attitude par laquelle nous « prenons pour accordé » (*we take for granted*) que nos facultés intellectuelles ne sont pas trompeuses ? Cela signifie que avoir conscience de quelque chose, se souvenir, percevoir ou raisonner, c'est être naturellement lié à la fiabilité de ces facultés. Cette conviction est un fait de notre constitution. C'est ce que cela signifie, pour les êtres humains que nous sommes, que d'avoir conscience, se souvenir, percevoir, etc. Nous nous fions naturellement à la fiabilité de nos facultés. Par exemple, quand je perçois un arbre, l'usage de ma perception sensible emporte naturellement avec elle l'adhésion au principe selon lequel « ma perception est fiable ». Par conséquent, je n'ai pas besoin de commencer par enquêter sur la fiabilité de ma perception pour en faire usage. Mes jugements perceptifs sont toujours déjà pris dans les filets de ce principe. C'est la manière de juger propre aux êtres humains.

iii. *Communication et opérations sociales de l'esprit*

Il y a des opérations de l'esprit humain qui sont naturellement sociales : ainsi en est-il des actes qui consistent à poser une question, demander un service, témoigner, donner un ordre,

promettre ou établir un contrat (EIP, I, 8, p. 68 ; EPA, V, 6, p. 352). Ces opérations sont sociales car elles impliquent nécessairement un rapport social avec un autre être intelligent qui y prend part. Et ce sont des opérations naturelles car il s'agit de parties originelles de notre constitution, qu'on ne peut pas dériver et réduire à des opérations de l'esprit ou à des affections solitaires (comme la perception, le souvenir, le jugement, le raisonnement ou l'amour de soi). Contrairement aux opérations solitaires, l'expression verbale est essentielle aux opérations sociales. Si nous n'étions pas équipés d'un langage, nous ne pourrions tout bonnement pas poser de question ou promettre quoi que ce soit. L'expression verbale (qui consiste à dire « Fais ceci ! » ou « Je te promets ») est donc une condition nécessaire de l'ordre et de la promesse. Mais précisément, leur nature langagière ne compromet-elle pas leur naturalité ?

Afin de contrer une telle objection, Reid développe le concept de langage naturel (REH, IV, 2). Si notre esprit est naturellement doué de certaines opérations sociales, c'est qu'elles n'ont pas été acquises par l'enseignement. La raison en est que « tout enseignement présuppose un commerce social et un langage déjà établis entre l'enseignant et son élève » (EAP, V, 6, p. 354). Autrement dit, tout enseignement présuppose cela même qu'il vise à mettre en place. Les opérations sociales de l'esprit humain sont en effet l'émanation d'un commerce social originel, grâce auquel les hommes découvrent immédiatement les pensées des autres hommes. Cette perception des pensées d'autrui se fait à livre ouvert, à partir de signes sensibles que nous relions directement à certaines pensées ou états d'esprit, sans que nous ayons besoin de faire des hypothèses interprétatives à ce sujet. Ainsi, au ton de la voix, un enfant sait immédiatement si son père le gronde ou pas, si son interlocuteur est triste ou joyeux. Les traits du visage, les modulations de la voix et les gestes corporels fonctionnent comme autant de signes sensibles à partir desquels nous jugeons des intentions de nos interlocuteurs, de leur caractère et des émotions qui les affectent. Ce sont des signes d'un langage naturel, qui n'appellent pas de décryptage de notre part. La nature nous en fournit immédiatement l'interprétation. Dans le signe naturel, la suggestion « procède de la constitution originelle de notre esprit » (REH, V, 3, p. 83). La liaison entre le signe et la chose signifiée se découvre immédiatement, sans que nous ayons besoin du raisonnement ou d'une expérience répétée. Ce n'est pas autrement que nous savons « qu'un sourcil froncé et un regard noir sont le signe de la colère » (EPA, V, 6, p. 355). C'est ce qui conduit Reid à poser comme neuvième principe des vérités contingentes que « certaines expressions du visage, sons de la voix et gestes corporels indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit » (EIP, VI, 5, p. 484).

Concentrons-nous à présent sur l'une de ces opérations sociales naturelles : celle qui consiste à communiquer une information (témoigner) ou à recevoir une information. Même s'il s'agit à strictement parler de deux opérations sociales, elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. Reid explique que ces opérations s'appuient sur deux instincts profondément implantés dans la nature humaine : celui de la bonne foi (on ne communique que les informations que l'on croit vraies) et celui de la confiance (on présuppose toujours que notre interlocuteur dit vrai). Ces deux prédispositions correspondent à deux principes primitifs de la constitution humaine : le principe de véracité selon lequel nous sommes ainsi faits que « nous disons la vérité de manière instinctive » et le principe de crédulité selon lequel nous nous fions naturellement à la véracité des autres (REH, VI, 24, p. 226-227). Loin de considérer notre crédulité naturelle comme un défaut, Reid estime qu'il s'agit là d'un don précieux de la Nature, qui a pris soin de planter les racines de la vie sociale dans notre esprit. De la sorte, nos parents et nos éducateurs n'ont pas eu à gagner notre confiance et notre instruction a pu se mettre en place très tôt. « S'il n'en allait pas ainsi, aucune proposition émise dans le discours ne serait crue avant d'être examinée et mise à l'épreuve par la raison ; et la plupart des hommes seraient incapables de trouver des raisons de croire ne fût-ce qu'à la millième partie de ce qui leur est dit. Une telle défiance et une telle incrédulité nous priveraient des plus grands bienfaits de la société et nous placeraient dans une condition pire que celle des sauvages » (p. 227-228). Autrement dit, dans le cas où, armés d'une tête métaphysique et d'arguments sceptiques, nous aurions exigé des preuves de la bonne foi de nos interlocuteurs avant de leur accorder notre confiance, nous aurions rapidement péri. Si la crédulité est une force de l'esprit humain, cela n'implique évidemment pas qu'elle ne soit pas parfois corrigée (lorsque, ponctuellement, nous

faisons l'expérience du mensonge). Il n'en reste pas moins que le doute relatif à la véracité d'autrui émerge tardivement, et toujours sur le fond d'une confiance primitive. Dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels*, Reid énonce ce principe sous la forme du dixième principe des vérités contingentes, selon lequel : « nous accordons un certain crédit au témoignage humain en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinions » (EIP, VI, 5, p. 487).

iv. *Le principe d'induction*

Le dernier principe des vérités contingentes mentionné par Reid est le principe d'induction, selon lequel « dans les phénomènes de la nature, ce qui se produira ressemblera probablement à ce qui s'est produit dans des circonstances similaires » (EIP, VI, 5, p. 489). En inscrivant ce principe au sein de la constitution humaine, Reid balaie d'un revers de main la question posée par Hume. Rappelons-la : « entre une pluralité de cas et chaque cas pris séparément qu'on suppose exactement semblable », qu'est-ce qui change (*Enquête sur l'entendement humain*, section VII, seconde partie) ? Selon Hume, dans la nature, rien ne change. Dans ces conditions, comment expliquer qu'à partir d'une multitude de cas semblables nous nous sentions autorisés à croire que le futur ressemblera au passé (que le feu nous réchauffera et que l'eau nous rafraîchira), alors que lorsque nous faisons pour la première fois l'expérience de la brûlure du feu nous ne nous attendons pas à ce que le feu nous brûle à nouveau ? D'un point de vue objectif et matériel, la multiplication d'expériences semblables ne nous offre rien de plus que ce qui se trouvait déjà dans la première expérience. Comment se fait-il alors que nous fassions ce saut inductif et que, après avoir fait de nombreuses expériences semblables, nous nous sentions prêts à extrapoler le futur à partir du passé ? Hume répond à cette question en mettant en avant le pouvoir de liaison de l'imagination : la multiplication d'expériences au cours desquelles le sujet a vu l'événement B suivre l'événement A conduit l'imagination à contracter un pli associatif tel que, à la vue de l'événement A, il finit par attendre l'événement B. Le principe d'induction est donc un principe subjectif, qui suppose le poids de la coutume. C'est elle qui, du point de vue de l'esprit, fait toute la différence entre une expérience et mille expériences semblables.

Pour Reid au contraire, le principe d'induction n'est pas le fruit d'une acquisition. S'il avait fallu attendre d'avoir fait de nombreuses expériences similaires pour être en mesure d'anticiper les événements futurs, le genre humain aurait péri. A tout le moins, les hommes n'auraient pas pu tirer profit de leurs expériences pour développer les sciences. Le principe d'induction doit donc être en place dans la constitution humaine dès que nous commençons à faire des expériences. Il produit ses effets bien avant que les hommes le formalisent et le confirment par la raison. A ce titre, il a tous les traits d'un principe premier.

b. *Les principes du sens commun sont-ils soustraits à toute évaluation rationnelle ?*

i. *Des principes évidents par eux-mêmes*

La caractéristique principale des principes du sens commun est qu'ils s'expriment sous la forme de croyances injustifiées et injustifiables. A ce titre, ils sont comparables aux propositions évidentes par elles-mêmes. Il s'agit de propositions auxquelles nous donnons notre assentiment de manière irrésistible, dès que nous les appréhendons. Nous n'avons pas besoin d'avoir de bonnes raisons pour y croire. Comme l'explique Reid : « Il n'y a pas à chercher d'évidence ni à soupeser des arguments. La proposition n'est pas déduite ou inférée d'une autre, elle porte la lumière de la vérité en elle-même et n'a pas lieu de l'emprunter à une autre » (EIP, VI, 4, p. 452). De même, les principes du sens commun sont des principes évidents par eux-mêmes, qui n'ont pas besoin d'être mis en évidence par des preuves extérieures. D'ailleurs, si nous cherchions à en rendre raison, nous serions démunis et rapidement confrontés à une pétition de principe. En effet, quelle que soit la justification alléguée, celle-ci présupposerait cela même que nous voudrions prouver. Par exemple, si nous voulions justifier le principe premier selon lequel « ce dont nous nous souvenons distinctement s'est réellement produit », nous serions acculés à faire état de nos expériences passées, au cours desquelles nous avons constaté la fiabilité de notre mémoire. Autrement dit, nous ne

pourrions pas mettre en avant une justification indépendante de l'usage de notre mémoire. Reid insiste fréquemment sur le fait que nous sommes incapables de prouver que nos facultés ne sont pas trompeuses. Si nous voulions en donner une preuve en bonne et due forme (qui ne soit pas circulaire), il faudrait que Dieu nous accorde de nouvelles facultés qui nous permettraient de juger des premières (EIP, VI, 5, p. 481 ; EPA, III, 3, 6, p. 199). Mais la fiabilité de ces nouvelles facultés devrait encore être prise pour accordée le temps de la preuve... Quoi qu'il en soit, l'absence de preuve de la vérité des principes premiers ne les fragilise pas. En l'occurrence, la confiance naturelle que nous accordons à nos facultés reste intacte.

Si les principes du sens commun ne sont pas en attente de raisons, leur rapport avec cette faculté qu'est la raison n'est pas pour autant un rapport d'incompatibilité. Dans les *Recherches sur l'entendement humain*, Reid présente le sens commun comme la racine de la raison (la raison est alors comprise comme la faculté de ratiociner, de faire des raisonnements sophistiqués). L'erreur des sceptiques est de prendre les choses à rebours et de demander à la raison de juger de la valeur cognitive des principes du sens commun. Or la raison n'est pas plus légitime qu'une autre pour légiférer en ce domaine. Reid fait valoir l'argument de la parité : « Pourquoi, mon bon Monsieur, devrais-je croire la faculté de la raison plutôt que celle de la perception ? Elles viennent toutes deux du même atelier et elles furent fabriquées par le même artiste ; et si d'un côté ce dernier me remet un article défectueux qu'est-ce qui l'empêche de faire de même de l'autre ? » (REH, VI, 20, p. 201). Autrement dit, les principes du sens commun (dont celui qui pose la fiabilité de nos pouvoirs intellectuels) n'ont pas à se soumettre au tribunal de la raison avant de pouvoir être acceptés. D'une part, du point de vue de sa capacité à distinguer le vrai du faux, la raison n'est pas mieux lotie que les autres pouvoirs intellectuels ; d'autre part, c'est en vertu des principes du sens commun que nous avons pu développer notre faculté de raisonner. Dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels*, le sens commun est présenté comme le « premier né » de la raison (la raison est alors comprise au sens large, comme notre pouvoir de juger en général). Le sens commun est la faculté de connaître les principes évidents par eux-mêmes, là où le second degré de la raison correspond à la faculté de déduire des propositions à partir de ces principes. Plus précisément, le sens commun est cette faculté qui nous permet de connaître, d'agir dans le monde et d'interagir avec autrui. C'est une forme de bon sens, de capacité à faire des jugements corrects. C'est ce « degré de jugement qui est commun aux hommes avec lesquels nous discutons et faisons affaire » (EIP, VI, 2, p. 424). Le fait que Reid intègre le sens commun au sein de la raison n'est pas anodin : c'est une manière de faire valoir que même si les principes du sens commun ne sont pas justifiés par des raisons, il n'est ni irrationnel ni déraisonnable de les prendre pour accordés.

ii. Comment répondre au sceptique ?

Bien que Reid admette parfois que « nous ne sommes pas capables de répondre à leurs arguments » (EAP, VI, 19, p. 195), il n'exclut pas la possibilité d'une discussion raisonnée avec le sceptique et, plus généralement, avec quiconque conteste la liste des principes du sens commun. Cette discussion mobilise différents « moyens rationnels » qui ont pour mission de confirmer que ce que nous prenons pour un principe premier est bien un authentique principe premier. Parmi ces ressources rationnelles, on trouve aussi bien des émotions que des arguments basés sur des déductions ou des arguments basés sur des constats (REH, VI, 20, p. 201-202 ; EIP, VI, 4, p. 460-467). Reid a ainsi recours à *la preuve par l'incohérence* (le sceptique récusé certains principes et en accepte d'autres, alors que les principes se soutiennent mutuellement), *l'argument pratique ou prudentiel* (juger ou agir à l'encontre de ces principes compromettrait notre vie), *l'argument de l'irrésistibilité de l'assentiment* (nous ne pouvons pas nous empêcher de donner immédiatement notre assentiment à ces principes), *l'argument du consentement universel* (dans le domaine du sens commun, il n'y a pas d'expertise, l'accord général fait autorité), *l'argument linguistique* (les langues partagent une même structure grammaticale, expression de notre attachement à certains principes – ainsi, la distinction entre le sujet et ses attributs reflète notre croyance en la distinction entre un agent et ses qualités), *l'émotion du ridicule* (ce qui contredit un principe premier est absurde, l'émotion du ridicule nous permet de détecter ce qui est absurde). Reid mobilise ces moyens

rationnels pour défendre aussi bien les principes intellectuels que les principes actifs. Ils ne prouvent pas la vérité des principes à strictement parler, mais ils contribuent à les placer « sous le bon point de vue » : ce faisant, nous pouvons les distinguer d'éventuels préjugés et nous avons la confirmation qu'il s'agit de produits naturels de notre constitution. Toujours est-il qu'ils ont une utilité restreinte : leur finalité n'est pas tant de justifier leur vérité (puisque ce sont eux qui fixent les règles du vrai et du faux) que de mettre en valeur le caractère approprié de nos manières de juger.

Outre cette palette d'arguments, l'un des principaux ressorts argumentatifs utilisés par Reid pour montrer que notre adhésion naturelle aux principes premiers n'est pas une attitude répréhensible est l'idée selon laquelle le poids de la preuve revient au sceptique. Dans ces conditions, ce n'est pas au défenseur des principes du sens commun de prouver que, par exemple, « ce que nous percevons distinctement existe et est tel que nous le percevons », c'est au sceptique de fournir de bonnes raisons de douter de la vérité de ce principe fermement implanté dans nos jugements. C'est le sceptique qui est la fauteur de troubles, c'est lui qui met en doute la vérité de nos jugements, c'est donc à lui de fournir des raisons de douter qui soient suffisamment fortes pour déstabiliser la confiance naturelle que nous plaçons dans nos manières de juger. Plus généralement, Reid développe une approche permissiviste de la connaissance. Cela signifie que, tant que nous n'avons pas de bonnes raisons de douter que ce que nous prenons naturellement pour assuré est vrai, nous sommes autorisés à faire fond sur ces croyances. Jusqu'à preuve du contraire, il est permis de croire ! Ce n'est pas faire preuve de négligence, de précipitation intellectuelle ou d'une témérité impardonnable que de ne pas prouver la vérité de nos croyances naturelles par l'apport de justifications. De telles croyances sont justifiées *prima facie*, c'est-à-dire d'emblée, de prime abord. Elles s'imposent à nous sans que nous ayons besoin de leur fournir de « passeports épistémiques » spécifiques. Pour que nous puissions faire fond sur elles, nous n'avons pas à commencer par les sécuriser à l'aide d'un ensemble de raisons. D'ailleurs, même si nous devions le faire, nous en serions incapables. L'erreur du sceptique est donc de prendre le doute comme l'état initial de la pensée, alors qu'il s'agit d'une attitude sophistiquée qui doit être solidement étayée pour qu'on la prenne au sérieux.

4. Les pouvoirs actifs de l'homme

Reid n'a pas réfléchi seulement à des questions portant sur la théorie de la connaissance. Son ambition est de cartographier *l'ensemble* des pouvoirs de l'esprit humain, dont les pouvoirs actifs. Un pouvoir actif est une faculté de réaliser une action et de produire un effet. La question est alors de savoir si les hommes sont dotés de pouvoir actif, et si oui quelles actions sont en leur pouvoir. Car c'est un fait que nous nous considérons naturellement comme responsables de nos actions. Mais pour que nous soyons responsables de nos actions, ne faut-il pas que nous en soyons les auteurs ? En quel sens sommes-nous les véritables causes de nos actions ?

a. Qu'est-ce qu'une cause véritable ?

Afin de préciser dans quelle mesure nous sommes les causes véritables de nos actions, Reid commence par faire une mise au point conceptuelle. Il faut distinguer ce qui est une cause au sens strict (qu'il nomme « cause efficiente ») de ce qui est une cause au sens relâché (ou populaire) du terme (qu'il nomme « cause physique »). Cette distinction lui permet de réinvestir des analyses qu'il avait développées au sujet de la perception dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels* (livre II), dans les *Recherches sur l'entendement humain*, ainsi que dans des textes réunis dans *The Animate Creation* (Edinburgh University Press, 1995). Au moment d'analyser les ingrédients de la perception, Reid exclut que nous puissions mettre le doigt sur la cause des sensations. Il remarque que les impressions faites par les objets sur nos organes sensibles sont régulièrement suivies par des vibrations des nerfs et par une modification des états du cerveau. Ces derniers sont eux-mêmes régulièrement suivis par des sensations. Pour autant, ils n'en sont pas les causes véritables. En effet, tout ce que nous constatons, c'est que les sensations succèdent aux impressions. Nous observons un

enchaînement régulier de phénomènes, mais nous ne voyons pas le lien qui unit ces événements naturels. A la rigueur, nous pouvons affirmer que les impressions sont les causes physiques des sensations, au sens où elles les précèdent conformément à une loi de la nature. Mais elles n'en sont pas les causes efficientes. La raison en est qu'une loi de la nature n'agit pas par elle-même. La cause efficiente de nos sensations, c'est l'être qui prend cette loi comme règle de son action (EPA, IV, 9, p. 274). Cet être, c'est Dieu. La critique de l'explication physiologique des sensations et de l'analyse causale de la perception est l'occasion pour Reid de récuser le matérialisme métaphysique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle tout phénomène naturel est réductible à des phénomènes matériels (ce qui impliquerait que nos perceptions soient ultimement des états physiologiques, comme des vibrations neuronales et cérébrales). Dieu est la cause ultime des sensations et plus globalement de l'ensemble des événements naturels. La raison en est que seul un être qui a le pouvoir et la volonté de produire un effet est une cause efficiente.

Ce qui vaut pour les opérations de la nature s'applique aux actions humaines : la relation qui unit une cause efficiente à un effet est analogue à la relation qui unit un agent à ses actions volontaires. Les agents sont les causes efficientes de leurs actions, au sens où ils ont le pouvoir de produire un changement par leur volonté. Ils ont le pouvoir de faire *x* (diriger leurs pensées ou exécuter des mouvements) ou de s'abstenir de faire *x* selon leur volonté. Autrement dit, ils sont dotés de « pouvoir actif ». Selon Reid, pour avoir un tel pouvoir et l'exercer, il faut être doué de volonté et d'un certain degré d'entendement : il faut être capable de concevoir l'action, il faut vouloir l'accomplir et il faut être capable de la réaliser (EPA, I, 5). Dans le débat qui oppose le système de la liberté au système de la nécessité, Reid prend parti pour le premier et défend une position libertarienne [voir <http://encyclo-philos.fr/libre-arbitre/>] : les agents sont libres car ils sont les causes efficientes de leurs actions, et ils sont les causes efficientes de leurs actions car elles résultent de leur volonté. Mais leur volonté est-elle libre ? Autrement dit, un agent a-t-il le pouvoir de vouloir ceci plutôt que cela ? Selon Reid, la liberté du vouloir est une condition indispensable à notre libre-arbitre. Cela implique que je fais un acte volontairement non seulement si j'ai tout autant le pouvoir de faire *x* que le pouvoir de m'abstenir de faire *x* (je ne fais pas *x* malgré moi), mais aussi si j'ai tout autant le pouvoir de vouloir faire *x* que le pouvoir de m'abstenir de vouloir faire *x* (EPA, IV, 1). En d'autres termes, notre volonté est libre quand elle peut s'exercer dans les deux sens.

Pour le comprendre, prenons un exemple. J'ai le pouvoir de faire un gâteau au chocolat si je peux concevoir cette action au préalable et si je peux vouloir la réaliser tout autant que m'abstenir de vouloir la réaliser. Selon Reid, nos choix et nos intentions (comme le fait de *vouloir faire un gâteau au chocolat*) sont des actions au même titre que les actions que nous réalisons par leur moyen (comme le fait de *faire un gâteau au chocolat*). Pour que nous puissions nous considérer comme les causes efficientes de nos actions, il ne suffit pas que nous ayons le pouvoir de réaliser la fin voulue (ici : que nous ayons le pouvoir de faire un gâteau au chocolat tout autant que le pouvoir de ne pas le faire), il faut aussi que nous ayons le pouvoir sur les moyens de réaliser cette fin. Autrement dit, il faut aussi que nous ayons le pouvoir sur notre volonté (ici : que nous ayons le pouvoir de vouloir faire un gâteau au chocolat tout autant que le pouvoir de nous abstenir de vouloir le faire). Sur ce point, Reid prend ses distances avec Locke qui estime que si nous avons le pouvoir sur nos actions, nous n'avons pas le pouvoir sur notre volonté. Dans *l'Essai sur l'entendement humain* (II, 21, § 31), Locke a en effet montré que notre volonté est déterminée par un motif sensible particulier (en l'occurrence, par un certain malaise : une douleur du corps ou une inquiétude de l'esprit). Selon Reid, ces déterminations sensibles, si elles existent bel et bien, ne sont en rien les causes (au sens strict du terme) de nos actions. Nous sommes des êtres doués de libre-arbitre parce que nos actions volontaires résultent de choix qui ne sont pas eux-mêmes nécessairement déterminés par des motifs animaux (des appétits, des désirs) ou des motifs rationnels. Ces motifs peuvent bien sûr influencer nos actions, mais ils ne les contraignent pas. On peut les comparer à des impulsions (pour les motifs animaux) ou à des avis et des conseils (pour les motifs rationnels), mais en aucun cas il s'agit de choses qui agissent par elles-mêmes. Par conséquent, ce ne sont pas des causes efficientes de nos actions (EPA, IV, 4). Seuls les agents sont les causes véritables de leurs actions.

Reid estime que nous sommes des agents libres parce que nous avons le pouvoir sur notre volonté. Que nous soyons dotés d'un tel pouvoir, nos actions le confirment. Ainsi, nous délibérons, nous prenons des résolutions et nous faisons des promesses. Nous ne pourrions pas faire de telles actions, dont certaines supposent un engagement de notre part, si nous n'étions pas persuadés d'avoir le pouvoir sur notre volonté. Ces actions montrent donc que nous sommes naturellement convaincus d'avoir le pouvoir sur notre volonté. Cette croyance est même un principe premier de notre constitution (EPA, IV, 6). C'est sur elle qu'est construite la pratique sociale de la rétribution morale (par laquelle on accorde à chacun la récompense ou la punition qu'il mérite). Contester que nous ayons le pouvoir sur notre volonté reviendrait à considérer les expressions de « mérite » et de « démerite », d' « éloge et de blâme » comme dénuées de sens. Plus généralement, nous ne pourrions plus traiter quiconque comme responsable de ses actes. Cependant, l'universalité d'une telle pratique parle en faveur du principe selon lequel nous avons le pouvoir sur notre volonté.

b. Le sens moral

Si les hommes sont des agents moraux, cela implique que leurs actions peuvent faire l'objet d'une évaluation morale et être qualifiées de « louables » ou de « blâmables ». Quelle est l'instance qui procède à cette évaluation ? L'approbation morale et la désapprobation morale sont-elles l'expression d'un sentiment ou bien sont-elles le produit d'une faculté de juger ? Selon Reid, c'est grâce à cette faculté primitive qu'est le sens moral que nous savons distinguer les actions justes des actions injustes. Mais attention, le sens moral (que Reid nomme également « conscience » ou « faculté morale ») est avant tout une faculté de jugement. Il fonctionne d'ailleurs sur le même modèle que la perception sensible (EPA, III, 3, 6, p. 194-195). Reid ne cesse de cultiver l'analogie entre le sens moral et la perception sensible. Comme les sens externes, cette faculté a un double rôle. C'est tout d'abord la source des conceptions originelles du bien et du mal, du mérite et du démerite. C'est elle qui nous fait connaître les premiers principes de la morale. Ces principes énoncent les règles générales de notre devoir (comme le fait que « nous ne devons pas faire à autrui ce que nous trouverions mauvais que l'on nous fasse dans des circonstances semblables », p. 196-197). Ces règles sont des « décrets immédiats de notre faculté morale ». Cela signifie que nous ne les découvrons pas au terme d'un raisonnement, mais qu'elles sont les produits de notre constitution et que nous sommes dans la nécessité de leur faire confiance. Le sens moral est également la faculté par laquelle nous jugeons de ce qui est bien ou mal. C'est grâce à elle que nous percevons que des actions particulières sont bonnes, quand d'autres sont mauvaises. Juger de la bonté ou de l'injustice d'une action consiste alors à appliquer les principes moraux généraux aux situations particulières qui se présentent à nous.

Contrairement aux théories du sentimentalisme moral (développées par Hutcheson, Hume et Smith, <http://encyclo-philo.fr/sentimentalisme-a/>), Reid ne considère pas que l'approbation morale et la désapprobation morale dérivent des sentiments, agréables ou non, qui nous affectent lorsque nous réalisons une action ou lorsque nous voyons autrui réaliser une action (EPA, V, 7). En d'autres termes, quand nous disons que « tuer, c'est mal », nous ne faisons pas qu'affirmer (d'une manière détournée) que le meurtre nous répugne, et quand nous affirmons qu' « il faut venir en aide à autrui », nous ne faisons pas qu'exprimer le plaisir qui est le nôtre quand nous voyons quelqu'un venir en aide à autrui. S'il existe bien des sentiments moraux (comme le remords et la bonne conscience, le plaisir ou le dégoût), ils ne font qu'accompagner et suivre le jugement moral (EPA, III, 3, 7). Ils en sont en quelque sorte les effets. Mais ces réactions subjectives ne se substituent pas au jugement, qui constitue la seule véritable réponse éthique. Nous dirions aujourd'hui que Reid soutient une forme de cognitivisme moral, d'après lequel les jugements moraux n'expriment pas des sentiments, mais attribuent des propriétés morales objectives à des actions ou à des comportements (<http://encyclo-philo.fr/realisme-moral-gp/>).

c. L'obligation de tenir ses promesses

Parmi les principes premiers de la morale que nous appréhendons immédiatement par le sens moral, il y a le droit naturel « à voir respectés les engagements contractés envers » soi (EPA, V, 5, p. 335). Mais comment se fait-il que le respect du contrat et la tenue d'une promesse soient des obligations *naturelles* ? Ne s'agit-il pas plutôt de comportements qui vont à l'encontre de notre inclination première (qui est de promouvoir notre intérêt immédiat) ? De telles obligations ne sont-elles pas le produit d'une convention, que nous avons adoptée de peur de subir les mesures de rétorsion qui s'imposeraient à nous si nous ne respections pas les termes d'un contrat ou ne tenions pas notre promesse ? En bref, la passion de l'amour de soi, épaulée par un calcul d'intérêt, ne sont-ils pas à l'origine de ces obligations morales ? Telle était en tout cas l'analyse de Hume. Hume voit dans la justice une vertu artificielle, dont l'invention et le développement sont entièrement subordonnés à son utilité pour la société (*Traité de la nature humaine*, III, 2, 2). Quant à l'obligation de tenir sa promesse, il s'agit d'une pratique sociale conventionnelle, une forme d'échange qui se maintient parce qu'elle s'est révélée avantageuse (*Traité de la nature humaine*, III, 2, 5).

Reid rejette cette analyse. Selon lui, nous avons des obligations morales naturelles. En particulier, nous nous sentons naturellement obligés à tenir nos promesses. Si Hume a manqué ce point, c'est parce qu'il n'a pas pris en compte le fait que certaines opérations de l'esprit peuvent être tout à la fois sociales et naturelles. En l'occurrence, promettre est une opération sociale, car l'usage du langage lui est essentiel (EPA V, 6). Il ne faut pas confondre l'acte de la promesse, éminemment social, qui est une intention d'obliger, avec l'intention d'accomplir ou de ne pas accomplir la promesse, qui est un acte mental solitaire. Le fait que nous puissions avoir l'intention (solitaire) de ne pas accomplir notre promesse ne compromet en rien l'obligation (sociale) que nous avons de la tenir (obligation que nous avons contractée en disant « je te promets »). Or on a vu que l'usage du langage est indissociable du principe naturel de véracité, qui se décline ici sous la forme de la fidélité à la parole donnée. Si nous nous sentons obligés de tenir notre promesse, ce n'est donc pas parce que nous aurions compris que c'est dans notre intérêt de respecter la parole donnée, mais c'est parce que l'expression langagière est une partie constitutive de la promesse et parce que l'usage du langage emporte naturellement la clause de véracité.

5. Le goût

Reid discute les questions esthétiques dans l'*Essai VIII des Essais sur les pouvoirs intellectuels*, ainsi que dans des textes réunis dans *Logic, Rhetoric and the Fine Arts* (Edinburgh University Press, 2005). Ses remarques sur les beaux-arts intègrent à la fois le point de vue du spectateur (il s'agit de préciser en quoi consiste nos jugements relatifs à la beauté d'une œuvre) et le point de vue de l'artiste (il s'agit de préciser quel rapport l'artiste entretient avec ses œuvres – littéraires, théâtrales, picturales, sculpturales, architecturales et musicales).

Du premier point de vue, les remarques de Reid réinvestissent des enseignements qui ont été établis lors de son analyse de la perception sensible et du sens moral. Tout d'abord, comme le sens moral, ce sens interne qu'est le goût est une faculté de juger (par laquelle le spectateur affirme l'existence d'une qualité – la beauté, le sublime – dans l'objet perçu). Affirmer qu'une œuvre est belle, ce n'est donc pas simplement exprimer un sentiment de plaisir. De plus, de même qu'il y a des principes premiers de vérité et des principes premiers de morale, il y a des principes objectifs du goût. Cela signifie que, en vertu de la constitution de notre nature, il y a des qualités dans les choses qui, par nature, nous plaisent (comme la nouveauté, la grandeur et la beauté). Le goût est donc le pouvoir de l'esprit par lequel nous apprécions la beauté dans la nature ou dans les arts. Enfin, comme les sens externes (odorat, goût, ouïe, toucher, vue), le sens interne du goût esthétique est une opération de l'esprit complexe, qui mobilise différents ingrédients : le spectateur fait l'expérience d'une sensation qui est immédiatement suivie de la conception d'une propriété esthétique et de la croyance à l'existence de cette propriété dans l'objet perçu.

Ces remarques tendent à faire de Reid un adepte du réalisme esthétique, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle les propriétés esthétiques sont réelles et sont des propriétés objectives, sises dans les objets auxquels nous les attribuons. Pour autant, il s'avère que l'approche de Reid est plus

complexe. S'il est vrai que les propriétés esthétiques ne sont pas des propriétés subjectives et relatives au sujet percevant (ainsi, la beauté n'est pas un sentiment de plaisir propre à l'esprit de celui qui perçoit l'œuvre), il n'en reste pas moins que les propriétés esthétiques ne sont pas des propriétés des objets au sens strict du terme. Ce sont bien les propriétés d'une chose située à l'extérieur de l'esprit du spectateur, mais ce ne sont pas les propriétés des objets matériels. De quoi sont-elles les propriétés alors ? Selon Reid, les propriétés esthétiques sont les propriétés du créateur, qu'il exprime par son geste artistique. Ainsi, ce n'est pas le poème de Virgile en lui-même qui est beau ou sublime. Sa beauté n'est qu'une propriété dérivée, qui reflète la beauté originelle de son créateur. La beauté se trouve dans l'esprit de Virgile (EIP, VIII, 4, p. 600-601). La beauté d'un être matériel fonctionne pour le spectateur comme le signe de la beauté des qualités intellectuelles du créateur. Il en résulte que la beauté est une propriété de nature intellectuelle, au sens où c'est une qualité de l'esprit de celui qui conçoit et crée les œuvres (œuvres que, par la suite, les spectateurs jugent belles). Le goût est donc plus justement défini comme la faculté qui permet de déceler des qualités esthétiques (comme l'excellence ou la grandeur), qui ne sont pas tant celles des œuvres que celles des autres esprits (c'est-à-dire de ceux qui produisent les œuvres). Cela conduit Reid à affirmer que lorsque nous considérons que les produits de la nature sont beaux, c'est en fait Dieu lui-même que nous créditons de la beauté.

Bibliographie

a. Œuvres de Thomas Reid

Les textes de Reid sont édités par *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*, dont Knud Haakonssen assure la direction. A ce jour, seuls quelques ouvrages sont traduits en français. En grande partie posthumes, ces textes (composés de notes de cours, de lettres, d'ébauches d'articles et de textes de conférences) montrent que Reid n'eut pas pour projet exclusif le développement de la science de l'homme, mais que les sciences de la nature constituèrent pour lui une source d'intérêt permanente.

- *Thomas Reid on the Animate Creation. Papers Relating to the Life Sciences*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995 [textes relatifs à l'histoire naturelle, à la physiologie et à la critique du matérialisme en métaphysique]
- *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000 ; *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2012 [Cité REH, puis chapitre, section et page]
- *Essays on the Intellectual Powers of Man*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002 [Cité EIP, puis essai, chapitre et page] ; *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, trad. T. Jouffroy (1836), Paris, L'Harmattan, 2007 [Une nouvelle traduction est en cours, à paraître aux éditions Vrin]
- *The Correspondence of Thomas Reid*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002 [ouvrage qui permet de prendre la mesure de la place de Reid au sein des Lumières écossaises. On y voit Reid aux prises avec ses contemporains, comme Hume et ses collègues de King's College, Aberdeen, et de l'Université de Glasgow]
- *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004 [volume qui comprend entre autres l'essai sur la logique d'Aristote et des notes de cours sur la culture de l'esprit]
- *Thomas Reid on Practical Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007 [textes sur la religion naturelle, le gouvernement de soi, la jurisprudence naturelle et la loi des nations]
- *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010 ; *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, trad. G. Kervoas et E. Le Jallé, Paris, Vrin, 2009 [Cité EPA, puis essai, partie, chapitre et page]
- *Thomas Reid on Society and Politics*, University Park, The Pennsylvania State University

Press, 2015 [notes de cours et textes de conférences destinés à des sociétés savantes, portant sur les questions sociales, économiques et politiques débattues sur la scène écossaise du 18^{ème} siècle]

- *Thomas Reid on Mathematics and Natural Philosophy*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2017 [écrits sur les mathématiques et sur les sciences physiques, comme l'astronomie, la mécanique, l'optique, l'électricité, la chimie]

b. Etudes générales

- Broadie Alexander, *Why Scottish Philosophy Matters*, Edinburgh, The Saltire Society, 2000 [bref ouvrage, qui montre dans quelle mesure les réflexions de Hume et Reid sur la croyance et la liberté héritent des analyses de Duns Scotus et John Mair]
- Lehrer Keith, *Thomas Reid*, London, New York, Routledge, 1989 [Monographie qui prend appui sur les trois principales œuvres de Reid]
- Schultess Daniel : *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Peter Lang, 1983 [La seule monographie en français sur Reid à ce jour. Elle expose les principaux éléments de sa théorie de la connaissance et de sa philosophie morale.]

c. Ouvrages et articles spécialisés

En français :

- Etchegaray Claire, « La critique du modèle perceptif de nos opérations mentales chez Thomas Reid », *Les Études philosophiques*, n°3, 2017, p. 437-458
- Jaffro Laurent, « La rétorsion du sens commun et la possibilité du scepticisme. Contre Reid », in *Comment peut-on être sceptique? Hommage à Didier Deleule*, M. Cohen-Halimi et H. L'Heuillet (dir.), Paris, Honoré Champion, 2010
- Malherbe Michel, « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, n°4, 1991, p. 551-571
- Thébert Angélique, « La critique reidienne de l'explication physiologique de la perception », in *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau (XVII^e-XIX^e siècles)*, C. Chérice, J.-C. Dupont, C. T. Wolfe (dir.), Paris, Hermann éditeurs, 2018

En anglais :

- Copenhaver Rebecca, Buras Todd (ed.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2015
- Cuneo Terence, Van Woudenberg René (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- Roeser Sabine (ed.), *Reid on Ethics*, London, Palgrave Macmillan, 2010
- Rysiew Patrick, « Reid and Epistemic Naturalism », in *The Philosophy of Thomas Reid : A Collection of Essays*, J. Haldane, S. Read (eds.), Malden MA, Blackwell Publishing
- Thébert Angélique, « Common Sense and First Principles : Dispelling an Ambiguity », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, n° 7, 2016, p. 43-64
- Van Cleve James, *Problems from Reid*, New York, Oxford University Press, 2015 [la « somme » d'un des meilleurs spécialistes de Reid]
- Wolterstorff Nicholas, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [l'exposé des arguments de Reid est relié aux discussions contemporaines en philosophie de la connaissance et philosophie de l'esprit]

Angélique Thébert,
Université de Nantes, CAPHI
angelique.thebert@univ-nantes.fr