

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET SENS COMMUN THOMAS REID, LE TAMIS ET LE KANGOUROU

Claire Etchegaray
(Université Paris Nanterre)

Résumé

L'historiographie de la philosophie peut-elle ménager une place légitime à un point de vue de sens commun pour évaluer les philosophies passées, et quels risques, ce faisant, encourt-elle ? C'est cette question que nous traitons en considérant le rapport que Thomas Reid établit entre l'histoire de la philosophie et la notion de sens commun. Nous identifions les risques qui pèsent sur une histoire de la philosophie écrite du point de vue du sens commun et en retenons deux qui menacent l'histoire de la philosophie reidienne, auxquels nous donnons les noms de *Tribunal de Kangourou* et de *Dilemme du Dodo-Tamis*. Nous montrons l'intérêt que l'histoire reidienne de la philosophie peut toutefois avoir, en particulier parce qu'elle fait une généalogie des échecs passés et propose une véritable archéologie de la faillite de la philosophie de l'esprit.

Abstract

May history of philosophy be written from a common sense point of view? I deal with this question by examining Thomas Reid's insight. I consider three main problems in the history of philosophy, which I call *Duck-Rabbit Problem*, *Kangaroo Court* and *Dodo-Sieve Dilemma* and I show that Reid is particularly challenged by the *Kangaroo Court* and the *Sieve*. Nonetheless I defend the interest of Reid's history of philosophy, because he offered an instructive genealogy and a genuine archaeology of the failures in past philosophies of mind.

L'historiographie de la philosophie peut-elle ménager une place légitime à un point de vue de sens commun pour évaluer les philosophies passées, et quels risques, ce faisant, encourt-elle ? C'est cette question que nous tenterons d'éclairer en considérant le rapport que Thomas Reid établit entre l'histoire de la philosophie et la notion de sens commun. Thomas Reid est en effet connu pour être l'une des figures de la philosophie du sens commun, et pour avoir jeté l'anathème sur une théorie qui se retrouve, selon lui, en la plupart des philosophies du passé, « la théorie des idées ». Parfois appelée « Way of Ideas », bien que ce ne soit pas une expression employée par Reid lui-même, cette théorie est « commune » à certains philosophes modernes selon Reid, et il y a là sinon une ironie de l'histoire du moins un paradoxe car rien n'est moins commun, rien n'est plus absurde que cette thèse selon laquelle percevoir, se souvenir, ou même avoir conscience et juger ont toujours pour objet immédiat des entités mentales nommées « idées ». Le sens commun ne dirait jamais que je perçois une idée d'arbre, ne confond jamais l'expérience de percevoir un arbre et l'expérience de percevoir une idée ou une image, et ne songerait jamais à douter que cette perception soit une bonne raison de croire en l'existence de l'arbre. Lorsque des philosophies heurtent ces croyances du sens commun par leurs thèses sémantiques, phénoménologiques et épistémiques, au point d'être absurdes, il faut y voir de véritables échecs.

Or, cela peut paraître étrange de juger les philosophies passées à l'aune du sens commun. Et l'on peut même penser que ce jugement est indu si on réfléchit aux problèmes philosophiques que pose l'historiographie de la philosophie.

I. Les menaces

1. Petit bestiaire monstrueux de l'historiographie

Amusons-nous à donner des noms à ces problèmes pour former un petit bestiaire monstrueux de l'historiographie. Il y a, bien sûr, le problème du « canard-lapin », qui se pose dès lors que l'on admet qu'un auteur du passé et son lecteur aujourd'hui ont des cadres conceptuels si différents qu'ils sont incommensurables : si Aristote ne voit pas les choses comme Reid, comment ce dernier pourrait-il nous apprendre quoi que ce soit sur le premier ?

Un autre problème est celui que je baptise « le tribunal de kangourou », en francisant l'expression anglaise *kangaroo court*, laquelle désigne une sorte de tribunal fantoche où le juge, loin d'être impartial, est en réalité « dans la poche » de quelque autorité cachée (ici une philosophie). Reid est bien lui-même philosophe, qui plus est, comme on le dit de nos jours, *philosophe du sens commun*, alors sa prétention à juger les autres philosophies du point de vue du sens commun laisse soupçonner un parti-pris évident. Faire passer les philosophies du passé au tribunal du sens commun, n'est-ce pas jouer à un procès fantoche ?

Enfin l'ambition de faire une historiographie qui prenne pour référence le point de vue soi-disant impartial du sens commun est typique d'un historiographe bien connu de Reid, Johann Brucker (1696-1770). Reid le cite et utilise expressément son travail (Reid, 2002 [cité par la suite comme EIP, tr. fr. C. Etchegaray, A. Thébert et M. Malherbe, à paraître chez Vrin], I.1, 28). Or cette ambition rencontre le problème du « Dodo », ce personnage de Lewis Carroll, qui dit « *Everybody has won, and all must have prizes* » (Carroll 1998, 26) à la fin d'une course où les participants sont partis dans tous les sens¹ : retrouver dans toutes les philosophies du passé la part de vérité qui relève du sens commun, n'est-ce pas finalement clamer que toutes, aussi contradictoires fussent-elles, avaient en quelque sorte raison, mais convenir silencieusement que la philosophie n'est qu'un discours accessoire (au mieux un joli ornement, au pire un verbiage confus) autour du sens commun ?

Canard-lapin, Tribunal de Kangourou, Dodo, voici quelques menaces épistémologiques. Mais pour comprendre en quoi Reid peut être véritablement menacé par – ou au contraire offrir des armes contre – ces petites bêtes, voyons d'abord d'où vient l'intérêt à ses yeux de juger les philosophies passées à l'aune du sens commun.

2. L'intérêt d'une histoire philosophique à l'aune du sens commun

Cet intérêt est explicité dans un passage frappant parce que Reid y déclare haut et fort s'intéresser aux *faillites* des philosophies passées.

« La quatrième classe de préjugés regroupe les *idola theatri*, qui désignent les préjugés issus des systèmes ou des sectes au sein desquels nous avons été élevés ou que nous avons adoptés.

¹ Lewis Carroll signe *Alice's Adventures in Wonderland* (1865) du nom de Dodgson et comme il bégayait dans sa jeunesse on a pu voir dans le « Dodo » une sorte de caricature de l'auteur.

Une fois qu'un système erroné est fixé dans l'esprit, il devient pour ainsi dire le médium par le prisme duquel nous voyons les objets. Ils en reçoivent une teinture et ils apparaissent d'une autre couleur que lorsqu'on les voit sous une lumière pure.

Sur un même sujet, un Platonicien, un Péripatéticien et un Épicurien auront des idées différentes, non seulement sur les questions liées à leurs doctrines particulières, mais même sur celles qui en sont éloignées.

Une histoire éclairée des différentes sectes philosophiques et des diverses méthodes philosophiques qui ont eu cours dans le genre humain, ne serait pas d'une mince utilité pour guider les hommes dans la recherche de la vérité. Dans une telle histoire, ce qui serait de la plus haute importance ne serait pas tant un exposé détaillé des *dogmata* de chaque secte, qu'une délimitation précise de l'esprit qui anime chaque secte et du point de vue auquel les choses sont apparues à leur fondateur. Voilà ce qu'a parfaitement compris et, pour ce qui concerne les théories morales, ce qu'a mis en œuvre avec beaucoup de jugement et de transparence Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux* (2003).

De même que certains tempéraments du corps disposent un homme à être affecté d'une sorte de maladie davantage que d'une autre et que, inversement, des maladies de ce genre, quand elles se déclenchent par accident, ont tendance à favoriser un tempérament qui leur correspond, de même trouve-t-on quelque chose d'analogue dans les maladies de l'entendement.

Une certaine complexion de l'entendement dispose un homme à contracter un système d'opinions davantage qu'un autre et, inversement, quand un système d'opinions s'est fixé dans l'esprit par l'éducation ou autre chose, il favorise cette complexion de l'entendement qui leur correspond.

Il serait souhaitable que les différents systèmes qui ont prévalu soient classés selon l'esprit qui les anime, de même qu'ils sont désignés par le nom de leur fondateur. Bacon a divisé la philosophie fallacieuse en philosophie sophistique, philosophie empirique et philosophie superstitieuse, et il a fait des observations judicieuses sur chacune. Mais je pense que ce sujet mérite d'être traité de façon plus complète par une main aussi experte, si tant est qu'elle peut se trouver. » (EIP, VI.8)

Voilà le Dodo proprement congédié. Si les échecs sont intéressants, aux yeux de Reid, c'est parce que leur histoire peut être instructive pour une philosophie de l'entendement, au moins comme des bornes marquant les écueils que le philosophe, dans ses recherches, doit éviter².

Ce passage qui esquisse les principes méthodologiques d'une histoire de la philosophie prend place à la fin de l'essai où Reid définit le sens commun comme l'exercice commun du jugement qui suppose des croyances dont la vérité ne peut être niée sans absurdité³.

² Voir aussi EIP, I.5, 57 : « L'histoire de la philosophie, lorsqu'on la considère comme la carte des opérations intellectuelles des hommes de génie, ne manque pas d'être toujours une source de divertissement ; et elle peut parfois nous donner des vues de l'entendement humain que nous ne pourrions avoir facilement d'une autre manière. » Les traductions des EIP sont de la seule responsabilité de l'auteure ici.

³ EIP, VI.2, 426-427 : « (...) sense, in its most common, and therefore its most proper meaning signifies judgment, though Philosophers often use it in another meaning. From this it is natural to think that common sense should mean common judgment, and so it really does ». Dans la suite de cet article, les références aux

Or il donne au sens commun un rôle particulier pour constituer une histoire critique de la philosophie (EIP, VI.8, 540-541). Il recommande en effet d'évaluer les échecs des philosophies anciennes et modernes en repérant leurs écarts à l'égard du sens commun. Ces échecs philosophiques du passé y sont présentés comme des *idoles du théâtre* baconiennes. On sait que les « idoles », chez Bacon, ne sont pas de simples obstacles accidentels au jugement : elles trompent « en vertu même de la disposition de l'esprit avant de juger » et sont donc source des illusions les plus profondes (Bacon 1605 [*De dignitate et augmentis scientiarum*]). Celles du théâtre, qui viennent de la culture scientifique et philosophique, s'ajoutent à celle de la tribu (les préjugés qui font de l'homme la mesure de toute chose), de la caverne (les préjugés liés à notre mode de vie et à notre histoire personnelle), du commerce (les préjugés liés au langage). Elles ont pour spécificité d'être induites par des autorités savantes : la scène intellectuelle leur donne à la fois une prestance et une audience qu'elles n'auraient pas dans la vie quotidienne (Bacon 2001 [*Novum organum*], Livre I, aph. 61-62, 121-122). Par cette autorité, elles deviennent source d'une telle prévention qu'elles conditionnent l'examen d'une question avant de juger, au point de paraître aussi naturelles que la vision des couleurs. La tâche du philosophe fixée par Reid est alors de repérer ces préventions qui déterminent notre jugement avant qu'il ne s'exerce et qui empêchent de voir les choses sous « la lumière pure » du sens commun.

Les « *idola theatri* » que l'histoire de la philosophie doit détecter sont, dit-il, « les préjugés issus des systèmes ou des sectes au sein desquels nous avons été élevés ou que nous avons adoptés ». Nous verrons que ces notions de « système » et de « secte » sont empruntées à Johann Brucker, dont la référence n'est pas encore explicite ici. Mais on observe déjà que pour Reid reconstituer un système philosophique passé ce n'est pas seulement reconstruire un ensemble de propositions en les déduisant les unes des autres. Car comprendre les liens déductifs entre deux propositions particulières ne suffit pas : il faut comprendre la manière de voir qui se dégage d'opinions diverses, mêmes « éloignées ». Cette manière de voir, formée par les présupposés qui conditionnent la crédibilité d'une thèse philosophique, est ce que Reid nomme « l'esprit » d'une philosophie.

C'est pourquoi l'histoire qu'il appelle de ses vœux n'est « pas tant un exposé détaillé des *dogmata* de chaque secte, qu'une délimitation précise de l'esprit qui anime chaque secte (*a just delineation of the spirit of the sect*) et du point de vue auquel les choses sont apparues à leur fondateur ». Le principe de lecture demande donc de se décentrer pour chercher dans le texte le point de vue le plus cohérent afin de comprendre comment un auteur voit le monde⁴. C'est un principe de charité qui a néanmoins une vertu *critique* car dès lors que par certains aspects ou certaines implications, l'esprit de ce système (reconstruit de la façon la plus charitable possible) contredit le sens commun, c'est-à-dire *verse dans l'absurdité* sémantique, phénoménologique ou épistémique, il faut accepter sa faillite.

œuvres de Reid sont données de la façon suivante. *Rech.* renvoie à *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1997), tr. fr. 2014.

⁴ Sur la façon dont trouver ce point de vue interne à l'esprit d'un auteur, voir EIP, I.5, p. 57 : « Le principal usage de l'histoire de la philosophie est, je pense, celui-ci. Quand nous retraçons l'histoire des différentes opinions qui se sont élevées chez les hommes qui pensent, nous sommes introduits dans un labyrinthe d'opinions fantaisistes, de contradictions et d'absurdités, mêlées à quelques vérités. Et pourtant, parfois, nous relevons un indice qui est propre à nous conduire par les différents détours de ce labyrinthe. Nous pouvons trouver le point de vue sous lequel les choses se sont présentées à l'auteur du système, dans la lumière duquel elles lui sont apparues. Ceci donne souvent une cohérence à des choses apparemment contradictoires, et quelque degré de probabilité aux choses qui apparaissaient les plus fantaisistes. »

L'histoire philosophique aura alors, selon Reid, une fonction classificatoire – nosographique. L'analogie entre les échecs philosophiques et les maladies corporelles permet d'y insister : de même qu'il y a des accidents qui induisent dans le corps un tempérament disposant à telle ou telle maladie, il existe des dogmes philosophiques qui disposent un homme à certains systèmes d'opinion maladifs, contraires à ce qu'un entendement sain adopterait. Une « histoire judicieuse des différentes sectes des philosophes » sert à les classer : sa fonction est de les ramener à un genre de déviance à l'égard de « l'entendement sain », autre nom à l'époque du sens commun⁵.

La référence à Bacon marque l'inspiration de cette méthode historique, mais l'exemple que Reid donne à suivre est plus récent puisqu'il s'agit de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith. Il nous faudra comprendre la méthode historique ici décrite, notamment en prêtant attention aux références de Reid (Smith et, ailleurs, Brucker).

Mais l'un des enjeux est de savoir si le traitement de notre question d'ouverture est intéressant hors d'un cadre reidien. Cette question peut-elle nous aider, ou non, à en éclairer une autre, très actuelle : quel est l'intérêt de l'histoire de la philosophie ?

3. Enjeux et risques de l'histoire reidienne de la philosophie

Or il faut convenir que la notion de sens commun a elle-même une histoire, si bien que l'on peut redouter que notre question initiale ne soit équivoque. Signalons deux significations en deux points fort éloignés de cette histoire. D'abord on pourrait entendre par « sens commun » la capacité de juger partagée par tous les hommes, conformément à l'usage classique dont la *bona mens* de Descartes est une des figures tutélaires. À l'autre extrême, la philosophie contemporaine anglosaxonne désigne par « sens commun » les conditions d'intelligibilité présupposées par nos paroles et nos actes, à titre de cadre conceptuel (*conceptual scheme*) ou encore de propositions charnières (*hinge propositions*).

Le moment « Thomas Reid » est lui-même remarquable parce qu'il articule ces deux connotations : notre capacité commune à exercer un jugement tient pour admis un ensemble de croyances sans lesquelles nos actes (mentaux, pratiques ou sociaux) perdraient leur sens. Soyons plus précis : selon Reid, il y a des choses dont la vérité doit être tenue pour admise sans quoi *juger, agir ou converser* verseraient dans l'absurdité. C'est pourquoi en traitant la question au sein de son corpus on espère acquérir quelque lumière sur ce qu'il est possible d'entendre par une histoire de la philosophie *d'après le sens commun*.

Jusqu'ici les études reidiennes ont principalement porté sur la fonction et l'autorité du sens commun dans sa théorie de la connaissance ou sa réfutation du scepticisme, mais son rôle dans l'histoire de la philosophie a été peu interrogé. Les commentateurs admettent en général que l'histoire reidienne de la philosophie n'a pas d'intérêt pour elle-même⁶, quand ils n'avouent pas tout de go que Reid est un « mauvais historien » (Greco 1995, 279-296).

D'ailleurs l'histoire de la philosophie reidienne a souvent été caricaturée comme présentant une sorte de « voie des idées » *running from Descartes to Hume*. John Yolton et Steven M. Nadler ont ainsi reproché à Reid de construire un « mythe », qui se retrouverait

⁵ Reid réfère à ce sens en EIP, VI.2, 427 (« *soundness of faculties* »).

⁶ Nichols, par exemple, refuse d'entrer dans les controverses historiques sur les erreurs de lecture commises par Reid, et se défendant de s'intéresser à son histoire des théories de la perception, assume de concentrer son attention sur la *philosophie* de Reid qui s'y déploie (Nichols 2002, 7).

chez Jonathan Bennett et Richard Rorty, à savoir l'image d'une philosophie moderne se développant depuis une faute originelle cartésienne jusqu'au scepticisme de Hume. Le présent article vise à mieux comprendre l'histoire reidienne de la philosophie en identifiant la place qu'elle réserve au sens commun, non seulement à titre d'objet d'étude, mais surtout dans la méthode historiographique.

Mais il faut également la confronter à ses véritables écueils. Son ambition implique des biais qu'il nous faudra expliciter. Le risque du *tribunal de kangourou* n'est pas mince quand le juge ne prétend rien moins qu'à distinguer la saine philosophie de ses formes malades et cela, au nom du sens commun.

Si, en histoire de la philosophie, on cherche uniquement à adopter un point de vue immanent – « le point de vue auquel les choses sont apparues à leur auteur » pour reprendre la tournure déjà citée de Reid – il y a un danger opposé, celui d'abandonner la prétention à juger un corpus. C'est le problème auquel se heurte toute lecture « immanentiste » des textes, et que l'on a pu objecter de nos jours par exemple au contextualisme de Quentin Skinner (2009)⁷. S'il y a *des* sens communs selon les époques ou les auteurs, et qu'ils sont incommensurables d'une époque ou d'un auteur à l'autre, alors l'histoire de la philosophie doit reconnaître que pour voir quelque chose d'un point de vue passé il faut abandonner le nôtre. Le problème du « canard-lapin » ne dit pas autre chose : si on adopte le point de vue de l'auteur du passé, il est impossible de voir les choses d'après notre sens commun présent. Ainsi Richard Rorty reproche à une histoire « contextualiste » de devoir renoncer à juger du point de vue présent, ce qui la rend, selon lui, incapable de sélectionner les corpus et la conduit à renoncer à *évaluer* le canon qu'elle adopte (1984, 49-75). Mais alors voilà un troisième problème, celui du « tamis » - inverse de celui du « Dodo ». Car, finalement, c'est la question de la *sélection* des vérités philosophiques qu'il faut poser : à quelle récolte philosophique peut prétendre l'histoire de la philosophie qui prétend adopter un point de vue de sens commun ? Rorty, d'ailleurs, répond en revendiquant le droit de reconstruire le raisonnement mené par chaque auteur pour justifier telle ou telle thèse.

En réalité, Reid ne pensait pas que le sens commun était historique et variable – raison pour laquelle il ne se pose pas le problème du « canard-lapin ». Retrouver le point de vue de l'auteur c'est, pour lui, procéder à une « reconstruction rationnelle », pour parler comme Rorty. Reid reconstruit les « systèmes » de pensée de chaque auteur en tentant de comprendre comment leurs thèses se justifient à partir d'hypothèses qu'ils ont admises, parfois en contradiction avec les croyances communes. Quand cette contradiction est repérée, il faut reconnaître que c'est un système philosophique erroné. Reid se donne alors pour tâche d'expliquer comment ce système a pu se constituer une fausse autorité et comment l'hypothèse déviante a pu être adoptée.

Mais il y a bien une objection liée au problème du tamis qu'on peut lui adresser : le sens commun n'est-il pas réduit à reconnaître seulement les vérités qu'il admet déjà dogmatiquement (ce qui nous reconduit au tribunal de kangourou) ou naturellement (ce qui voue la philosophie à l'inutilité et au désœuvrement) ?

Enfin, le problème du « canard-lapin » pourrait bien se poser à *nous* qui lisons Reid. C'est pourquoi nous chercherons pour terminer à tirer quelque enseignement de notre lecture

⁷ Notons qu'il ne s'agit pas de se mettre dans la tête de l'auteur pour spéculer sur ses intentions. Ce qu'un auteur « veut dire » c'est ce qu'il fait en écrivant ce qu'il écrit, d'après Skinner. Un bon exemple d'étude contextualiste historique est celle qu'il mène à propos de Hobbes dans *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*. En effet, la conviction de Skinner bien exprimée dans sa préface (2009, 13) est que ce que fait Hobbes en écrivant ce qu'il dit de la liberté dans les *Éléments* de 1740 ou le *Leviathan* de 1751 ne se comprend que si l'on s'imprègne des livres, des textes et des frontispices qui se trouvent à l'époque.

concernant l'intérêt de faire de l'histoire de la philosophie, et suggérerons comment cette lecture *présente* d'un philosophe *passé* peut enrichir notre notion *contemporaine* de sens commun.

Nous commencerons par quelques rappels sur la philosophie reidienne (partie II). Puis nous présenterons les textes importants de Reid relatifs à l'histoire de la philosophie (partie III) et expliquerons ses références à Brucker et Smith (partie IV). Nous verrons quel rôle il donne au sens commun pour faire une généalogie des échecs passés et une *archéologie* de la faillite philosophique (partie V). Enfin nous apprécierons les limites et les intérêts de l'histoire reidienne de la philosophie et en tirerons des observations sur l'histoire de la philosophie et la notion de sens commun (partie VI).

II. Remarques préliminaires

1. « Way of ideas » et histoire reidienne de la philosophie

En préliminaire, un *caveat* s'impose. Reid est trop souvent réduit à être le contempteur dogmatique de la « Way of Ideas » que l'on s'imagine comme le développement d'une même philosophie des idées de Platon et Aristote jusqu'à Descartes, Locke, Berkeley et Hume⁸. Pourtant, nulle part Reid ne parle de *Way of ideas* pour désigner le développement historique de la philosophie. Et, en réalité, s'il employait ce terme il y a tout lieu de croire qu'il ne lui donnerait pas une connotation diachronique. « Way of ideas » est une expression utilisée par Edward Stillingfleet (1635-1699) pour attaquer (déjà, oui) John Locke (Stillingfleet 1698, 5, 13, 28ss et 120 ; Yolton 1990, 510-516). Cette expression contracte et résume une tournure employée par Locke lui-même : « way of certainty by ideas ». C'est donc non pas une route historique empruntée par la philosophie moderne mais un sens de la certitude ou une manière d'établir la certitude par les idées⁹. Comme Stillingfleet déplore que la « way of ideas » de Locke nous détourne du véritable sens de la certitude, et comme, plus tard, Reid critiquera la théorie des idées comme une sorte d'archi-système se dégageant des systèmes modernes, une sorte de glissement se produira. D'abord la théorie des idées dénoncée par Reid sera elle-même assimilée au « way of ideas » épinglé par Stillingfleet. Mais ce n'est pas tout. On en viendra peu à peu à voir *une voie des idées*, « way of ideas », dans le tableau historique que Reid dresse des philosophies de la perception ayant souscrit à la théorie des idées – comme si Reid retraçait un *chemin*, jalonné par les différents philosophes depuis Platon, ou au moins depuis Descartes, *une voie* qui n'était qu'une impasse aboutissant au scepticisme¹⁰.

⁸ Voir par exemple la façon dont Steven M. Nadler situe son étude de référence sur Arnauld, précisément en réaction à l'histoire reidienne de la philosophie : « The legacy of Reid's reading of the history of seventeenth- and eighteenth-century philosophy is the tendency among historians of philosophy to see a tradition here, a so-called "way of idea" initiated by Descartes and finding its logical conclusion in Berkeley's immaterialism and Hume's skepticism » (Nadler 1989, 8). Nadler reproche d'ailleurs à Rorty d'avoir « perpétué le mythe de Reid en tentant d'identifier les racines historiques de certains problèmes philosophiques 'tel le problème du voile des idées' » (Nadler 1989, 9). Nadler pense qu'une telle lecture est particulièrement injuste envers la philosophie d'Antoine Arnauld, qui précisément développe, selon lui un réalisme direct.

⁹ Sur la pertinence d'appliquer cette expression à Locke voir Hamou 2018, 55 et 224-227.

¹⁰ Le livre de John W. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984), inscrit dès ses premières pages Reid dans la filiation des contemporains de Locke qui, tel Stillingfleet, l'avaient accusé de rendre impossible la connaissance du monde par la « way of ideas » (Yolton 1984, 4). Yolton met donc des guillemets, du moins au début du livre, tout comme Roger Gallie (1989) dans son titre *Thomas Reid and « the Way of Ideas »*. Mais peu à peu les guillemets sont tombés, dans le livre de Yolton (1984, 207) comme dans la littérature secondaire sur Reid, par exemple dans l'article de la *Stanford Encyclopedia* à l'entrée « Thomas

Méfions-nous de ce que cette expression induit lorsqu'il nous faut comprendre ce que retrace véritablement l'*histoire reidienne de la philosophie*.

Elle renvoie à la thèse selon laquelle Reid aurait inventé un « mythe » historiographique, qui se retrouverait dans la thèse du « voile des perceptions » de Jonathan Bennett (1971) ou dans l'ouvrage de Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)¹¹. C'est le reproche que Yolton ou Nadler font à Reid. Dans ce mythe, Descartes aurait commis une faute originelle d'où découlerait une épistémologie viciée (qui se demande comment prouver le réel à partir de nos états phénoménaux). Reprise successivement par Malebranche, Arnauld, Locke, Berkeley, cette épistémologie aboutirait logiquement au scepticisme de Hume. Les spécialistes de ces auteurs, comme Yolton et Nadler, trouvent alors en Reid une cible de choix, qui leur sert à montrer pourquoi une telle réduction manque l'intérêt de ces philosophes modernes. A leurs yeux ce mythe est une mauvaise histoire de la philosophie non seulement parce qu'il caricature les auteurs, mais aussi parce que certains de ces auteurs soutiennent exactement la thèse que Reid veut défendre, à savoir que nous percevons directement les choses. On trouve là donc deux raisons de *ne pas lire* l'histoire proposée par Reid.

Pourtant Reid n'est pas indifférent aux spécificités de ces auteurs. Il ne fait pas du « *Cartesian Mind* » un noyau d'ineptie qui se retrouverait en chacun de leurs systèmes. Il n'est qu'à regarder l'ordre de présentation de ces auteurs dans l'Essai II de ses *Essays* pour comprendre que son histoire n'est pas linéaire : elle commence par Malebranche puis Descartes, et se termine sur Arnauld et Leibniz après être passée par Locke, Berkeley et Hume. Ce que nous avons établi précédemment concernant la fonction que Reid donne à l'histoire de la philosophie devrait nous alerter : l'histoire de Reid cherche à classer les systèmes philosophiques plutôt qu'à les intégrer à un même processus de développement s'écoulant depuis une faute originelle, cartésienne. Il y a, aux yeux de Reid, des *fautes* et des *échecs* philosophiques. Dans ce qui suit nous montrerons quel classement il en fait. Nous ne prétendons pas, néanmoins, que la lecture de Reid n'ait pas des effets déformants. Mais pour repérer exactement ces effets et surtout pour comprendre *les raisons qui ont conduit Reid* à lire ces auteurs de telle ou telle manière, il faut se déprendre du mythe qu'on lui a attribué.

Dans cet article, nous ne chercherons pas à le faire pour chacun des systèmes lus par Reid. Nous interrogerons plus globalement la méthodologie qui lui permet de juger la philosophie « au tribunal du sens commun ».

Mais auparavant faisons quelques rappels sur l'image du « tribunal de sens commun » que l'on trouve chez Reid. On n'y trouvera ni tribunal de kangourou ni désœuvrement philosophique.

2. Le tribunal du sens commun et la philosophie

Reid » (Nichols, Yaffe, 2023). Les auteurs de cet article, Ryan Nichols et Gideon Yaffe, pourtant commentateurs brillants, laissent entendre à plusieurs reprises que Reid utilise l'expression « Way of Ideas ». Certes Reid résume parfois la thèse adverse en disant que la conception, la perception, le jugement et la croyance sont « only different ways of perceiving ideas in our own minds » (EIP, IV.1, 298). Mais ce n'est pas là utiliser l'expression « Way of Ideas » et moins encore en faire un emploi historiographique.

¹¹ Dans *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Rorty ne s'appuie pas sérieusement sur les textes de Reid, mais se contente incidemment de relever des échos de sa propre argumentation ou des points de convergence qu'il signale en notes. Quant à Jonathan Bennett, dans *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes* (1971), il ne fait aucune référence à Reid lorsqu'il attribue à Locke, Berkeley et Hume un « voile des perceptions ».

La fonction critique du sens commun chez Reid a fait l'objet de nombreuses analyses, mais la portée de cette fonction en lien avec l'histoire de la philosophie qu'il présente n'a pas encore été examinée. La littérature s'est concentrée sur la question de savoir si le recours au sens commun permettait de donner une réponse satisfaisante au scepticisme, ou encore une théorie de la connaissance robuste. Dans ce cadre, les commentateurs rencontrent des problèmes proches de ceux du tribunal de kangourou ou du tamis.

Le trait de la philosophie *du sens commun* est en effet de voir dans une croyance tenue pour vraie par le sens commun (entendue comme une croyance dont on ne pourrait pas se défier sans verser dans la plus grande des absurdités) une véritable connaissance, et pas seulement, comme le sceptique, une croyance irrésistible. C'est en quoi la notion de sens commun, dans une *philosophie de sens commun* comme celle de Reid (ou d'autres, comme celle de Chisholm), diffère de celle que peut en avoir un sceptique. Mais s'il n'y a là qu'une pétition de principe, on soupçonne que la fonction critique du sens commun à l'égard de la philosophie n'est qu'un tribunal dogmatique. La question qui se pose est alors : la philosophie peut-elle trouver quelque vérité, en dehors des vérités de sens commun ?

L'état de la recherche permet cependant de souligner que lorsque Reid envisage le rapport du sens commun à la juste philosophie (entendant par-là la sienne), il ne le pense pas sur le mode d'un tribunal de kangourou et ne réduit pas la philosophie au désœuvrement (Lemos 2004, Thébert 2021). On s'en convaincra en lisant le passage célèbre de l'introduction aux *Recherches sur l'entendement humain* de 1764, où Reid conteste le droit de la philosophie à juger le sens commun comme dans un tribunal. C'est un droit que la philosophie historiquement constituée s'est arrogée à tort :

« On peut observer que les défauts et les faiblesses de la philosophie qui traite aujourd'hui de l'esprit, imperfections qui l'ont exposée au mépris et aux railleries des gens de sens, ont pour cause principale que ses sectateurs, portés par un préjugé naturel en sa faveur, ont essayé d'étendre sa juridiction au-delà de ses justes limites, et ont voulu faire paraître à sa barre les prescriptions du sens commun (...)

Car dans la réalité, le sens commun doit rien à la philosophie et n'a nul besoin de son aide. À l'inverse, la philosophie (qu'on me permette de changer de métaphore) n'a d'autres racines que les principes du sens commun ; des principes qui favorisent sa croissance et qui la nourrissent. » (*Rech.*, I.4, tr. fr. 35)

En réalité, Reid ne remplace pas un tribunal par un autre¹². À la métaphore du tribunal où la philosophie jugerait du sens commun, il substitue ici celle de l'arbre dont les racines

¹² Dans les *Essais* de 1785, il arrive à Reid de parler du « tribunal du sens commun », mais pas pour envisager de traîner la philosophie à sa barre. Dans ces passages où se trouve l'image du tribunal, Reid ne réfléchit pas spécifiquement au rapport entre *philosophie* et sens commun, moins encore au rapport entre *l'histoire de la philosophie* et le sens commun. Il illustre seulement la définition du sens commun comme *jugement* (EIP, VI.1, 407 et VI.2, 42), qui se prononce sur des *évidences* diverses, comme le verdict d'un juge. On notera que par une fois, il se montre expressément conscient du « problème du kangourou ». Il fait alors une citation de Shaftesbury qui prend l'image d'un tribunal présidé par le sens commun, devant lequel les opinions des autres devraient passer. À la suite, Reid fait écho au regret, exprimé par un personnage de Shaftesbury, que l'appel des hommes au sens commun en religion, en politique ou en morale déguise souvent un dogmatisme sectaire (EIP, VI.2, 428). Or précisément en cet endroit des *Essais* Reid ne fait que citer Shaftesbury (qui d'ailleurs ne parle même pas en son nom), avant de proposer sa propre définition du sens commun. Reid a conscience que le tribunal populaire du sens commun est souvent fantôme, lorsque le sens commun auquel

sont le sens commun. Traduire la philosophie à la barre c'est-à-dire se contenter de condamner ou innocenter les théories passées ne nous ferait pas progresser sur la voie d'une science de l'esprit. Il faut – et c'est le sens du changement de métaphore – que le sens commun *innerve* la philosophie¹³.

Remarquons que ce que Reid entend par « philosophie » comprend indissociablement ce que nous séparons de nos jours : une science (newtonienne, chargée de dégager des lois par induction) et une philosophie de l'homme (qui comprend une théorie de l'esprit et donc une théorie de la connaissance).

Que la philosophie s'épanouisse en puisant au sens commun, sans jamais se couper de ses racines, cela lui impose des contraintes sémantiques, épistémiques et phénoménologiques. C'est notamment le cas au sujet de la perception, l'objet des *Recherches*. Il est selon Reid permis de réfuter purement et simplement toutes les thèses philosophiques qui seraient en contradiction avec les significations les plus communes que le langage non-philosophique atteste (par exemple « voir un arbre » ne signifie jamais, communément, « voir l'idée d'un arbre »), avec les expériences que nous faisons ordinairement de nos opérations mentales (ainsi la description de ce que cela fait de voir un arbre ne peut pas être une phénoménologie qui décrit la vision d'une idée) et avec les types d'évidence que nous reconnaissons (ainsi le doute sur la fiabilité de la perception ne peut être soutenu sans rendre absurde notre vie mentale, affective et pratique)¹⁴. Voilà mise à l'index la thèse qui prétend que toute perception a pour objet une idée.

Reid pense-t-il que la philosophie ne peut pas affiner le sens d'un terme, donner à observer ce que l'expérience commune ignore ou encore dénoncer de fausses évidences à l'origine des préjugés ?

En réalité, il n'est pas question pour lui de nier les *apports* de la philosophie. Elle ne peut pas redéfinir les termes communs, soit. « Percevoir » ne signifiera jamais « percevoir une idée ». Mais elle peut faire des distinctions que l'usage commun du langage ne fait pas (par exemple entre « sensation » et « perception »)¹⁵. De telles distinctions philosophiques ne sont certes pas communes parce qu'elles portent sur nos opérations mentales, alors que les besoins la vie quotidienne nous tournent vers les objets de ces opérations (ce que l'on voit, ce que l'on veut, etc.). Mais elles ne sont pas contradictoires avec les significations communes.

on fait appel ne mérite pas son nom. Pour sa part, en identifiant les premiers principes que personne, pas même le sceptique, ne peut manquer de suivre, Reid prétend faire un appel à un juge véritablement universel, qui ne sera précisément plus à la solde d'un dogme sectaire.

¹³ La destitution de la métaphore est à double fond : il s'agit à la fois de critiquer l'image du tribunal philosophique et à la fois de promouvoir une image végétale, continuiste, elle-même rivale de l'arbre de la connaissance cartésien, dont les racines sont la métaphysique, et de la fontaine de Berkeley, où la philosophie part du sens commun et s'en écarte pour mieux y revenir. Sur tout ceci, voir Jaffro 2006, 19-45.

¹⁴ Nous traduisons le terme anglais *evidence* par le français « évidence » parce qu'il vaut mieux réserver le mot « preuve » pour traduire *proof* chez Reid, c'est-à-dire un type de preuve scientifique, *a posteriori* ou *a priori*. Une évidence est néanmoins une sorte de preuve au sens large – comme lorsque l'on parle, en français, des « évidences » textuelles ou historiques en faveur de telle ou telle thèse. Reid considère que nos croyances ont des évidences de genres très différents : des évidences perceptives, des évidences testimoniales, des évidences rationnelles, etc.

¹⁵ Voir ce texte en ouverture des *Essais*, qui constitue une mise au point adressée à ceux qui (comme Priestley) auraient compris la destitution de l'image du tribunal comme une destitution de la philosophie elle-même : « Il se peut que des distinctions qui ont un fondement réel et sont nécessaires en philosophie ne soient pas faites dans le langage commun parce qu'elles ne sont pas nécessaires dans les affaires communes de la vie. Mais je crois qu'on ne trouvera aucun cas de distinction faite dans toutes les langues, qui n'a pas son juste fondement dans la nature » (EIP, I.1, 26-27, nous traduisons et nous soulignons).

Sur le plan phénoménologique, la philosophie ne peut pas modifier l'expérience commune mais elle peut par une observation méthodique et une juste induction prouver l'existence de ce qui ne se donne pas à percevoir immédiatement dans les choses matérielles ; elle peut par l'attention et la réflexion mettre en évidence ce qui échappe à la conscience immédiate.

Enfin, elle ne saurait *fonder* les évidences par un raisonnement philosophique (car ce serait tomber dans le diallèle ou la régression à l'infini) mais elle peut les décrire et en dégager les lois, lesquelles servent de principes à nos raisonnements. Ces principes ont une connotation à la fois expérimentale et épistémologique. D'un côté, ce sont des lois de l'esprit, que le philosophe expérimental induit selon la méthode newtonienne de nos expériences de jugement (un peu comme une loi physique peut être induite d'expériences sur les corps). Mais d'un autre côté, ils désignent également la source de nos *jugements vrais* et en ce sens ils sont constitutifs de l'*évidence* (EIP, VI.7, 512-526)¹⁶.

Il ne s'agit donc pas d'accepter que la moindre *doxa* ait une autorité égale à toute thèse philosophique. Il s'agit de retenir le *sens* que l'expérience de la perception a pour nous en repérant les significations que nous donnons à ce terme dans la grammaire de nos usages aussi bien que dans la structure des langues et dont la négation se révèle absurde. L'apport de la philosophie consiste à faire des distinctions généralement inaperçues, afin de dégager des lois que le sens commun n'énonce jamais de lui-même dans la vie quotidienne.

Ainsi considérée, la différence entre sens commun et philosophie n'est pas supprimée, parce que les objets de la vie commune ne sont généralement pas nos opérations mentales elles-mêmes. D'un autre côté, la philosophie n'est que l'exercice du sens commun (du jugement) rapportée à des objets particuliers – la philosophie de la nature aux objets physiques, la philosophie de l'esprit à nos opérations mentales. Et dans ce dernier domaine, le philosophe présente les types d'évidences qui régissent l'activité philosophique comme toute activité mentale : l'évidence perceptive et inductive ou encore l'évidence de la conscience, de la mémoire et de la réflexion. Ces activités sont donc aussi les objets du philosophe de l'esprit. Sous cet angle cette fois, l'image végétale, *continuiste*, se justifie. Elle n'a pas pour conséquence de *dissoudre* la différence entre le vulgaire et le savant, mais plus exactement de montrer ce qui, dans notre constitution, rend possible l'activité mentale jusque dans ses productions philosophiques les plus remarquables.

Que le problème du tribunal de kangourou et celui du tamis ne soient pas de véritables menaces pour le rapport que Reid envisage entre *sa philosophie* et le sens commun n'empêche pas, néanmoins, que sa théorie de la connaissance doive faire face à de sérieux défis, clairement identifiés dans la littérature¹⁷. En outre cela n'exclut pas que ces problèmes se posent concernant *l'histoire* de la philosophie qu'il promeut. C'est ce que nous allons voir.

La nécessité d'un point de vue critique sur l'histoire de la philosophie est implicite dans les *Recherches* de 1764. Non seulement Reid critique nommément les philosophes de l'histoire moderne (Descartes, Malebranche et Locke pour avoir vainement tenté de prouver l'existence des choses perçues, puis Berkeley et Hume pour l'avoir niée), mais surtout il indique, dans le passage suscitée, qu'un « préjugé naturel » est à l'œuvre de toutes les philosophies fautives au sujet de la perception, un préjugé qui a conduit ces

¹⁶ Sur ce double aspect, voir notamment Rysiew 2002 et 2021.

¹⁷ On mentionnera ainsi le problème de la reconnaissance de l'évidence traité par P. Rysiew (notamment dans Rysiew 2002, et 2005) et le problème « du critère » traité par A. Thébert (2016, 2015).

philosophies à s'instaurer indûment en juge du sens commun. Quel est ce préjugé ? Il n'en dit mot ici. Il l'explicitera beaucoup plus rigoureusement dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* en 1785, mais pour cela il faudra avoir bien compris sa méthode de critique historique.

III Les textes des *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* (1785)

1. Le tableau historique sur les idées

Reid a approfondi sa conception de l'histoire de la philosophie entre les *Recherches* de 1764 et les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* en 1785. Sa stratégie polémique a évolué. Dans les *Recherches*, les auteurs incriminés le sont pour les obstacles épistémologiques que leurs conceptions ont opposés au développement d'une saine philosophie de la perception. Il y a dans cet ouvrage une indéniable préoccupation pour les théories précédentes, mais dans le but de mettre en évidence une réforme dans la méthode que doit adopter la philosophie, et le rejet par Reid de l'hypothèse « ancienne très généralement reçue parmi les philosophes » : « Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'esprit qui le perçoit. » (*Rech.*, 24)

En somme les *Recherches* avait déjà réalisé un geste relevant d'une forme d'histoire de la philosophie en reconnaissant à travers toutes les théories philosophiques de la perception une même allure systémique : toutes reposent, selon Reid, sur la supposition que l'esprit ne perçoit que des entités mentales (des idées).

Les *Essais* de 1785 vont plus loin. Ils mettent bien sûr en évidence les travers épistémologiques, sémantiques et phénoménologiques que les philosophes ont semés en comprenant mal tel ou tel terme à cause de l'hypothèse des idées. Reid mène ce travail de mise au point dans le premier Essai pour les mots « mind », « operation », « power and faculty », « internal and external to the mind », « thinking », « perceiving », « consciousness », « conceiving », « object », « idea », « impression ». Mais dans les *Essais* il développe aussi de véritables tableaux historiques remplissant l'office de la « judicieuse histoire des sectes de philosophes » mentionnée dans notre introduction : une reconstruction du système propre à chaque philosophie permettant de saisir son « esprit » (*spirit*), et ainsi de le « classer ». Cette histoire « judicieuse », nosographique, est régionale : Reid la conduit sur des sujets précis comme les idées (*Essais*, I.1), la perception (*Essais*, II.7 à 15), la mémoire (*Essais*, III.7), la conception (*Essais*, IV.2) et les premiers principes (*Essais*, VI.7).

Dans l'espace de cet article deux grands tableaux historiques retiendront notre attention, le premier sur les idées et le second sur la perception.

A propos des idées, Reid distingue une première approche, celle de Platon, héritant des Pythagoriciens, qui pensait les idées comme des êtres incréés et immuables, d'après lesquelles la Divinité a modelé les espèces des choses. L'école d'Alexandrie les a intégrées à l'entendement divin. Mais dans toute cette première approche, les idées sont des réalités antérieures aux choses sensibles ; elles en sont les conditions ontologiques.

L'autre grande approche conçoit que les idées sont dans l'esprit et que les choses sensibles sont perçues dans les idées « comme dans un miroir » ; cette fois les idées sont « postérieures » aux choses sensibles ; elles en sont les effets logiques. Reid attribue l'origine de cette approche à Aristote. Elle s'est développée chez les péripatéticiens. Une sous-espèce doctrinale, principalement épicurienne, les tient pour des êtres *matériels*. Et d'après notre Écossais, il revient finalement aux philosophes modernes d'avoir inventé des systèmes qui renaient cette approche hors de tout cadre hylémorphique.

La présentation historique que fait Reid sur les idées a en effet une telle clarté classificatoire que l'on peut aisément la représenter dans le tableau suivant.

Idées		Idées		
formes ou modèles, incréés, d'après lesquels Dieu a façonné les espèces des choses. Elles sont donc <i>antérieures</i> aux choses.		images dérivées des choses, qui se trouvent dans l'esprit et dans lesquelles il les perçoit « comme dans un miroir ». Elles sont donc « <i>postérieures</i> aux choses qu'elles représentent » (EIP, p. 29).		
Les idées sont objets de sciences (mais pas des sens)	Les idées sont objets de science et de perception	Les idées sont les objets immédiats de nos pensées, de nos connaissances et de nos perceptions		
Platon	École d'Alexandrie	Aristote et les Péripatéticiens	Démocrite et Épicure	Les philosophes modernes.
Les idées sont des êtres extérieurs à l'esprit de la Divinité.	Les idées se trouvent dans l'entendement divin qui les conçoit	Les idées sont des « images ou formes sans la matière » (EIP, 30).	Les idées sont les images ou espèces <i>matérielles</i> .	Les idées sont « les objets immédiats de nos pensées » qui se trouvent « en l'esprit, dans lequel, comme dans un miroir, elles sont vues » (EIP, 31)

Aussi claire qu'elle soit, cette classification a un effet d'écrasement des différences, et de simplifications des doctrines. Reid lui-même reconnaît que certains auteurs ont une approche hybride : Malebranche par exemple soutient à la fois que les idées sont éternelles et dans l'entendement divin (comme l'école d'Alexandrie), et qu'elles sont ce en quoi nous percevons le monde extérieur (comme les philosophes modernes).

Mais il y a plus grave. Il faut tout de même un aplomb bien téméraire pour reconduire l'idée moderne à la forme aristotélicienne, elle-même tenue pour équivalente à l'espèce sensible dont le simulacre épicurien ne serait à son tour qu'une variante matérialiste. La simplification de Reid tient parfois de l'amalgame. La stratégie polémique du projet reidien se sert pour ses besoins de glissements déjà opérés par le passé dans l'histoire de la pensée occidentale¹⁸.

¹⁸ Descartes avait identifié la forme d'Aristote, l'espèce intromissive et le simulacre épicurien, à une même cible. Il est vrai que la théorie intromissive de la vision d'un Avicenne et d'un Albert Le Grand prétend hériter d'Aristote quand elle parle d'espèces. En outre, Avicenne se sert pour l'expliquer de la théorie des

2. Le tableau des philosophies de la perception

Les choses ne sont pas moins discutables, apparemment, dans un autre développement historique, fort conséquent, qui court sur près de la moitié de l'imposant Essai II. Il s'agit cette fois de faire l'histoire des philosophies de la *perception*. Les chapitres 7 à 15 de l'*Essai II* sont ainsi successivement consacrés aux systèmes de Malebranche (chap. 7), Descartes et les Péripapéticiens (chap. 8), Locke (chap. 9), Berkeley (chap. 10 et 11), Hume (chap. 12), Arnauld (chap. 13), et Leibniz (chap. 15). L'avant-dernier paragraphe est un résumé sur « la théorie commune des idées » (chap. 14).

L'ordre suivi est déroutant. Un commentateur récent, Ryan Nichols, ne mâche pas ses mots : la présentation historique de Reid concernant les théories de la perception serait faite de bric et de broc : « une véritable *piñata* » (Greco 1995, 282). Il n'est que de lire les premiers chapitres : celui sur Malebranche introduit à Platon et précède Descartes, lui-même traité dans le même chapitre que les péripatéticiens.

Mais souvenons-nous du souci classificatoire de Reid.

La perplexité se dissipe un peu si l'on se réfère au tableau historique sur les idées (celui de l'Essai I, que nous venons de présenter) : Malebranche et Platon sont rapprochés parce que les idées sont chez eux des formes incréées, alors que le cartésianisme, moderne, a hérité du sens péripatéticien des idées comme « dérivées des choses ».

Surtout si on lit ces chapitres on remarque que Reid dégage des *espèces* de théorie des idées. Malebranche n'est pas compris dans la théorie « commune » des idées. Car l'idée malebranchiste est ce qui est perçu et qui existe indépendamment de toute perception, *en Dieu*. Descartes quant à lui, du moins dans la version que Reid livre de son système, a retenu le principe aristotélicien et scolastique selon lequel les idées que nous avons dans la perception sont des effets *en nous* corrélés à quelque impression des objets sur nous. Sous cet angle, Malebranche paraît rester encore en dehors de la théorie « commune » (*sic*) des idées¹⁹.

C'est avec Descartes qu'on y entre de plain-pied. Reid diagnostique à son propos une révolution avortée en matière de *philosophie de la perception*. Descartes aurait été incapable de se défaire entièrement du préjugé péripatéticien selon lequel l'objet de la perception est une image tenant-lieu de la chose. Pire, comme il n'aurait conservé qu'à moitié l'hypothèse (rejetant son explication intromissive), il aurait versé dans de plus grandes absurdités. C'est à l'égard de cette thèse, selon laquelle l'objet de la perception serait un tenant-lieu mental de la chose, que Locke est rapproché de Descartes. Avec ces

simulacres de Galien. Ce fut un premier glissement. On sait néanmoins que la nature de ces espèces intentionnelles est très débattue au Moyen-Âge et, chez Thomas d'Aquin, elle est tout sauf matérielle. En lisant les auteurs classiques que sont Descartes ou Malebranche, le lecteur peut avoir l'impression que l'hypothèse des « petites images voltigeantes », « nommées des espèces intentionnelles », vient d'Aristote. Reid fait sienne cette lecture. Mais il fait un pas de plus. À tous ces soi-disant synonymes, il ajoute « l'idée » moderne, s'autorisant de Pierre Gassendi et John Locke. Sur le premier glissement, voir Hasse 2000, 119-127 ; Demange 2021. Sur les « espèces voltigeantes » vues par les classiques, voir Descartes 1997, 655. Voir Jean-Marie Beyssade 1991, 497-514. Enfin, Alain De Libera a montré quel intérêt l'histoire reidienne pouvait avoir pour les médiévistes : certes Reid se fait tout à la fois l'historien, le censeur et l'inventeur de la distinction entre objet extérieur et objet immédiat, mais sa propre histoire se prête à une forme d'archéologie où l'on retrouve les couches médiévales (De Libera 2014, 588-613).

¹⁹ « D'aucuns disent que les idées par lesquelles nous percevons les objets extérieurs sont les idées de Dieu, mais on a plus généralement admis que les idées de chacun lui sont propres et qu'elles sont soit dans son esprit, soit dans son *sensorium* où l'esprit est immédiatement présent. La première théorie est celle de Malebranche, la seconde celle que nous nommerons la *théorie commune* » (EIP, II.7, 106).

deux auteurs on a donc une première espèce, représentativiste, de la théorie commune des idées.

Il y en a une seconde, celle que l'on pourrait dire phénoméniste et qui affirme que les objets immédiats de la perception ne sont pas des *tenants-lieu* de la chose extérieure, mais sont les *sensations* auxquelles se réduisent les « qualités sensibles » chez Berkeley et Hume.

À la fin des chapitres consacrés à la théorie commune des idées figure un exposé sur Arnauld, qui lui-même fustigea la thèse selon laquelle les idées seraient des *objets* et non des *actes de perception*. Sur ce point Reid s'accorde avec lui, mais il reproche à Arnauld d'avoir continué à souscrire à un préjugé, qui lui fait notamment confondre *perception et conscience (consciousness)*, ce qui a pour résultat malheureux chez Arnauld d'attribuer à la perception dite « réfléchie » un objet *mental* (la perception elle-même). Arnauld est à la périphérie de la théorie des idées, mais il ne se départ pas complètement du préjugé selon lequel les objets de la perception sont *mentaux*.

On peut alors résumer l'histoire moderne que Reid fait des philosophies de la perception dans le tableau suivant²⁰ :

Théorie moderne des idées					
<i>Les objets immédiats de la perception sont des idées</i>					
Théorie singulière des idées (platonicienne)	Théorie commune des idées				
		Théorie représentativiste où les idées sont des substituts en l'esprit des choses extérieures.	Théorie phénoméniste où les idées sont de pures sensations subjectives.	Théorie réflexive où les idées sont des actes de conscience	
<i>Les objets immédiats de la perception sont des êtres incréés</i>	<i>Les objets immédiats de la perception sont des images de choses existant hors de nous</i>	<i>Les objets immédiats de la perception sont des sensations</i>	<i>L'objet immédiat de la perception en tant qu'elle est consciente est la perception elle-même</i>		
Malebranche	Descartes	Locke	Berkeley	Hume	Arnauld

Comme on le voit l'ordre de présentation suivi par Reid n'est donc pas aléatoire. Il reste que sa grille de lecture laisse dubitatifs bien des spécialistes de ces auteurs. Lire ces chapitres est plus intéressant pour *comprendre Reid lui-même* que pour comprendre ces auteurs (bien que sur certains points, les objections de Reid permettent d'approfondir les débats de la littérature secondaire).

Pour évaluer le profit et les limites *philosophiques* de cette histoire, d'un point de vue *méthodologique*, suivons maintenant la piste de deux autres indices : les références que Reid fait à Brucker et Smith. Elles vont nous permettre de mieux comprendre d'où vient la notion de « système » employée par Reid.

IV. Les références de Reid en matière d'historiographie philosophique

²⁰ Je laisse de côté le chapitre sur Leibniz qui semble n'être qu'un appendice. Reid connaît mal Leibniz et n'en parle qu'au travers de ce qu'il connaît de Wolff.

1. Johann Jakob Brucker (1696-1770)

Reid introduit son tableau historique sur les idées (le premier que nous avons présenté) en citant nommément Brucker, comme s'il se bornait à en rapporter les propos. « Brucker, un savant allemand, a écrit un livre entier consacré à une histoire des idées. » (EIP, I.1, 28) Est-ce à dire que Reid ne fasse que répéter Brucker ? Commençons par relever son influence.

L'historiographie de Brucker constitue d'abord une source. Reid reprend plusieurs points de l'histoire des idées, publiée par Brucker en 1723 sous le titre *Historia philosophica doctrinae de ideis*.

Ainsi, en commençant l'histoire philosophique des idées par Platon, Reid souligne néanmoins que sa conception hérite pour partie des Pythagoriciens. C'est ce que Brucker avait montré²¹.

Ensuite, l'évolution générale du terme « idée » dans l'histoire occidentale est chez nos deux auteurs très similaire. Brucker distinguait ceux qu'il nomme les « philosophes récents » des philosophes anciens en insistant sur le sens *logique* que l'idée a acquis chez eux, car ils ont fait de l'idée l'opération première de l'esprit, précédant le jugement sur ces idées et le raisonnement articulant les jugements. C'est exactement ce point que Reid reproche également à ceux qu'il appelle les « philosophes modernes ».

Cette évolution est la suivante selon Brucker : d'une part les *formes substantielles* (avatars des Idées de l'Antiquité) ont été expulsées de la physique²² et d'autre part le sens pertinent du mot « idée » a été réorienté vers une signification logique (Brucker 1723, 236 et sqq). Or c'est précisément ce sens logique qui d'après Reid a conduit les philosophes aux théories erronées des idées. Très tôt, dans ses *Discours philosophiques*, Reid s'en est pris au mythe logique de la tripartition des actes de l'entendement qui fait de l'idée l'acte premier et fondamental. Car selon lui la conception qui est dans la perception ou dans le souvenir n'est pas une « idée » (ou « simple conception »).

Le titre de Brucker indique d'ailleurs que l'histoire qui y est menée est bel et bien « philosophique » : la philosophie n'est pas seulement dans les doctrines qui sont rapportées mais dans la *manière* d'en faire l'histoire. Alors Reid retient-il de Brucker une *méthodologie* pour écrire une histoire philosophique de la philosophie ?

Il y a clairement des notions historiographiques employées par Reid, comme « système » ou « secte », qui font écho à la méthodologie historiographique allemande, telle celle de Brucker. Ce sont des concepts qui se trouvent en effet dans l'autre grande œuvre de Brucker, que Reid ne cite pas, mais avec lequel son histoire a des résonances. Brucker a en effet fait paraître entre 1742 et 1744 une somme, l'*Historia critica philosophiae*, qui présente une histoire des systèmes²³. C'est là, selon Leo Catana, l'origine de la notion de « système philosophique », entendue comme ensemble cohérent et autonome de

²¹ Reid donne pour exemple de pythagoricien ayant influencé Platon Timaeus Locrus. Selon Reid on trouve dans son *De anima mundi* la doctrine qui sera celle de Platon : les idées sont êtres éternels incréés et immuables d'après laquelle la Divinité a modelé chacune des espèces des choses existant. Que Brucker soit la source de Reid sur ce point est très probable. Le synopsis de l'*Historia phil. doctr. de ideis* résume : « Plato Pythagoreos imitans » (§3 ; voir aussi Brucker 1742, Livre II, chapitre IX, section 1 et livre II, chapitre XII, section 2).

²² Voir Brucker 1723, « Argumentum », début de la Section III. Dans son histoire de la « théorie commune des idées », Reid relève que les « formes substantielles » sont tombées en disgrâce après la critique cartésienne (EIP, II.8, 119).

²³ Brucker demande de ne pas confondre l'histoire des systèmes et l'histoire biographique. Sur ce point, il reprend les enseignements de Christian Thomasius et C. August Heumann. Voir Catana 2008, 2-3 et 17.

doctrines au travers différentes branches de la philosophie, qui se déduisent d'un ou plusieurs principes (Catana 2008, 13-34).

C'est plus largement d'un canon que Reid a pu hériter plus ou moins directement car il ne produit pas véritablement une *matière nouvelle* en histoire de la philosophie. Il évalue des corpus qui sont déjà *autorisés*. Reid admet ainsi un certain nombre d'acquis historiographiques rendus possibles par la prise de distance de Brucker à l'égard de toute apologétique²⁴.

L'historiographie de Brucker est donc une source. Faut-il aller jusqu'à dire qu'elle est une inspiration ? Pour Brucker, comme pour Reid, une histoire de la philosophie *doit faire le tri*. Mais est-ce de Brucker que Reid tire l'idée d'une histoire « judicieuse » de la philosophie, qui doit mesurer les écarts des systèmes passés à l'égard du sens commun ? Assurément l'écho est frappant. La façon dont Brucker noue histoire de la philosophie et philosophie ménage une place à l'exercice du jugement, qui a de fortes consonances avec ce que Reid appelle de ses vœux et que ce dernier conduit lui-même lorsque, dans ses histoires, il n'hésite pas à dénoncer « les opinions erronées des philosophes » et à sélectionner celles qui sont conformes au sens commun. Cette manière de se rapporter aux systèmes passés a pour nom « éclectisme » chez Brucker. Avant de considérer si Reid est un historien des idées « éclectique », précisons ce que ce terme signifie.

L'éclectisme (du grec *eklego*, j'élis, je sélectionne) est une position que Brucker trouve dans l'Antiquité²⁵. Par extension, il donne ce nom à toute philosophie qui juge des *philosophies passées* pour en retenir les opinions les plus conformes à la vérité universelle²⁶. Brucker repérait les formes modernes de l'éclectisme chez un Bacon, un Galilée ou un Locke, dans la mesure où ils avaient passé la tradition au crible pour n'en retenir que les thèses avérées par l'expérience et la raison. Mais c'est à propos de sa source antique, dans l'École d'Alexandrie, qu'il en a donné une définition promise à une belle postérité, chez Diderot par exemple²⁷ :

« Abjecto enim indigno humana ratione hoc iugo et contempto servili auctoritatis et antiquitatis praeiudicio coeperunt magna quaedam et acuta ingenia non aliorum quidem placita sed sua lumina consulere, principia vera, universalialia, certa se ligere, conclusiones iis inaedificare, et suae meditationis

²⁴ Comme Brucker, Reid pense que les pensées de l'Antiquité doivent être étudiées en elles-mêmes, et non en y projetant les vérités révélées du Christianisme. Les pages de Reid sur la façon dont le Christianisme a repris les notions platoniciennes font clairement écho à l'historiographie allemande qui a pris ses distances avec l'Apologétique : Reid ne cherche pas plus que Brucker à montrer comment les Grecs et les Romains auraient anticipé les vérités révélées du Christianisme. Reid va jusqu'à dire que ces notions platoniciennes ont « probablement donné naissance à la secte appelée *les Mystiques* » et que les Pères de l'Église, Augustin en particulier, ont « teinté leurs écrits de l'enseignement de l'école d'Alexandrie » (EIP, II.7, 107). En tout cela il suppose comme un acquis scientifique l'histoire éclectique de Brucker : étudions l'Antiquité pour elle-même.

²⁵ Antiochos d'Ascalon et Potamon d'Alexandrie sont les deux figures de cet éclectisme de l'Antiquité, qu'avant Brucker, J.G. Vossius avait nommé « éclectiques » (Vossius, 1653).

²⁶ L'usage par extension est désormais en vigueur. P. Hadot donne par exemple la définition suivante dans son article « Éclectisme » de *l'Encyclopedia universalis* : « Tendance qui revient périodiquement dans l'histoire de la philosophie occidentale et qui consiste à choisir, dans des écoles ou des systèmes différents, des opinions regardées par l'éclectique comme vraies au moins partiellement, pour en constituer un corps de doctrine censé représenter la vérité intégrale et la croyance générale de l'humanité ». Voir Dumouchel et al. 2019, 3-18.

²⁷ Diderot a glosé de près ces lignes de Brucker dans l'article « Éclectisme » (Diderot 1751-1780, 270).

beneficio proprium atque domesticum sibi philosophiae systema condere²⁸. »
(Brucker, 1742, t. IV, 4)

L'éclectisme consiste pour le lecteur à exercer son jugement sur des textes sans se laisser séduire par l'autorité et les préjugés pour repérer ce qui dans les textes laissés dans l'histoire participe de la vérité universelle (les « *principia vera, universalis, certa* »). On a vu que de son côté Reid entend par « sens commun » l'exercice commun d'un jugement (EIP, VI.2, 424). L'histoire éclectique de Brucker comme l'histoire « judicieuse » de Reid appartiennent donc typiquement aux projets historiques des Lumières.

Chez Brucker, juger les systèmes permet de se constituer une « philosophie domestique » – non point partielle mais *propre et appropriée*. Cela signifie tout d'abord que l'histoire de la philosophie s'écrit en réponse aux questions propres de l'historien. De la même façon, chez Reid, le système apparaît dès lors que l'on se demande comment un auteur explique la perception. Ainsi, c'est à *partir d'une question posée* (par exemple celle de la perception), que la pensée d'un auteur *fait système* (et le cas échéant d'ailleurs comporte des éléments qui ne sont pas complètement solubles dans le système et que Reid mentionne comme tels). Autrement dit, Reid ne raconte pas l'histoire de la philosophie pour elle-même et on peut même parier qu'à ses yeux, sans avoir une question en tête sur tel ou tel pouvoir de l'esprit (comment expliquer la perception la mémoire, l'abstraction, etc.), l'histoire de la philosophie serait peu instructive pour le philosophe.

L'éclectique ne se contente pas d'affirmer que la philosophie est plurielle, ni même de rassembler les opinions philosophiques dans un « syncrétisme » : il élit dans les textes les opinions dignes d'être retenues parce qu'elles participent de la vérité. Ainsi, les pensées philosophiques sont matière à juger et pour cela il faut reconstruire leur système. En outre, et c'est remarquable, il faut en juger d'un point de vue qui est appelé dans nos lectures comme la condition requise pour repérer les opinions philosophiques vraies. En d'autres termes la découverte de la vérité au sein des systèmes doit permettre de caractériser le point de vue même dont nous nous servons pour en juger. *Terminus a quo* et *terminus ad quem* de l'histoire de la philosophie, ce point de vue ne saurait apparaître comme résultat que parce qu'il était mobilisé à son principe.

Brucker remarquait que l'éclectisme réapparaît dans l'histoire, sous différentes formes et Reid est lui-même sensible à l'*historicité* de la notion de sens commun. Ainsi Reid prête attention à l'histoire de la notion de « sens » (ce *sense* que l'on entend dans *common sense*) ou encore à la notion de « premiers principes ». Il est soucieux d'en écarter les mauvaises conceptions, c'est-à-dire celles qui ont réduit le *sens (commun)* à n'être qu'une faculté de réception des idées ou encore ont exclu les premiers principes du champ des vérités contingentes. Brucker est mort en 1770, avant la parution des *Essais* de Reid, mais il aurait probablement classé ce dernier parmi les éclectiques. Ceci dit, le sens des histoires critiques de la philosophie chez Reid se réduit-il à éclectisme ?

2. Adam Smith (1723-1790)

Avant de répondre et, pour ce faire de considérer exactement ce qui, dans les histoires de Reid, relève d'une méthode originale qui ne se réduise pas à l'éclectisme, il faut prêter

²⁸ « Ayant en effet écarté ce qui est jugé indigne de la raison humaine et ayant méprisé l'autorité servile comme les préjugés anciens, certains grands esprits vifs se mirent à consulter, non les opinions des autres, mais leur propre lumière pour se rapporter à des principes vrais, universels et certains, en tirer des conclusions, et par le bienfait de cette méditation, forger leur propre système de philosophie domestique » (nous traduisons).

attention à la seconde référence qu'il donne. On a vu que la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith est citée, en 1785, à titre d'illustration de « l'histoire judicieuse » qui doit reconstruire « l'esprit » d'une philosophie, la classer et montrer ce qui en elle est conforme au sens commun ou au contraire dispose à quelque opinion contraire (comme un mauvais tempérament à une maladie)²⁹. C'est à la septième partie de la *Théorie des sentiments moraux* que Reid fait référence, ainsi que l'éditeur récent de Reid le signale justement.

Dès le début de cette partie Smith annonce qu'il va examiner les théories passées des sentiments moraux et montrer en quoi « elles coïncident » avec la sienne propre, qui prétend présenter les « principes naturels » à l'origine de ces sentiments³⁰. La sélection de ces théories est d'ailleurs expliquée par la réputation qu'elles ont acquises en raison de leur résonance avec les principes naturels qui se trouvent en la nature de chacun :

« Tout système de moralité qui a jamais eu dans le monde une certaine réputation repose peut-être ultimement sur l'un ou l'autre de ces principes que je me suis efforcé d'exposer. Puisque ainsi ils sont tous fondés sur des principes naturels, ils sont tous dans le vrai d'une certaine manière. Mais parce que nombre d'entre eux sont déduits d'une vue partielle et imparfaite de la nature, ils sont nombreux aussi à être dans le faux sous certains aspect ». (Smith 2003, 365)

Sans analyser la théorie smithienne de l'histoire des sciences et de la philosophie, nous retiendrons les points qui font de cette histoire une inspiration pour Reid. D'abord la notion de système a fait l'objet d'une analyse génétique par Adam Smith qui en est venue à enrichir, par une théorie de l'esprit, le sens apparu chez Brucker. Un système, selon Smith, est un tout où chaque partie est liée (*connected*) par l'imagination. Celle-ci cherche à passer *aisément* d'une partie à une autre par une transition causale. Pour cela elle procède comme l'artisan qui produit une machine : elle privilégie « un seul grand principe de liaison », de même qu' « avec moins de rouages, moins de principes de mouvements, les mêmes effets peuvent être plus aisément produits » (Smith 2004, 66).

Sur cette base, Smith a mis en évidence comment un système peut succéder à un autre et comment une histoire des systèmes peut être engendrée. Dans son *Histoire de l'astronomie*, l'une des premières « histoires des systèmes » qu'il ait écrites, il a expliqué comment, devant un fait qui n'entre pas dans la cohérence systématique, l'imagination ressent un malaise qu'elle cherche à soulager en produisant de nouvelles liaisons (*connexions*) et donc un nouveau système. Cette analyse est explicite en des essais qui contiennent les versions de cours que Smith donna à la Chair de Logique de Glasgow où son successeur ne fut autre que notre auteur, Thomas Reid. Smith a ainsi écrit en différents endroits de ses œuvres une histoire des systèmes d'astronomie, des systèmes de logique, des systèmes de la perception, des systèmes économiques ou encore des systèmes de moralité³¹.

²⁹ Au moment où Reid publie les *Essais*, en 1785, Smith a publié la cinquième édition de la *Théorie des sentiments moraux* en 1781.

³⁰ La partie VII de la *Théorie des sentiments moraux* fut considérablement modifiée par Smith dans l'édition de 1790, mais elle était présente dès la première édition de 1759.

³¹ Dans une lettre du 1^{er} novembre 1785 au Duc de La Rochefoucauld, Smith dit projeter, n'était l'indolence de l'âge, une *Histoire philosophique de toutes les branches de la littérature, de la philosophie, de la poésie et de l'éloquence* (Smith 1987, lettre 248). Voir aussi Deleule 1997.

C'est cette dernière (l'histoire des systèmes moraux) que Reid mentionne et qui se trouve dans la *Théorie des sentiments moraux*. Prêtant attention au fait qu'il y a des tempéraments qui nous « recommandent » tel ou tel caractère éthique, Smith y remarque que certains systèmes « avilissent » ou « encouragent » certaines vertus. Pour comprendre leurs points de vue, il classe les systèmes philosophiques selon leurs réponses à deux questions : en quoi consiste la vertu et pourquoi nous l'approuvons. Ainsi certains (comme le système de Platon ou celui de Samuel Clarke) font consister la vertu dans la convenance ; d'autres (comme celui d'Épicure) dans la prudence, et d'autres encore (celui des Éclectiques de l'Antiquité comme celui d'Hutcheson) dans la bienveillance. Certains expliquent l'approbation morale par l'amour de soi (le système de Mandeville), par la raison (Hobbes) ou encore par le sentiment (celui de Hutcheson)³². Smith les classe à l'aune de leur vérité et de leur fausseté, c'est-à-dire de leur conformité aux principes naturels découverts par la méthode expérimentale.

En se référant à Smith, il nous semble donc que Reid assigne une triple tâche à l'historiographie philosophique : non seulement une reconstruction des systèmes, mais aussi une explication de leur autorité et de leur succession, et finalement un classement selon les réponses qu'ils donnent à des questions précises (comme en morale, sur la nature de la vertu et celle de l'approbation morale), et ce pour évaluer leur vérité ou leur fausseté. Car en repérant où ils s'écartent d'une description expérimentale rigoureuse, leurs erreurs pourront être identifiées. Smith comme Reid pensent que la description expérimentale met en évidence des principes naturels. Ils espèrent donc par cette historiographie repérer la vérité et la fausseté des systèmes à l'aune des principes naturels dégagés expérimentalement.

Smith ne soutient certes pas que les principes naturels de nos sentiments moraux sont des principes de vérité. La vérité dont parle Smith dans le passage cité plus haut est celle de la *description expérimentale* de ces principes, pas la vérité *de ces principes*. (Pour lui, un système est vrai sans la mesure où il a décrit les principes naturels et explique le vice et la vertu par ces principes naturels. Cela ne signifie pas que ces principes naturels soient *véraux*). Smith ne fait pas du sens commun qui applique ces principes une faculté de jugement dépositaire de vérités indéniables. C'est chez Reid, comme on l'a vu, que les principes naturels du sens commun, qui sont les lois des phénomènes mentaux expérimentalement repérées, ont aussi fonction épistémique de *premiers principes de connaissance*. L'historiographie philosophique de Reid a, pour cette raison, une spécificité. À tout le moins elle doit faire face à un problème plus aigu de tribunal de kangourou (car pourquoi faudrait-il dire qu'un système soit faux du simple fait que sa *description* et son *explication* ne tiennent pas pour admis la vérité du jugement naturel ?) et au défi plus grand du tamis (car quelle utilité peut avoir une philosophie qui ne fait que retrouver dans les systèmes doctrinaux des vérités naturelles ?).

Résumons alors les éléments de réponses rencontrées chez Brucker et Smith. La critique historique n'est pas un tribunal de kangourou si l'instrument de l'histoire éclectique de la philosophie est un jugement *libéré des préjugés*. Elle récolte une pépite typique de la philosophie des Lumières car la vérité qui s'y trouve est celle qui décrit, face à la superstition, la raison comme exercice du jugement libre. Tel est l'enseignement de Brucker. Quant à la théorie expérimentale de l'esprit, dégageant les principes naturels de nos opérations mentales, elle permet à la fois de comprendre comment se forment les

³² La référence de Smith aux Éclectiques de l'Antiquité peut indiquer que la matière qui constitue le passé de la philosophie aux yeux de Smith est en partie constituée par l'historiographie allemande de Brucker. Mais la façon dont le philosophe doit travailler cette matière est le fruit d'une conception qui lui est propre.

systèmes, quelle crédibilité ils peuvent avoir et quelle vérité le philosophe expérimental peut leur reconnaître. Smith fut exemplaire à ce titre.

Maintenant il nous faut comprendre en quoi Reid peut prétendre dépasser l'éclectisme de Brucker et l'histoire des systèmes de Smith pour répondre à ses propres défis.

V. De l'histoire des échecs philosophiques à l'archéologie d'une faillite

1. L'histoire des échecs philosophiques

Le trait le plus frappant des présentations que Reid fait des théories passées, c'est l'intérêt qu'elles manifestent pour *les échecs* philosophiques. Voyons en quoi cela le conduit à dépasser la méthode éclectique.

Brucker prétendait repérer dans les systèmes philosophiques ce qui est encore *superstitieux*, ce qui est l'œuvre de la seule raison et ce qui tout en relevant de la foi s'accorde avec la raison. À propos de la notion platonicienne d'idée, par exemple, il remarque les traces des croyances pythagoriciennes. Il repère donc ce qui est le produit de la raison et le distingue de ce qui est obscur. Mais Reid pour sa part ne cherche pas à distinguer, au sein des systèmes philosophiques entre ce qui est superstitieux et ce qui est rationnel ; il montre plutôt comment au sein des œuvres de la raison que sont ces systèmes philosophiques reconnus et *qui se soutiennent* par leur rationalité même, il y a un vice qui *biaise* la théorie des opérations de l'esprit. Le but de Reid est de trouver ce qui explique, par exemple, la faillite de la philosophie de la perception. Or ce qui l'explique, selon Reid, c'est un préjugé auquel les philosophes ont succombé et qui les a conduit à soutenir des systèmes donnant de plus en plus crédit à cette hypothèse : *les objets immédiats de la perception sont des idées et non les objets extérieurs*.

La critique menée par Brucker se fait du point de vue de la raison, à charge contre la superstition ; en ce sens, même si elle montre comment la philosophie s'est constituée en se mêlant parfois à *l'autre de la raison*, elle est classique des Lumières. Ce sont au contraire les prétentions philosophiques de la raison que Reid appelle à passer devant le jugement du sens commun ; en ce sens, même s'il reconnaît la consistance rationnelle des systèmes examinés, la critique reidienne a une tâche de *rectification* de la philosophie par elle-même pour dégager un nouvel espace d'enquête.

Ainsi, l'hypothèse philosophique fondamentale que Reid repère chez les philosophes modernes ne pouvait qu'être absente chez Brucker. Il est naturel que le statut ontologique des idées dans la philosophie moderne ne soit pas interrogé par Brucker, dans la mesure où son histoire des idées montre qu'elles ont perdu un sens ontologique (des êtres extérieurs à l'esprit humain) pour gagner un sens certes plus rationnel, mais uniquement logique (relatif à un acte de l'esprit). Reid le met à nouveau sous les projecteurs en demandant une preuve d'existence pour ces prétendues choses mentales. En montrant qu'elles sont tenues pour les objets immédiats de nos opérations mentales il prévient qu'elles font écran à la connaissance des réalités qu'elles représentent. En somme, la leçon reidienne est la suivante : au travers de l'histoire retracée par Brucker et qui va du réalisme à la logique, leur statut ontologique n'a jamais disparu ; il est seulement *impensé* par les modernes.

On comprend donc que chez Reid, l'histoire de Brucker soit refondue au sein d'une histoire des usages philosophiques principalement centrée sur la question de savoir *quels types d'objets* sont les idées. C'est ce que l'on trouve au début des *Essais*.

Quant à l'histoire de la perception dressée plus loin, il ne s'agit rien moins que de l'histoire d'une *faillite* philosophique. De ce point de vue Reid n'anticipe aucunement William

Enfield, l'historien britannique qui traduira en 1791 l'*Historia critica* de Brucker et verra dans l'histoire de la philosophie une véritable *science des expériences de la pensée*. Enfield déclarera en effet en introduction de sa traduction : « L'expérience est universellement reconnue pour être le meilleur précepteur. L'histoire de la philosophie est un registre des expériences qui établit la force de l'esprit humain. » (Enfield 1819, Préface, vi)

William Enfield considérait les pensées philosophiques qui se sont succédées dans l'histoire comme des œuvres représentatives de la puissance de l'esprit humain. Rien de tel dans l'histoire reidienne de la philosophie. Non seulement Reid ne prétend pas voir en l'esprit qui les a produites le modèle de l'esprit humain, mais surtout ce n'est pas comme succès qu'elles sont ici convoquées. Ce qui intéresse Reid, c'est précisément qu'elles échouent à répondre à la question posée, à savoir expliquer la perception.

Reid s'emploie à comparer les systèmes entre eux afin de repérer les *types d'écarts* à l'égard du sens commun.

Un premier bénéfice est de la comparaison inter-systèmes est en effet de détecter des suppositions fausses communes à plusieurs philosophes. C'est le cas de la supposition platonicienne (les idées comme êtres incréés extérieurs à l'esprit humain) qui se retrouve chez Malebranche, ou de la supposition péripatéticienne (les idées comme effets, dans l'esprit, *postérieurs* aux choses) qui se retrouve chez Descartes. À l'inverse, juger les points de doctrines selon leur conformité à la sémantique, l'épistémologie et la phénoménologie du sens commun permet également d'apprécier le progrès des systèmes³³. Enfin Reid *reconstruit un système* sur les systèmes de ces auteurs. C'est l'armature dont nous parlions plus haut : ce système idéal qui se retrouve en chaque système historique, et qui relie les « opinions » (*sentiments*) des philosophes à l'hypothèse idéale (celle selon laquelle les idées sont les objets immédiats que nous percevons). Il y a quelques figures de cette hypothèse qui par leur imagerie narrative et leur vivacité rhétorique sont parfaitement représentatives de l'hypothèse idéale :

« On peut aisément retrouver la caverne de Platon et la chambre obscure de Locke dans tous les systèmes qui ont été inventés pour expliquer la perception. Car tous supposent que nous ne percevons pas immédiatement les objets extérieurs, et que les objets immédiats de la perception sont uniquement certaines ombres des objets. Ces ombres ou images, que nous percevons immédiatement, les anciens les appelaient *espèces, formes, phantasmes*. Depuis l'époque de Descartes, on les a communément nommées *idées* et Hume *impressions*. Mais tous les philosophes, de Platon à Hume, s'accordent en ceci que nous ne percevons pas les objets extérieurs immédiatement et que l'objet immédiat de la perception doit être quelque image présente à l'esprit. » (EIP, II.7, 105)

Ne nous y trompons pas. Reid ne se contente pas de faire une généalogie *historique* retraçant une lignée d'erreurs commençant à Platon ou Descartes. Il montre plutôt que la caverne de Platon ou la chambre obscure de Locke fonctionnent comme des figures analogiques du système idéal, des schèmes déformants de l'expérience perceptive. Reid suggère même que la caverne de Platon se comprend désormais au travers de l'image de

³³ Reid reconnaît ainsi dans le « triomphe du système cartésien sur celui d'Aristote » « l'une des révolutions les plus remarquables de l'histoire de la philosophie ». La raison en est, selon Reid, « le mépris [cartésien] pour tout ce qui n'est pas clairement et distinctement compris » qui a permis de bannir les notions obscures péripatéticiennes. Une fois encore c'est l'autorité du sens commun qui juge le cartésianisme (EIP, II.8, 125).

la *camera obscura* de Locke³⁴. Ce serait de nos jours, aux yeux de l'historien de la philosophie, une belle illusion rétrospective. Toutefois, comprenons bien ce que Reid lui-même a fait. Ce qui l'intéresse n'est pas de retracer le devenir de la caverne de Platon ou de la chambre obscure de Locke mais d'étudier les avatars d'une même supposition, qui travaille les systèmes à leur insu. Son souci est donc *archéologique*. L'hypothèse idéale ayant été pour partie *impensée*, il importe de dégager le système qu'elle implique et qui ne se lit qu'au travers de la reconstruction des corpus.

2. Archéologie d'une faillite

Il y a une véritable pépite de l'histoire de la philosophie chez Reid – un résultat proprement philosophique à cette enquête historique.

Car l'on peut et l'on doit se demander *d'où* cette hypothèse a-t-elle pu prendre une autorité si indue ? Cette question se pose naturellement à toute histoire philosophique qui s'adosse à une théorie de l'esprit : comment se fait-il qu'un système faux ait pu être crédible ? On a vu que Smith répondait par une théorie des tempéraments. Et c'est en écho à cette théorie que Reid, dans le passage que nous citons en introduction, faisait l'analogie entre la causalité d'un mauvais tempérament et celle d'une mauvaise philosophie. Mais chez Reid la question est d'autant plus sérieuse que la pérennité de la croyance philosophique à des êtres mentaux perçus en l'esprit pourrait bien laisser penser qu'il y a là quelque préjugé *commun*. Alors n'est-ce pas le sens commun qui est à l'origine de cette déroute philosophique ?

C'est en soulignant la portée *archéologique* de la lecture reidienne que la réponse peut être donnée. Jusqu'ici nous avons vu comment Reid dégage des textes un présupposé doctrinal. Mais il est remarquable qu'il procède à une *archéologie* en un sens plus fin. Il explique à la fois pourquoi *ces auteurs n'ont pas voulu voir* ce qu'ils faisaient réellement et pourquoi ils l'ont tout de même fait : ils n'ont pas voulu voir qu'ils promouvaient un présupposé théorique indu, et *ils y ont tout de même adhéré*.

Cela vient d'un « *préjugé commun* », le fameux « *préjugé naturel* » auquel les *Recherches* faisaient allusion, qui ne doit pas être confondu avec les croyances du *sens commun*. Ainsi donc le travail sur l'histoire de la philosophie a un résultat instructif pour la philosophie de l'esprit : il repère une erreur que nous avons tous tendance à faire à propos de l'esprit, et l'en distingue d'une véritable croyance de sens commun, car en niant le préjugé, vous ne tombez pas dans l'absurdité, alors qu'en niant les principes véritables du sens commun (l'existence du monde externe, l'existence d'un *self* ou encore la certitude probable), vous vous y précipitez. L'histoire critique permet de manifester que la notion de sens commun est elle-même critique : tout ce qui est commun n'est *pas de sens commun*.

Le préjugé se distingue d'une croyance de sens commun, et traverse toutes les théories des idées.

Ce préjugé est le suivant. Nous avons tendance à supposer que ce qui est senti et ce qui sent doivent être contigus, c'est-à-dire *immédiatement* présents l'un à l'autre dans l'espace et le temps³⁵. C'est là un préjugé qui vient de notre tendance à penser l'esprit sur

³⁴ « Par conséquent, il semble très probable que les Pythagoriciens et les Platoniciens se soient accordés avec les Péripatéticiens sur cette théorie générale de la perception : à savoir que les objets des sens sont seulement perçus par l'intermédiaire de certaines images ou certaines ombres, qui sont dans l'esprit comme dans une *camera obscura* ». (EIP, II.4, 91)

³⁵ « Parce que les corps sont seulement affectés par le contact et la pression, nous sommes prompts à concevoir que ce qui est un objet immédiat de la pensée et affecte l'esprit doit être en contact avec lui et faire quelque impression sur lui. » (EIP, I.4, 54)

le modèle des corps : il nous semble qu'être *en présence* de quelque chose c'est être en contact immédiat. La conviction est déjà à l'œuvre chez Aristote : l'âme devenant la forme qu'elle perçoit, elle est unie à elle. Ensuite elle s'est maintenue en dehors de tout hylémorphisme chez les auteurs qui pensent que l'objet immédiat de la perception ne peut être que *mental*, une « idée »³⁶. Telle est la véritable leçon de l'histoire de la philosophie moderne selon Reid : elle se lit comme le devenir-dogme d'un préjugé naturel contiguïste donc mentaliste. C'est ainsi qu'une autorité *alternative* au sens commun a pu se constituer dans la tradition philosophique.

Reid explique par-là comment la théorie de Berkeley a pu avoir un tel ascendant sur ses lecteurs. C'est que la philosophie moderne s'était progressivement constitué une sorte de *droit présomptif* : « les philosophes qui avaient été habitués à considérer les idées comme les objets immédiats de toute pensée n'avaient pas le droit de (*had no title to*) de recevoir la philosophie de Berkeley en défaveur. » (EIP, II.10, 138)

L'histoire des théories (cette fois entendue non comme science critique mais comme succession réelle) s'est ainsi instituée en source de droit épistémique, rivale de l'autorisation donnée par le sens commun. Le terrain était déjà préparé pour Berkeley. Reid a en effet été très attentif, dans les chapitres précédents, aux effets de réputations (celle de Descartes par exemple) ou encore aux réceptions que les autres théories des idées avaient pu avoir. Il fut sensible à ce qui pourrait relever d'une *épistémologie sociale* de la philosophie. La théorie des idées s'est constituée une autorité *alternative* au fil de son histoire – autonome et indépendante du sens commun. L'hypothèse idéale est bien une *idole du théâtre* : dont la spécificité est d'être induites par des autorités savantes : la scène intellectuelle lui a donné sa légitimité philosophique.

Pour autant, il ne pense pas que l'autorité indue des systèmes véhiculant la théorie des idées s'explique uniquement par l'ascendant des philosophes relayant, par exemple, la faute originelle de Descartes. Il y a un préjugé naturel (présentiste et contiguïste) qui est à l'origine de la crédibilité qu'a pu avoir ce système idéal qui a travaillé les corpus modernes.

En somme, pour le projet reidien, l'historiographie philosophique a un triple intérêt : cartographier les écueils à éviter dans les recherches expérimentales sur l'esprit, mais également permettre la découverte en philosophie de l'esprit d'un préjugé naturel, et par-là même manifester que la notion de sens commun est bel et bien *critique* (car toute croyance naturelle n'est pas de sens commun).

VI. L'histoire de la philosophie du point de vue du sens commun : limites et intérêts

1. Reid, le tribunal de kangourou et le tamis

Les deux problèmes que nous avons considérés sous les noms de « tribunal de kangourou » et du « tamis » prennent une acuité particulière pour les philosophies éclectiques en amont et en aval de Reid. En amont, se trouve Brucker qui mourut avant la parution des *Essais* en 1770, et en aval, Victor Cousin, qui naquit en 1792 juste avant sa mort.

³⁶ Reid, en particulier, montre que l'argument avancé par Newton, prétendant que l'âme perçoit les idées dans un *sensorium* repose en réalité sur ce préjugé, car la seule raison qu'en donne le newtonien Clarke n'est autre, sous son allure de principe métaphysique, qu'une forme de préjugé contiguïste : « rien ne peut agir ou être agité où il n'est pas » (EIP, II.14).

Il n'est pas surprenant que Victor Cousin revendiquant lui-même un éclectisme dans les années 1820 se soit tourné préalablement vers la philosophie écossaise, et en particulier celle de Reid, pour retrouver une vérité philosophique sur le sens commun. Cousin en est venu à définir le sens commun comme la puissance de reconnaître instinctivement, spontanément et intuitivement le vrai³⁷. On peut noter que lui-même a donné des appréciations différentes de la philosophie écossaise du sens commun. Il a donné un cours élogieux sur la *Philosophie écossaise* en 1819, publié par l'un de ses disciples. Tout au long de sa carrière, le jugement de Cousin sur les Lumières écossaises a évolué, tantôt prenant ses distances en leur reprochant de réduire le sens commun à une faculté subjective et sentimentaliste séparée de la rationalité, tantôt en les utilisant comme remède à la métaphysique allemande³⁸. En somme on pourrait dire que Cousin a précisément eu, sur la philosophie reidienne, un point de vue éclectique. Même si la pensée de Cousin s'est par la suite infléchi vers un spiritualisme, la recherche du juste point de vue lui permettant d'apprécier toutes les philosophies passées caractérisera encore sa posture finale³⁹. Dans sa période éclectique, Cousin prétend que le point de vue qui « sous les divergences et les erreurs des systèmes » repère « un ensemble harmonique de vérités » contient « une philosophie vraie » et « immortelle » (Cousin 1829, t. II, 28-29). C'est déjà dire que la philosophie n'est plus à rechercher : elle est « faite » – déclaration qui choqua ceux qui, comme Jules Simon, pensaient qu'il restait des vérités à découvrir (Yuva 2019, 26). Or un point de vue éclectique conséquent ne doit-il pas se garder d'identifier le juge des philosophies à la philosophie ? Un autre dissident du cousinisme, qui est un peu le trublion de la famille, le recommande. Il s'agit de Théodore Jouffroy, qui contribua d'ailleurs à faire connaître les œuvres de Reid en France par une traduction fort élégante de ses œuvres⁴⁰. Jouffroy pense que face aux systèmes philosophiques qui se contredisent les uns les autres, « l'humanité écoute, n'adopte l'avis de personne mais garde le sien, qui est ce qu'on appelle *le sens commun* » (Jouffroy 1860, 105). Le résultat est chez lui un scepticisme portant sur la philosophie, dont les échecs à réfuter les positions adverses signent l'impuissance, et qui par contraste fait apparaître l'autonomie incorruptible du

³⁷ « Le jugement comparatif, le raisonnement, la déduction, l'induction, sont des modes de connaître légitimes et certains, qui chacun ont leur emploi et leur autorité. Mais ces divers modes de connaître qui se développent successivement dans le progrès de la vie intellectuelle, supposent tous une puissance de connaître qui agit instinctivement, s'applique directement à ses objets, et est à elle-même sa propre garantie. C'est cette puissance que nous avons nous-même si souvent rappelée et décrite sous le nom d'intuition et de spontanéité, et dont nous avons trouvé dans Reid le germe fécond » (Cousin 1857, vii).

³⁸ Voir Etchegaray 2007, 95-114.

³⁹ Cousin est passé de l'éclectisme au spiritualisme, c'est-à-dire de la défense d'un sens commun à la promotion de la « force active » du sentiment, étant entendu que selon lui le sentiment bien compris exprime les vérités absolues. Mais la tâche que Cousin assigne à l'histoire de la philosophie jusque dans les dernières paroles prononcées à la Sorbonne l'inclut clairement dans la famille de ceux qui pensent qu'un tri y est à l'œuvre, qui a pour condition d'exercer son jugement : « La philosophie n'est pas telle et telle école, mais le fonds commun et pour ainsi dire l'âme de toutes les écoles. (...) La vraie science de l'histoire de la philosophie n'est pas la haine mais l'amour ; et la mission de la critique n'est pas seulement de signaler les extravagances de la raison humaine, mais de démêler et de dégager du milieu de ces erreurs les vérités qui peuvent et doivent y être mêlées et par là de relever la raison humaine à ses propres yeux, d'absoudre la philosophie dans le passé, de l'enhardir et de l'éclairer dans l'avenir » (cité par C. Renouvier, 1885-1886, t. II, 154). Le spiritualisme final de Cousin ne pense certes plus s'acquitter de sa « mission critique » par un tribunal ou une mise en accusation. Il souffle plutôt l'esprit d'un amour de toutes les philosophies – une « philo-philosophie » disait Renouvier, moqueur, agacé que Cousin néglige le démenti que les contradictions entre systèmes infligent à cet irénisme (voir J. Bouveresse, 2017, 49.).

⁴⁰ Reid 1828-1836. Voir Clauzade 2022.

sens commun. Ce serait donc à tort que la philosophie se flatterait d'avoir contribué à produire les pépites du tamis éclectique. La nature seule en est l'ouvrière.

En somme prétendre juger la philosophie d'après le sens commun comporte des risques, parmi lesquels ne se trouvent pas seulement le dogmatisme irréflecti du tribunal du kangourou et le relativisme pluraliste du contextualisme historique. Le tamis éclectique pourrait être l'instrument d'un dogmatisme philosophique qui ne se dit pas (c'est le retour du kangourou⁴¹), ou bien au contraire n'avoir de pépites à récolter que celles qui sont déjà-là, soit dans les philosophies du passé, soit naturellement produites (c'est le problème du tamis). Dans ce dernier cas, le désœuvrement philosophique guette : la philosophie ne semble plus avoir de fonction ni pour découvrir des vérités ni pour faire de l'histoire. L'éclectisme serait seulement une affaire d'historien et de bon sens, et mieux vaudrait sans doute que l'histoire de la philosophie ne soit pas philosophique si la philosophie, loin de découvrir la vérité, la recouvre de ses sédiments.

Mais la philosophie reidienne rompt avec l'éclectisme. Elle ne se borne pas à répéter dogmatiquement que les croyances communes sont vraies. Elle ne se dispense ni d'une critique des opinions communes ni d'une méthode pour discerner la vérité. Enfin, l'histoire de la philosophie qu'elle mène ne se borne pas à faire des théories fautive une histoire périmée de la philosophie dans la poche d'un dogmatisme naïf. Concernant la perception par exemple, les échecs sont intéressants parce qu'en les repérant la philosophie, qui est indissociablement une science de la perception aux yeux de Reid, se donne les moyens d'un véritable progrès.

En effet, on a montré que ces reconstructions ont des intérêts pour la philosophie de l'esprit reidienne elle-même. Elles permettent de cartographier les écueils à éviter dans l'exploration expérimentale qu'elle se donne pour tâche de conduire. D'autre part elles ont un effet de lecture intéressant car elles mettent en évidence d'un préjugé naturel qui ne doit pas être confondu avec le sens commun, et qui explique la réception favorable des théories pourtant en contradiction avec le sens commun. Une telle pépite avait bel et bien besoin d'une enquête philosophique sur les échecs passés.

La philosophie n'est donc pas réduite au désœuvrement : elle se nourrit au contraire d'une enquête historique sanctionnant le vrai et le faux à l'aune des significations, des expériences vécues et des connaissances du sens commun, et s'enrichit même d'une réflexion sur les causes qui ont permis aux fausses théories d'acquérir leur autorité.

Cela ne signifie pas que l'histoire reidienne soit exempte de tout biais. Elle donne en effet un statut principiel et central à l'hypothèse des idées, statut que les corpus ne lui donnent pas comme tel. On ne saurait donc les réduire à la reconstruction qu'il en a fait. C'est pourquoi les résistances que les historiens de la philosophie, de nos jours, y opposent sont très compréhensibles.

En outre l'ombre du kangourou plane sur un canon que Reid reçoit des mains de Brucker et qu'il ne remet pas véritablement en question. Montrer les échecs des auteurs du passé ne revient pas chez lui à les destituer du canon philosophique, puisque c'est au contraire en admettant ce canon qu'il trouve la matière à évaluer. Ce canon exclusivement masculin et européano-centré a été déterminé par des gestes d'exclusion que Reid n'a aucunement contestés et qu'il relève d'une autre « archéologie », de nos jours, de révéler⁴².

⁴¹ À la suite de J. Ferrari, D. Antoine-Mahut et D. Whistler y voient une philosophie « oblique » : « sous couvert de concilier le meilleur des philosophies du passé, l'éclectisme [de Cousin] désigne une philosophie lâche et biaisée qui ne se dit pas frontalement, mais qui s'avance masquée » (Antoine-Mahut et Whistler, 2019, iv).

⁴² Sur l'histoire de la philosophie devenue universitaire, telle que les canons de Brucker et Cousin ont contribué à la forgé par des gestes d'exclusion, voir Pralong 2019. On y voit notamment comment la

2. Le « canard-lapin », Reid et nous

Il nous reste alors à demander en quel sens nous, lecteur d'aujourd'hui, pouvons adopter un point de vue de sens commun sur la philosophie de Thomas Reid. Répondre engage une certaine pratique de l'histoire de la philosophie qui peut singulièrement être éclairée par les auteurs que nous avons croisés. D'abord, les corpus sont matière à juger. C'est la leçon éclectique. Mais ce n'est qu'un début. Ensuite, s'il faut reconstruire rationnellement un système, il faut également être sensible à *l'esprit* – donc au *prisme* par lequel une philosophie aborde des questions qui peuvent être très éloignées de ses sujets centraux et qui peut véhiculer de puissants préjugés. C'est la leçon de Reid. Il faut donc travailler sur les réceptions et les lectures mutuelles afin de mettre en évidence des généalogies, et faire une archéologie de présupposés qui se transmettent dans les corpus.

Il s'agit donc de critiquer ces présupposés à l'aune d'un point de vue qui nous est propre et que l'on s'efforce autant que possible d'explicitier. Le « sens commun » peut-il nommer ce point de vue ? La notion reidienne de sens commun est encore *objet* d'un débat (où tout l'enjeu est de savoir si ce que l'on tient pour admis n'est qu'un ensemble de croyances irrésistibles ou bel et bien un ensemble de *connaissances*). Mais pour rendre compte de notre point de vue sur Reid, nous pouvons mobiliser la notion contemporaine de sens commun entendue comme l'ensemble des *conditions d'intelligibilité d'un discours*. Là surgit le problème du « canard-lapin » : le point de vue de Reid n'est-il pas incommensurable au nôtre ? Chaque texte n'a-t-il pas son sens commun immanent ?

Nous voudrions alors terminer ce parcours par une suggestion, qui se tire de la lecture de Reid. Il y a une condition essentielle de l'histoire de la philosophie : le sens commun (au sens contemporain) à l'œuvre dans le texte que l'on étudie est lui-même suffisamment ouvert pour avoir compris d'autres pensées qui l'ont précédé. Telle est l'historicité fondamentale de la pensée philosophique : les auteurs que nous étudions ont eux-mêmes été lecteurs. Or leur compréhension passée, même plus ou moins fidèle, est un fait qui atteste que leur propre pensée n'est pas close sur elle-même, qu'elle n'est pas radicalement incommensurable à toute autre. Cela suffit à présumer qu'elle recèle à son tour les conditions qui la rendent apte à être comprise à une autre époque, en un autre temps.

En découle une conséquence sur les problématiques contemporaines de l'histoire de la philosophie. Que l'on soit immanentiste ou que l'on prétende faire une reconstruction rationnelle d'une pensée passée, on ne peut faire de l'histoire de la philosophie que si le cadre de pensée d'une époque n'est pas absolument incompréhensible pour une autre. On peut, comme Vincent Descombes, penser que le sens commun est toujours historique et que, alors, la compréhension entre pensées d'époques différentes n'est pas le fait d'un super sens commun universel mais consiste uniquement à « mettre en correspondance deux sens communs »⁴³. D'autres, comme Peter F. Strawson, ont à l'inverse pensé que

philosophie arabe et orientale fut réduite à une « altérité prémoderne » face à la Raison des Lumières occidentale. Sur l'ignorance dans ce canon de toute contribution féminine, voir, par exemple pour le XVII^e siècle, Rey 2022.

⁴³ V. Descombes a interprété les philosophies analytiques du « principe de charité » (Quine, Davidson) comme s'inscrivant dans le sillage des philosophies modernes de sens commun. Il y voit une même manière de penser un sens commun universaliste et plaide au contraire en faveur d'une historicité du sens commun, à laquelle Vico ou Wittgenstein rendent davantage justice selon lui. Sa conclusion est que la compréhension historique ou ethnographique ne consiste pas tant à *retrouver* un sens commun universel ou naturel (comme le supposent Quine ou Davidson), qu'à « mettre en correspondance deux sens communs » (celui du

cette communicabilité elle-même supposait, à titre de super-condition, un sens commun universel, un « schème conceptuel » commun à l'humanité. On pourrait d'ailleurs retracer derrière chacune de ces approches à une lecture bien différente du sens commun de Reid, post-wittgensteinienne pour l'une et naturaliste pour l'autre⁴⁴. La notion contemporaine de sens commun a en effet elle-même une histoire où le moment reidien est à considérer⁴⁵. Mais, selon nous, au-delà de ces divergences, il y a une condition fondamentale à la communicabilité des sens communs particuliers, qui dispense peut-être de recourir à un super sens commun universel : l'ouverture des sens communs particuliers⁴⁶. Il y a une expérience que tout lecteur d'œuvres passées fait régulièrement : il les comprend - dans une certaine mesure peut-être, partiellement parfois, avec une certaine degré d'incertitude sans doute, voire de façon déformée, mais les œuvres du passé ne nous sont pas radicalement et absolument inintelligibles. Chaque lecteur peut faire l'expérience de cette « ouverture » au sens commun du passé.

Entendons par « ouverture » quelque chose de proche de ce que Kant lui-même entendait par la pensée « ouverte » (*erweiterte Denkungsart*) quand il définissait le *sensus communis* (Kant 1995, 279) (la capacité à quitter nos conditions particulières et subjectives de jugement pour adopter un autre point de vue susceptible d'être pris par autrui) mais qui serait sans doute mieux décrit par la capacité écossaise à faire des contrefactuels que par un point de vue universel. Appliquons cette idée d'ouverture aux sens communs eux-mêmes. Qu'il y ait à l'œuvre dans un texte étudié un sens commun ouvert sur des pensées passées est la trace que son cadre d'intelligibilité porte les conditions d'une ouverture – d'une commensurabilité. Cette compréhension peut d'ailleurs être plus ou moins pénétrante, elle n'en est pas moins instructive pour l'historien par l'interprétation qu'elle donne, particulièrement chez les philosophes éclectiques où elle est une interprétation de soi en l'autre.

En somme, la compréhension passée d'un passé antérieur a des conditions qui sont dignes d'être objet d'enquête historique. Elles impliquent une épistémologie, une anthropologie, une théorie de l'esprit voire une éthique, et sont dignes d'être objet philosophique. À l'autre extrémité, du côté du sujet qui fait de l'histoire de la philosophie, une telle enquête est aussi l'occasion pour lui d'élucider ce qu'il reconnaît à titre de conditions d'intelligibilité. C'est ce que nous avons fait en montrant comment Reid pouvait revendiquer un point de vue de sens commun sur l'histoire de la philosophie.

groupe étudié et celui du groupe auquel appartient l'enquêteur). Mais l'entreprise est alors différente : le sens commun n'est plus la condition supposée de la reconnaissance de la *vérité* en tout homme, il est la condition supposée du *sens*. Voir Descombes 2003.

⁴⁴ Sur le lien entre les croyances « charnières » (*hinges*) du Wittgenstein de *De la certitude* et le sens commun de Reid, voir P. Rysiew 2017 et Thébert 2015. Quant à l'usage que Peter Strawson fait du sens commun reidien dans Strawson 1985, 33 et 39, voir Gide 2020.

⁴⁵ Les différences et les ruptures sont importantes mais les étudier excède la présente étude. On notera par exemple que d'après Reid la notion de sens commun est elle-même commune (« common sense is a populaire, and not a scholastic word », EIP, VI.2, 427). Au contraire pour un philosophe contemporain comme Peter Strawson c'est une notion « philosophique ».

⁴⁶ Émile Bréhier était sensible à cette ouverture lorsqu'il espérait dégager des structures mentales au travers de l'histoire de la philosophie afin de renvoyer dos-à-dos le relativisme et l'illusion d'une philosophie « absolue et achevée » par-delà les bornes du temps. Il affirmait alors : « l'histoire de la philosophie n'est ni une rapsodie, comme elle apparaissait à Bayle, ni le jardin bien tracé d'une dialectique, comme le croyait Hegel, mais comme une série d'appels qui, de loin ou de près, font vibrer sympathiquement les consciences capables de les recevoir » (Bréhier 1940, 44).

Bibliographie

- Antoine-Mahut D. et Whistler D., « Introduction. Un bon mort est un mort mort : vive Victor Cousin », in *Une arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, CNRS, 2019.
- Bacon F., *Novum Organum*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 2001 [1986].
- Bacon F., *The Advancement of Learning* (1605), M. Kiernan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Barroux G., « Le XVIIIe siècle : moment d'une renaissance de l'éclectisme philosophique », in D. Antoine-Mahut et D. Whistler (éd.), *Une arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, CNRS, 2019, p. 3-18.
- Bennett J., *Locke, Berkeley, Hume: central themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Beyssade J. M., « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96(4), 1991, p. 497-514.
- Bouveresse J., *L'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences et la philosophie de l'histoire de la philosophie*, nouvelle édition en ligne, Paris (Collège de France), 2017.
- Bréhier É., *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940.
- Brucker J. J., *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Apud Bernhard Christoph. Breitkopf, 1742.
- Brucker J. J., *Historia philosophica doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis Graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Lipsiae, Apud Dav. Raym. Mertz, et I. Iac. Mayer, 1723.
- Carroll L., *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, Oxford, Oxford World's Classics, 1998.
- Catana L., *The historiographical concept 'system of philosophy': its origin, nature, influence and legitimacy*, Leiden, Brill, 2008.
- Cerutti P., *Textes clés d'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2018.
- Clauzade L., « Les éditions des philosophes écossais par Théodore Jouffroy. Mouvement historique et réforme philosophique », *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, (26), 2022.
- Cousin V., *Philosophie écossaise*, 3e éd. revue et aug., Paris, Librairie Nouvelle, 1857.
- Cousin V., *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829.
- De Libera A., *La double révolution*, in *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, vol. 2, 2014, p. 588-613.
- Deleule D., Préface à A ; Smith, *L'imitation dans les arts et autres essais*, Vrin, 1997.
- Demange D., « Sur quelques théories de la représentation visuelle avant Kepler », *Astérian*, (25), 2021.
- Descartes R., *Dioptrique* in *Œuvres philosophiques*, 3 vols., Paris, Classiques Garnier, vol. 1, 1997.
- Descombes V., « L'idée de sens commun », in I. Delpla (éd.) *Philosophia Scientiae*, 6(2), *L'usage anthropologique du principe de charité*, Kimé, 2003, p. 147-161.
- Diderot D., « Eclectisme » in Diderot D. et D'Alembert, Jean Le Rond, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot,... & quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert,...* Paris [ill. gr. s. c., in-2], vol. 5, Paris, Briasson et alii., 35 vols, 1751-1780.
- Enfield W., *The History of Philosophy, from the Earliest Times to the Beginning of the Present Century: Drawn Up from Brucker's Historia Critica Philosophiae* (1791), rééd. London, 1819.

Etchegaray C., « Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin », in *Philosophie française et philosophie écossaise. 1750-1850*, dir. E. Arosio et M. Malherbe, Paris, Vrin, 2007, p. 95-114.

Gallie R., *Thomas Reid and « the Way of Ideas »*, Springer, Kluwer Academic publisher, 1989.

Gide B., *L'existence des corps chez Strawson, Hume et Reid : généalogie d'un traitement naturaliste du scepticisme*, Thèse sous la dir. de L. Jaffro et C. Gautier, soutenue l'Université de Lyon, 2020.

Greco J., « Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea? », *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(2), 1995, p. 279-296.

Hamou P., *Dans la chambre obscure de l'esprit: John Locke et l'invention du mind*. 1re édition. Paris, Ithaque (Philosophie), 2018.

Hamou P., « L'histoire des sciences naturalisées. Adam Smith de l'histoire de l'astronomie aux sentiments moraux », *Adam Smith Philosophe*, dir. M. Bessone et M. Biziou, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 19-36.

Hasse D.N., *Avicenna's 'De Anima' in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londres/Turin, The Warburg Institute, 2000, p. 119-127.

Jaffro L., « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières écossaises », in J.-P. Sylvestre and P. Guénancia (eds) *Le sens commun*. Paris: Presses Universitaires de Dijon, 2006, p. 19-45.

Jouffroy T., « De la philosophie et du sens commun », 1824, rééd. in *Mélanges philosophiques*, Paris, Louis Hachette et Cie, 1860.

Kant E., *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr. A. Renaut, Paris, Aubier Montaigne, 1995.

König-Pralong, C., *La colonie philosophique: Ecrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2019.

Dumouchel, D., Leduc C. et Ferraro A., « Éclectisme et critique des systèmes au XVIIIe siècle », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 57 (4), 2018, p. 686-695.

Lemos N., *Common Sense: A Contemporary Defense*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Nadler S.M., *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Manchester, Manchester University Press, Studies in intellectual history and the history of philosophy, 1989.

Nichols R. et Yaffe G., « Thomas Reid », in E.N. Zalta and U. Nodelman (eds) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, été 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/reid/> (Accessed: 6 February 2024).

Nichols R. *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind: on the Principles of Common Sense* (1964), Critical ed. D.R. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press (The Edinburgh edition of Thomas Reid), 1997, trad. fr. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, M. Malherbe, Paris, Vrin, Collection Analyse et philosophie, 2012.

Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man: a critical edition* (1785), D.R. Brookes (éd.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.

Reid T., *Œuvres complètes de Thomas Reid, Chef de l'école écossaise, publiées M. Th. Jouffroy avec des fragments de M. Royer-Collard, et une introduction de l'éditeur*, Paris, Sautetlet Masson, 1828-1836.

Renouvier C., *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Au bureau de la critique philosophique, 1885-1886.

- Rey A.-L., « Philosophies : féminin pluriel, retour d'expérience », *Dix-septième siècle*, 296(3), 2022, p. 499–511.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 1979.
- Rorty R., « The historiography of philosophy : four genres », in Schneewind, J.B. and Skinner, Quentin (eds) *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge university press, 1984, p. 49-75.
- Rysiew P., « Common Sense in Reid's Response to Scepticism », *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 146(1), 2021, p. 33–47.
- Rysiew P., « Judgment and Practice in Reid and Wittgenstein », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX(2), 2017.
- Rysiew P., « Reid and Epistemic Naturalism », *The Philosophical Quarterly (1950-)*, 52(209), 2002, p. 437–456.
- Rysiew, P., « Reidian Evidence », *Journal of Scottish Philosophy*, 3(2), 2005, p. 107–121.
- Skinner Q., « Signification et compréhension en histoire de la philosophie », in Cerutti Patrick (éd. et trad.), *Histoire de la philosophie. Idées, temporalités, contextes*, Paris, Vrin, 2008, p. 215–274.
- Skinner Q., *Hobbes et la conception républicaine de la liberté* (2008), tr. fr. Sylvie Taussig, Paris, Albin Michel, 2009.
- Smith A., *The Correspondence of Adam Smith*, E.C. Mossner et I.S. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Smith A., *The theory of moral sentiments* (1759), D.D. Raphael et A. L. Macfie (éds.), Oxford, Clarendon Press, 1976, trad. fr. *La théorie des sentiments moraux* trad. fr. par C. Gautier, J-F Pradeau, et M. Biziou, PUF, 2003.
- Smith A., *Essays on Philosophical Subjects*, W.P.D. Wightman (éd.), Indianapolis, Liberty Fund (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, 2004.
- Stillingfleet E., *The Bishop of Worcester's answer to Mr. Locke's second letter wherein his notion of ideas is prov'd to be inconsistent with itself, and with the articles of the Christian faith*, 1698.
- Strawson P., *Skepticism and Naturalism : Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Thébert A., « Les principes du sens commun face à la norme de l'évidence », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 146 (1), 2021, p. 49-70.
- Thébert A., « La normativité du sens commun » in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 146 (1), 2021.
- Thébert A., « Common Sense and First Principles : Dispelling an Ambiguity' » *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, (7), 2016.
- Thébert A., « The Defense of the First Principles of Common Sense in Reid's Epistemology », in T. Buras and R. Copenhaver (éds) *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, Oxford University Press, 2015, p. 193-212.
- Vossius J.G., *De philosophia et philosophorum sectis*, La Haye, 1653.
- Yolton J. W., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Yolton J. W., « The Way of Ideas: A Retrospective », *The Journal of Philosophy*, 87(10), 1990, p. 510–516.
- Yuva A., « Commencement, recommencement et frontières de la philosophie chez Cousin », in D. Antoine-Mahut et D. Whistler (éd.), *Une arme philosophique. L'éclatisme de Victor Cousin*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, CNRS, 2019.