

REID ET LE LANGAGE DES PHILOSOPHES

Angélique Thébert
(Nantes Université, CAPHI)

Résumé

L'article examine les raisons pour lesquelles, selon Thomas Reid, l'étude de l'esprit humain ne doit pas violer l'usage commun des mots, sous peine de produire des discours inintelligibles. Reid part d'un diagnostic : de nombreux problèmes en philosophie de l'esprit (comme ceux relatifs à la nature de la perception et de la pensée) trouvent leur source dans l'inattention des philosophes à la manière dont le vulgaire parle des opérations de l'esprit (quand il dit qu'il « a une idée », qu'il « sent une douleur », ou qu'il « perçoit une couleur »). Il justifie le rôle normatif accordé à l'usage commun des mots par le constat d'une structure grammaticale partagée par les différentes langues, preuve selon lui qu'elles sont l'écrin de croyances universelles et de distinctions métaphysiques réelles. Il en découle un rapport d'enrichissement mutuel entre philosophie, langage et sens commun : car en prenant le sens commun pour guide, la saine philosophie peut aussi bien corriger la philosophie spécieuse que compléter le langage commun.

Abstract

The paper examines the reasons why, for Thomas Reid, the study of the human mind should not violate the common use of words, for fear it should produce nonsense. Reid starts from a diagnosis: many problems in the philosophy of mind (about the nature of perception and thought) have their source in philosophers' inattention to the way the vulgar speaks about the operations of the mind (when he says that he "has an idea", "feels pain", or "perceives colour"). He justifies the normative role given to the common use of words by the observation of a grammatical structure shared by languages: for him, it proves that they are the frame of universal beliefs and real metaphysical distinctions. The upshot is a mutually enriching relationship between philosophy, language and common sense. For, when it takes common sense as its guide, sound philosophy can correct specious philosophy as well as complement common language.

Reid se méfie du charabia des philosophes. Il a notamment dans son viseur la philosophie scolastique : celle-ci malmène le langage, en introduisant de nouveaux mots dont personne ne comprend le sens, ou en détournant les mots communs de leur usage ordinaire. À rebours de cet usage sophistiqué du langage, Reid milite pour un retour au langage commun. Selon lui, la philosophie (en particulier la philosophie de l'esprit) trouve dans le langage commun un parfait écrin. Leurs liens sont si étroits qu'il est inenvisageable de philosopher correctement en-dehors de ses bornes. Si nous devons faire avec l'existant (et ne pas créer de langue philosophique *ex nihilo*, ou détourner les termes communs de leur usage courant), c'est parce que l'usage commun des mots est un guide fiable pour philosopher. Cette recommandation s'accompagne d'un diagnostic : la genèse de nombreux problèmes en philosophie de l'esprit est due à l'inattention des philosophes à l'usage commun des mots. Car il ne suffit pas de mobiliser les mots du langage ordinaire pour bien philosopher, encore faut-il être attentif à leur usage. Et c'est bien cet usage que beaucoup de philosophes modernes ont négligé. Il en découle de faux problèmes, relatifs à la nature de la pensée et de la perception. Selon Reid, qui anticipe une méthode

qu'appliquera Wittgenstein, on peut facilement résoudre (ou plutôt : dissoudre) ces problèmes en accordant une attention plus fine à l'usage commun des mots et à ce que les hommes veulent dire lorsqu'ils les utilisent. Écoutons donc les mots tels qu'ils sont à l'œuvre dans la langue du vulgaire.

Cette approche prend le contre-pied d'une tendance à l'œuvre chez les philosophes modernes (allant de Descartes à Hume), qui consiste à faire mousser certains mots indépendamment de leur usage. Reid observe que cette pratique génère inévitablement des problèmes qui ne se posent pas au commun des hommes. Quand ils se focalisent sur les mots indépendamment de leur usage (comme les mots « idée » ou « conception »), on éprouve le même sentiment d'artificialité que face à des photographies surexposées : l'arrière-plan de l'objet est occulté, les traits de l'objet deviennent flous, ils s'effacent sous une lumière écrasante, et on ne le reconnaît plus. De même, quand le philosophe projette sur les mots « une fausse lumière » (Wittgenstein 2006, § 481), on ne comprend plus rien. Reid propose quant à lui de ne pas dissocier les mots de leur contexte d'usage. Cette approche déflationniste des problèmes philosophiques est solidaire d'une certaine finalité accordée à la « saine philosophie ». Fidèle à la méthode inductive promue par Bacon, Reid veut la transposer dans l'étude des faits de l'esprit. Son ambition est de cartographier les pouvoirs de l'esprit humain, ou encore de faire l'« anatomie de l'esprit » (REH, I.1, 29). Pour ce faire, il importe de découper l'esprit en suivant au plus près ses jointures. C'est afin de mener à bien cette entreprise de dissection que le langage commun s'avère indispensable. Il s'agit du scalpel qui permet de discerner finement ce que les autres philosophes ont confondu.

Avant de voir notre philosophe-anatomiste à l'œuvre (III), nous préciserons dans un premier temps que Reid ne se soumet pas servilement à l'autorité du langage ordinaire (I). Il a conscience des imperfections qui le grèvent. À bien des égards, quand il s'agit d'être précis, ce langage fait pâle figure à côté des langues spécialisées, lesquelles n'hésitent pas à recourir à des mots qui sont particuliers à la science ou à l'art étudié (les « termes de l'art »). Cependant, en philosophie de l'esprit, le philosophe n'explore pas un territoire nouveau, les hommes du commun ne l'ont pas attendu pour parler de leurs perceptions et de leurs états mentaux. Dans ce cas, le philosophe ne peut pas faire fi des mots communs et de leur usage, d'autant plus que, selon Reid, les langues vernaculaires sont les véhicules de distinctions fondées en nature (II). Nous en tirerons les conséquences pour l'analyse de certaines questions philosophiques (III). Nous verrons par exemple que, pour savoir ce qu'est une idée ou une perception, nous devons nous rapporter à la manière dont le vulgaire parle de ce qu'il a à l'esprit, ou de ce qu'il perçoit. Dans un dernier temps (IV), nous conclurons sur la nature du rapport que, selon cette approche du langage ordinaire, la philosophie doit entretenir avec le sens commun. Traditionnellement, la philosophie s'est affirmée en se positionnant en rupture avec les opinions du commun. Mais le langage commun n'est-il pas lui-même traversé par des opinions et des préjugés ? Dans ce cas, pourquoi devrions-nous davantage nous méfier des opinions du philosophe excentrique (qui sort des rails du langage commun) que de celles qui s'expriment dans le langage courant ? Il conviendra de préciser de quelle marge de manœuvre le discours philosophique dispose par rapport au langage courant.¹

I. Les imperfections du langage ordinaire

¹ Précisons que, pour Reid, la question n'est pas de savoir comment le philosophe doit s'exprimer pour se faire comprendre du vulgaire. Sa préoccupation ne porte pas sur les moyens de communiquer la philosophie dans le but de toucher un public de non initiés. Reid n'a pas pour ambition de faire de la « vulgarisation de la philosophie ». Sa préoccupation est de philosopher correctement.

I.1) Mots communs et termes de l'art

Fin scrutateur des langues, Reid ne manque pas d'observer leur inexactitude. De façon classique, il distingue le langage ordinaire du langage des savants et des experts. Alors que le premier n'échappe pas à l'imprécision, dans le langage spécialisé, on chasse l'ambiguïté en inventant de nouveaux mots et en définissant les termes employés.

L'imprécision du langage courant tient à la finalité poursuivie par les hommes quand ils parlent. Le langage ordinaire est calibré pour la pratique, alors que le langage spécialisé est taillé pour l'étude et l'analyse. Si toutes les langues étaient forgées par des hommes de sciences, elles seraient plus précises. Mais comme elles sont adaptées à l'expression des besoins de la vie courante, elles manquent inévitablement certaines distinctions. Par exemple, elles ne disposent pas de noms propres pour désigner chaque chose individuelle, celles-ci étant trop nombreuses. L'invention des mots généraux permet de désigner une multitude d'êtres qui partagent certains attributs². Mais les classifications obéissent à des contraintes humaines (notamment de mémorisation) : on ne donne pas de noms à toutes les combinaisons possibles d'attributs, même « les langues les plus riches ne disposent de noms que pour une toute petite partie d'entre elles » (EIP, V.iv, 376). Reprenant un constat de Locke (*Essai sur l'entendement humain*, III.ii.3), Reid note que les combinaisons d'attributs auxquelles un nom est attribué correspondent à celles que les hommes rencontrent le plus souvent, ou qu'il leur est utile de désigner. De manière générale, le langage commun est chiche, il ne couvre pas tout le domaine de l'être. Ainsi, il nous manque des noms pour désigner la variété des sensations (comme les sensations de couleurs, EIP, II.iii, 85), la diversité de nos émotions (comme les différents types de ressentiment, EPA, III.ii.5, 146), ou encore pour désigner les différentes sortes de beauté (EIP, VIII.ii, 579). Loin de déplorer cette économie de la langue, Reid estime qu'elle est plus adaptée à la conduite de la vie. Certes, la découpe de la langue ne suit pas dans le détail les délimitations naturelles³, mais telle n'est pas sa mission.

En contrepoint, le langage propre aux différentes spécialités scientifiques est plus précis. Sa finalité est de dissiper toute confusion et indétermination sémantique, et de désigner des choses pour lesquelles on ne dispose pas de noms dans le langage ordinaire. Ces choses sont abstraites, ou difficiles à discerner⁴. Il faut donc l'acuité d'un expert pour les mettre au jour. Une fois discernées, il faut forger de nouveaux mots pour les désigner. C'est ainsi que, par exemple, la langue juridique s'est affinée au fur et à mesure que l'on a découvert de nouvelles divisions au sein des actions humaines.

² Pour Reid, il n'y a pas d'idées qui, du point de vue de leur être, sont générales. Dans la mesure où les idées sont des actes de l'esprit, elles sont nécessairement particulières. Si conceptions générales il y a, c'est du point de vue de leur contenu : en effet, elles renvoient aux attributs qui sont communs à différents individus. Donc si l'objet de la conception peut être général, la conception même de cet objet est un acte individuel. Plus généralement, Reid adopte une théorie référentialiste (ou dénotationnelle) de la signification, selon laquelle les mots ne sont pas les signes des idées que nous avons à l'esprit, mais réfèrent à des choses (il peut s'agir de choses individuelles qui existent, de choses que nous imaginons, ou de choses générales et abstraites). Ainsi, Reid prend ses distances à la fois avec la théorie idéationniste de la signification, telle qu'elle fut promue par Locke, et avec la critique des idées générales, telle qu'elle fut menée par Berkeley et Hume. Sur ce point, voir Jaffro (2013).

³ La raison en est que ces délimitations sont trop fines, trop subtiles, et surtout inutiles pour répondre aux besoins de la vie ordinaire.

⁴ L'attribution de mots à des entités précises, non prises en compte par le vulgaire, est une tâche déléguée aux experts, tâche qui exige trop de minutie et de circonspection pour être endossée par tous. Mais elle est indispensable au progrès du savoir.

« L'étude du droit produit non seulement des systèmes juridiques, mais aussi un langage approprié. Chaque art possède des termes techniques (*terms of art*) chargés d'exprimer les conceptions qui lui sont propres. Le spécialiste de droit civil doit lui aussi disposer de termes traduisant exactement les divisions et subdivisions des droits, ainsi que les différentes manières dont ils peuvent être acquis, transférés, ou disparaître, dans toutes les transactions de la société civile. Il doit encore disposer de termes suffisamment précis pour désigner les différents crimes qui portent atteinte aux droits, sans compter les mots exprimant les diverses formes d'actions en justice, et les différentes étapes des procédures judiciaires. (...) les termes techniques sont en général plus précis et mieux définis que les termes de la langue courante. » (EPA, V.iii, 310)

Alors que le langage scientifique est fixé dans des définitions, le langage ordinaire ne cesse de fluctuer. Il est le résultat d'une sédimentation linguistique progressive, qui fait perdre de vue le sens originel des mots. « À travers ces changements affectant la signification des mots, les langues des nations civilisées ressemblent à de vieux meubles qu'on remettrait au goût du jour pour en faire un usage différent de ce à quoi ils avaient été destinés, et auquel ils ne seraient pas parfaitement adaptés. C'est là une des principales causes de l'imperfection des langues. » (EPA, IV.iii, 230) Au gré de l'évolution de la langue, le sens propre et originel des mots se trouve « comme enfoui sous la signification vague que la coutume leur a fait désigner » (EPA, IV.iii, 230). Loin de s'articuler autour de définitions explicites et précises, qui relient les mots à leur signification de façon pérenne, le langage ordinaire prend la forme d'un bric-à-brac linguistique.

I.2) Sens lâche et populaire vs. sens strict et philosophique

La phrase liminaire des *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* annonce qu'« il n'est pas d'obstacle plus grand au progrès de la connaissance que l'ambiguïté des mots ». Le philosophe doit donc travailler à dissiper toute ambiguïté sémantique. C'est à cette fin que Reid distingue le sens strict et philosophique d'un terme, qui correspond à son sens originel et littéral, du sens lâche et populaire, qui tend à recouvrir le premier. Le philosophe a pour tâche de pointer le sens strict d'un terme et de l'extraire du salmigondis sémantique sous lequel il est enseveli⁵.

Un tel travail archéologique implique d'en revenir au sens originel des mots. Alors que les mots sont aujourd'hui utilisés de manière vague, favorisant des confusions et des associations indues, le philosophe doit faire le tri, démêler les différentes significations qui se sont agglomérées les unes aux autres, et cibler le sens précis et exact des mots utilisés. Ce sens correspond au sens propre et originel des mots. Ce travail est difficile, tant nous sommes emportés par la pente de la coutume, qui accorde à un mot « un large éventail de significations » (EPA, IV.ii, 223). « Parler de manière stricte et philosophique » (p. 224) exige de faire émerger le sens propre des mots, perdu « dans la foule des significations qu'on leur a fait prendre » (EPA, IV.iii, 233).

Pour statuer sur des controverses philosophiques, il convient aussi d'en revenir au sens

⁵ Précisons tout de suite que Reid valorise le sens strict et philosophique d'un mot sur son sens lâche et populaire lorsqu'il enquête sur le sens originel des mots (c'est le cas du mot « cause »). Le sens propre d'un mot, c'est alors son sens originel. Mais comme nous le verrons en II, à d'autres moments, Reid valorise le sens populaire d'un mot sur son sens philosophique. Il s'interroge alors sur la signification commune des mots (c'est le cas du mot « idée »). Dans ce cas, le sens propre d'un mot est fixé par son usage commun. C'est celui que la saine philosophie doit retenir. Quand on s'en écarte, comme le fait la philosophie corrompue par la théorie des idées, on n'est pas simplement coupable de négligence sémantique, on commet une erreur logique et métaphysique.

originel des mots. C'est ainsi que Reid prétend résoudre le conflit qui oppose les défenseurs de la liberté humaine à ses détracteurs : « il est très probable que les termes qui ont servi dans toutes les langues à exprimer ces conceptions [de *cause*, d'*action* et de *pouvoir actif*] étaient, à l'origine, clairs et dénués d'ambiguïté, bien qu'il soit certainement vrai que ces mêmes termes, dans les nations les plus éclairées, s'appliquent à des choses de nature si différente et sont utilisés d'une manière si vague, qu'il s'avère très difficile de raisonner clairement sur eux. » (EPA, IV.iii, 227). Le travail du philosophe est de faire apparaître « le sens précis et exact des termes » (comme celui de « cause »⁶), en enquêtant sur ce qui a favorisé leur progressif éloignement de leur sens originel⁷.

L'un des mécanismes qui favorisent le passage du sens précis et littéral au sens populaire et figuré est le mode de penser analogique. Reid constate que « tout homme est sujet à former la notion des choses qu'il a peine à saisir, ou qui lui sont moins familières, par leur analogie avec les choses qui lui sont plus familières » (REH, VII, 239). C'est pourquoi, quand il s'agit de penser et de raisonner sur ce qui touche à l'esprit et à ses opérations, les hommes sont conduits à transposer dans ce champ de réflexion le vocabulaire qu'ils utilisent pour parler des objets des sens. Ce langage, qu'ils mobilisent depuis leur enfance, est une porte d'entrée pour accéder aux phénomènes de l'esprit. Ils disent par exemple que les objets de la pensée sont « dans l'esprit », qu'ils sont « appréhendés », « embrassés », « retenus », « pesés » ou « ruminés » (p. 239). En soi, ce langage analogique, dérivé des sens, n'est pas condamnable, tant que nous persistons à le considérer comme simplement analogique, et comme n'indiquant rien au sujet de la nature de l'objet ainsi nommé. Les problèmes commencent quand ces manières de parler nous en imposent et que le « langage analogique » exerce une véritable « séduction » sur les esprits (EIP, III.i, 301). Les locuteurs prennent alors ces expressions au pied de la lettre et sont conduits à faire un mélange des genres, en l'occurrence à « matérialiser l'esprit et ses facultés » (REH, VII, 239). C'est ce qui se passe quand, par exemple, les perceptions sont qualifiées d'« impressions ». Au sens propre et littéral, le mot « impression » désigne la « forme apposée sur un corps par pression » (EIP, I.i, 34). Le problème est que l'application de ce

⁶ La question de la propriété du langage se pose très souvent au sujet de la causalité, comme on peut le voir dans les *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, le manuscrit « Of Power », et plusieurs lettres à James Gregory (*Correspondence*, lettres n°95, 98, 111).

⁷ En associant ainsi le sens originel des mots à leur sens propre et précis, il pourrait sembler que Reid souscrive à la thèse de James Burnett, Lord Monboddo, selon laquelle le langage « a dû être à l'origine l'œuvre des philosophes », puisqu'il exige « de la pensée, de l'abstraction et un bon discernement métaphysique » (lettre n°102 à James Gregory, *Correspondence*, 191). Le langage se serait progressivement éloigné de cet état de perfection, au gré de l'évolution de l'homme et de l'influence des interactions sociales. Pourtant, dans cette même lettre, Reid prend ses distances avec cette thèse : il compare le langage à « une machine immense et complexe, qui fut très imparfaite au début, mais qui reçut progressivement des améliorations par le jugement et l'invention de tous ceux qui l'utilisèrent au cours de nombreuses époques » (lettre n°102 à James Gregory, *Correspondence*, 191).

En fait, Reid étudie le langage de deux points de vue. De manière générale, son approche est « synchronique, systématique, unitaire et anhistorique » (Jaffro 2013, 140) : dans ce cas, comme nous le verrons en II.2, Reid insiste sur la structure grammaticale partagée par toutes les langues instituées (il souscrit à une approche que l'on trouve dans *Of the Origin and Progress of Language* de Lord Monboddo [1773-1792], et dans *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar* de James Harris [1751]). Le sens originel des mots correspond alors au strict et philosophique, car il renvoie à la structure logique universelle du langage. Mais parfois Reid adopte une approche historique et génétique, qui est sensible aux différentes étapes de formation des langues. Le langage est alors comparé à « un arbre qui, à partir d'une petite graine, pousse de façon imperceptible jusqu'à ce que les oiseaux du ciel se nichent sur ses branches et les bêtes de la terre se reposent sous son ombrage » (lettre n°102 à James Gregory, *Correspondence*, 192). De ce point de vue, Reid note que les philosophes et les grammairiens, bien que contribuant au développement des différentes langues, n'en sont pas les principaux instigateurs.

terme aux perceptions conduit à considérer l'esprit comme un sujet passif, alors même que percevoir est un acte de l'esprit.

Nous devons donc veiller à considérer l'usage analogique du langage comme n'étant qu'un mode d'expression *dérivé*, non destiné à être compris au sens littéral. Ainsi, quand nous utilisons l'expression « peser les motifs » pour désigner l'activité de délibération, nous devons garder à l'esprit que cette expression est le fruit d'une analogie entre le corps (soumis à l'évaluation d'une balance) et l'esprit (EIP, I.iv, 55). Mais au sens strict, elle ne dit rien du fonctionnement de l'esprit quand il délibère. Nous devons faire preuve de vigilance car « tous les mots analogiques et figuratifs ont un double sens et, si nous n'y prenons soigneusement garde, nous glissons du sens emprunté et figuratif au sens primitif » (EIP, IV.i, 299). C'est au philosophe qu'il revient de traquer l'usage métaphorique (figuré et populaire) des mots, et de s'assurer qu'ils ne soient pas compris en un sens strict et littéral. Ainsi, à propos de l'analogie entre la mémoire et l'entrepôt, Reid précise : « L'analogie entre la mémoire et l'entrepôt, tout comme celle entre l'acte de se souvenir et celui de conserver, va de soi. On la trouve dans toutes les langues, puisque c'est tout naturellement que nous parlons des opérations de l'esprit en utilisant des images empruntées aux choses matérielles. Mais en philosophie on doit retirer le voile de l'image et envisager les choses à nu. » (EIP, III.vii, 284) Autrement dit, nous devons veiller à ne pas être subjugués par la facilité de l'analogie. Ce mode d'expression est commode, nous n'avons pas à le bannir du langage ordinaire (« En vain devrions-nous tenter d'éviter ce langage analogique », EIP, IV.i, 299) ; mais quand nous faisons de la philosophie, nous devons nous efforcer de penser les choses par elles-mêmes, sans passer par le prisme de l'analogie.

Le sens strict et philosophique des mots se distingue également par sa précision. Son usage ne laisse place à aucun flottement. Par exemple, si l'on peut dire d'un objet qui change qu'il s'agit du « même objet », c'est seulement au sens large, puisqu'au sens strict l'objet individuel n'est pas identique. Du point de vue des éléments et des parties qui le composent, son identité matérielle n'est pas parfaite (EIP, III.iv, 266-267). De même, le langage commun tolère que l'on parle du « présent » au sens large (comme quand on parle du « siècle présent »), alors qu'au sens strict et philosophique le présent désigne un moment indivisible du temps. En conséquence, le vulgaire accorde aux sens la capacité d'être témoins d'une portion du temps plus étendue que le strict moment présent, alors qu'au sens philosophique seule la mémoire peut être le témoin d'événements passés. Ainsi,

« même si dans la langue commune, nous parlons de manière tout à fait appropriée et correcte quand nous disons que nous voyons un corps bouger et que le mouvement est un objet des sens, toutefois quand nous adoptons la langue philosophique et que nous distinguons précisément le domaine des sens de celui de la mémoire, nous ne pouvons pas plus voir ce qui est passé, même si c'était il y a un instant, que nous pouvons nous souvenir de ce qui est présent. Par conséquent, si l'on parle de manière philosophique, nous ne percevons le mouvement ou une quelconque succession que par l'aide de la mémoire. Nous voyons le lieu qu'occupe présentement le corps, nous nous souvenons de l'avancée progressive qu'il a faite pour parvenir à ce lieu. » (EIP, III.v, 271)

De même, dans le langage populaire (*popular discourse*), on s'autorise à dire qu'on est conscient d'une action passée, alors qu'au sens strict et philosophique la conscience ne

porte que sur les pensées, passions et opérations de l'esprit présentes (EIP, III.vi, 277). Ce qui est notable, c'est que même si Reid distingue le discours rigoureux du discours relâché, il ne se pose pas en législateur de la langue. Il ne recommande pas de réformer le langage commun. Comme il le précise, « il serait ridicule de condamner cette manière de parler, parce qu'elle est consacrée par la coutume et qu'elle a une signification distincte » (EIP, III.v, 271). Autrement dit, dans les circonstances ordinaires de la vie, quand il est question d'agir et non d'enquêter sur les pouvoirs de l'esprit humain, chacun comprend ce qu'on veut dire par ces expressions, personne n'est trompé par de telles manières de parler. Reste à comprendre pourquoi Reid peut tout à la fois souligner le manque de précision du langage commun et recommander que nous nous soumettions à son autorité.

II. L'autorité de l'usage commun des mots

Nous faisons face à un dilemme : d'un côté la langue du vulgaire apparaît trop vague pour que nous puissions penser de manière exacte et précise avec elle. Mais d'un autre côté, Reid ne cesse de mettre en garde le philosophe contre la tentation de s'éloigner de l'usage commun des mots. La résolution de ce dilemme suppose de distinguer deux types de philosophie : une philosophie saine, dont la pensée rigoureuse ne suppose pas de parler contre le vulgaire, et une philosophie spécieuse, qui malmène la langue commune⁸.

II.1) Les abus de langage des philosophes

Selon Reid, l'usage commun des mots doit être une boussole pour le philosophe. C'est pourquoi il en appelle régulièrement à « l'autorité du langage » (EPA, V.ii, 384). C'est la coutume qui investit le langage d'une telle autorité. Elle est « l'arbitre de la langue » (EIP, VI.i, 421). Plus précisément, la coutume donne la signification *propre et commune* d'un mot. Le sens propre d'un mot, c'est donc le sens qui est fixé par son usage commun.

Dans ces conditions, si le sens d'un mot (consacré par l'usage) n'est pas son sens littéral et originel, mais son sens large et figuré, c'est cette dernière signification qui doit être retenue. On ne peut censurer un usage du langage autorisé par la coutume, quand bien même cet usage est lâche (EPA, IV.iii, 233). Si le sens métaphorique est plus usité que le sens propre originel, c'est le sens métaphorique qui devient le sens propre : « *La mer gronde, le ciel menace, la campagne sourit, le ruisseau murmure, la brise chuchote, la terre est féconde ou ingrate* : de telles expressions sont tellement familières dans le langage courant, qu'elles ne sont guère prises pour poétiques ou figurées » (EIP, VIII.iii, 589-590). On voit donc que Reid n'impose pas d'en revenir systématiquement au sens littéral et originel des mots : c'est l'usage qui est l'ultime arbitre et qui fixe la norme du sens.

Cette règle le guide dans son travail philosophique. Ainsi, au moment de commencer son étude dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme*, il constate qu'il lui faut travailler avec le langage commun, qui dispose de mots désignant les différents actes de l'esprit (comme « percevoir », « se souvenir », « être conscient », « concevoir », « idée », « sensation » ou « croyance »). Mais il constate aussi que, dans la mesure où ces mots renvoient à des opérations simples et primitives de l'esprit, ils ne peuvent être définis. Comment suppléer à cette absence de définitions ? La règle est simple : « puisqu'il est souvent impossible de définir les mots dont nous avons besoin en cette matière, il nous faut, autant que possible, employer des mots communs, dans leur acception commune, et

⁸ Reid distingue la « philosophie vraie et légitime », qui procède d'un « raisonnement juste et sain », de la philosophie « spécieuse et illégitime » (EIP, II.xv, 192-193). Il parle également de la « saine philosophie » (*sound philosophy*, EIP, II.iv, 94).

en relevant leurs différents sens quand ils sont ambigus » (EIP, I.i, 20). À défaut d'être servie par des définitions, la langue philosophique doit coller le plus possible à l'acception commune des mots, ou bien signaler expressément quand elle les emploie dans une acception qui s'en éloigne. C'est pourquoi Reid fait régulièrement allégeance à l'acception commune des mots du langage ordinaire, rappelant qu'il « souhaite utiliser les mots ordinaires dans leur acception ordinaire. » (EIP, IV.i, 301). Selon lui, le travail philosophique est essentiellement un travail de cartographie sémantique. Il est convaincu qu'une grande part des problèmes philosophiques trouvent leur source dans des « abus de langage »⁹, faute commise quand les philosophes donnent aux mots un sens qui s'éloigne de leur acception commune.

Les scolastiques sont champions dans ce domaine. Reid reproche à la sophistique scolastique une surenchère de mots nouveaux. Or, note-t-il, l'innovation linguistique n'est pas le remède à tout :

« ce qui compte, c'est la sanction de l'usage commun et le fait que le mot ait un sens distinct. On ne peut pas inventer des mots à tout va. Ce n'est pas la solution pour combler le manque de mots dans le langage courant. (...) La remarque faite par Pomponius Marcellus, un ancien grammairien, à l'empereur Tibère, ne manque pas de vérité : « Vous, César, avez le pouvoir de donner le droit de cité à un homme, mais vous n'avez pas le pouvoir de faire qu'un mot ait droit de cité dans la langue romaine. » » (EIP, V.iv, 378)

Plus précisément, l'erreur des scolastiques tient au fait que, dans leur usage du langage, ils méprisent « l'autorité de l'usage commun », qui est pourtant « essentielle dans les questions de langage » (EPA, V.vii, 379). Ces philosophes donnent

« un sens différent au langage qui a cours ; une liberté qui, même lorsqu'elle est rendue nécessaire, peut être source de préjugés et de mésinterprétations, et qui doit recevoir la sanction du temps pour trouver sa légitimité. Car l'innovation dans le langage (...) est toujours pour le plus grand nombre un objet de soupçon et de désapprobation, tant que l'usage ne l'a pas rendue familière et que le droit de prescription n'a pas joué en sa faveur. » (REH, I.ii, 30)

Au lieu de cultiver le jargon et d'investir les mots d'une signification nouvelle, il faut donc se fier à la manière courante de comprendre les mots (*vulgar apprehension*, EIP, III.vii, 287), qui est la seule autorité légitime.

Se référant à la norme de l'usage commun, Reid se penche sur la signification de l'expression « sens commun ». Dans la conversation courante, et dans toutes les langues, le terme « sens » (*sense*) signifie « jugement ». Cette signification commune est la plus appropriée (*sense, in its most common, and therefore its most proper meaning, signifies judgment*, EIP, VI.ii, 426). Il en découle que l'expression « sens commun » désigne un certain « degré de jugement partagé par tous les hommes avec lesquels nous pouvons converser et conclure des affaires » (EIP, VI.ii, 424). Plus précisément, il ne s'agit que d'« un autre nom donné à une partie ou un degré de la raison ». Mais alors,

« Peut-être demandera-t-on : pourquoi lui donner un nom spécifique, puisqu'il

⁹ L'expression revient régulièrement sous la plume de Reid : EPA, III.ii.6, 154 ; III.iii.2, 176 ; V.vii, 375-376 ; REH, VI.v, 114-115 ; VI.viii, 128 ; EIP, I.i, 23, 32, 34 ; II.xiv, 177 ; II.xv, 191 ; II.xvii, 205 ; II.xviii, 212, 216.

est reconnu comme n'étant qu'un degré de la raison ? À cette question, il suffirait de répondre : pourquoi voulez-vous abolir un nom que l'on trouve dans les langues de toutes les nations civilisées, et qui a acquis un droit par prescription ? Une telle tentative est aussi folle qu'inefficace. Tout homme sage conviendra facilement qu'un nom que nous trouvons dans toutes les langues, aussi loin que nous puissions remonter dans le temps, n'est pas dépourvu d'un certain usage. » (EIP, VI.ii, 433)

Pour désigner le degré de jugement commun à tous les hommes, la coutume a consacré l'expression « sens commun ».

Cependant, remarque Reid, les philosophes¹⁰ lui ont donné une tout autre signification. Ils en font un terme de l'art, qui désigne le pouvoir qu'a l'esprit de fournir des idées ou des conceptions des choses, mais pas des jugements. La même déviation par rapport à l'usage commun du langage se retrouve avec l'expression « sens moral ». Elle désigne ordinairement à la fois un pouvoir « de juger nos actions et celles des autres », et « un principe d'action chez tous les hommes bons » (EPA, V.iv, 322). Cependant, si certains philosophes conservent le terme, ils ne lui accordent pas la même signification. Ainsi en est-il de Hume qui fait de l'approbation morale un « sentiment » (*sensibility*), ce mot désignant pour lui « une sensation sans jugement ». Reid le place alors face à l'alternative suivante : 1. soit le philosophe continue de parler comme le vulgaire. Dans ce cas, puisque le mot « sentiment » dans la langue anglaise ne signifie pas une simple sensation, mais bien « un jugement accompagné de sensation », alors il doit se plier à cet usage de la langue, faute de quoi il ne saurait être compris par qui que ce soit. Le philosophe ne saurait user des mêmes mots tout en leur faisant dire autre chose que ce qu'ils veulent dire habituellement. 2. soit le philosophe veut corriger les opinions du vulgaire et s'exprimer conformément à sa théorie. Il lui faut alors inventer d'autres mots (par exemple, comme le suggère Reid, au lieu de parler du « juge » en matière morale, il faudrait parler du « ressenteur » [*a feeler*], EPA, V.vii, 380)¹¹. À tout le moins, il faudrait expurger certains mots du langage courant : « si donc ces philosophes souhaitent s'exprimer proprement et clairement, ils doivent bannir totalement ces termes [ceux du langage ordinaire], puisque leur signification bien établie dans le langage est contraire à celle qu'ils souhaitent leur donner » (p. 376). Le problème est que, parlant une autre langue que le vulgaire, le philosophe ne saurait être compris¹².

On le voit, Reid ne badine pas avec le langage commun. Ceux qui « adultèrent » et « corrompent une langue »¹³, en ne se conformant pas à l'usage commun des mots, « méritent la censure » (EIP, I.i, 32). Reste à comprendre pourquoi l'usage commun des mots est à ce point incontournable. Ne peut-on pas s'amuser un peu avec la langue ? La réponse à cette question passe par la mise en lumière du lien étroit qui noue le langage commun au sens commun : en effet, ne pas se conformer à l'usage commun des mots, ce

¹⁰ Du moins certains philosophes. Reid indique que, parmi ses prédécesseurs, rares sont ceux qui ont traité le sens commun comme une faculté de jugement. Il mentionne tout de même Buffier, Berkeley, Shaftesbury et Cicéron (EIP, VI.ii, 427-431).

¹¹ Il faudrait parler d'un « ressenteur » ou de « quelqu'un qui ressent », puisque pour Hume les énoncés d'approbation ou de désapprobation morale expriment des sensations, et ne rapportent pas des jugements. Voir par exemple Hume, *A Treatise of Human Nature*, III.i.1, § 26, 301 : à propos d'une action vicieuse (comme un meurtre), qui suscite un sentiment de désapprobation (« sentiment of disapprobation »), Hume écrit : « Here is a matter of fact ; but 'tis the object of feeling, not of reason ».

¹² C'est-à-dire qu'il ne serait pas compris par les philosophes qui sont quant à eux guidés par la norme de la langue commune.

¹³ Accusation que Reid adresse à Hume : lettre n°59 à Lord Kames, *Correspondence*, 106-107 ; EIP, I.i, 22.

n'est pas seulement courir le risque de ne pas être compris (après tout, peut-être est-ce ce que cherchent bien des philosophes !), mais c'est proférer des mots vides de sens et verser dans l'absurdité.

II.2) La structure commune des langues

Selon Reid, la signification d'un mot courant doit être établie « par l'usage commun » (EPA, V.vii, 375). Cependant, nous pouvons lui poser la question suivante : cet usage ne peut-il pas être fautif ? Qu'est-ce qui justifie que l'on accorde un rôle normatif à l'usage commun des mots ? L'argument de Reid peut être reconstruit comme suit :

1. *Constat* : certaines manières de parler se retrouvent dans toutes les langues, et sont adoptées par les personnes éduquées comme par les personnes non instruites.
2. *Prémisse* : la langue est l'image de la pensée humaine.
3. *Conclusion 1* : la similarité grammaticale des langues parle en faveur de l'existence de croyances universelles.
4. *Conclusion 2* : bafouer cette structure grammaticale, c'est bafouer l'usage commun de la langue et le sens commun qui s'y exprime. Autrement dit, c'est dire des choses absurdes.

1. Reid constate régulièrement que, en dépit de leur diversité, les langues partagent certaines distinctions grammaticales : ainsi en est-il de la distinction entre la pensée et l'être pensant (REH, II.vii, 56), ou encore de la distinction entre la voix passive et la voix active (EPA, I.ii, 30 ; IV.iii, 228). Au sujet de cette dernière, Reid constate que, dans les différentes langues, la perception, la conception, la mémoire et le jugement ont toujours été désignés par l'usage de verbes actifs (REH, II.x, 64). Le langage commun les présente comme des actes ou des opérations d'une substance active (l'esprit). De même, dans toutes les langues ces opérations de l'esprit sont distinguées par des mots différents (par conséquent, concevoir, ce n'est pas percevoir). Enfin, il remarque que « dans la structure de toutes les langues », on distingue l'esprit qui perçoit, l'objet perçu et l'opération qui consiste à percevoir cet objet (EIP, I.i, 26). La distinction entre l'esprit, l'acte de l'esprit et l'objet n'est donc pas le produit d'une idiosyncrasie linguistique.

2. Selon Reid, cette similarité grammaticale est une mine d'informations sur l'esprit humain. En effet, « la langue est l'image explicite et le tableau des pensées humaines » ; il en résulte qu'« à partir de ce tableau nous pouvons tirer certaines conclusions à propos de l'original » (EIP, VI.iv, 466). La structure grammaticale commune aux diverses langues exprime des principes de pensée communs aux hommes. Porter attention à cette structure est donc un moyen fiable de mettre au jour les croyances propres à la nature humaine. C'est un principe méthodologique que Reid revendique dans une lettre à James Gregory (n° 98, *Correspondence*, 185) : il y affirme que, après la réflexion précise sur les opérations de notre esprit, il ne connaît rien « qui puisse fournir autant de lumière aux facultés humaines qu'une considération attentive de la structure de la langue ». Qui plus est, Reid part du principe que « toute distinction que l'on trouve dans la structure d'une langue commune est une distinction réelle et peut être perçue par le sens commun des hommes ». Autrement dit, une distinction grammaticale universelle est une preuve *prima facie* de l'existence d'une distinction réelle (dans la nature), à laquelle le genre humain donne immédiatement son assentiment.

3. Ainsi, des distinctions présentes dans la structure de toutes les langues sont le signe d'une distinction réelle. D'après Reid, si un philosophe peut montrer que ces distinctions

« n'ont pas de fondement dans la nature des choses distinguées ; s'il peut relever quelque préjugé commun à tous les hommes, préjugé qui les a conduits à distinguer des choses qui ne sont pas réellement différentes, alors, une telle distinction peut être imputée à une vulgaire erreur que la philosophie doit corriger. Mais quand, de prime abord, il prend pour accordé, sans aucune preuve, que les distinctions fondées sur la structure de toutes les langues n'ont pas de fondement dans la nature, voilà une manière trop cavalière de traiter le sens qui est commun à tous les hommes. (...) Il peut y avoir des distinctions qui aient un réel fondement et qui soient nécessaires en philosophie, des distinctions qui ne sont pas faites par le langage commun, parce qu'elles ne sont pas nécessaires dans l'ordinaire de la vie. Mais je crois qu'il n'y a pas d'exemple d'une distinction qui est faite dans toutes les langues et qui n'aurait pas un juste fondement dans la nature. » (EIP, I.i, 27)

Il peut donc y avoir des distinctions importantes (faites dans la nature et par l'esprit humain) qui, faute d'être utiles à la conduite de la vie, ne se répercutent pas dans la structure des langues. À charge alors au philosophe de les mettre au jour, afin de parfaire les sciences. Par contre, des distinctions qui se retrouvent dans toutes les langues sont forcément le signe d'une distinction réelle¹⁴.

Si malgré leur grande diversité, les langues partagent une structure commune, c'est parce qu'elles ont une « cause commune » (EIP, I.v, 56). Reid situe cette cause dans les « sentiments communs à tous les hommes » (EPA, IV.iii, 229-230), ou encore les « opinions communes au genre humain » :

« Aussi longtemps que ces opinions sont communes à tous les hommes, on observera une grande ressemblance entre toutes les langues qui se parlent sur la surface de la terre. Et cette ressemblance est bien réelle, car nous trouvons dans toutes les langues les mêmes parties du discours, la distinction des noms et des verbes, la distinction des noms en adjectifs et substantifs, celle des verbes en actif et passif. Dans les verbes, nous trouvons des temps, des modes, des personnes et des nombres qui sont semblables. Il y a des règles générales de grammaire qui sont les mêmes dans toutes les langues. Cette similitude de structure dans toutes les langues montre que les hommes partagent de manière uniforme ces opinions sur lesquelles repose la structure du langage. » (EIP, I.i, 36 ; VI.iv, 466)

Voici quelques enseignements que l'on peut tirer de l'observation de la structure des langues. On observe que « dans le langage, tout adjectif doit appartenir à quelque substantif exprimé ou y être implicitement compris » (EIP, II.xix, 218). On peut en déduire

¹⁴ À moins de supposer qu'il y ait une cause de l'erreur qui soit suffisamment *générale* pour tromper tous les hommes. Mais en l'absence de raison de croire à une telle erreur généralisée, nous pouvons prendre la correspondance des distinctions linguistiques et des distinctions réelles comme accordée. Qui plus est, nous n'avons pas de raison de croire qu'il y a une discordance *naturelle* entre les langues et le réel. Si discordance il y a, elle fut introduite à un moment donné dans une langue : « Une langue particulière peut présenter quelque curiosité, ou même quelque absurdité, qu'un homme haut placé a un jour *introduite* par caprice ou par une erreur de jugement, et que de serviles imitateurs ont suivie pour un temps, jusqu'à ce qu'elle soit détectée et, en conséquence, discréditée puis abandonnée. Mais qu'une même absurdité puisse *faire son entrée* dans toutes les langues, à toutes les époques, et qu'après avoir été détectée puis dénoncée, elle conserve tout son crédit et sa place dans le langage : voilà qui ne peut arriver tant que les hommes auront un entendement » (EPA, V.vii, 374, mes italiques).

que cette structure de la langue est l'expression d'une opinion communément partagée par les hommes (cultivés ou non) : la croyance que « toute qualité doit appartenir à quelque sujet ». De même, on remarque que « dans toutes les langues les hommes expriment la pensée, le raisonnement, la volonté, l'amour et la haine par des verbes personnels, qui requièrent par nature une personne qui pense, raisonne, veut, aime ou hait » (EIP, VI.v, 473). On peut en déduire que « la Nature a enseigné aux hommes de croire que la pensée requiert un être qui pense, la raison un être qui raisonne, et l'amour un être qui aime ». Autrement dit, le fait que l'on trouve dans la structure de toutes les langues « la distinction entre les qualités sensibles et la substance à laquelle elles appartiennent, et entre la pensée et l'esprit qui pense » prouve qu'il s'agit d'une prescription de la Nature, qui est « commune à tous les hommes qui parlent de manière intelligible » (EIP, VI.vi, 496)¹⁵. À certains égards, c'est cette grammaire universelle qui est en elle-même porteuse de sens (elle est l'expression à la fois de « significations communes » et de cette faculté de jugement qu'est le sens commun). Cette communauté de pensée facilite la traduction des langues. Celle-ci suppose en effet qu'il existe des « principes communs de la nature humaine », qui conduisent les hommes, de façon quasi-invariable, à combiner les noms de façon identique (EIP, V.iv, 376)¹⁶.

4. Reid utilise cette affinité entre la structure commune des langues et les opinions universellement partagées comme une arme contre ceux qui malmènent la langue. En effet, ne pas se conformer à l'usage commun des mots¹⁷, ce n'est pas un petit jeu linguistique sans conséquence : cela revient à contredire le sens commun¹⁸ des hommes qui s'y exprime, et donc à verser dans l'absurdité et le non-sens. « On trouve dans la structure de toutes les langues la distinction entre les substances et les qualités qui leur appartiennent, la distinction entre la pensée et l'être qui pense, la distinction entre la pensée et les objets de la pensée. Par conséquent, les systèmes philosophiques qui abolissent ces distinctions font la guerre au sens commun du genre humain. » (EIP, VI.iv, 466) Reid ne cesse d'alerter les philosophes sur les conséquences graves d'une telle négligence de la structure des langues. Cette désinvolture linguistique, loin d'être la marque d'une virtuosité conceptuelle qui aurait besoin de s'extraire du carcan langagier pour exprimer sa singularité, est un affront au sens commun. Or, puisque le sens commun est ce degré de jugement *minimal* partagé par tout être humain, ne pas se conformer à l'usage commun des mots revient à sortir des bornes du sens commun, c'est-à-dire à préférer des mots dénués de sens. En occultant le fait qu' « une manière de parler si universelle, commune aux savants et au vulgaire, à toutes les nations et à toutes les langues, doit forcément avoir un sens » (EPA, III.iii.1, 172), le philosophe se prive des conditions d'un discours intelligible.

Par conséquent, si un philosophe bafoue les pratiques linguistiques communes en

¹⁵ Ces constats sont ensuite formalisés dans des principes premiers de vérités nécessaires : on y trouve des principes premiers de la grammaire qui, selon Reid, sont nécessairement vrais (EIP, VI.vi, 491).

¹⁶ Hume, quant à lui, explique la traductibilité des langues par les principes d'association (*Enquête sur l'entendement humain*, III, § 1, 73-75). Là où Reid parle des « différentes langues des nations civilisées qui communiquent entre elles », Hume s'intéresse aux langues dont on ne peut soupçonner « la moindre communication ni le moindre rapport ». Pour une présentation de l'argument de Hume : Thébert (2022), 65-66. Sur la place de la traductibilité dans la défense du sens commun : Thorpe (2021).

¹⁷ Précisons la manière dont Reid articule l'usage commun des mots à la grammaire : la signification propre et commune des mots est fixée par l'usage commun des mots et de la grammaire (au sens syntaxique). Cet usage est lui-même le signe d'une grammaire universelle. C'est parce que cette grammaire universelle s'exprime et se manifeste dans l'usage commun des mots (par-delà les particularités des langues) que ce dernier a un caractère normatif, logique (grammatical, dirait Wittgenstein) et qu'il se dégage une « grammaire de l'usage ».

¹⁸ À comprendre ici comme faculté de jugement, et non comme signification commune.

n'utilisant pas un mot conformément à son usage ordinaire, c'est un argument en soi pour réfuter sa théorie. Pour être recevable, une thèse doit au minimum être compatible avec le sens commun, tel qu'il s'exprime dans le langage courant des hommes (EPA, V.vii, 368), elle doit être « en accord avec la grammaire et le sens commun » (EIP, V.vi, 404). Une thèse qui « rend le langage de toutes les époques et de toutes les nations impropre (...) et bon à jeter » se réfute d'elle-même (EPA, V.vii, 378, 381). En effet, *errer hors* du sens commun (*extra-vagans*), c'est verser dans l'extravagance et le non-sens (*nonsense*, EIP, VI.iv, 424).

III. Anatomie de l'esprit et scalpel linguistique

Pour philosopher correctement, il faut se conformer à l'usage commun du langage. Reid anticipe ici des remarques de Wittgenstein¹⁹. Tous les deux partagent un même objectif : guérir les philosophes en leur faisant prendre conscience du fait que leurs maux (les problèmes philosophiques) ont leur source dans une inattention à l'usage commun du langage. Les philosophes sont « envoûtés », « mystifiés »²⁰ par certains mots (comme les mots « savoir », « vouloir dire », ou « idée »), qu'ils appréhendent abstraction faite de leur contexte d'usage. Le remède passe par une attention plus fine portée aux conditions d'usage des mots. Comme le précise Wittgenstein : « La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le décrire » (Wittgenstein 2004, § 124). Au contraire, si l'on examine les mots à la loupe, en dehors du contexte de leur emploi ordinaire, ils sont investis d'une signification artificielle, qui heurte le sens commun et crée des « crampes mentales »²¹. Il faut donc reconduire les mots « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (§ 116). C'est également ce en quoi consiste la « thérapie » philosophique (§ 133) préconisée par Reid²². Voyons comment il applique cette méthode. Nous nous concentrerons ici sur l'analyse de deux mots (« idée » et « perception »). Le diagnostic de Reid est sans appel : le scepticisme caractéristique de la philosophie moderne émane de la « théorie commune des idées », laquelle est le résultat d'une « adultération » de la langue.

III.1) Avoir une idée

¹⁹ Pour quelques éléments de comparaison : Jenson (1979).

²⁰ *De la certitude*, § 31, § 435.

²¹ Comme Wittgenstein, Reid s'autorise l'usage d'analogies. Par exemple, il compare le bouillonnement de la pensée à l'état de fermentation d'une liqueur. « Il n'y a certainement aucune ressemblance entre le mouvement et la pensée, mais il y a entre eux une analogie si évidente pour tous les hommes que les mêmes mots leur sont souvent appliqués à tous les deux. (...) En vertu de la constitution de l'esprit lui-même, il y a une constante ébullition de la pensée, un mouvement intestin constant, non seulement de pensées simplement spéculatives, mais aussi de sentiments, de passions et d'affections qui les accompagnent » (EIP, IV, iv, 333). L'analogie entre les mouvements des corps et les opérations de l'esprit est favorisée par un certain état du langage : le manque de mots spécifiquement dédiés au domaine de la pensée conduit les hommes à utiliser ceux qui décrivent les mouvements des corps pour les transposer à la pensée. L'usage courant du langage autorise ceci ; ce qui pose problème, c'est quand les philosophes s'autorisent de ces analogies pour en conclure des choses inexactes sur la nature de la pensée.

²² Le réapprentissage des règles du jeu de langage s'adresse aux philosophes qui sont sous l'emprise de la théorie des idées. L'idée d'« idée » a été introduite pour rendre compte de notre capacité à penser à des objets qui ne sont pas situés dans l'esprit : sa mission est de dénouer un nœud et de résoudre le problème de l'intentionnalité de la pensée (« this is a difficulty, a knot that merits a liberator. It was in order to untie it that ideas were discovered », « this is the knot that is to be loosened », *Oration III*, dans *Thomas Reid and the University*, 97, 101). Or Reid constate que l'idée comprise comme « objet dans l'esprit » rend la pensée humaine encore plus inintelligible. C'est la clarification du sens du mot « idée » qui permet de « dénouer le nœud » et de couper court à ce problème. Quand les philosophes se mettent au pas des mots, les maux philosophiques sont soignés.

Communément, lorsque nous disons que « nous avons une idée », nous voulons dire que nous pensons à quelque chose²³. Nous ne désignons pas un item mental, qui se trouverait dans notre esprit, mais nous signalons une activité de l'esprit, qui est dirigée vers un objet extérieur ou un concept. Nous ne sommes donc pas abusés par l'usage du verbe « avoir ». Nous savons que ce verbe peut être employé pour désigner l'exercice de certaines aptitudes et capacités de l'esprit, et non pour exprimer une relation entre un possesseur et l'objet qu'il a en sa possession (comme quand nous disons que « nous avons un bijou ») :

« dans le langage populaire, *idée* signifie la même chose que conception, appréhension, notion. Avoir l'idée d'une chose est la concevoir. En avoir une idée distincte est la concevoir distinctement. N'en avoir pas d'idée est ne pas la concevoir du tout. On a déjà observé que la conception ou l'appréhension a toujours été considérée par tous comme un acte ou une opération de l'esprit, et que pour cette raison toutes les langues l'ont exprimée par un verbe actif. Si donc nous employons la locution *avoir des idées*, en la prenant au sens populaire, il nous faut voir qu'elle signifie précisément la même chose que ce que nous avons coutume d'exprimer par les verbes actifs concevoir ou appréhender. » (EIP, I.i, 27)

« Avoir une idée de *x* » est une locution qui désigne communément une opération de l'esprit par laquelle nous concevons *x*. Mais au sens strict du terme, il n'y a nulle idée dans notre esprit ; le vulgaire ne s'imagine pas que son esprit, telle une boîte, héberge une entité mentale nommée « idée ». En fait, pour comprendre ce que signifie l'expression « avoir une idée », il faut la replacer dans le contexte de son usage ordinaire. Si nous l'examinons en la détachant de son usage commun, nous courrons le risque de réifier l'idée et de considérer l'esprit comme le lieu de résidence de l'idée.

Reid fait régulièrement de telles mises au point linguistiques, nous mettant en garde contre la tendance à traiter l'idée comme une entité mentale à part entière, située dans l'esprit. Selon lui, cette tendance a été initiée par Locke qui, en faisant de l'idée un objet de l'entendement quand l'homme pense²⁴, a introduit le sens philosophique du mot « idée ». Le vulgaire, quant à lui, comprend l'expression « avoir une idée » en un sens figuré, qui est son sens propre et commun. On voit donc que, parallèlement aux passages dans lesquels Reid privilégie le sens philosophique des mots (car plus précis) sur le sens populaire (figuré et étendu), il y a des passages dans lesquels il fait de la signification commune accordée aux mots la norme du sens, la signification philosophique – trop étriquée – devant quant à elle être bannie. Plus précisément, on peut maintenir l'usage de certaines expressions imagées (et dire, par exemple, « Pierre a une idée en tête », au lieu de « Pierre pense de façon assidue à quelque chose »), mais il ne faut pas leur donner un sens philosophique.

« Bien que les opérations de l'esprit soient plus proprement, plus naturellement, et en fait plus communément dans toutes les langues vernaculaires, exprimées par des verbes actifs, il y a une autre manière de les

²³ Voir EIP, II.ix, 131-132 ; II.xi, 155 ; II.xiii, 169 ; II.xiv, 171 ; V.vi, 392 ; VI.iii, 443.

²⁴ Le mot « idée » désigne « un objet dans l'esprit » ; il représente « tout objet de l'entendement quand un homme pense » ; « ce sur quoi s'exerce [l']esprit quand il pense, ce sont les idées qui y sont » (*Essai sur l'entendement humain*, Epître, 47 ; I.i, 64 ; II.i.1, 163). Pour une discussion de statut de l'idée chez Locke, et la présentation de lectures non « réifiantes » de l'idée : Hamou (2021).

exprimer qui est moins courante, mais qui se comprend aussi bien. Penser à une chose et en avoir une pensée, croire une chose et en avoir une croyance, voir une chose et en avoir la vue, concevoir une chose et en avoir une conception, une notion ou une idée, sont des expressions parfaitement synonymes. Dans ces expressions la *pensée* ne signifie pas autre chose que l'acte de penser, la *croyance* l'acte de croire et la *conception*, la *notion* ou l'*idée* l'acte de concevoir. Avoir une idée claire et distincte n'est pas autre chose, en ce sens, que concevoir la chose clairement et distinctement. Si le mot *idée* est pris dans ce sens populaire, il ne fait aucun doute que nous avons des idées dans notre esprit. » (EIP, II.ix, 131-132)

Le problème est que le philosophe (imprégné de la philosophie de Descartes, Locke et Hume) comprend le mot « idée » en un sens philosophique. Pour lui, ce mot désigne non pas un acte de l'esprit, mais un objet de la pensée. Ce faisant, il donne du grain à moudre à une théorie philosophique à laquelle le vulgaire n'a jamais songé : la théorie selon laquelle l'objet auquel on pense est un objet immédiatement présent, situé dans l'esprit. Or cette théorie n'est pas conforme au sens commun, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, alors que le sens commun distingue trois choses (l'esprit qui pense, l'opération de cet esprit, qu'est la pensée, et l'objet visé par cette opération), les philosophes introduisent « une quatrième chose dans ce processus, qu'ils nomment l'*idée* de l'objet, laquelle ils supposent être une image ou un représentant de l'objet, et qu'ils disent être l'objet immédiat ». Comme le précise Reid, « le vulgaire ignore tout de cette idée. C'est une création de la philosophie » (EIP, II.xii, 163). Qui plus est, la théorie philosophique des idées néglige la distinction entre l'acte de l'esprit et l'objet de la pensée, distinction qui est pourtant comprise par le vulgaire et qui se retrouve dans toutes les langues. La théorie philosophique rabat le premier sur le second, en faisant de l'idée non pas l'opération de l'esprit par laquelle nous concevons ou pensons à un objet, mais l'objet de cette opération, ce sur quoi l'opération s'exerce. Dès lors, en occultant l'usage commun du mot « idée », le philosophe favorise la genèse d'un problème philosophique étranger au sens commun, à savoir le scepticisme relatif à notre capacité à concevoir des objets qui ne sont pas immédiatement présents dans l'esprit.

Cette insensibilité du philosophe à l'usage commun des mots se retrouve quand il occulte le fait que lorsqu'on dit qu'on « a l'image d'une chose dans l'esprit », on veut tout simplement dire qu'on « conçoit quelque chose ». Ces deux expressions sont synonymes. « L'image en l'esprit n'est (...) pas l'objet de la conception (...). C'est la conception elle-même » (EIP, IV.i, 300), c'est une manière de parler de l'acte de concevoir et de l'activité de la pensée. Le vulgaire sait bien qu'il n'y a pas réellement d'image dans l'esprit, et que cette expression est une simple métaphore. Par contre, le philosophe est égaré par cette expression, qu'il prend en un sens littéral. Cette fixation sur l'expression, appréhendée hors de tout usage commun, fait de lui un « handicapé du langage ».

« Mais un homme qui conçoit un centaure ne peut-il pas dire qu'il en a une image distincte dans son esprit ? Je crois qu'il le peut. Et s'il veut dire par cette manière de parler ce que veulent dire les hommes du commun, qui n'ont jamais entendu parler de la théorie philosophique des idées, je ne vois aucun mal à cela. Par une image distincte dans l'esprit, les hommes du commun signifient une conception distincte, et il est naturel de la nommer ainsi en raison de l'analogie entre une image d'une chose et la conception qu'on en a. En raison de cette analogie, évidente pour tous les hommes, cette opération est appelée

imagination, et une *image dans l'esprit* est seulement une périphrase pour dire *imagination*. Mais en inférer qu'il y a réellement une image dans l'esprit, distincte de l'opération de concevoir l'objet, c'est être trompé par une expression analogique, comme si, à partir des expressions *délibérer* et *soupeser les choses dans l'esprit*, nous devions inférer qu'il y a réellement une balance qui existe dans l'esprit pour peser les motifs et les arguments. » (EIP, IV.ii, 322)

Reid n'est donc pas rétif à l'usage des mots « idée » ou « image », il n'a pas l'intention de faire la police linguistique en éradiquant certaines manières de parler. En fait, le fautif n'est pas le langage, mais le philosophe qui est insensible à l'usage commun des mots. Reid lui reproche de tirer prétexte de certaines expressions pour introduire un usage inédit de la langue, qui est contraire au sens commun.

Le problème est que la théorie commune des idées est « entremêlée à la structure du langage » (lettre à James Gregory, n°114, *Correspondence*, 211) : en effet, certaines expressions idiomatiques, une fois coupées de leur contexte d'usage, favorisent ce type de théorie. Dans les *Dialogues sur la pensée, l'esprit, le corps et la conscience*, Peter Hacker a fait l'inventaire de ces expressions : il y a par exemple « avoir une idée en tête », « avoir une idée derrière la tête », « se faire des idées », « changer d'idée », « avoir un esprit », « garder certaines choses à l'esprit », etc. (lettre à James Gregory, n°114, *Correspondence*, 49). Si l'on considère ces expressions indépendamment de leur usage commun, on comprend pourquoi Wittgenstein affirme qu'« il y a toute une mythologie couchée dans notre langage »²⁵, car toutes représentent l'idée comme une entité mentale distincte, située dans l'esprit. Pour rompre le charme exercé par ces expressions et dissoudre les problèmes philosophiques, il faut les réinsérer dans le contexte de leur usage commun. Si la mystification persiste, il faut procéder à une élucidation conceptuelle et remplacer ces « énoncés vrais mais confus » par « des expressions plus éclairantes » (p. 47, 42).

III.2) Sentir et percevoir

Penchons-nous sur un autre exemple de clarification conceptuelle, qui passe également par l'établissement d'« *une vue synoptique* de l'emploi de nos mots » (Wittgenstein 2004, § 122). Reid s'intéresse aux termes que nous utilisons pour désigner ce que nous percevons. Ce faisant, il met en évidence une autre erreur commise par les philosophes : cette fois-ci, ils ne confondent pas l'opération de l'esprit avec son objet, mais une opération de l'esprit avec une autre, en l'occurrence la sensation et la perception.

Dans les *Recherches sur l'entendement humain*, Reid note que « quoique d'une nature très différente, la sensation et la perception des objets extérieurs par les sens ont été communément considérées comme ne faisant qu'une seule et même chose. » (REH, VI.xx, 199). Ce qui favorise une telle confusion, c'est la grammaire. On utilise en effet le même type d'expression pour désigner des choses différentes :

« Le même type d'expression est employé pour dénoter la sensation et la perception ; et c'est pourquoi nous sommes portés à les considérer comme étant de même nature. Ainsi, si je dis : *je sens une douleur* (*I feel a pain*), *je vois un arbre* (*I see a tree*), la première des deux expressions dénote une sensation, la seconde une perception. L'analyse grammaticale que j'en fais est la même pour les deux, lesquelles sont composées d'un verbe actif et d'un objet. Mais si

²⁵ *The Big Typescript*, Blackwell, 2005, 317, cité par Hacker, 50.

nous prêtons attention aux choses signifiées par ces expressions, nous trouvons que dans la première la distinction entre l'acte et l'objet n'est pas réelle, mais grammaticale, alors que dans la seconde elle est non seulement grammaticale mais aussi réelle. » (REH, VI.xx, 199)

Autrement dit, comme le dirait Wittgenstein, nous en restons à une « grammaire de surface », au lieu de nous interroger sur la « grammaire profonde »²⁶ qui régule l'usage des verbes « sentir » et « percevoir ». La compréhension que le vulgaire a de ces termes suffit pour les besoins de la vie ordinaire. Par contre, le philosophe de l'esprit doit être plus vigilant. En effet, contrairement à ce que suggère la structure grammaticale communément employée pour les désigner, la sensation et la perception sont foncièrement différentes. Quand j'ai mal, la douleur éprouvée se confond avec l'acte de l'esprit qui sent la douleur. La sensation n'emporte aucune conception et croyance à l'existence d'un objet extérieur à l'esprit, qui serait la cause de cette douleur, et qui continuerait d'exister même si je ne sentais aucune douleur. Sur ce point, la sensation se distingue de la perception. Si cela a échappé aux philosophes modernes, c'est parce qu'ils ont été égarés par le langage. Ils ont fait le même traitement des expressions *je sens une douleur* et *je vois un arbre*.

Pourtant, selon Reid, cette analyse est erronée. Certes, les phrases *je sens une douleur* et *je vois un arbre* ont la même structure grammaticale (sujet, verbe, complément d'objet direct). Mais elles expriment des opérations de l'esprit distinctes. Dans le simple fait de sentir (le *feeling*), il n'y a pas d'objet indépendant de l'esprit qui sent, le sentir ne se distingue pas de la douleur sentie. Même si le langage fait une distinction entre le sujet qui sent et l'objet senti (la douleur), la distinction n'est pas réelle. La sensation est un acte de l'esprit qui n'a pas d'objet distinct de l'acte lui-même (EIP, I.i, 36). Une manière plus correcte de parler serait de dire *I feel painly*. La douleur est alors comprise comme une manière d'être affecté²⁷. D'ailleurs, Reid propose de comprendre l'expression *je sens une douleur* comme signifiant *je suis en proie à une douleur* (*I am pained*, REH, VI.xx, 200). Par contre, dans la perception, nous distinguons bien l'objet perçu de l'acte de l'esprit par lequel nous le percevons. C'est pourquoi nous considérons que l'arbre continue d'exister par-delà la perception, alors que la douleur s'évanouit si elle n'est pas sentie.

L'erreur des philosophes est de se focaliser sur les mots, indépendamment de leur usage. Cette insensibilité au contexte d'emploi des mots les rend sourds aux différences, et les conduit soit à traiter la perception comme une sensation (et à douter de l'existence d'un objet extérieur et indépendant de l'acte de perception), soit à traiter la sensation comme une perception (et à réifier la douleur). Selon Reid, nous devons nous méfier d'une théorie philosophique qui « amène les hommes à corrompre le langage et à confondre sous un même nom des opérations de l'esprit que le sens commun et le langage ordinaire leur apprennent à distinguer » (EIP, IV.i, 298). Car c'est un fait que les gens du commun ne commettent pas une telle erreur.

²⁶ Wittgenstein 2004, § 664. La grammaire de surface (comprise comme l'ensemble des règles syntaxiques d'une langue) peut parfois avoir des particularités égarantes. Par conséquent, toutes les distinctions grammaticales ne sont pas bonnes à considérer. Il faut se focaliser sur celles qui sont communes aux différentes langues. Seules ces dernières sont instructives et révélatrices des principes de la pensée humaine et de la métaphysique spontanée des hommes (elles ont alors de la profondeur). Cet écart entre la grammaire effective d'une langue et les principes logiques universels de la grammaire s'explique par le fait que les langues n'ont pas été créées par les grammairiens et les philosophes, mais par le vulgaire, au gré des besoins des hommes.

²⁷ Approche exploitée par la théorie adverbiale de la perception, défendue par exemple par Roderick Chisholm, dans *Perceiving : a Philosophical Study*, Cornell University Press, 1957.

« Le vulgaire donne le nom de « perception » à cette connaissance immédiate que nous avons des objets extérieurs par le biais de nos sens externes. Tel est son sens propre dans notre langue (...) Lorsque je souffre de la goutte, il n'est pas correct de dire que « je perçois la douleur » : je la ressens ou j'en suis conscient ; ce n'est pas un objet de perception mais un objet de sensation et de conscience. Dans tout cela, le vulgaire distingue très bien les différentes opérations de l'esprit, et il ne confond jamais les noms de choses si différentes dans leur nature. » (EIP, II.ix, 136-137)

Seuls les philosophes surinterprètent les mots et font des extrapolations indues, pensant trouver dans le langage une confirmation de leur théorie. En cela, ils oublient que « le langage n'est pas fait par les grammairiens ou les philosophes » (EIP, II.xviii, 213). La vocation première du langage est de guider les hommes dans la conduite de leur vie, pas de démêler finement les opérations de l'esprit. Négligeant ce point, les philosophes exploitent la grammaire pour en tirer des conclusions philosophiques erronées.

« Ainsi, nous parlons de *sentir de la douleur*, comme si la douleur était quelque chose de distinct du sentiment (*feeling*) qu'on en a. Nous disons qu'une douleur *va et vient*, et qu'elle *se déplace* d'un lieu à un autre. Pour ceux qui les emploient, ces phrases ont un sens qui n'est ni obscur ni faux. Mais le philosophe les fait passer dans son alambic, les réduit à leurs premiers principes, en tire un sens qu'elles n'ont jamais signifié et s'imagine ainsi qu'il a découvert une erreur des vulgaires. » (EIP, II.xviii, 213)

Si le vulgaire n'est pas abusé par les mots, c'est parce que son intelligence des mots est une intelligence située, en contexte, au sens où il ne considère jamais les mots pour eux-mêmes, indépendamment de leur usage. Par conséquent, même s'il dit qu'il « ressent une douleur », ou que « sa douleur est revenue », il sait bien que la douleur n'est pas un objet distinct de la sensation qu'il en a. Il ne confond pas la sensation d'une douleur et la perception d'un objet extérieur.

Qui plus est, le philosophe ne prend pas garde au fait que la perception est une opération complexe de l'esprit, qui implique une sensation, certes, mais aussi une conception de l'objet perçu et une croyance à son existence. Le philosophe prend l'un de ces ingrédients (la sensation) pour le tout, et néglige les autres (EPA, V.vii, 370). Comment se fait-il que, pour sa part, le vulgaire ne mette pas l'accent sur la seule sensation ?

Pour le comprendre, partons de la manière dont le vulgaire décrit ce qu'il perçoit. Quand il parle des couleurs, des odeurs, des saveurs, des sons, du chaud et du froid, le vulgaire désigne la plupart du temps des qualités dans les choses. Au contraire, quand les philosophes modernes utilisent les termes « bleu », « aigu » ou « froid », c'est pour désigner des sensations subjectives, qui ne disent rien des qualités réelles et permanentes des corps. Cette différence de signification s'explique en grande partie par la finalité poursuivie par chacun. Engagé dans l'action, le vulgaire ne s'attarde généralement pas sur les sensations qui accompagnent sa perception des objets. Il glisse sur elles pour ne porter son attention qu'aux qualités des objets. Cette négligence des sensations est favorisée par le langage. En effet, le même nom est appliqué aux sensations et à leurs causes (c'est-à-dire aux qualités qui, dans les choses, sont l'occasion des sensations) : par exemple, les mots « rose » et « lys » désignent à la fois la qualité dans l'objet qui est la cause de la sensation, et la sensation olfactive, considérée indépendamment de l'objet qui la cause.

Reste que dans la pratique, quand le vulgaire utilise ces mots, il renvoie avant tout aux qualités dans les choses.

Pourquoi n'y a-t-il pas deux noms pour désigner des choses si différentes ? Pourquoi les sensations n'ont-elles pas de noms spécifiques ? Selon Reid, ceci est dû au fait que les deux termes de la relation (la qualité dans l'objet, et la sensation dans l'esprit) sont étroitement reliés dans notre imagination. Selon une loi de notre constitution, nous avons toujours tel type de sensation en présence de tel objet, ce qui rend difficile leur distinction dans les faits. À cela s'ajoute le fait que la sensation suscite rarement notre attention : nous sommes avant tout intéressés par la cause de la sensation, à laquelle cette dernière renvoie, et, sauf à être très vive et inhabituellement douloureuse ou plaisante, la sensation ne s'impose pas à nous comme un objet de pensée à part entière. Nous la remarquons à peine. Elle nous introduit directement à l'objet et à la qualité dont elle est le signe, si bien que nous la « perdons de vue »²⁸. Pour Reid, les sensations fonctionnent comme des « signes » des objets extérieurs et de leurs qualités. De même que, lorsque nous lisons un texte, nous ne nous arrêtons pas sur les caractéristiques matérielles (graphiques ou sonores) de chaque mot, mais nous sommes toujours déjà tournés vers le sens du mot et de la phrase, dans le langage des sensations nous ne prêtons pas attention au signe en lui-même (c'est-à-dire à la sensation), mais nous glissons sur lui et nous visons la qualité de l'objet (qui est la cause de la sensation). Dès lors, Reid peut affirmer que les sensations sont « comme les mots d'une langue où nous prêtons moins d'attention au son qu'au sens » (REH, II.ix, 63). Les noms des odeurs, des saveurs, des sons, ainsi que du chaud et du froid, sont « plus proprement et plus communément » appliqués aux choses indiquées par les sensations (les qualités extérieures) qu'aux sensations elles-mêmes. Cela vaut aussi bien pour les sensations qui sont les signes des qualités secondes (odeur, son, goût, chaleur, froid) que pour les sensations qui sont les signes de qualités premières (la dureté et la mollesse, le rugueux et le poli, la figure, la solidité, le mouvement et l'étendue). Au sujet de celles-ci, Reid indique qu'« il est difficile de prêter attention aux sensations appartenant aux qualités premières, lorsqu'elles ne sont ni plaisantes ni douloureuses. Elles dirigent la pensée vers les objets extérieurs, disparaissent immédiatement et sont oubliées. La nature les a seulement instituées comme des signes, et lorsqu'elles ont rempli cet office, elles s'évanouissent. » (EIP, II.xvii, 205). Enfin, cela vaut également pour les sensations de couleurs, qui n'ont pas de noms spécifiques (on dit d'ailleurs qu'on *perçoit* la couleur d'un corps, non qu'on la sent, EIP, II.xviii, 212).

Cette mise au point étant faite, on comprend alors pourquoi le philosophe bafoue le langage commun et contredit le sens commun quand il affirme que les phrases « c'est bleu », « c'est chaud », « c'est beau » ou « c'est mal », expriment de simples sensations, mais ne renvoient pas à des qualités situées dans les choses ou les agents. Une telle affirmation trahit une inattention à l'usage ordinaire des mots. Le problème est que le philosophe en tire parti pour appuyer sa thèse selon laquelle les termes relatifs aux qualités secondes des objets, et aux qualités morales et esthétiques des agents, ne désignent pas des qualités réelles des agents et des objets extérieurs, mais seulement les sensations de l'esprit du spectateur. Cette thèse philosophique (encline au scepticisme) est donc le produit d'un mépris des règles du langage et de « l'emploi ordinaire » et « commun » des mots (REH, VI.v, 114). Par exemple, le commun des hommes sait parfaitement ce qu'il faut entendre par « odeur » : il désigne par là une qualité dans la fleur, qui continue d'exister même quand il n'y a plus personne pour la sentir. Quand le philosophe se focalise sur la seule sensation, et en tire parti pour indiquer qu'il n'y a pas

²⁸ Sur ce point : Etchegaray (2021).

vraiment d'odeur dans le monde, que l'odeur ne se trouve que dans l'esprit de celui qui sent, il abuse du langage. Même chose quand il dit qu'il n'y a pas de chaleur dans le feu, et que la chaleur n'est qu'une sensation de l'esprit (EIP, II.xvii, 205-206) : il parle de la sensation, quand le vulgaire parle quant à lui de la qualité. Ce faisant, le philosophe ne donne pas la même signification aux mots. En effet, « le mot *chaud*, dans le langage ordinaire, signifie plus souvent et plus proprement ce quelque chose inconnu qui est dans le feu, que la sensation occasionnée par lui » (REH, Vi, 78). Plus généralement, « dans notre usage courant du langage, *chaud* et *froid*, *doux* et *amer*, sont des attributs des objets externes, et non de la personne qui les perçoit. » (EIP, VIII.iv, 594).

Loin de se plaindre de l'ambiguïté des mots, Reid estime que, dans la vie ordinaire, un seul nom suffit pour désigner la sensation de l'esprit et la qualité dans l'objet, malgré toute leur différence : « l'odeur dans la rose et la sensation qu'elle cause ne sont pas conçues, même par le vulgaire, comme des choses de même espèce, bien qu'elles soient désignées par le même nom » (REH, II.ix, 62). Autrement dit, le vulgaire sait bien que, malgré ce nom unique, la qualité de la rose (son odeur) n'est pas réductible à une sensation. Il s'accommode de cette économie du langage, sans en tirer de conclusions philosophiques indues²⁹. Ce nom unique s'explique non pas parce qu'il n'y aurait qu'une seule chose (la sensation), mais parce que l'une (la sensation) est le signe naturel de l'autre (la qualité dans l'objet). Soutenir que ces mots renvoient aux seules sensations, et en conséquence motiver le scepticisme, c'est contredire le sens commun des hommes exprimé par le langage (EIP, VIII.i, 577).

IV. Parler et penser avec le vulgaire, est-ce renoncer à philosopher ?

Selon Reid, le philosophe ne doit ni réformer le langage, ni corriger les jugements du sens commun qui s'y expriment. Dans ces conditions, que peut la philosophie ?

La finalité de la philosophie n'est pas de fournir un système de croyances qui se substituerait à celui que nous adoptons naturellement. La philosophie n'est pas révisionniste. Sa mission est l'éclaircissement conceptuel. En particulier, la philosophie de l'esprit se pense sur le modèle de la philosophie naturelle : elle fait l'anatomie des pouvoirs de l'esprit humain, elle dissèque l'esprit humain, cartographie et délimite les domaines propres à chaque pouvoir intellectuel, discerne et énumère les croyances naturellement produites par ces pouvoirs (que Reid nomme « principes du sens commun »).

Toutefois, la dimension normative n'est pas absente. La philosophie conserve sa mission de « redresseur de torts », mais, selon Reid, les torts sont commis non par le vulgaire, mais par certains philosophes, qui tirent prétexte des mots considérés indépendamment de leur usage commun, pour promouvoir une théorie contraire au sens commun. Par exemple, les philosophes modernes ont donné le nom de « couleur » à l'apparence que la couleur présente à l'œil (c'est-à-dire à l'effet sensible), au lieu de le donner à « la modification du corps coloré qui, par les lois de la nature, cause cette apparence » (c'est-à-dire à la qualité dans l'objet). Ce faisant, ils « ont de manière manifeste mis la philosophie en opposition au sens commun, et l'ont exposée à la moquerie du vulgaire ». Ils ont inventé « un langage en contradiction avec les principes sur lesquels tout langage est fondé » (EIP, II.xiv, 185), alors que s'ils avaient parlé avec le vulgaire, « la vraie

²⁹ En EIP I.i, 37, Reid dit que les sensations et les objets externes ont « un seul nom dans toutes les langues ». En fait, le vulgaire ne s'occupe pas de les distinguer ou de les identifier, raison pour laquelle son usage linguistique est fluctuant. Reste que cela suffit pour les nécessités de la vie. Que l'usage linguistique soit fluctuant n'implique pas que le vulgaire fasse une confusion en prenant l'un pour l'autre.

philosophie aurait donné la main au sens commun ». Par conséquent, si la philosophie doit corriger les opinions, ce sont celles des philosophes. Contrairement à ce que Kant lui reproche, la philosophie du sens commun n'est pas dénuée de mission critique³⁰. Simplement, le public visé est une certaine engeance de philosophes. L'amendement de leur pensée passe par la réassignation des mots à leur usage commun. Il ne sert à rien de corriger le langage en lui-même (sauf exception, les philosophes emploient les bons mots), mais il faut ramener les mots à leur usage commun, faute de quoi les philosophes produisent des discours inintelligibles.

Reid multiplie les exercices de désenvoûtement linguistique, au cours desquels il se présente comme un instituteur expliquant le b.a.-ba de la langue à des philosophes dépourvus de compréhension intuitive des mots. En voici quelques exemples. Il note que le vulgaire sait distinguer ce qui doit l'être, même si cela n'est pas explicite dans le discours. Ainsi en est-il des mots qui expriment un jugement ou un témoignage. En effet,

« une proposition affirmative ou négative, avec un verbe au mode que l'on nomme *indicatif*, les exprime tous les deux. Pour les distinguer par la forme du discours, il faudrait que les verbes aient deux modes de l'indicatif, l'un pour le témoignage et l'autre pour exprimer le jugement. Je ne connais aucune langue pour laquelle ce soit le cas. Et la raison en est, non pas évidemment que le vulgaire ne peut pas distinguer les deux, car chaque homme connaît la différence entre un mensonge et une erreur de jugement, mais que, selon l'objet et les circonstances, nous pouvons facilement voir si un homme entend donner son témoignage ou simplement exprimer son jugement. » (EIP, VI.i, 407)

Il y a donc une sagesse linguistique partagée par les hommes doués d'entendement commun. L'erreur de certains philosophes est d'occulter la distinction entre le témoignage et le jugement, sous prétexte qu'elle n'est pas exprimée explicitement dans la langue, et de traiter uniformément des opérations de l'esprit pourtant distinctes.

Ils commettent le même type d'erreur quand ils examinent les formes de discours par lesquels nous rapportons ce que nous percevons ou ce dont nous nous souvenons. Nos manières de parler n'indiquent pas explicitement que nous jugeons que nos affirmations sont vraies, mais tout homme du commun sait qu'un jugement est impliqué dans ce type de discours.

« Quand nous disons que nous voyons ou que nous nous souvenons de quelque chose, nous n'ajoutons en effet presque jamais que nous jugeons que c'est vrai. Et la raison paraît en être qu'un tel ajout serait une simple répétition superflue, car chacun sait que ce que je vois ou ce dont je me souviens, je dois juger que c'est vrai et je ne peux pas faire autrement. (...) Quand vous dites que vous avez vu telle chose, ou que vous vous en souvenez distinctement, (...) il serait ridicule après cela de demander si vous la jugez être vraie, et il ne vous paraîtrait pas moins ridicule de nous informer que vous la jugez vraie. Ce serait une répétition superflue du même genre que si, non content de dire que vous avez vu tel objet, vous ajoutiez que vous l'avez vu avec vos yeux. » (EIP, VI.i, 410)

³⁰ Sur ce point : Thébert (2021).

Cette répétition superflue est analogue à celle moquée par Wittgenstein, quand il donne la parole à un philosophe rappelant des choses tacitement admises par tous : « Mon problème peut également être illustré ainsi : Je suis assis en conversation avec un ami. Tout d'un coup, je dis : « Je savais tout au long de notre conversation que tu étais N. N. » N'est-ce là vraiment qu'une remarque superflue mais vraie ? Il me semble que ces mots sont comme « Bonjour » dit à quelqu'un en plein milieu d'une conversation. » (*De la certitude*, § 464) Autrement dit, cette remarque n'est pas simplement « superflue mais vraie » : elle est absurde. Elle trahit l'absence de sens commun du philosophe et son incompréhension du langage ordinaire.

La même incompréhension se manifeste quand, tirant parti du fait que le vulgaire utilise parfois le mot « concevoir » pour parler d'un jugement, le philosophe se focalise sur le mot « conception », sans prendre en compte l'usage qui en est fait, et en conclut que concevoir, c'est juger. Ce faisant, il confond des opérations de l'esprit qui sont profondément différentes. Le vulgaire, quant à lui, sait faire la différence. Il n'est donc pas nécessaire de corriger le langage commun, qui autorise que nous nommions parfois « conception » ce qui, au sens strict, est un « jugement » :

« de telles façons de parler sont en effet si communes et si bien autorisées par la coutume, l'arbitre du langage, qu'il serait présomptueux de les censurer. On peut difficilement éviter de les employer. Mais nous devons veiller à ne pas être induits par elles à confondre des choses qui, bien que souvent exprimées par les mêmes mots, sont en réalité différentes. Nous devons par conséquent nous souvenir (...) que tous les mots par lesquels nous signifions la simple conception d'une chose sont également employés pour signifier nos opinions lorsque nous souhaitons les exprimer avec modestie et sans grande assurance. Il nous faut en permanence voir que, lorsque nous parlons de *vraies ou fausses conceptions*, nous voulons dire *vraies ou fausses opinions*. » (EIP, IV.i, 296-297)

Certes, Reid admet que, parfois, il y a des distinctions réelles qui ne sont pas consacrées par le langage commun, et que le philosophe doit souligner. Alors qu'une philosophie spécieuse prend prétexte du mot commun pour nier une différence réelle (et pour dire, par exemple, que « concevoir, c'est juger »), la saine philosophie doit exhiber des différences réelles, en particulier celles qui ne répondent pas aux besoins de la vie ordinaire et qui, de ce fait, ne sont pas palpables dans le langage commun. Cependant, là encore, l'éclaircissement conceptuel ne doit pas nous conduire à parler un autre langage que celui « du *grand nombre* » (EPA, IV.iii, 229). Et comme le langage commun est porteur des jugements du sens commun, les distinctions philosophiques doivent supporter d'être éclairées par la lumière du sens commun (EIP, I.i, 27). Par conséquent, le philosophe doit faire sienne cette devise de Reid : « il me faut penser et parler avec le vulgaire » (EIP, II.xi, 161). Plus précisément : « si c'est une bonne règle de penser avec les philosophes et de parler avec le vulgaire, ce doit être à bon droit qu'on parle avec le vulgaire quand on pense avec lui » (REH, VI.v, 115). Autrement dit, le véritable philosophe est celui qui *pense distinctement, tout en parlant comme le vulgaire et tout en pensant avec le sens commun*³¹.

³¹ Cette formule fait écho à ce passage de Berkeley, tout en le travestissant : « Quelqu'un qui parle de la sorte [qui dirait : « c'est l'esprit qui chauffe » au lieu de « le feu chauffe »] ne mériterait-il pas qu'on se moque de lui ? Je réponds que oui : dans de telles affaires nous devons « penser avec les érudits mais parler avec le vulgaire ». », *Principes de la connaissance humaine*, § 51, dans *Œuvres I*, dir. G. Brykman, Paris, PUF, 1985, 345. La devise est attribuée aux libertins dans l'*Alciphron*, *Œuvres III*, *ibid.*, 1992, 60. T. E. Jessop l'attribue au philosophe scolastique italien Augustinus Niphus : « « Loquendum est ut plures, sentendum ut pauci »,

Par exemple, quand il parle de la « douleur dans l'orteil », le vulgaire parle à la fois de la sensation dans l'esprit et de sa cause dans l'orteil. De son côté,

« le travail du philosophe » est « d'analyser cette notion complexe et donner différents noms à ses différents ingrédients. Il donne le nom de *douleur* à la seule sensation, et le nom de *désordre* à ce qui en est la cause inconnue. Il est alors évident que le désordre seul est dans l'orteil, et que ce serait une erreur de croire que la douleur s'y trouve. Mais nous ne devons pas attribuer cette erreur aux vulgaires qui n'ont jamais fait la distinction et qui comprennent sous le nom de *douleur* à la fois la sensation et sa cause. » (EIP, II.xviii, 213)

Le vulgaire n'a jamais fait cette distinction, parce qu'il n'en a pas besoin. Il ne fait appel à une distinction que si elle sert les buts de la conversation ordinaire et qu'elle ne compromet pas les occupations de la vie (*the business of life*, EAP, I.iv, 44). Il y a une forme de pragmatisme inhérent au langage : le langage courant ne colle pas au réel, mais aux préoccupations des hommes. Comme il ne couvre pas certains aspects du réel, c'est au philosophe de le compléter, en veillant à ce que cet enrichissement se fasse en cohérence avec le langage commun et le sens commun. C'est à cette seule condition qu'il peut distinguer la douleur sentie du désordre organique. On voit donc que, loin d'être une alternative au langage commun, le langage philosophique doit en être le complément, ou le prolongement. Plus généralement, penser et parler de concert avec le vulgaire n'implique pas de renoncer à philosopher : c'est la condition d'un discours sensé.

En fin de compte, si Reid recommande de parler avec le vulgaire, cela n'implique pas que nous devions nous soumettre servilement au langage commun. Il reconnaît ses imperfections, mais il reconnaît également que le vulgaire réussit parfaitement à s'en accommoder et à exprimer ses pensées de manière appropriée. *Le sens commun des hommes se manifeste dans ce savoir-faire linguistique*. C'est pourquoi Reid n'a pas pour projet de réformer la langue ou de créer une langue artificielle, spécifiquement dédiée à la philosophie³². Il recommande plutôt de faire avec la langue du vulgaire et d'apprendre à penser philosophiquement tout en composant avec elle :

« bien que la langue doive toujours se mettre au service de la pensée, cependant la pensée doit parfois se soumettre en quelque degré à la langue. De même qu'un serviteur, qui est extrêmement utile et indispensable à son maître, acquiert progressivement de l'autorité sur lui, si bien que le maître doit souvent s'en remettre au serviteur, ainsi en est-il du langage vis-à-vis de la pensée. Sa finalité est de servir l'entendement, mais il est à ce point utile et indispensable que, parfois, nous ne pouvons pas faire autrement qu'être guidés par lui quand il devrait nous obéir. Nous ne pouvons pas nous soustraire à son emprise, nous devons l'emporter avec nous et, par conséquent, diriger nos pas et ajuster notre rythme en fonction de lui. La langue, quand elle s'applique à la philosophie, doit être imparfaite à différents titres, car elle n'était pas destinée à cet usage. Au commencement de la société, les hommes primitifs et ignorants utilisent certaines formules pour exprimer leurs besoins, leurs désirs et leurs échanges avec autrui. Leur langue ne s'étend pas plus loin que là où leurs

Comm. In Aristotelem de Gen. et Corr., lib. I, *The Works of George Berkeley*, vol. II, A. A. Luce and T. E. Jessop (eds.), Nendeln, Kraus Reprint, 1979, 62.

³² Reid est réservé sur la possibilité de mener à bien le projet de l'Évêque Wilkins : « inventer une langue philosophique qui soit dépourvue des imperfections des langues vulgaires » (EIP, VI.viii, 539).

spéculations et leurs notions les mènent, et si leurs notions sont vagues et mal définies, il doit en être de même pour les mots qui les expriment. » (EIP, VI.viii, 539-540)

Mais, poursuit Reid, nous avons des raisons d'espérer que « les langues utilisées par les philosophes gagneront progressivement en richesse et en distinction, et que les progrès faits en connaissance ainsi que les améliorations apportées à la langue iront de pair et s'épauleront ». En d'autres termes, même si en droit le langage est l'instrument de la pensée, dans la pratique la pensée se fonde dans le moule de la langue. La pensée philosophique, destinée aux distinctions fines, peut se trouver quelque peu à l'étroit dans ce langage taillé grossièrement, en vue de la conduite de la vie. Pour autant, Reid est confiant quant à la capacité de la saine philosophie à penser distinctement tout en parlant avec le vulgaire, c'est-à-dire tout en restant dans les bornes du sens commun. La marge de manœuvre du philosophe est certes étroite, mais elle n'est pas inexistante.

Bibliographie

- Etchegaray C., « Ce que cela fait de voir et la science de la perception selon Thomas Reid », *Astérion*, n°25, 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/7506>
- Hacker P., *Dialogues sur la pensée, l'esprit, le corps et la conscience*, Marseille, Agone, 2021.
- Hamou P. (éd.), *Idées, perception et réalité. Essais sur Locke*, Paris, Ithaque, 2021.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature, vol. I*, éd. D. F. Norton et M. J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Hume D., *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2008.
- Jaffro L., « Language and Thought », in J. Harris (éd.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 128-148.
- Jenson H., « Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language », *Philosophical Studies*, 36, 1979, 359-376.
- Locke J., *Essai sur l'entendement humain, Livres I et II*, Paris, Vrin, 2001.
- Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002 [EIP]. Trad. C. Etchegaray, M. Malherbe et A. Thébert (à paraître).
- Reid T., *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Paris, Vrin, 2009 [EPA].
- Reid T., *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, Paris, Vrin, 2012 [REH].
- Reid T., *The Correspondence of Thomas Reid*, P. Wood (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002 [Correspondence].
- Reid T., *Thomas Reid and the University*, P. Wood (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021.
- Thébert A., « La normativité du sens commun », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 146, 2021/1, 3-12.
- Thébert A., « La liaison des idées et la communication des passions : suivre le fil des idées », in C. Etchegaray et P. Hamou (éd.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, 63-85.
- Thorpe L., « Common Sense and Comparative Linguistics », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 146, 2021/1, 71-88.
- Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- Wittgenstein L., *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.